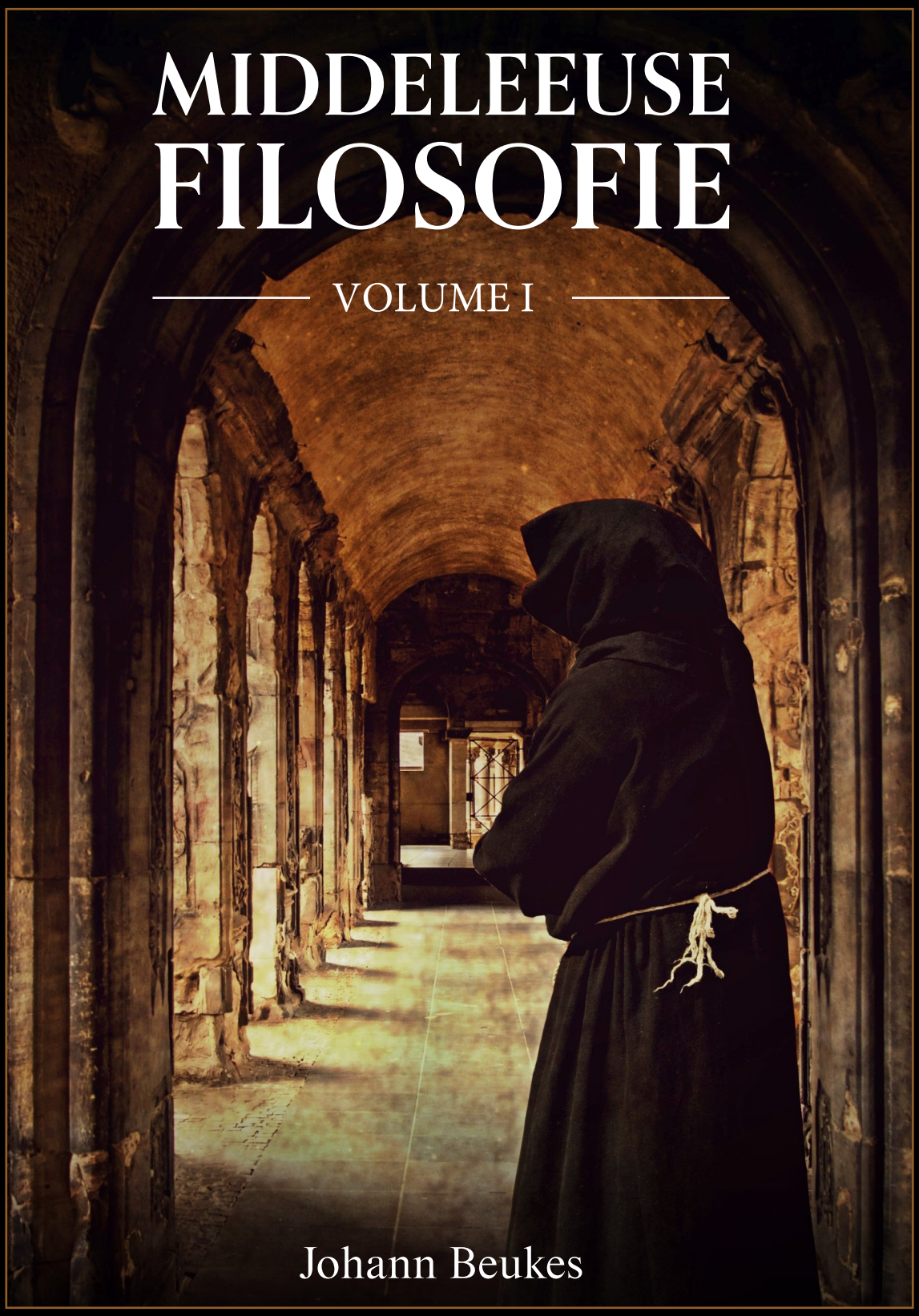
MIDDELEEUSE FILOSOFIE

VOLUME I



Johann Beukes

MIDDELEEUSE FILOSOFIE

VOLUME I

Johann Beukes

Departement Filosofie en Klassieke
Universiteit van die Vrystaat



AKADEMIA

UITGEWERY

Middeleeuse Filosofie Volume I deur Johann Beukes

Alle regte voorbehou.

Kopiereg © 2020, hardeband & digitaal, Akademia Uitgewery, Pretoria

ISBN 978-0-620-84355-3

Hierdie is ’n ooptoegangpublikasie. Die werk word in hierdie formaat beskikbaar gestel onder die volgende lisensie:
Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

Geset in Starling & Minion Pro

Bladuitleg en bandontwerp deur Gerdus Senekal (copycarpenter@gmail.com)

Opgedra aan my magistri vir Bildung, opvoeding en vorming

Danie Goosen (Unisa)

Hennie Lötter (RAU / UJ)

Marinus Schoeman (UP)

Johan Snyman (RAU / UJ)

Andries van Aarde (UP)

Ook opgedra aan my Aristoteliese vriende vir plesier en deug

Seve Beukes, *Princeps Germanorum* †

Hennie Botes

Catherine Botha

Helen Cawood

Kristy Claassen

Louise du Toit

Pieter Duvenage

Anja Janssen

Kobus Krüger

Jayde Morris

Bertie Olivier

Johann Rossouw

Enid Schulenburg

Gafie van Wyk

Natie van Wyk

Vos estis sal terrae



Hierdie publikasie is moontlik gemaak deur 'n ruim finansiële bydrae van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns

Erkenning word verleen aan die Departement Filosofie en Klassieke en die Direktoraat vir Navorsingsontwikkeling aan die Universiteit van die Vrystaat, asook Filosofische School Nederland, vir finansiële ondersteuning met betrekking tot 'n studiereis na Nederland en België, onderneem in April en Mei 2019. Die volgende Nederlandse en Belgiese hoogleraars word bedank vir die toestaan van oudiënsies en die fasilitering van werkswinkels gedurende hierdie periode met die oog op gehaltebeheer rakende tegniese en metodologiese oorwegings in hierdie werk:

John Arblaster, Ruusbroec Instituut, Universiteit Antwerpen

Paul Bakker, Fakulteit Filosofie en Teologie, Radboud Universiteit Nijmegen

Egbert Bos, Instituut vir Filosofie, Universiteit Leiden

Frans de Haas, Instituut vir Filosofie, Universiteit Leiden

Rob Faesen, Ruusbroec Instituut, Universiteit Antwerpen

Veerle Fraeters, Ruusbroec Instituut, Universiteit Antwerpen

Russell Friedman, De Wulf-Mansion Sentrum, Katholieke Universiteit Leuven

Henri Krop, Erasmus Skool vir Filosofie, Erasmus Universiteit Rotterdam

Michiel Leezenberg, Departement Filosofie, Universiteit van Amsterdam

Jenny Pelletier, De Wulf-Mansion Sentrum, Katholieke Universiteit Leuven

Danny Praet, Departement Filosofie, Universiteit Gent

Kees Schepers, Ruusbroec Instituut, Universiteit Antwerpen

Joke Spruyt, Departement Filosofie, Universiteit Maastricht

Paul van Tongeren, Fakulteit Filosofie en Teologie, Radboud Universiteit Nijmegen

INHOUDSOPGAWE

VOLUME I

Voorwoord **1**

Inleiding **9**

1. Post-Romeinse periode (410-742) **43**

1.1 Augustinus 45
1.2 Boethius 65
1.3 Pseudo-Dionisius 77
1.4 Johannes Filoponus 91
1.5 Isidorus van Sevilla 99
1.6 Maximus Confessor 105

2. Karolingiese periode (742-877) **113**

2.1 Alcuin 115
2.2 Johannes Skotus Eriugena 123
2.3 Alkindi 135
2.4 Abu Maʿshar 157
2.5 Alrazi 165
2.6 Alfarabi 171
2.7 Isak Israeli 181

3. Post-Karolingiese periode (877-1088) **199**

Ekskurs: Oorgang vanaf die Karolingiese na die post-Karolingiese periode 201

3.1 Saadiah Gaon 209
3.2 Al-Haytham 219
3.3 Ibn Sina (Avicenna) 225
3.4 Petrus Damianus 243
3.5 Ibn Gabirol 271
3.6 Anselmus 285
3.7 Algazali 309
3.8 Ibn Bajja 319
3.9 Willem van Champeaux 331
3.10 Petrus Abelardus 343
3.11 Héloïse d'Argenteuil 357
3.12 Adelardus van Bath 373
3.13 Gilbertius van Poitiers 379

4. Vroeg-skolastiese periode (1088-1225) 391
Ekskurs: Opkoms van die *studium generale* en die universiteitswese 393
4.1 Bernardus van Clairvaux 399
4.2 Petrus Venerabilis 411
4.3 Petrus Lombardus 419
4.4 Hugo van St Viktor 427
Ekskurs: Skolastiese onderskeid tussen filosofie en teologie 439
4.5 Hildegard von Bingen 447
4.6 Petrus Helias 481
4.7 Richard van St Viktor 487
4.8 Johannes van Salisbury 495
4.9 Gundissalinus 511
4.10 Ibn Rushd (Averroes) 517
4.11 Alan van Lille 527
4.12 Moses Maimonides 535
4.13 Willem van Auxerre 547
4.14 Filippus die Kanselier 553
Ekskurs: Opkoms van tegniese Aristotelianisme in die skolastiek 563
4.15 Robert Grosseteste 569
4.16 Alexander van Hales 577
4.17 Willem van Auvergne 587
4.18 Johannes van Rochelle 601
4.19 Albertus Magnus 607
4.20 Willem van Sherwood 623
4.21 Richard Fishacre 633
4.22 Mechthild von Magdeburg 639
4.23 Richard Rufus van Cornwall 653
4.24 Willem Arnaud 661
4.25 Petrus van Maricourt 667
4.26 Petrus Hispanus 673
4.27 Roger Bacon 681
4.28 Robert Kilwardby 693
4.29 Bonaventura 707
4.30 Hadewijch van Antwerpen 725
4.31 Hendrik van Gent 737
4.32 Ulrich von Strassburg 745

VOLUME II

5. Hoog-skolastiese periode (1225-1349) 753
Ekskurs: Die Paryse veroordelings van 1277..... 755
5.1 Thomas Aquinas 761
5.2 Johannes Peckham 773
5.3 Boethius van Dacia 781
5.4 Willem van Ware 791
5.5 Jakobus van Metz 799
5.6 Thomas van Erfurt 805
5.7 Martinus van Dacia 813
5.8 Petrus van Auvergne 821
5.9 Johannes van Parys 827
5.10 Ramon Lull 837
5.11 Roger Marston 847
5.12 Arnaldus van Villanova 855
5.13 Sigerius van Brabant 861
5.14 Matteus Aquasparta 869
5.15 Gilius van Rome 875
5.16 Petrus Olivius 885
5.17 Richard van Middleton 895
5.18 Godfrey Fontibus 901
5.19 Meister Dietrich 911
5.20 Marguerite Porete 923
5.21 Thomas van Sutton 939
5.22 Hervaeus Natalis 947
5.23 Jakobus van Viterbo 953
5.24 Simon van Faversham 959
5.25 Vitalis du Four 965
5.26 Meister Eckhart 971
5.27 Dante Alighieri 985
5.28 Johannes Duns Skotus 993
5.29 Thomas Wilton 1005
5.30 Gonsalvus Hispanus 1011
5.31 Hendrik van Harclay 1017
5.32 Radulfus Brito 1029
5.33 Durandus van St Pourçain 1037

5.34 Walter Burley 1045
5.35 Willem van Alnwick 1053
5.36 Petrus Aureolus 1061
5.37 Willem Crathorn 1069
5.38 Robert Holcot 1077
5.39 Guido Terrena 1085
5.40 Richard van Campsall 1093
5.41 Walter Chatton 1099
5.42 Johannes van Reading 1107
5.43 Johannes van Janduno 1111
5.44 Franciskus van Mayronis 1119
5.45 Gersonides 1125
5.46 Richard Swineshead 1133
5.47 Franciskus van Marchia 1139
5.48 Johannes Baconthorpe 1145
5.49 Johannes van Mirecourt 1151
5.50 Willem van Ockham 1157

6. Post-skolastiese periode (1349-1464) 1175

Ekskurs: Wat presies is 'post-skolastiek'? 1177

6.1 Marsilius van Padua 1187
6.2 Thomas Bradwardine 1197
6.3 Jan van Ruusbroec 1203
6.4 Johannes Buridanus 1221
6.5 Petrus Ceffons 1229
6.6 Richard Brinkley 1235
6.7 Nikolaus van Autrecourt 1243
6.8 Robert van Halifax 1253
6.9 Landulfus Caracciolus 1259
6.10 Gregorius van Rimini 1265
6.11 Richard Fitzralph 1273
6.12 Berthold van Moosburg 1283
6.13 Adam Wodeham 1293
6.14 Richard Kilvington 1303
6.15 Johannes Dumbleton 1309
6.16 Ralf Strode 1313
6.17 Willem Heytesbury 1319
6.18 Albertus van Sakse 1325

6.19 Nikolaus Oresme 1331
6.20 Johannes Wyclif 1337
6.21 Marsilius van Inghen 1345
6.22 Petrus van Candia 1363
6.23 Hasdai Crescas 1369
6.24 Blasius van Parma 1377
6.25 Katharina van Siena 1383
6.26 Petrus van Ailly 1391
6.27 Johannes Gersonius 1397
6.28 Paulus van Venesië 1405
6.29 Hieronimus van Praag 1413
6.30 Johannes Capreolus 1423
6.31 Paulus van Pergula 1429
6.32 Cajetanus van Thiene 1433
6.33 Heymerik van de Velde 1439
6.34 Gabriel Biel 1445
6.35 Denis de Leeuwis 1451
6.36 Petrus van Rivo 1459
6.37 Nikolaus van Kusa 1465

Alfabetiese lys van Middeleeuse filosowe 1479

Alfabetiese lys van tegniese begrippe 1515

Volledige bibliografie 1535

VOORWOORD





Thomas Aquinas (1225-1274), Carlo Crivelli (ca.1430-1495)
© Nasionale Galery, Londen

Die oogmerk van hierdie boek is om vanuit die ideehistoriese genre 'n omvangryke oorsig oor Middeleeuse filosofie in Afrikaans aan te bied.

Mag die werk met vrug deur studente in filosofie en teologie as 'n toeganklike naslaanwerk gebruik en deur 'n belangstellende leserspubliek waardeer word. Mag dit ook 'n staanplek tussen daardie ander sonderlinge boeke kry wat die rehabilitasie van vergete en verwaarloosde momente en figure vanuit die geskiedenis van idees met erns neem.

In hierdie werk word by die 'gekanoniseerde' denkers in Middeleeuse filosofie vertoef – figure soos Augustinus, Boethius, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes), Abelardus, Anselmus, Aquinas, Duns Skotus en Ockham – maar juis nié met oordrewe klem nie. Die literatuur oor hierdie 'gekanoniseerde' denkers is in 'n verskeidenheid van tale reeds onoorsigtelik. Die boek se belang vestig eerder in die ondergepubliseerde, eenkantfigure in Middeleeuse filosofie – en daar is vele sodanige grensfigure, indien 'n leser bereid is om die argiewe werklik met erns te neem.

Waar die minder bekende denkers so volledig moontlik hanteer word, val die fokus by die 'gekanoniseerde' denkers grootliks op die verhouding tussen taalbegrip en logika. Daarmee word die 'gekanoniseerde' denkers proporsioneel tot en met ewewig langs die minder bekende denkers hanteer. Die boek neem die verantwoordelikheid op om oor werklik élkeen van die gedokumenteerde Middeleeuse denkers wat 'n behoorlike teksspoor nagelaat het, 'n toeganklike, essayistiese inleiding aan te bied, sonder om vanuit die bestaande vakresepsie enige prioriteite toe te ken. Besondere aandag is juis daarom aan die Arabiese en Joodse Neoplatoniste, die mistieke denkers en die ses belangrikste vroulike Middeleeuse filosowe wat 'n grondige teksspoor in die periode 410-1464 nagelaat het, geskenk.

Toeganklikheid was van wesenlike belang: Dit sou geen doel dien om 'n oorsigwerk wat in navorsingspolemieke verstrengeld is, in Afrikaans te publiseer nie – hoewel 'n subtiele vakpolemiek wel aanwesig is in bepaalde afdelings van die boek. Die doel was eerder om 'n leser wat selfs net oorhoofs met die basiese filosofiese konsepte vertroud is, toe te rus om te verstaan waaroor dit in elke Middeleeuse denker se unieke bydrae gaan – en hopelik te prikkel tot verdere leeswerk en studie.

Uiteindelik word 145 denkers hier vanuit ses nuut-verantwoorde periodes in Middeleeuse filosofie hanteer; bygewerk vanuit die mees onlangse spesialisnavorsing in Duits, Frans, Engels en Nederlands; elkeen met 'n eie afdeling, bibliografie en kommentaar per eindnotas. Die boek is kronologies geskryf, en nie tematies nie – hoewel histories-tematiese ontwikkelinge duidelik sal blyk uit die kronologiese oorsig en die talle ekskurse wat aangebied word.

Daar is genoeg versamelwerke, inleidings en bloemlesings, veral in bogenoemde tale, wat die mees prominente filosofiese temas vanuit die Middeleeue konseptueel ondervang, vir diegene wat meer gespesialiseerd in 'n tematiese oorsig sou belangstel. Die eerste drie periodes wat in die boek hanteer word, is oorwegend onderbeklemtoond in tradisionele inleidingswerke tot Middeleeuse filosofie, gemeet aan die drie skolastiese periodes, wat in die navorsing weer betreklik goed gekommentarieerd is. Daarom is meer ruimte aan die post-Romeinse, Karolingiese en post-Karolingiese periodes afgestaan, met inbegrip daarvan dat die meerderheid Arabiese denkers in die twee Karolingiese periodes figureer.

Titels en orde-aanduidings (Saint, Professor, Doctor; OFM, OSB, OP) word in die afgekorte vorm nie deur 'n punt gevolg of met punte onder breek nie. Die volgende bio-afkortings, soos gangbaar in Middeleeuse navorsing, word egter wel gebruik: ca. (circa, ongeveer in die tyd van); fl. (floruit, floreer of hoogtepunt bereik); g. (geboortedatum) en d. (sterfdatum) – die afkorting word direk voor die datum sonder 'n spasie aangedui. Tensy uitdruklik anders aangedui, is alle vertalings uit Grieks, Hebreeus, Latyn, Duits, Engels, Frans en Nederlands die skrywer se eie. Die uitstekende en betreklik onlangse vertalings van die Middeleeuse Arabiese tekste, met besondere vermelding van die vertalings van Peter Adamson en Dimitri Gutas, is met erkenning gebruik. Latynse begrippe wat gereeld gebruik word (byvoorbeeld magister, baccalaureus, primum movens, verbatim, species, genus, praedicamenta, trivium, quadrivium, summa, quaestiones, quodlibet en stipendium), word nie vertaal of skuinsgedruk nie.

Wanneer dit uit die konteks duidelik blyk dat daar oor 'n gebeure by 'n universiteit as sodanig gehandel word, word slegs die plek aangedui, sonder 'n voorafgaande 'die Universiteit van'; dus slegs 'Parys' in stede van 'die Universiteit van Parys'.

Die vroulike besitlike naamwoord geniet voorkeur, by gebrek aan geslagtelike selfstandige naamwoorde in Afrikaans (met ander woorde, eerder 'haar' as 'sy', en eerder 'hare' as 'syne'). Geslagtelike verwysings na God word sover moontlik vermy.

Hoofletters, veral met betrekking tot die opeenvolging van selfstandige naam woorde in die titels van publikasies en in meervoudige vakterme, word sover moontlik vermy. Grafika binne die publieke domein word, gegewe die dinamiese aard van digitale bronne, met slegs die mees onlangse aanduiding van kopiereg gebruik en erken.

Ter wille van ensiklopediese inklusiwiteit en die bevordering van 'n enkelregister in Middeleeuse filosofie, word die datering van Arabiese denkers in AH (*Anno Hegirae* – die Muslim-kalender), gevolg deur die Westerse kalender (CE – onuitgeskryf), aangedui. Griekse, Joodse en Latyns-Westerse denkers word slegs per BCE of (onuitgeskryf) CE aangedui.

In ooreenstemming met die gangbare werkswyse in Middeleeuse navorsing word die Latynse vertalings van Griekse en Arabiese begrippe en titels by voorkeur gebruik, of minstens naas die Griekse en Arabiese begrippe en titels verskaf.

Die grondige literatuurverwysings in elkeen van die 145 afdelings sal die belangstellende leser van die belangrikste en mees onlangse leesskakels voorsien, met die oog op verdere leeswerk en gespesialiseerde studie. Ter wille van die bevordering van 'n skoon teks en vlot leesbaarheid word eindnotas by voorkeur vir verwysings gebruik, wat stilisties ook eie is aan die onderbeklemtoonde skolastiese metode vir verwysing en kommentaar. Waar daar wel woordeliks op of tematies streng na 'n bepaalde skrywer se insigte geleun word, word die verwysing binne die hoofteks per Harvard-verwysing hanteer.

Die alfabetiese lys van Middeleeuse filosowe (per voornaam volgens die Middeleeuse vakkonvensie) verskaf trefwoorde, sleutelbegrippe en die name van eietydse spesialis-navorsers per afdeling, waarmee enige Middeleeuse denker se bydrae vinnig nagespeur kan word. Spesialisnavorsers in hierdie alfabetiese lys word aangedui in terme van uitstaande nisuitsette oor ongeveer die afgelope twee dekades. Hierdie navorsers se name kan met vrug gebruik word in bronnesoektogte na meer gespesialiseerde uitsette per Middeleeuse denker.

Die alfabetiese lys van tegniese begrippe in Middeleeuse filosofie verskaf kort en toeganklike verduidelikings van begrippe wat werklik korrek verstaan moet word ten einde die intellektuele debatte gedurende die Middeleeue te kan volg. Uiteraard word die meerderheid van hierdie begrippe in die hoofteks self opgehelder.

Aangesien 'n begrippe-indeks in 'n kronologiese ideehistoriese oorsig geen waarde het nie (omdat dieselfde begrippe konstant en opeenvolgend maar met nuanse-ontwikkeling by die Middeleeuse denkers figureer), ondersteun hierdie lys die leser wat nie noodwendig met die belangrikste begrippe vertroud is nie om die basiese inhoud van 'n spesifieke tegniese begrip wel vinnig na te kan speur.

Die vertaling van die Middeleeuse denkers se gelatiniseerde eiename, waarvan die meerderheid nog nie in Afrikaans aan die woord gebring is nie, het unieke eise gestel. Aan die hand van kollegiale advies is uiteindelik besluit om hierdie eiename sover moontlik in Afrikaans te stempel, met die Nederlandse vertalingsekwivalent as geleier vir die 'skep' van sodanige Afrikaanse eienaam. Hierby moet egter konvensies binne die eeue-oue Middeleeuse navorsing in gedagte gehou word, waar sommige gelatiniseerde eiename konsekwent oor taalgrense heen gebruik word (byvoorbeeld Boethius en Maximus Confessor) of waar 'n denker oorwegend slegs per voornaam (soos by Hildegard) of slegs per plek van herkoms (soos by Salisbury) aangedui word.

Toeganklikheid, onproblematiese korrespondensie met die Duitse, Engelse en Franse vakregisters en die bestaande konvensies in Middeleeuse navorsing het uiteindelik as die belangrikste kriteria vir die skepping van eiename in Afrikaans gedien. Uit agting vir die selfstandigheid van die Arabiese denkers se uitsette word die Arabiese eienaam gebruik – en nie die gelatiniseerde variant daarvan nie (byvoorbeeld eerder Ibn Sina as Avicenna of Ibn Rushd eerder as Averroes). Ter wille van korrespondensie met die internasionale vakregister word die gelatiniseerde variant wel, waar dit gepas is, bykomend tot die Arabiese eienaam aangetoon.

So intiem as wat die historiese en taalgenootlike verbintenis tussen Afrikaans en Nederlands ook al andersins mag wees, is Nederlands meer toegeeflik teenoor latinismes en anglisismes as Afrikaans: In die vertaling van begrippe vanuit Latyn, Duits, Engels, Frans en Nederlands is deurentyd gepoog om die oorwegend Germaanse karakter van die Afrikaanse taal te handhaaf – en nie toe te gee aan druk om latinismes en anglisismes vanuit 'n oorwegend Latynse taalomgewing te gebruik of te herverwerk nie (byvoorbeeld eerder 'verstandelike taal' as 'mentale taal', 'kennisverwerwing' eerder as 'kognisie', of 'verwysde' eerder as 'signifikaat'). Soms is daar egter geen keuse nie as om wel die tegniese gelatiniseerde vorm te gebruik (byvoorbeeld 'suppositio', 'quiditeit', 'haecitas', 'univokaliteit' en 'ekwivokaliteit'). Pogings om sodanige tegniese begrippe konsekwent vanuit die Latynse tekste te 'germaniseer' of te 'verafrikaans', lei tot lompheid, onduidelikheid en swak ooreenstemming met die internasionale vakregister.

Afgesien van die gewone eweknie-evalueringsproses is verwerkings vanuit die ses hoofafdelings in die boek oor 'n tydperk van 15 jaar as tematiese artikels in geakkrediteerde vaktydskrifte met eweknie-evaluering gepubliseer, hetsy in die hoofteks of as eindnotas, wat die akademiese integriteit van die werk waarborg. Die vertrekpunte, inhoud en metodologiese voorkeure van die werk is tydens die laaste voorpublikasie fase daarvan aan kritiese ontleding onderwerp in voordragte, werkswinkels en oudiënsies, in samewerking met vooraanstaande Middeleeuse navorsers in Nederland en België. Erkenning per naam en affiliasie is deur middel van 'n dekbladverwysing aan hierdie uitgelese vakgenote gegee.

Vir 'n meer bekwame en toegewyde uitgewer as Gerdus Senekal by Akademia Uitgewery kan 'n akademiese skrywer nie vra nie. Ek bedank hom graag vir sy professionaliteit, onverdrote ywer en onblusbare entoesiasme.

Laastens bedank ek graag my voormalige kollegas by die Departement Filosofie aan die Randse Afrikaanse Universiteit (Universiteit van Johannesburg) en die kollegas by die Departement Filosofie en Klassieke aan die Universiteit van die Vrystaat vir hulle aanmoediging en ondersteuning oor vele jare heen.

Ut enim monachorum opera legerem necesse erat me ipsum monachum fieri.

Johann Beukes
Johannesburg - Bloemfontein
28 Julie 2020

INLEIDING





Plato, Seneca en Aristoteles (ca.1325–1335), Kunstenaar onbekend
© Universiteit van Glasgow, Glasgow

Die begrip *Middeleeuse filosofie* is 'n paradoks. Dit sou moeilik wees om selfs een denker vanuit die Middeleeue te isoleer wat aan homself of haarself[1] as 'n filosoof gedink het, of wat uitsluitlik filosofiese oogmerke en belange gehad het, of wat filosofie suiwer ter wille van filosofie beoefen het. Middeleeuse skrywers vanuit die Latynse Weste het aan hulleself as 'teoloë' gedink, was oorwegend met teologiese vraagstukke besig en het selde suiwer filosofiese werke aangebied. Vir Middeleeuse skrywers was 'filosowe' die antieke denkers van in besonder vanaf die vierde eeu BCE, dus vanaf Plato en Aristoteles, tot so laat as die Neoplatoniese Plotinus in die derde eeu. Middeleeuse skrywers het oorwegend teologiese werke geskryf waarin die hulp van antieke filosowe, veral op die spore van Plato en Aristoteles, ingeroep is om komplekse teologiese vraagstukke te verhelder. Die integrasie van die dogmatiese en die sekulêre is juis wat Middeleeuse filosofie van antieke, Renaissance en moderne filosofie onderskei: vandaar Thomas Aquinas (1225-1274; 5.1) se beroemde beskrywing van filosofie (via Petrus Damianus, 1007-1072; 3.4) as *philosophia ancilla theologiae*, 'dienares van teologie'.

Die paradoks[2] gaan wyer: Uiteraard het Middeleeuse skrywers nie aan hulleself as in 'die middel' van enige era gedink nie. *Middeleeus* is bloot 'n begrip wat deur humaniste vanuit die Italiaanse Renaissance geskep is om 'n sogenaamde 'donker', 'onbeskaafde' era tussen die twee 'beskaafde', 'verligte' eras van die antieke en Renaissance aan te dui – die benaming 'donker era'[3] is trouens eers vanaf die 19de eeu as 'n gewilde (en natuurlik pejoratiewe) verwysing na die Middeleeue gebruik. Tog bly hierdie sogenaamde 'donker era', ten spyte van die skynbare afwesigheid van outentieke filosowe in die antieke sowel as in die moderne sin, die grootlikse afwesigheid van filosofiese werke *pura et vera*, asook latere humanistiese en modernistiese vooroordele, die langste en ook een van die rykste periodes van filosofiese ontwikkeling in die Weste. Trouens, in terme van volume, konseptuele uitsette, intensiteit en gesofistikeerdheid, staan die skolastiese hoogbloei van die 13de en 14de eeue nie terug vir die goue era van Griekse filosofie vanaf die vierde eeu BCE nie. In daardie sin was die Middeleeuse denkers ongetwyfeld ook *filosowe*.

Nog gaan die paradoks wyer: Middeleeuse filosofie is as ideehistoriese verskynsel net soveel aan die Arabiese en Joodse denkers en hulle erfenisse verskuldig as aan die Latyns-Westerse denkers. Daar is 'n merkwaardige aantal Joodse en Arabiese filosowe wat in hierdie twee volumes aan die woord gestel word, veral in die Karolingiese en post-Karolingiese periodes. Die beskikbaarstelling van die Hellenistiese erfenis, veral met betrekking tot die Aristoteliese tekste, is nie gedurende die Karolingiese Renaissance in Latyn ondervang nie maar het via die Arabiese kringe en Oosterse denkers soos Alkindi (2.3), Alfarabi (2.6), Ibn Sina (Avicenna, 3.3), Algazali (3.7), en talle ander *falsafa,* vanaf die laat-negende eeu in Arabies na die Westerse denkers van die tiende eeu en later

deurgesypel. Latynse vertalings van die Griekse tekste was dus van meet af aan gebaseer op die Arabiese vertalings van die Griekse tekste. Die rehabilitasie van Aristoteles[4] in die vroeg- en hoog-skolastiek is volledig toe te skryf aan die vertalings en kommentare van Arabiese denkers soos Alkindi, Alrazi, Alfarabi, Algazali, Ibn Sina, asook die latere Maimonides en Ibn Rushd (Averroes). Middeleeuse filosofie is daarom sowel Occidentaal as Oriëntaal; sowel Latyns as Arabies-Joods.

Waar begin Middeleeuse filosofie egter en watter denkers behoort in die Middeleeuse korpus ingesluit of daarvan uitgesluit te word?[5] Die Middeleeuse periode bestryk meer as ’n duisend jaar en behoort genuanseerd in kleiner eenhede gedateer te word. Indien die periodiseringskeuse in hierdie werk, naamlik om Augustinus (354-430; 1.1) as die vroegste inleier tot Middeleeuse filosofie te ag en Nikolaus van Kusa (1401-1464; 6.37) as die laaste Middeleeuse en eerste Renaissance filosoof, of dalk tog as die ‘poortwag van die moderne’ (Gilson 1940:404) aan te bied, sou hierdie diskursiewe keuse altyd eers verantwoord moet word.

Augustinus is die sleutelfiguur in hierdie vraag, want dit is sy posisie in die Middeleeuse ensiklopedie wat altyd in dispuut sal wees, synde óf die eerste Middeleeuse denker (indien die eerste geslaagde barbaarse inval in Rome in 410[6] as die aanvang van die Middeleeue aanvaar word),[7] óf die laaste denker van die Neoplatoniese (en Latyns-patristiese) periodes, óf selfs die laaste antieke denker, óf dalk wel die wesenlike deurgangsfilosoof tussen die antieke en die Middeleeue.

Die gevierde Middeleeuse navorser Fredrick Copleston (1972:27–49)[8] plaas Augustinus baie duidelik in die laat-patristiese en Neoplatoniese periodes, dus eksplisiet voorafgaande tot die Middeleeue, terwyl Anthony Kenny (2005:3–5) en Peter Brown (1967:2) Augustinus om tematiese oorwegings as ’n Middeleeuse denker hanteer.

Die uitstaande Middeleeuse inleidingsnavorsers David Luscombe (1997:9) en John Marenbon (1998:15)9 volstaan met die skarnieraanduiding en hanteer Augustinus dus as ’n oorgangsfiguur tussen die patristiese periode en die Middeleeue. Augustinus is vanuit die gebrek aan konsensus vanuit juis hierdie belese navorsingsgeselskap die denker wat die aanvangsvraag in Middeleeuse periodisering telkens weer die skerpste oproep.

Hoewel ’n gestandaardiseerde periodisering van Middeleeuse filosofie altyd oop vir hersiening behoort te wees, kan daar vanuit hierdie keuse ‘pro Augustinus’ aanwysbaar en argumentatief met ses nuut verantwoorde, institusiehistoriese periodes in hierdie millenniumlange epog gewerk word (vgl. Beukes 2011b:2; 2012a:2):

1. Die *post-Romeinse* periode (5de tot 7de eeu [410 {Alaricus I en die eerste barbaarse inval in Rome} tot 668 {d.Konstans II}], met Augustinus [354-430] en Boethius [480-524] as die belangrikste filosofiese eksponente);
2. Die *Karolingiese* periode (8ste tot 9de eeu [742 {g.Karel I} tot 877 {d.Eriugena}], met Alcuin [730-804] en Eriugena [815-877] as die belangrikste Latyns-Westerse geleiers van die Karolingiese Renaissance, met inbegrip van die opkoms van Arabiese filosofie in die Ooste en later in Andalusiese Spanje);
3. Die *post-Karolingiese* periode (10de tot 12de eeu [877 {d.Eriugena} tot 1088 {aanvang van die kruistogte en die opkoms van die universiteitswese}], met Anselmus [1033-1109] en Abelardus [1079-1142] as die mees gevolgryke onder die Latyns-Westerse denkers wat sou baat by die rehabilitering van die antieke erfenis in die Karolingiese Renaissance);
4. Die *vroeg-skolastiese periode* (11de tot 13de eeu [1088 {stigting van die Universiteit van Bologna, die eerste Europese universiteit} tot 1225 {g.Aquinas}]);
5. Die *hoog-skolastiese periode* (13de tot 14de eeu [1225 {g.Aquinas} tot 1349 {d.Ockham}, met Aquinas, Duns Skotus en Ockham as die beroemdstes onder die hoog-skolastici]);
6. Die *post-skolastiese periode* (14de tot 15de eeu [1349 {d.Ockham} tot 1464 {d.Kusa}]).

Hier word dus gekies om Augustinus saam met Kenny, Luscombe en Marenbon binne die Middeleeuse korpus te plaas op grond van die datering van die post-Romeinse periode hierbo. Kusa sal in die laaste afdeling van die boek aangedui word as inderdaad die laaste 'post-skolastikus': Sonder om die kritiese verantwoording van die begrip vooruit te loop, sal daar aangedui word dat Kusa die kenmerkende post-skolastiese kritiek van die universiteitskolastiek en die afstandname van filosofie as institusionele aktiwiteit, gedeel het. Kusa het skoolgebondenheid volledig oorstyg: hy was so min Skotiaans as wat hy Ockhamiaans was. Hy was veral nie langer 'n tipiese skolastikus wat met gebruikmaak van uiters tegniese jargon quaestiones of quodlibeta geskryf en die tradisie daarmee gekommentarieer het nie.

In Kusa se werk kulmineer trouens talle van die temas wat as kenmerkend van die post-skolastiese bedding aangedui sal word: Die skeiding tussen kerk en staat, waaruit sekularisme gespruit het (Marsilius van Padua), die finale skeiding tussen teologie en filosofie (Abelardus, egter reeds eeue vantevore), waaruit die verselfstandiging van die natuurwetenskappe gespruit het (Thomas Bradwardine), skolasties afstandelike institusiekritiek (Johannes Wyclif), sosiaal-transformerende pragmatiek (Gabriel Biel) en materialisme (Blasius van Parma).

Hierdie werk hanteer die Middeleeuse korpus dus verantwoord vanaf Augustinus tot Kusa. Hierdie skema voorsien die boek ook van ses hoofafdelings waarmee die Middeleeuse skrywers kronologies bespreek word. Elkeen van die 145 denkers in die boek word in 'n afsonderlike afdeling binne die groter hoofafdeling geplaas en toegelig met behulp van 'n ontleding en byeenbring van die primêre tekste van die betrokke denker, sowel as sinteses van die toepaslike sekondêre tekste.

Temas in hierdie periode van nagenoeg 1000 jaar sal spontaan ontvou met die kronologiese bespreking van die Middeleeuse denkers. Tog moet beklemtoon word dat feitlik elke tematiese ontwikkeling in Middeleeuse filosofie op een van twee filosofiese trajekte[10] teruggaan – óf Plato (en die Neoplatoniese resepsie van Plato), óf Aristoteles (met inbegrip van die Neoplatoniese resepsie en bywerking van sowel Plato as Aristoteles).

Daarom moet in die inleiding van 'n oorsigwerk van hierdie omvang eers oorhoofs vertoef word by 'n toeganklike lesing van beide Plato en Aristoteles, hoewel die leser aangemoedig word om self 'n vertroudheid met beide Plato en Aristoteles via die primêre tekste aan te kweek. Sonder 'n grondige kennis van Plato en Aristoteles en sonder die vermoë om spontaan en helder oor hierdie twee bronfilosowe van die Westerse filosofie te praat, is 'n eie filosofiepraktyk, in welke deeldissipline van die vak filosofie ook al, nie moontlik nie.

Plato

Plato (428/7-348/7BCE) se voorgangers, die pre-Sokratici en Sokrates, het vir die Middeleeuse denkers slegs afstandelike betekenis gedra. Maar vir Plato self was die pre-Sokratici en Sokrates as sodanig deurslaggewend belangrik. Eerstens was dit die Pythagoras-skool (wat rondom 530BCE opgebloei het) by wie Plato die opvatting van die permanensie of onsterflikheid van die siel ontvang het, wat deur die Pythagoriane uitgedruk is in terme van 'transmigrasie'. Plato se latere opvatting dat orde in die kosmos tot wiskundige formules gereduseer kan word, was waarskynlik ook, met enkele aanpassings (rakende Plato se Vorme), direk vanaf die Pythagoriane afkomstig. Tweedens was Plato veel verskuldig aan ouer waarneminge en teoretiseringe oor die aard of natuur van die werklikheid. Hierdie teoretiseringe is grootliks bepaal deur die probleem van die interpretasie van verandering. Herakleitos (fl.500BCE) het byvoorbeeld geleer dat verandering die basiese kenmerk van die werklikheid is en het die betreklikheid van alle dinge, soos wat mense dit waarneem, benadruk. Maar Herakleitos het ook geleer dat veranderlikes uiteindelik deel uitmaak van dieselfde werklikheid en dat die werklikheid dus 'een' is.

Sy beroemde beeld van die rivier 'waarin geen mens twee keer kan trap nie', illustreer die opvatting van veranderlikes binne een werklikheid treffend: jy kan

uiteraard twee keer in daardie rivier trap, dit is altyd 'dieselfde' rivier, maar niks daarin is twee keer na mekaar of ooit weer 'dieselfde' nie. Daarom kan jy nooit in 'dieselfde' rivier trap nie. Dit is in juis daardie sin nooit weer 'dieselfde rivier' nie.

Herakleitos se gedagtes hieromtrent kan verstaan word as 'n poging om die antitese tussen die meer – die verskeidenheid binne die waargenome wêreld – en die Een – die punt waar verskille en verskeidenheid verby gegaan word – ter wille van 'n oordeel van soortgenootlikheid of kohesie op te los. Hierdie kohesie was ongetwyfeld 'n aspek van die denke van die stigter van die Eleatiese skool, Parmenides (fl.475BCE). Parmenides het met 'n teenoorgestelde oortuiging gewerk, naamlik dat om verandering en verskeidenheid waar te neem eenvoudig beteken om deur hierdie verskynsels van verandering bedrieg te word – die werklikheid soos wat dit deur die rede waargeneem word, was altyd en is steeds voortdurend Een, of Syn.

So 'n monolitiese opvatting van Syn verhoed natuurlik 'n veranderingsopvatting: Indien iets nie bestaan nie (met ander woorde, nie reeds-Syn is nie) kan dit nie verander nie en indien dit wel bestaan was dit altyd reeds-Syn voor en na enige sodanige 'verandering'. Die mens se indruk van verandering, afgelei van sintuiglike waarneming, soos by Herakleitos, moet volgens Parmenides deur 'n oordeel van die rede gekorrigeer word, wat daardie sintuiglike waarneming altyd weer sal minimaliseer.

Hoewel 'n logiese oplossing, was Parmenides se teorie nie bevredigend vir die ooglopende probleem van verandering nie. Tog was die sentrale aspek van sy oplossing, naamlik dat daar agter die masker van nie-permanensie wel 'n kontinuïteit of voortgaandheid skuil, in staat om meer gesofistikeerd ontwikkel te word, hetsy na 'n materialisme of na 'n idealisme. Die materialistiese opsie is deur die vroeë atomiste ontwikkel, wat die werklikheid beskou het as bestaande uit onvernietigbare partikels of atome. Plato het besluit om die idealistiese opsie uit te oefen. Hierdie idealisme impliseer 'n begrensde interpretasie van die werklikheid, in die sin dat die rede beperk word, maar steeds waarheidsvol universele waarhede kan waarneem of kan identifiseer.

Derdens was Plato diep beïnvloed deur die opkomende filosofie van die mens, waarin sy direkte voorganger, Sokrates (ca.470-399BCE), geen gelyke gehad het nie. Hoewel die vroegste fases van Griekse filosofie sterker geleun het na die kosmologiese (die ontleding van die struktuur van die fisiese werklikheid of 'heelal'), het die resultate daarvan stelselmatig begin deursypel na etiek, wat in Griekse terme eenvoudig beteken het die verstaan van die mens se eie rol binne hierdie kosmos – met ander woorde, 'n verstaan van die fisiese kosmos het implikasies vir die mens se verstaan van die mens se plek en rol daarin. Vir 'n lang tyd het hierdie twee trajekte, die kosmologiese en die etiese, in noue verhouding gestaan as een van die belangrikste aspekte van antieke filosofie, veral in die Stoïsynse en Epikureense stelsels (en ook later in Neoplatonisme).

Sokrates erf beide die kosmologiese en etiese trajekte maar kies vroeg in sy openbare optrede om op die etiese, die mens self, te fokus. In daardie sin was Sokrates nie anders nie as sy tydgenote, die geldgierige Sofiste. Die punt waarop Sokrates wel van die Sofiste verskil het was in sy pleidooie om die behoud van die abstrakte, daadwerklik introspektief-filosofiese, 'ken-jouself ' ondersoek: dit is die suiwer mens. Waar die Sofiste toenemend 'n reputasie verkry het as meer gemoeid met praktiese (weliswaar ekonomiese) oorwegings, soos retoriek, eerder as om die vlakke van menslike bewussyn te verdiep en te verhoog, het Sokrates sodanige verdieping en verhoging juis as die sentrale oogmerk van sy filosofiese praktyk opgestel. Sy robuuste en uitdagende houding ten tye van sy teregstelling in 399BCE (hy het ingestem om 'n dodelike brousel van conium maculatum te drink), was bedoel as 'n illustrasie van 'reg leef', 'korrekte optrede', 'gegronde etiek', juis as 'n morele verset teen die juridies-ongegronde aanklag dat hy die gode getart en die jeug van die oumooie stad gekorrupteer het.

Sokrates, as 'n historiese figuur en diskursiewe voorganger, staan voorop in Plato se geskrifte. Plato stel in sy werke die figuur 'Sokrates' in voortdurende dialoog met ander histories-filosofiese figure om daarmee sy eie filosofiese oortuigings beslag te gee. Plato gaan egter verder as Sokrates se etiese selfopgawe: In sy eie soeke na begrondbare filosofiese standaarde verruim Plato die etiese trajek om veel wyer die totaliteit van kennis te ondersoek; met ander woorde, by Plato word Sokratiese etiek verbreed na epistemologie (teoretisering oor kennis) en ontologie (teoretisering oor syn). Etiek, epistemologie en ontologie bestryk daarna die wesenlike aan Plato se denke en omvat grondige filosofiese vrae wat die antieke filosofie na Plato, Middeleeuse filosofie en selfs nog moderne filosofie se aandag ononderbroke sou opeis.

Parmenides se gevolgtrekking dat daar 'geen verandering' is nie, relativeer of minimaliseer die inligting wat oorgedra word deur sintuiglike waarneming, terwyl selfs Herakleitos se gevolgtrekking dat daar 'meer aan die werklikheid is as verandering', impliseer dat die sintuie nie genoegsaam is in die begeleiding tot omvattende kennis nie. Plato was diep geraak deur hierdie opvatting – naamlik dat die sintuiglike (oftewel die ervaring) en die rasionele skerp van mekaar geskei behoort te word.

Maar terselfdertyd was Plato se denke steeds diep beïnvloed deur die eerste proposisie in Herakleitos se ontleding, naamlik dat die wêreld[11] in 'n konstante staat van vloeiende verandering verkeer; dat die wêreld eerder word as wat dit 'is'. Plato se oplossing vir die probleem van die ontoereikendheid van die ervaring enersyds en die vloeibaarheid van die werklikheid andersyds was om verandering, soos deur die sintuie waargeneem, as 'n feit te aanvaar, maar terselfdertyd te ontken dat die ervaring 'n grondige bron van kennis is of dat die elemente[12] van sintuiglike kennis volkome werklik is.

Plato se versegging om waarheidswaarde toe te ken aan individuele objekte van die ervaring moet nie verstaan word as 'n afwysing van die bestaan van hierdie objekte van die ervaring nie – vir die sintuie is hierdie objekte van ervaring die ware en werklike stimulante vir die ervaring. Eerder is Plato se afwysing van die ervaring toe te skryf aan 'n rasionele of intellektuele oordeel oor die ervaring: Onderhewig aan voortdurende verandering is die ervaring altyd in transito, altyd aan die beweeg tussen een modus van bestaan na 'n volgende modus – en dit is vir Plato geldig, selfs met betrekking tot dinge wat sintuiglik as 'stabiel' verskyn.

Daarom kan objekte van die ervaring nooit finaal vasgevat word nie – van geen objek van die ervaring kan gestel word dat dit volledig 'een ding' is wat volledig anders is as 'n 'ander ding' nie. Dit geld natuurlik veral vir oordele wat gebaseer is op die ervaring: Hierdie empiriese oordele is vir Plato altyd relatief want wat in een konteks mag verskyn as mooi, goed, waar of reg, mag in 'n volgende konteks (deur dieselfde of 'n ander waarnemer) as iets geheel ánders beoordeel word. Die soeke na trefseker definisies van waarheid, skoonheid en geregtigheid kan nie deur bepaalde voorbeelde of 'n enkele aanbod daarvan opgelos word nie, hoe waar, mooi of reg so 'n aanbod ook al in die lig van so 'n definisie mag voorkom – juis omdat daar nie 'n natuurlike wet ter sprake is ten opsigte van waarheid, skoonheid en geregtigheid nie, terwyl die definisie self immers om iets standhoudends en wetmatigs vra.

Plato se betoog was dus dat ware kennis, in die mees volle sin van die woord, aan iets 'konstant' ontleen moet wees en 'algemene toepaslikheid' moet kan geniet. Kennis van hierdie aard het te make met 'n verstaan van die grondliggende dinge aan alle dinge, oftewel na Plato se verduideliking, die Vorme.[13] Wat is 'n ding se wesenlike eienskap en watter aspek van daardie ding se 'werklikheid' stel die verstand in staat om om daardie ding as een tipe ding en nie 'n ander tipe ding nie, te onderskei? Die Vorme is Plato se antwoord op hierdie vraag. Die Vorme is (ingebore) beginsels wat eerder onthou (anamnesis) of herontdek word as wat dit ontwerp word deur die kennende verstand.

Die Vorme is daarom objektiewe en transendente beginsels. Die Vorme het 'n bestaan onafhanklik van die wêreld(e) van sintuiglike ervaring, waarbinne die Vorme wel voorgestel word. Die siel (wat ons hier in Middeleeuse idioom kan verstaan as die 'verstand') is volgens Plato pertinent toegerus om die Vorme te onthou of te ontdek, omdat die siel die Vorme geken het in 'n vorige, nie-beliggaamde bestaan – met ander woorde, vanuit die pre-eksistensie van die siel ken die siel die Vorme.

Kom ons illustreer Plato se bedoeling met die Vorme met 'n eenvoudige voorbeeld: Wanneer 'n huiskat en 'n leeu langs mekaar staan, hoe weet die waarnemer dat beide katte is, indien die waarnemer dit wel weet? Daar is tog weinig in terme van die fisiese aanbod van 'n huiskat en 'n leeu wat hulle in terme van fisiese aanbod aan mekaar 'bind'. Vir Plato beskik beide die huiskat en die leeu egter oor die Vorm van Kat-heid, iets transendents aan kat-wees, wat die unieke, spesifieke huiskat of unieke, spesifieke leeu vir die kennende verstand dadelik aan Kat-heid 'bind'. Agter die individuele, unieke kat is daar dus Kat-heid, 'n transendente, metafisiese element, wat vanuit die ingebore eienskap van die Vorm van Kat-heid deur die kennende verstand onthou word.

Uiteraard is die implikasies hiervan enorm wanneer oor God en die dinge van God gepraat word, wat veral die Middeleeuse Franciskaanse denkers spontaan begryp het (ook oor die goeie, of die skone, of die reg). Plato het dus in gedagte die Vorm van die Goeie, die Vorm van Skoonheid, die Vorm van Geregtigheid, en so meer – en dat hierdie Vorme so trefseker werklik is dat Plato in die latere deel van sy filosofie daarna selfs as 'wiskundige beginsels' verwys het.

Vir Plato beteken 'ken' om te beweeg vanaf die universele (die algemene, die Vorme) na die partikuliere (die besondere). Dit word deduksie genoem en is kenmerkend van Platoniese epistemologie. Vir die verhouding tussen universaliteit en partikulariteit, een van die mees sentrale temas in Middeleeuse filosofie, is deduktiewe (teenoor induktiewe) afleiding deurslaggewend belangrik, veral in die vroegste periodes van Middeleeuse filosofie maar ook in latere ontwikkelinge, onder meer in die opbloei van die mistieke tradisies van die 14de eeu.

Aristoteles

Een van Plato se talle sonderlinge bydraes as filosoof was dat hy 'n instituut geskep het wat as uitsluitlike oogmerk intellektuele ondersoek – filosofie – gehad het. Dit was die Akademie, gestig in Athene in 388BCE. Plato se uiteindelik mees beroemde leerling, Aristoteles (384/3-322/1BCE), was 'n lid van hierdie Akademie vanaf sy laat tienerjare tot na Plato se afsterwe (348/347BCE).

Aristoteles het daarna ongeveer vyf jaar deurgebring in Klein-Asië en die Aegaanse See, waar hy waarnemingstudies in biologie – veral marine-biologie – onderneem het wat later 'n deurslaggewende impak op sy hele filosofiese uitset gehad het. Hy het ook as tutor opgetree vir die seun van Filippus II van Macedonië, die latere Aleksander die Grote. Ongeveer 335BCE keer Aristoteles terug na Athene en stig sy eie instituut: die Lyceum, in direkte opposisie (en konfrontasie) met die Platoniese Akademie waar hy afstudeer het.

Aristoteles se belangrikste geskrifte in terme van die invloed daarvan op Middeleeuse filosofie val vierledig uiteen: Logika, epistemologie, psigologie (by uitstek *De Anima*) en etiek, waarvan die *Nicomachus* en *Politiká* die belangrikste is. Wat sy werk in logika[14] betref is Aristoteles se geskrifte in hierdie deeldissipline sedert die sesde eeu Ὄργανον (*Organon*, Die Instrument) genoem.

Reeds in sy logika onderskei Aristoteles drie soorte kennis, naamlik teoretiese, praktiese en produktiewe kennis. Teoretiese kennis omvat wiskunde, fisika en metafisika; praktiese kennis het te make met menslike gedrag, terwyl produktiewe kennis te make het met die skep van iets bruikbaar of 'dit wat toegepas kan word'. Logika is vir Aristoteles nie 'n vertakking van kennis nie, maar 'n konstituent van kennis, en daarom 'n noodsaaklike voorwaarde vir die verkryging van kennis. Logika is wel ondergeskik aan die groter of uiteindelike doel van filosofie, naamlik die 'vasstelling van waarheid'. Logika kan egter nie van waarheid losgemaak word nie. Anders gestel, Aristoteles was sowel 'n metafisikus as 'n logikus. Sy werk behels sowel 'n ondersoek na die werklikheid as 'n ondersoek na die struktuur van denke as sodanig.

Die omvang van die Aristoteliese korpus is verstommend – en sy uitset bly saam met die *Summa Theologiae* van Thomas Aquinas (5.1) en die beroemde drie kritieke van Immanuel Kant in die laat-18de eeu die mees monumentale merkers in die Westerse geestesgeskiedenis. Daar is werklik 'n goeie rede waarom oor 800 jaar heen in Middeleeuse filosofie selde na Aristoteles by die naam verwys is. Daar is bloot gepraat van *Die Filosoof* en almal het geweet wie dit is.

Die *Organon* bestaan uit uit ses geskrifte: die Κατηγορίαι (Katēgoriai, Latyn: *Categoriae*) , wat gewy is aan die studie van die betekenis van woorde, onafhanklik van die proposisies waarbinne woorde gekombineer word; dus, wat die subjek of predikaat van 'n proposisie kan wees. Aristoteles isoleer tien sodanige kategorieë of praedicamenta wat enige saak behels wat die onderwerp (subjek) of predikaat van 'n stelling kan wees.

In *Categoriae* betoog Aristoteles dat die voorwaardes vir die praedicamenta, die antepraedicamenta, 'n vierdelige struktuur behels wat self ontstaan vanuit twee basiese spraakvorme, of spraak-as-syn, naamlik eenvoudig (bv. die vrou) of meervoudig (bv. die vrou loop), terwyl slegs laasgenoemde spraakvorme waar of vals kan wees. Vanuit alle dinge wat bestaan is (1) sommige dinge predikate van 'n subjek maar nie teenwoordig in 'n subjek nie; (2) sommige dinge in 'n subjek maar nie predikate van 'n subjek nie; (3) sommige dinge in sowel 'n subjek as 'n predikaat van die subjek; en (4) sommige dinge nie in 'n subjek of in enige predikate van die subjek nie.

Die tien praedicamenta val voorwaardelik op die antepraedicamenta terug (Grieks / Latyn):

a) *Ousia / Substantia* (of *tode ti* of *ti esti* – substansie, *dit* of *wat dit is*), wat nie gepredikeer kan word ten aansien van enige objek nie en wat nie 'in' enige objek is nie (bv. vrou, Dolores O'Riordan, Dolores O'Riordan is 'n vrou).

b) *Poson / Quantitas* (kwantiteit, hoeveel?), wat die verlengstuk van die objek, afgebroke of voortgaande, aandui (bv. kilometer, ligjaar, ewigheid).

c) *Poion / Qualitas* (kwaliteit, watter soort?), wat die aard van 'n objek bepaal (bv. blonde hare, groenogig).

d) *Pros ti / Ad aliquid* (relasie, waarvan?) wat die verhouding van enige objek tot 'n ander objek beskryf (bv. groter, dubbeld).

e) *Pou / Ubi* (plek, ligging, waar?), wat die objek in terme van geometrie beskryf (bv. in die lesinglokaal).

f) *Pote / Quando* (tyd, wanneer?), wat die objek se posisie in terme van 'n gebeure, afgebroke of voortgaande, beskryf (bv. gister of twee weke terug).

g) *Keisthai / Positio* (posisie, houding, hoe?), wat die objek se posisie aan die einde van 'n korresponderende handeling aandui (bv. sit, staan of vallende).

h) *Echein / Habere* (toestand, om te besit), wat die objek se toestand aan die einde van 'n affekterende handeling aandui (bv. moeg, gewond of eenvoudig sprakeloos).

i) *Poiein / Facere* (handeling, om te doen), wat 'n verandering in 'n objek aandui (bv. 'brand' of 'vervaardig').

j) *Pasgein / Pati* (die passief van *poiein*, om mee gehandel te word), wat die resepsie van verandering in 'n objek aandui (bv. om 'gebrand te word', of 'vervaardig te word').

Waar die *Categoriae* die wyse waarop individuele woorde die werklikheid beskryf ondersoek, oorweeg die tweede geskrif in die *Organon* – Περὶ Ἑρμηνείας (Peri Hermeneias, Latyn: *De Interpretatione*) – woorde wat binne proposisies gekombineer is. Dit is alleen in samehang dat woorde waarheid of onwaarheid kan aandui. *De Interpretatione* ontleed die grammatikale vorm van proposisies en identifiseer die draagwydte van betekenisse wat deur universele teenoor partikuliere stellings, en affirmatiewe teenoor negatiewe stellings, gedra word. Daarmee begrond *De Interpretatione* die studie van die allerbelangrike sillogisme. Die sillogisme (dit kan ook deduksie, inferensie of 'n infererende argument genoem word) is juis die onderwerp van studie van die derde geskrif van die *Organon*, Ἀναλυτικὰ Πρότερα (Anulitika Protera, Latyn: *Analytica Priora*). Die sillogisme is ongetwyfeld Aristoteles se grootste bydrae tot formele logika. Die sillogisme is 'n argument wat bestaan uit (minstens) twee premisses, die groot premisse en die klein premisse, en dan die gevolgtrekking (P1 P2 K).

Die groot premisse word 'groot' (*major*) genoem omdat dit die begrip bevat wat in die gevolgtrekking gepredikeer word (P1 K), terwyl die klein premisse 'klein' (*minor*) genoem word omdat dit die onderwerp of subjek van die gevolgtrekking bevat (P2 K). Die premisses deel 'n term wat die middelterm genoem word en wat die 'beeld' van die sillogisme bepaal.

Aristoteles onderskei drie sodanige beelde: Die eerste beeld het die middel term as die subjek in een premisse en die predikaat in die ander premisse; die tweede beeld het die middelterm as predikaat in beide premisses; en die derde beeld het die middelterm as subjek in beide premisses. Van hierdie drie beelde is die eerste die belangrikste aangesien die tweede en derde beelde daartoe herlei kan word. Die beroemde voorbeeld van 'n sillogisme van die eerste beeld lui:
Alle mense is rasioneel.
Alle filosowe is mense.
Dus: alle filosowe is rasioneel.

Hierdie beginsels in Aristoteles se ontleding is oorgeneem en ontwikkel deur Middeleeuse logici, wat die spektrum van geldige sillogismes ondersoek het met die skep van Latynse name waarin die vokale A, E, I en O gebruik is. So word die vier sillogismes van die eerste beeld met hierdie name uitgebeeld: A (Barbara) verteenwoordig die universele affirmatief, E (Celarent) die universele negatief, I (Darii) die partikuliere affirmatief en O (Ferio) die partikuliere negatief. Die tweede en derde beelde het hulle eie name en simbole. Esoteries soos wat dit mag voorkom was hierdie drie beelde met hulle sillogismes en name tweede natuur vir die Middeleeuse skolastici wat deur die loop van vyf eeue in Aristoteles se logika opgelei is. As 'n uiteensetting van die werking van deduksie deur die logiese meganika van die sillogisme, staan *Analytica Priora* uit in terme van haar invloed op die metode van filosofiebeoefening, in die eie antieke tyd, deur die Middeleeue – en helder nog tot vandag.

Die vierde geskrif van die *Organon*, Ἀναλυτικὰ Ὕστερα (Anulitika Ystera, Latyn: *Analytica Posteriora*) , is minder gemoeid met formele logika en meer met bewysvoering synde 'n toepassing van die beginsels van die sillogisme op wetenskaplike redevoering. 'Bewysvoering' (of 'demonstrasie') beteken eenvoudig dat indien die premisses waar en seker is en die gevolgtrekking formeel uit die premisses vloei, 'demonstrasie' of 'toets' geskep is vir die wetenskaplike kennis aangaande 'n saak. Aristoteles dui egter betekenisvol aan dat nie alle kennis op bewysvoering aangewese is nie, aangesien daar vorme van kennis is wat 'n ander (soort) vertrekpunt het as dit wat bewysvoering vereis. Dit het naamlik te doen met induksie of induktiewe kennis – kennis wat afgelei is van die partikuliere[15] (sintuiglike kennis) na die universele (abstrakte kennis).

Maar baie belangrik, Aristoteles betoog dat dit juis induksie is wat al die eerste premisses voorsien waaruit deduksie afgelei kan word. Dit is die buitengewoon kenmerkende van Aristoteliaanse epistemologie: die voorrang van induksie, die beweging vanaf die partikuliere na die universele, die voorrang van die besondere bo die algemene in die proses van kennisverwerwing. In die latere Middeleeue was hierdie filosofiese prioritisering van die partikuliere bo die universele van enorme belang.

Teen hierdie agtergrond kan ons uiteindelik vra hoe Plato se Vorme van Aristoteles se vorme verskil. Vir Aristoteles gaan 'ken' en 'herkenning' veel meer oor gewoonte, gebruik of herhaling vanuit die partikuliere, as wat dit, soos by Plato, met herinnering of 'terug-roep' of met enige iets transendents of metafisies vanuit die universele te make het. Met ander woorde, ten opsigte van die voorbeeld van die huiskat en die leeu, sou Aristoteles stel dat die waarnemer beide die huiskat en die leeu as 'katte' sou herken omdat die waarnemer deur 'n herhaalde konfrontasie met die verskyning van 'n wye verskeidenheid van partikuliere katte, elkeen met 'n wye en uiteenlopende verskeidenheid van praedicamenta, juis deur hierdie herhaalde kategoriese ontmoeting met vele verskillende, individuele, partikuliere katte, uiteindelik deur die verstand in staat gestel word om 'n logiese afleiding te maak, naamlik dat, gegewe al die verskillende 'katte' en soorte 'katte' waarmee die waarnemer oor die jare te make gekry het, dit hoogs waarskynlik is dat beide die huiskat en die leeu 'katte' is.

Die vorme is vir Aristoteles hierdie logiese konsepte vanuit die herhaalde kategoriese konfrontasie met die praedicamenta van die objek (huiskatte) en ander objekte (leeus, luiperds, tiere, rooikatte), wat volgens hom via induktiewe afleiding as soortgenootlik tot die eerste objek staan. By nadruk, Aristoteles beweeg vanaf die waarneming van die besondere na die algemene (induksie). Dit is met die waarneming van enkele, besondere katte dat daar uiteindelik van 'n kat gepraat kan word. Dit is dus die herhaalde, toetsbare waarneming van die unieke, individuele entiteit in samehang met die herhaalde waarneming van ander unieke, individuele entiteite, wat die waarnemer uiteindelik in staat stel om soortgenootlik van 'kat' of enige ander ding te praat.

Die vyfde geskrif van die *Organon*, Τοπικά (Topika, Latyn; *Topica*) , is vroeg geskryf en het die skryf van die twee *Analyticae* vooraf gegaan. *Topica* ondersoek die kuns (of 'tegniek', Aristoteles se voorkeurbegrip) van dialektiese redevoering.

Die sesde en laaste geskrif van die *Organon*, Σοφιστικοὶ Ἔλεγχοι (Sofistikoi Eleghoi, Latyn: *De Sophisticis Elenchis*) , is 'n aanhangsel tot *Topica*. Dit is 'n studie in foutiewe redevoering en reflekteer 'n verbeelde Sokrates se verset teen die Sofiste, na sy mening 'teenfilosowe', omdat sy hoorders en lesers verlei en mistifiseer word met allerlei retoriese truuks.

Hoewel Aristoteles sommige van die dertien foutiewe redevoeringe wat hy in *De Sophisticis Elenchis* uitwys as blatante foute, wys hy juis daarop dat die meerderheid van hierdie foutiewe redevoeringe subtiele slaggate is waarin selfs die behoedsame filosoof telkens weer mag trap. Juis daarom tref ons in die latere Middeleeuse filosofie voortdurend terugverwysings na *De Sophisticis Elenchis* aan – en vir die laaste keer en beslissend so by die sogenaamde 'Oxford Rekenaars', vanaf die vroeë 1330's.

1) Ekwivokaliteit (om twee verskillende dinge met dieselfde naam voor te stel), waar dieselfde woord of stelling binne 'n argument in verskillende semantiese kontekste gebruik word en gevolglik lei tot 'n foutiewe gevolgtrekking, byvoorbeeld: a) 'n Veer is lig; b) Wat lig is kan nie donker wees nie; c) 'n Veer kan daarom nie donker wees nie.

2) Sintaktiese ambivalensie, waar 'n stelling op grond van 'n ambivalente sinskonstruksie op meer as een wyse vertolk kan word, byvoorbeeld: 'Ek is bly ek is 'n man en Kris is ook': Beteken dit ek en Kris is beide bly ek is 'n man? Of is ek en Kris beide bly dat ons mans is? Of is Kris ook bly dat Kris 'n man is?

3) Foutiewe samestelling, wanneer 'n afleiding vanuit 'n argument gemaak word as sou dit geld as waar vir die geheel van 'n saak, terwyl dit geld as waar vir net 'n deel van die saak, byvoorbeeld: 'Die bande is van rubber, daarom is die voertuig waarvan die bande van rubber is, ook van rubber'.

4) Foutiewe verdeling, wanneer die afleiding vanuit 'n argument gemaak word dat dit wat waar is vir die geheel van 'n saak, ook geld as waar vir sommige of al die dele van die saak, byvoorbeeld:
a) Die tweedejaarstudente in filosofie drink baie bier; b) Pieter is 'n tweedejaarstudent in filosofie; c) Pieter drink baie bier.

5) Ambivalente aksentplasing, wat 'n dubbelsinnigheid is wat ontstaan wanneer die betekenis van 'n stelling verander word deur nie-noodsaaklike aksentuering, byvoorbeeld: a) *Ek* het die toets gister geskryf; b) Ek het die *toets* gister geskryf; c) Ek het die toets *gister* geskryf; d) Ek het die toets gister *geskryf*. Buite 'n bepaalde konteks veroorsaak die aksentplasing dubbelsinnigheid.

6) Misplaasde beeldspraak, waar verwarring ontstaan deur die afwisselende letterlike en metaforiese gebruik van 'n woord of stelling binne een semantiese konteks, byvoorbeeld 'die strandjutwolf krap aan die deur en ek sal die deur moet oopmaak' (waar Van Wyk Louw se strandjutwolf by die deur as metafoor dien vir die onvermydelike dood, maar dan van 'n deur in die letterlike, onmetaforiese sin in dieselfde sinskonstruksie gepraat word);

7) 'Vernietig die uitsondering' (*a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*), waar die duidelik uitsonderlike gebruik van 'n woord of stelling geïgnoreer word, byvoorbeeld: a) Om mense met 'n skalpel te sny, is krimineel; b) Chirurge sny mense met 'n skalpel; c) Chirurge is krimineel.

8) 'Wat slegs sekondêr of selektief waar is' (*secundum quid et simpliciter*), waar die stelling 'n toetsbare werklikheid selektief verwoord, byvoorbeeld: 'Alle uitstaande rockmusikante sterf op 27. Jim Morrison was 27. Jimi Hendrix was 27. Janis Joplin was 27. Kurt Cobain was 27'. Die spreker lys gerieflikheidshalwe net die gevalle wat die stelling, korrek soos wat dit mag wees, ondersteun en gaan by die meerderheid uitsonderings daarop verby.

9) Irrelevante gevolgtrekking (*ignoratio elenchi*), waar die argument logies is of kan wees, maar die gevolgtrekking nie verband hou met die saak nie, byvoorbeeld Spreker A: 'Mense mors hulle tyd deur op sosiale media oor politiek te praat; die president lees dit in elk geval nie'; Spreker B: 'Dit staan mense nietemin vry om gesprek daar te voer of petisies op te stel'; Spreker A: 'Ek teken in elk geval nooit 'n petisie nie'.

10) 'Saak vooruit', waar die waarheid en geldigheid van die gevolgtrekking reeds in die premisse aangeneem word, sodat die gevolgtrekking enigsins kan plaasvind, byvoorbeeld: 'Linkshandige skilders is goeie skilders omdat regshandige skilders nie so goed skilder nie'.

11) 'Vals gevolg' (*non causa pro causa*), waar 'n gevolg verkeerdelik afgelei word, byvoorbeeld: a) Elke keer as ek gaan slaap is dit byna donker; b) Ek laat die son sak wanneer ek gaan slaap.

12) 'Bevestig die gevolg foutiewelik', waar 'n gevolg die foutiewe inversie of ommekeer van die eerste premisse is, byvoorbeeld: a) As Steve Jobs Microsoft besit, is Steve Jobs ryk; b) Steve Jobs is ryk; c) Dus, Steve Jobs besit Microsoft.

13) 'Gelaaide vraag' (*plurium interrogationum*), waar die eerste premisse of vraagstelling die gevolgtrekking bind deur dit met 'n vooraf-uitkoms te laai – iets word dus geïmpliseer bloot deur die vraag te vra, byvoorbeeld: 'Het jy 'n suster wat in die tronk is?'. Die vraag beweer nie reguit dat jy 'n suster het wat in die tronk is nie, maar waarom word die vraag dan andersins gevra? Die persoon wat die vraag vra word beskerm teen die klag van 'n valse bewering, maar slaag nietemin daarin om die bewering te maak in die vorm van 'n verskuild-gelaaide vraag.

Aristoteles se kennisleer vestig primêr in sy begrip van *Ousia* / *Substantia* (of *tode ti* of *ti esti* – substansie, 'dit' of 'wat dit is'), die eerste van die boverwysde tien praedicamenta. Dit was deur hierdie kategorie dat Aristoteles daarin kon slaag om die soeke na 'verstaan' of 'kennis' na die konkrete geleefde lewe van individue te rig. Substansie, soos in die middelgedeelte van die boek uitgewys, is ook een die talle konsepte in Aristoteles se oeuvre wat in die latere Middeleeuse denkers se werke prominent sou herverskyn. Plato, soos bo uitgewys, het die verstaanbaarheid van die Vorme teenoor die objekte van ervaring gestel, omdat die ervaring relatief, onstabiel en in 'n konstante toestand van wording is. Aristoteles daarenteen, dring aan op die primaat van die individuele, partikuliere ding – *ousia*, 'wat dit is'. Hierdie primaat van die partikuliere hang gelyklopend saam met die primaat van sintuiglike ervaring, dus die ontmoeting of konfrontasie met die partikuliere, in die daarstel van kennis.

In sy τὰ μετὰ τὰ φυσικά (ta meta ta fusika, Latyn: *Metaphysica*) kritiseer Aristoteles die Platoniese opvatting van die Vorme as 'vaag en onekonomies'. Aristoteles beskou substansie as die brug tussen dinge soos wat ons dit waarneem en dinge soos wat ons dit verstaan. Deur partikuliere, individuele dinge waar te neem (substansie in die primêre sin) isoleer die waarnemer wesenlike kenmerke en verstaan die partikuliere ding (substansie in die sekondêre sin) – met ander woorde, verstaan die waarnemer die eie-aardighede of uniekhede van die partikuliere ding, die beginsels aan die hand waarvan hierdie uniekehede geklassifiseer word (waar die ander nege praedicamenta na vore tree) en arriveer die waarnemer by 'n algemene konsep van ongedifferensieerde Syn. Natuurlik sou so 'n epistemologie voorsiening moes maak vir die probleem van 'verandering', oftewel die intrinsieke onstabiliteit in dinge, waarvoor ook Plato voorsiening moes maak.

Aristoteles se mees voorhande oplossing vir die probleem van verandering is die onderskeid wat hy tref tussen 'potensialiteit' en 'aktualiteit', nog twee begrippe waarheen Middeleeuse denkers voort durend sou terugkeer. Verandering is vir Aristoteles 'n nie-katastrofiese gegewe: Voor die verandering plaas gevind het, het die subjek immers reeds oor die vermoë beskik om tot die veranderde staat te kon verander en was die subjek dus reeds potensieel in staat tot dit wat nou uiteindelik geaktualiseerd is. Aristoteles spreek met die onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit 'n ou tradisie in die Griekse filosofie aan, spesifiek vanuit die Eleatiese Skool, wat die stabiliteit van dinge wou beklemtoon, tot die mate dat verandering as 'n logiese onmoontlikheid en trouens as 'n illusie beskou is – wat ook by Parmenides die geval was.

Aristoteles se aanspraak dat verandering die aktualisering of realisering van 'n reeds-bestaande potensialiteit is, kom dus neer op 'n blik op verandering as ontwikkeling, met ander woorde, die vervulling van 'n potensiaal of vermoë. Hierdie element in Aristoteles se denke maak konsekwent deel uit van sy filosofie en speel 'n wesenlike rol in onder andere sy kosmologiese, psigologiese en etiese leerstellinge. Aristoteles tref daarby genuanseerd[16] onderskeid tussen twee soort veranderinge: substantiewe verandering (Engelse vertaling: *accidental change* – dit is die verandering van 'n substansie, byvoorbeeld 'Sokrates word bleek') en materiële verandering (*substantial change* – dit is die skep en vernietiging van 'n substansie, byvoorbeeld 'die brons word 'n beeld'). In substantiewe verandering is daar 'n kontinuïteit van die substansie en die subjek van verandering hoef nie herdefinieer te word op grond van die verandering nie. Maar in materiële verandering moet daar juis 'n herdefinisie van die subjek van verandering plaasvind, omdat die oorspronklike substansie verdwyn en 'n nuwe substansie in die plek daarvan gestel word.

Ook in hierdie proses is daar volgens Aristoteles egter 'n element van kontinuïteit midde die diskontinuïteit. Daarom onderskei Aristoteles twee korresponderende kenmerke in alles wat materiële verandering ondergaan, naamlik 'vorm' en 'materie'. 'Vorm' verteenwoordig die diskontinuïteit in materiële verandering, terwyl 'materie' die element van kontinuïteit in materiële verandering verteenwoordig. Belangrik egter: 'Materie' (waarna die Middeleeuse skolastici oorwegend as *materia prima* sou verwys) is nie iets 'materieel' nie. Wat ook al 'materieel' is, is die resultaat van juis die samestelling van vorm en materie. Die aard van die samestelling van vorm en materie vind neerslag in Aristoteles se leerstelling van die ὕλη μορφή of hylomorfisme, wat beteken dat die universele element (of beginsel van klassifikasie) immanent in die ding is. 'Vorm is immanent in substansie' – dit is Aristoteles se antwoord op Plato se transendente Vorme. Vir beide Plato en Aristoteles is 'vorm' objektief, in die sin dat beide die grondslag van die klassifikasie van die ding in 'n uitwendige werklikheid vind eerder as in die inwendige, verstandelike werklikheid van die waarnemer. Vir beide is die universele konsep 'n herkenning van 'n orde wat werklik en objektief bestaan en nie 'n orde wat subjektief deur die verstand geskep word nie. In hierdie sin is beide 'realistiese' filosowe. Maar vir Aristoteles is die basis van herkenning immanent terwyl dit vir Plato transendent is. Hierdie verskil tussen Aristoteliese vorm en Platoniese Vorm eggo dwarsdeur die Middeleeue tot in vroeg-moderne filosofie in die teenoorstelling van empirisme en rasionalisme.

Vorm en materie is egter net twee van die vier oorsake van verandering. Die ander twee is die 'agent' (wat die verandering effektief meebring; die Engelse vertaling is daarom normaalweg *efficient change*) en die 'doel' (normaalweg *final change*) as derde en vierde oorsake van verandering. Die doel verteenwoordig verandering as verstaanbaar op grond van die oorsake daarvan. Die agent is die medium waardeur 'n proses van verandering begin en voltooi word.

Die bekende voorbeeld van 'n etenstafel kan gebruik word om Aristoteles se vier oorsake te illustreer: As hout die materiële oorsaak van die tafel is, is die ontwerp van die tafel die 'vormele' oorsaak daarvan, die skrynwerker wat die tafel vervaardig die agent en die uiteindelike aansit vir ete by die tafel, die doel.

Na al vier hierdie oorsake keer Middeleeuse denkers telkens terug in hulle eie worsteling met epistemologiese, kosmologiese en ontologiese vraagstukke. Veral Aristoteles se weergawe van kosmologiese verandering op grond van die agent as oorsaak tree telkens na vore in die drie skolastiese periodes. Alles wat beweeg, is volgens Aristoteles deur 'n onbeweegde beweger (*primum movens*, of eerste agent van beweging) in beweging gebring. Omdat beweging die aktualisering van 'n potensialiteit is, moet die eerste agent van beweging verstaan word as reeds-aktualiteit sonder potensialiteit. En omdat materie met potensialiteit geïdentifiseer word, is hierdie suiwer aktualiteit van *primum movens* nie-materieel.

Afgesien van Aristoteles se logiese en epistemologiese oorwegings, soos wat dit bostaande verwoord is met die oogmerk van terugkoppeling vanuit die Middeleeue, was ook sy psigologie en etiek belangrik vir die Middeleeuse denkers. Aristoteles se psigologie of beskouing van die siel word breedvoerig uiteengesit in sy Περὶ Ψυχῆς (*Peri Psuches*, Latyn: *De Anima*) en is grootliks die resultaat van die beginsels wat hy reeds uiteengesit het in sy *Metaphysica* en *Physica*. Waar *Physica* die natuurlike werklikheid as 'n geheel bespreek, is De Anima gerig op slegs lewende dinge. Daarin word die siel gedefinieer as die 'eerste aktualiteit van 'n natuurlike liggaam met lewens-potensialiteit'.[17] Wat Aristoteles bedoel is dat daar in alle lewende substansies wat gebore word, of 'begin', en uiteindelik sterf, of 'disintegreer', dieselfde onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit getref moet word waarmee hy materiële verandering aangedui het – hier is die korresponderende onderskeid egter een van liggaam en siel. Die siel is die vorm of die aktualiteit van die substansie, waardeur dit bestaan en gedefinieer kan word as deel van 'n species, met 'n liggaam wat 'n potensialiteit vir verandering het.

'Substansie' beteken nie dat daar eers 'n liggaam is wat láter met die siel toebedeel moet word om 'n 'lewende liggaam' te wees nie; eweneens nie dat daar eers 'n ontliggaamde siel is wat met die liggaam toebedeel moet word ten einde volkome 'substansie' te wees nie. Plato se aprioriese beskouing van die siel is volgens Aristoteles presies dít en Aristoteles se psigologie is 'n verwerping daarvan. 'Liggaam' as 'n element van substansie is gelyk aan 'lewende liggaam' – daar is reeds eenheid in die lewende organisme. Maar presies die teenoorgestelde is ook waar: in 'n dooie liggaam ontbreek die eenheid van substansie. Die siel is in hierdie sin van die woord vir Aristoteles 'materie'.

Aristoteles gaan vervolgens daartoe oor om die siel driedelig en verfynend te kenmerk, met verwysing na die vegetatiewe siel, die sensitiewe siel en die intellektiewe siel. Die vegetatiewe siel word gedefinieer deur die basisfunksies van voeding en reproduksie, wat noodsaaklik is vir lewensonderhoud; die sensitiewe siel voeg by hierdie basisfunksies die fakulteit van sintuiglike waarneming, wat meer of minder kompleks kan wees, gegewe die betrokke species ter sprake.

Species met meervoudige sensoriese fakulteite wat die verskillende sintuie se informasie kan integreer – sig, gehoor, aanraking, reuk en smaak – beskik oor 'n sintetiese vermoë wat die informasie van een sintuig in verhouding kan stel tot die informasie van 'n ander sintuig – dat 'n bepaalde geluid byvoorbeeld met 'n bepaalde sigbare objek in verband gebring word. Dit is vir Aristoteles 'n algemene, spontane kennis maar nietemin 'n feilbare soort kennis. Dit is eers wanneer die spesiale fakulteite van die intellektiewe siel bygebring word, in besonder geheue en verbeelding, dat die kennis begrondbaar en seker is. Met 'verbeelding' (of die 'fantasme') bedoel Aristoteles die produksie van beelde as respons op sintuiglike stimuli. Alle diere beskik oor hierdie vermoë tot verbeelding, aangesien Aristoteles daarop aandring dat 'begeerte', wat die oorsaak van beweging is, 'verbeelding' vooronderstel. Maar Aristoteles se bedoeling is dat verbeelding juis kenmerkend van die basisfakulteite van die hoër diereryk is; hoe meer gesofistikeerd en ontwikkeld die species, hoe meer verfynd die fakulteit van verbeelding. 'Geheue' weer, is die retensie of behoud van beelde en moet onderskei word van herinnering, wat 'n kenmerk van die intellektiewe siel alleen is.

Die intellektiewe siel is vir Aristoteles die 'hoogste siel', wat intern onder skei word deur die aktiewe en die passiewe intellek. Die aktiewe intellek (*intellectus agens*, daarom soms ook die 'agente-intellek' genoem) is 'n kontroversiële aspek van Aristoteles se psigologie, aangesien dit wil voorkom of hy hiermee in gedagte het 'n suiwer aktualiteit, wat dus bedinkbaar sonder die liggaam is – terwyl die res van sy psigologiese korpus juis die onskeibaarheid van liggaam en siel benadruk. Uiteraard sou hierdie konsep in die Middeleeue intens gekommentarieer word, aangesien dit op sigwaarde af Christelike beskouinge rondom die verhouding tussen God en siel ondermyn – of tegemoetkom, gegewe die premisse.

Die passiewe intellek (*intellectus possibilis*, later ook soms die 'potensiële intellek' genoem) word in samehang met die opvatting van die aktiewe intellek gebruik: Met 'passiewe intellek' bedoel Aristoteles dat die intellek potensieel in staat is om enige ding se verstaanbare vorm, 'aan te neem'. Met daardie 'vorm-aanname' vanuit die passiewe intellek tree die aktiewe intellek na vore, om die betrokke kennisuitset vanuit die 'vorm-aanname' te verlig, vanaf potensiële kennis na handelingskennis, of kennis-in-handeling, nagenoeg soos wat lig potensiële kleure na ware, werkbare kleure toe verlig.

Aristoteles se etiek word in besonder beskryf in Ἠθικὰ Νικομάχεια (Ethika Nikomachea, in Latyn verkort na *Nicomachus* of bloot *Ethica*) , 'n werk bestaande uit tien volumes en waarskynlik vernoem na Aristoteles se seun (hoewel sy vader dieselfde naam gehad het).

In aansluiting by die *Nicomachus* moet ook sy agt-volume Πολιτικά (*Politiká)* as 'n werk met etiese implikasies gelys word, aangesien die 'dinge van die polis' (stad) vir Aristoteles onder die meer oorhoofse afdeling van 'etiek' gerubriseer moet word. Die *Nicomachus* vra na die goeie in die lewe van die mens: om die goeie te doen en die goeie goed te leef. *Politiká* vra die vraag na die organisering van die samelewing dus juis om die goeie te bevorder. Die twee werke is opeenvolgend geskryf en is in die Middeleeue feitlik sonder uitsondering samehangend gelees. Die twee werke konstitueer 'n ondersoek na menslike gedrag, sonder 'n formele onderskeid tussen die private en die publieke domeine van gedrag.

Vanaf reeds die openingswoorde van die *Nicomachus* is dit duidelik dat Aristoteles die 'goeie' beskou as die *telos* of doel van alle dinge. Hierdie teleologiese kriterium verskaf die werksruimte waarbinne die goeie vir die mens gedefinieer en verfyn kan word. Rykdom is byvoorbeeld nie die goeie nie, aangesien dit hoogstens 'n middel tot 'n doel kan wees. Daarteenoor dien begrippe soos eer, plesier, deug, vriendskap en intelligensie, afgesien dat dit waardevol insigself is, as 'n filosofiese korpus 'die goeie lewe', wat Aristoteles bondig met die woord 'geluk' of *eudaimonia* beskryf. In ooreenstemming met die begrip aktualiteit, wat soos 'n goue weef draad deur sy korpus loop, word hierdie Aristoteliese sin vir geluk beskou as 'n aktiwiteit met 'n eie dinamika – en juis omdat rasionaliteit die mees uitstaande kenmerk van die menslike fakulteite is, is vervulde menslike geluk 'n rasionele onderneming.

Die etiese lewe is vir Aristoteles gerig op 'n gespesialiseerde en intellektuele uitkoms: die kontemplasie van filosofiese waarhede, waarin die mens hoogste vervulling vind en soortgenootlik aan die Goddelike word. Hierdie gespesialiseerde en intellektuele uitkoms is die resultaat van programmatiese herhaling, opvoeding en dissipline en het die doel om die mens van toestande te bevry wat hierdie uitkoms belemmer en daardie soort toestande wat die uitkoms bevorder, te verfyn. Hierdie teleologie verskaf die grondslag vir die Aristoteliese deugde, waaraan die grootste deel van die Nicomachus gewy word. 'Deug' (arête, Latyn: *virtú*) is vir Aristoteles 'n kenmerk wat in die mens gekultiveer kan word, tot op die punt waar dit 'n diepgestelde aspek van die 'persoonlikheid' word.

Die deugde val vir Aristoteles in twee uiteen, naamlik intellektuele en morele deugde. Intellektuele deugde (waaronder wysheid, insig en verstandigheid tel) word verkry en ontwikkel deur opvoeding. Morele deugde (waaronder 'vryheid van gees en temperament') word verkry en ontwikkel deur oefening, gewoonte en herhaling. Hierdie twee deugrubrieke word deur Aristoteles met die begrip φρόνησις (*phronesis*, wat vertaal kan word as 'praktiese wysheid', Latyn: *prudentia*) gekoppel.

Phronesis verteenwoordig die leidinggewende rol van die rede in die vasstelling van korrekte optrede. Beide deug en ondeug (*vitium*) het vir Aristoteles te make met keuse en hy is skerp gekant teen die Sokratiese premisse dat geen mens opsetlik verkeerd kan doen nie of in stryd met wat goed is, kan optree nie. Wat Aristoteles wel toegee, is dat dit onmoontlik is om 'n begrip soos geregtigheid apriories te definieer, met ander woorde, buite 'n konteks en omstandigheid waarin 'n daad as reg beoordeel kan word al dan nie. *Phronesis*, wat die rede toegepas op morele handeling is, herken die geregtigheid inherent al dan nie aan 'n konteks en postuleer daarvanuit die weg wat gevolg behoort te word. Belangrik is dat *phronesis* ekstreme posisies na welke kant toe wil vermy. Dit soek die goue middeweg op en stel matigheid voor oog. Middeleeuse denkers sou vanaf die vroeg-skolastiek van die 12de eeu konstant terugkeer na Aristoteles se etiek, veral rondom sy opvattinge rondom deug en praktiese wysheid.

Middel-Platonisme

Plato se Akademie het produktief in Athene bly voortbestaan tot deeglik die Christelike era in, maar as 'n filosofieskool het dit oor meer as vier eeue talle teoreties-posisionele veranderinge ondergaan. Gekonfronteer deur die filosofies-outentieke aansprake en uitdagings van die Stoïsyne, gestig deur Zeno (495-430BCE), en die Epikureërs, gestig deur Epikurus (341-270BCE), het die Akademie in die geslag onmiddellik na Plato in skeptisisme en filosofiese agnostiek teruggetrek.

Die Akademie in hierdie tweedegeslag tydperk na Plato staan bekend as die 'Middel Akademie' of 'Tweede Akademie'. Die filosofiese benadering van die Middel Akademie was apologeties, in die sin dat dit oor hierdie ongeveer 150 jaar uitsluitlik besig was om Plato se filosofie te verdedig teen enersyds Aristoteles en die Lyceum se filosofiese aanvegting van die wesenlike elemente van Plato se filosofie, maar ook juis teen ander opkomende filosofiese stelsels, onder meer Stoïsisme en Epikurisme.

Hierdie tydperk van apologetiese terugtrekking is uiteindelik tot 'n nuwe kritiese tydperk vir die Akademie getransformeer deur Karneades van Sirene (214-129BCE), wat die Middel Akademie formeel tot die 'Nuwe Akademie' herstruktureer het. Kenmerkend van die 'Nuwe Akademie' was die filosofiese posisie van 'waarskynlikheid' as lewens- en handelingsweg.

Hoewel aanvanklik 'n ondergewaardeerde teoretiese posisie het dit in gewildheid toegeneem met die toetrede van die gevierde Romeinse skrywer Cicero (106-43BCE) se onderskrywing daarvan. Natuurlik was Cicero se filosofiese invloed en erudisie in vergelyking met sy formidabele literêre uitset en korpus beperk. Nietemin het sy formele verbintenis met die teoretiese grondslae van die Nuwe Akademie impetus verleen aan die Akademie se voortbestaan tot diep in die vroeg-Christelike era.

Die Akademie het op hierdie stadium nie veel meer as 'n historiese band met Plato gehad nie. In hierdie fase was daar in so 'n mate 'n ontvanklikheid vir nuwe idees dat die 'outentieke Plato' verskraal het onder die gewig van pogings om ooreenkomste tussen Plato en Aristoteles te vind en daarop te fokus, of selfs doelbewus daarna gestreef is om 'n byeenbring van Plato en Aristoteles se teoretiese posisies te verwerklik – uiteenlopend soos wat dit was. Daarby het ook die impulse vanuit Stoïsisme en Epikurisme, asook 'n herleefde Pythagorisme, gedien om 'n hibriede oorgangsfilosofie te ontwikkel, wat 'Middel-Platonisme' genoem kan word.[18]

Middel-Platonisme, juis as 'n hibriede filosofiese posisie, bestryk en omsluit 'n wye verskeidenheid denkers, nie slegs meer vanuit Athene nie, maar nou ook vanuit die ander groot Griekse sentrum, Aleksandrië. Juis omdat ons hier met 'n oorgangsposisie te make het behoort periodisering soepel te wees, maar 80BCE-220 dien in die literatuur as 'n gangbare merker.[19] Hoewel daar ook versigtig met prinsipiële vertrekpunte binne so 'n hibriede konteks te werk gegaan behoort te word, is dit nie onhaalbaar om minstens enkele herhalende temas in Middel-Platonisme uit te wys nie. Herhaaldelik word die opvatting van *nous*, wat met 'verstand' vertaal kan word (Engelse vertaling normaalweg *mind*), in Middel-Platonisme aangetref. Die begrip *verstand* is kenmerkend van bogenoemde tydelike rekonsiliasie van Plato en Aristoteles, aangesien dit as 'n kombinasie van die idees van die Goeie by Plato en die onbeweegde beweger by Aristoteles aangebied is.

Kenmerkend huiwer Middel-Platonisme nie om die Platoniese Vorme as bedink deur die verstand aan te bied nie, maar om 'n gedefinieerde status aan die Vorme toe te skryf, wat natuurlik in die klassieke Platoniese weergawe ontbreek. Daar was egter ook 'n toenemende aksent op die transendensie van verstand self, ten diepste ontleen aan die Pythagoras-invloed, en die verstand se relasie met die fisiese wêreld via intermediêre konsepte soos *Logos* (Woord), wat in die Nuwe Testament van die Christelike Bybel, waarvan al die tekste gedurende die hoogbloei van Middel-Platonisme geskryf is, 'n sentrale konsep is.

Die belang van Middel-Platonisme vanuit Middeleeuse perspektief voltrek op minstens drie vlakke: Eerstens verskaf Middel-Platonisme die belangrikste konsepte vanuit die Griekse filosofie, hoewel gedistilleerd na die eise van die hibriede posisie, tydens die eerste twee eeue van die ontstaan en ontwikkeling van die Christelike godsdiens. Die konseptuele en terminologiese effek van Middel-Platonisme, of dit nou direk geabsorbeer is en of dit nou (meer waarskynlik) deur Hellenistiese invloede op Judaïsme geïnkorporeer is, blyk onder andere duidelik in die Evangelie van Johannes. Dit het ook op daar die stadium reeds 'n diep merk gelaat op die denke van Filo van Aleksandrië (20BCE-40), behoorlik ingang gevind in Joodse teologie en 'n bepalende invloed uitgeoefen op die denke van vroeg-Christelike teoloë, veral Klemens van Aleksandrië (ca.150-215) en Origenes (184-254).

Tweedens het die navorsing en teoretisering vanuit Middel-Platonisme direkte bydraes gelewer tot die bronne van Middeleeuse filosofie: Byvoorbeeld, Calcidius se invloedryke vertaling van Plato se Timaeus uit Grieks na Latyn (wat die enigste volledig beskikbare teks van Plato in die Latynse Weste vir die volgende 800 jaar sou wees;) asook Calcidius se kommentaar op die teks, staan baie nader aan Middel-Platonisme as aan latere ontwikkelinge,20 hoewel dit waarskynlik in die middel van die vierde eeu geskryf is, toe Middel-Platonisme reeds plek gemaak het vir Neoplatonisme.

Derdens was Middel-Platonisme juis die onmisbare voorloper tot Neoplatonisme, wat 'n ongeëwenaarde invloed op Christelike teologie in die laat-patristiek en vroeë Middeleeue uitgeoefen het, asook die wyse waarop Aristoteles in die vroegste ontwikkeling van die Latynse Weste ontvang is.

Neoplatonisme

Neoplatonisme verwys na 'n filosofiese stelsel wat ontwikkel is deur die Griekse skrywer Plotinus (204-270) asook die verwerking van daardie stelsel deur Plotinus se opvolgers, in besonder Porphyreus (ca.234-ca.305), Amelius (fl.259),[21] Eustochius (fl.260), Serapionus (fl.260), Castricius Firmus (fl.250), Iamblichus (ca.245-ca.325), en later ook Macrobius (fl.400), Martianus Capella (360-428) en Marius Victorinus (fl.35).

Plotinus is in Egipte gebore en het sy intellektuele[22] opvoeding in Aleksandrië ondergaan. Later, vanaf ongeveer 244, het hy in Rome in 'n tyd van enorme staatkundige onrus deur die hele Romeinse Ryk heen onderrig gegee en 'n klein vereniging gestig wat in besonder gemoeid was met 'n kritiese en oorspronklike herlesing van Plato se tekste, asook met 'n herwaardering van die ander erfenisse vanuit die Ou en Middel Akademie. Porphyreus was verantwoordelik vir die redigering en sistematisering van Plotinus se geskrifte, wat uiteindelik in ses volumes van nege opstelle elk gemanifesteer het, genoem die Ἐννεάδες (*Enneades*; letterlik die 'neges').

Hoewel Porphyreus die ontwikkelingsgeskiedenis en kronologie van die 54 tekste goed geken het, het hy dit juis tematies georganiseer. Die eerste drie *Enneades* fokus op die immanente: *Enneades* I handel oor die mens en etiek, *Enneades* II oor die fisiese werklikheid en *Enneades* III oor filosofiese probleme rakende die wêreld, waaronder noodlot, die voorsienigheid, ewigheid en tyd. *Enneades* IV hanteer Plotinus se leer oor die Siel, *Enneades* V die Verstand en *Enneades* VI Syn en die 'Een'.[23]

Plotinus se denke wentel rondom twee prinsipiële temas: Oorsprong en Voleinding; 'vanwaar' en 'waarheen' (oftewel 'emanasie'). Die *Enneades* is 'n beskrywing van die afdalende oorsprong van dinge van uit eenheid en volmaaktheid na 'n opstygende[24] meervoudigheid.

Die kenmerkende Middel-Platoniese poging om die werklikheid aan die hand van 'n transendente beginsel te voltrek, word deur Plotinus in die logiese gevolge daarvan deurgevoer.

Die transendentale *nous* (verstand), wat so sentraal gestaan het in Middel-Platonisme, word deur Plotinus as ontoereikend getipeer omdat die denke en die objek van denke steeds onderskeibaar is en dus nie 'n finale transendente begrip van eenheid kan postuleer nie. Daarom stel Plotinus 'n beginsel wat vir hom die hoogste vorm van enkelvoudigheid en onverdeelbaarheid verteenwoordig, naamlik die *Een*.

Die enkelvoudigheid, eenvoudigheid en suiwer transendensie van die Een oorstyg enige kategorisering, wat beteken dat die Een onder geen omstandigheid 'n predikatiewe subjek kan wees nie; met ander woorde, die Een kan nie aan die hand van enige een of meer van Aristoteles se tien praedicamenta verklaar of verstaan word nie.

Maar daarby geld 'n leerstelling wat teruggaan na Parmenides en deur Plato se hele oeuvre herkenbaar is, naamlik dat 'om te wees, is om verstaanbaar te wees'. Wat is, kan verstaan word. Wat nie verstaan kan word nie, 'is-nie', met ander woorde, is anderkant Syn.

Plotinus se nadenke oor die Een handel gevolglik oor die implikasies van die Een en poog hy nie om die Een se aard of natuur te verken nie. Dit beteken egter nie dat Plotinus se konsep van die Een ontdaan is van 'n positiewe inhoud nie.

Plotinus se werklikheidsbegrip sentreer rondom die produktiewe eienskap van die Goeie, waarvan die Een juis die absolute verteenwoordiging is. Daarom word die Een (*to hen*) en die Goeie (*to agathon*) uitruilbaar gebruik.

Plotinus werk met drie *hypostases*: die Een, die Verstand en die Siel. Vanuit die Een word 'n potensialiteit vir Syn – die materie van intelligente lewe – genereer in afdalende orde. Die eerste Syn is Verstand (*nous*) wat die eenvoudigheid en enkelvoudigheid van die Een aandui, maar reeds nie meer die eenheid van die Een kan weergee nie. Die Verstand bemoontlik direk en ewig alles wat verstaanbaar is: alle vorme van die werklikheid, insluitende die vorme van individuele Syn. Die Verstand produseer nie die vorme deur die vorme te dink nie. Die vorme is reeds die natuur van die Verstand en deur die vorme te ken, ken die Verstand sigself, in ooreenstemming met die Aristoteliese beginsel dat denke en die objek van denke identies is. Op hierdie wyse behou Plotinus die objektiwiteit van die vorme, terwyl die vorme binne die stelsel van afdalende generering of emanasie[25] geïnkorporeer word.

Soos wat die Verstand deur die Een genereer is, genereer die Verstand die beginsel van die Siel (*psuche*). Duidelik oorgeneem uit Plato se *Timaeus* is die Siel die brug tussen die intellektuele en sintuiglike wêrelde. Juis omdat dit 'n 'brug' is, beskik die universele Siel na Plotinus se ontleding oor twee kante: Die eerste, hoër kant van die Siel soek opstygend 'n verstaan van die Verstand op terwyl die tweede, laer kant die beginsel van orde in die materiële wêreld (Natuur) is, wat deur emanasie die vorme wat reeds bevat is in die Verstand, herproduseer. Die vorme van liggaamlike dinge is die individuele siele wat oor dieselfde tweedelige karakter van die universele Siel beskik.

In die afdalende emanasie vanaf die Een is materie die laaste grens van die werklikheid. Materie is suiwer potensialiteit vir vorming maar is intrinsiek leeg – dit is eers wanneer dit uit 'be-sieling' 'ge-vorm' word dat materie 'word'. Daarom staan Plotinus agterdogtig teenoor materie: omdat dit leeg is, het dit ook 'n stollende effek op die siel. Materie, as die laaste Syn, wat die laagste emanasie vanuit die Verstand is, verdonker die ware karakter van die siel. Bevryding van materiële verknooptheid en kosmiese opstyging na die hereniging met die Verstand is daarom die siel se hoogste aspirasie.

Vir die doeleindes van terugkoppeling met Neoplatonisme vanuit die Middeleeue moet beklemtoon word dat Porphyreus nie bloot 'n redakteur van Plotinus se geskrewe werke was nie, hoewel dit ongetwyfeld sy mees vername diens aan Neoplatonisme was (vir 'n kort uiteensetting van hulle latere Neoplatoniese opvolger Proklus [412-485], sien die afdeling oor Berthold van Moosburg [6.12]). Porphyreus se eie werke was nietemin ook invloedryk: Sy inleiding (*Isagoge*) tot Aristoteles se *Categoriae* is 'n voorbeeld van die noukeurige kommentaar wat die skolastiese werkswyse eeue later so bepalend sou kenmerk. Boonop sou Porphyreus se belangstelling in Aristoteles die vertaling van Aristoteles in Boethius se kommentaar daadwerklik lei. Die *Isagoge* is trouens in die Middeleeue as 'n betroubare kommentaar oor die *Organon* gebruik en was indirek verantwoordelik vir die vertrekpunte van die vroeg-Middeleeuse debatte oor die status van universeles, veral by Champeaux (3.9) en Abelardus (3.10).

Maar selfs belangriker, heelwat van Porphyreus se eie geskrifte (waarvan die meerderheid verlore geraak het) was beskikbaar vir Augustinus (1.1) en Augustinus het eerder Porphyreus as Plotinus self gebruik om die Neoplatoniese posisie te verhelder. Porphyreus se eie werk verteenwoordig 'n opsetlike poging om die mistiese en dikwels ambivalente eienskap van Plotinus se denke te vereenvoudig. Porphyreus was veral geneig om die onderskeid tussen die Verstand en die vlakke of kante van die Siel te reduseer en die dualisme van siel en materie te beklemtoon: in daardie sin was hy eksplisiet nuut-Platonies.

Porphyreus het ook baie sterker tot polemieke gedurende die hoogbloei van Neoplatonisme toegetree as Plotinus self. Dit is nie seker of Porphyreus bekend was met dogmatiese verwikkelinge in die vroegste Christendom nie, hoewel hy skerp uitgesproke was teen die gnostiek. Daarby het Porphyreus hom beywer vir die herwinning van pagaanse religie, wat 'n uitdruklike kenmerk van die laaste fases van die beweging was.

In Aleksandrië het die oorspronklike taakstelling van Neoplatonisme voortgegaan maar met toenemende klem op Aristoteles. In teenstelling met die Neoplatoniese ontwikkelinge in Rome, wat toenemend misties-heidense afmetings aangeneem het, het die Aleksandrynse Skool gefokus op die voortsetting van die herlesing en kommentariëring van die uitsette van die Ou en die Middel Akademie, terwyl besondere aandag aan Aristoteles se logika gegee is. Dit was juis die 'ou skool' Neoplatonisme wat in Aleksandrië bedryf is wat die 'eerste Middeleeuse filosoof ' toegang sou gee tot 'n antieke filosofiese erfenis van op daardie stadium digby agt eeue oud: Augustinus van Hippo.

Eindnotas

1. Daar was weinig vroulike denkers uit die periode van wie 'n teksnalatenskap behoue gebly het – hoewel ses vroulike Middeleeuse denkers wel grondig in hierdie boek hanteer kon word. Die bydrae van hierdie vroulike Middeleeuse filosowe was inderdaad beperk, maar is gewis nie ignoreerbaar nie. Daar was ook heelwat geordende vroulike biskoppe, priesters en diakens gedurende bepaalde fases in die Middeleeue (sien Macy 2007:4–14), maar slegs enkele vroulike *filosowe* wat 'n deeglike teksspoor nagelaat het: Hildegard van Bingen (4.5), Héloïse (wat digby Abelardus hanteer word, 3.11), Mechtild van Magdeburg (4.22), Hadewijch van Antwerpen (4.30), Marguerite Porete (5.20) en Katharina van Siena (6.25). Tullia van Aragona (ca.1510-1556) en Moderate Fonte (1555-1592) val buite die skopus van hierdie oorsigwerk (410-1464), in terme van die verantwoorde periodisering in die eerste deel van hierdie inleiding.

2. Besondere erkenning word verleen aan die 21ste-eeuse reeks vanuit Leiden, *Brill's Companions to the Christian tradition*, onder hoofredaksie van C.M. Bellito, die hoogs inklusiewe redaksiewerk van J.J.E. Gracia en T.B. Noone (2006) en die omvangryke ensiklopedie van H. Lagerlund (2011). Verwysings na bydraes in hierdie redaksiewerke geskied slegs per medewerker.

3. In Engels: *Dark Ages*.

4. Vir 'n uitgebreide bespreking van hierdie belangrike resepsie kwessie, kyk Copleston (1972:104–24); vgl. Walzer (1967:643–67).

5. Hierdie is 'n uiters belangrike vraag want dit bepaal inderdaad uiteindelik watter denkers wat op die marges van die historiese spektrum staan (met Neoplatonisme links en die Italiaanse Renaissance regs op die spektrum) by die Middeleeuse korpus ingesluit of uitgesluit word. Feitlik elke oorsigwerk in Middeleeuse filosofie gee grondig aandag aan die periodiseringskwessie. Omdat die oorgang vanaf Neoplatonisme en laat-patristiek na die Middeleeue gradueel was, word die Middeleeue sover terug gedateer as na Plotinus (ca.204-270) en Porphyreus (ca.234-ca.305), terwyl ander navorsers die Middeleeue weer vorentoe dateer, so laat as met die aanvang van die Karolingiese Renaissance (742), maar minstens eers vanaf Boethius (480-524), wat Augustinus (354-430) dan uit die Middeleeuse korpus sluit. Vir uiteenlopende standpunte rondom die periodisering van die Middeleeuse korpus, sien Liebeschutz (1967:548–43), Bosley en Tweedale (2004:xv), Hyman et al (2010:xi), Canning (1996:11), Colish (1999:xi), Collins (1999:xxiv), Gilson (1940:403), Grabmann (1957:148); Gracia (2006:2), Grant (2004:3), Hannam (2009:13), Marenbon (1988:13–16); McGrade (2003:1–6) en Haren (1985:37). Die skrywer se sesdelige periodisering van Middeleeuse filosofie kom dus in kort op die volgende neer: 1) Die *post-Romeinse* periode (vyfde tot sewende eeue [410 {Alaricus I en die eerste barbaarse inval in Rome} tot 668 {dood Konstans II}], met Augustinus [354–430] en Boethius [480–524] as die belangrikste filosofiese eksponente); 2) Die *Karolingiese* periode (agste en negende eeue [742 {geboorte Karel I} tot 877 {dood Eriugena}], met Alcuin [730–804] en Eriugena [815–877] as die belangrikste Latyns-Westerse geleiers van die Karolingiese Renaissance, met inbegrip van die opkoms van Arabiese filosofie in die Ooste en Spanje); 3) Die *post-Karolingiese* periode (negende tot 12e eeue [877 {dood Eriugena} tot 1088 {aanvang van die kruistogte en die opkoms van die vroegste universiteitswese}], met Anselmus [1033–1109] en Abelardus [1079–1142] as die mees gevolgryke onder die Latyns-Westerse denkers wat sou baat by die rehabilitering van die antieke erfenis in die Karolingiese Renaissance); 4) Die *vroeg-skolastiese* periode (11de tot 13de eeue [1088 {stigting van die Universiteit van Bologne, die eerste Europese universiteit} tot 1225 {geboorte Aquinas}]); 5) Die *hoog-skolastiese* periode (13de tot 14de eeue [1225 {geboorte Aquinas} tot 1349 {dood Ockham}, met Aquinas, Duns Skotus en Ockham as die beroemdstes onder die hoë skolastici]); 6) Die *post-skolastiese* periode (14de tot 15de eeue [1349 {dood Ockham} tot 1464 {dood Kusa}]).

6. Na my ontleding en argument elders (Beukes (2011a:1 en 2011b:1).
7. Met ander woorde, nie die sistematiese val van Rome vanaf 476-530 nie, maar pertinent 410 met die inval van Rome deur Alaricus I en die Visigote.
8. Vergelyk ook Markus (1967:341) vir dieselfde posisie rondom die patristiese plasing van Augustinus.
9. In Marenbon se vroeëre werk (1988:13–17) word Augustinus egter onder Neoplatonisme en patristiek gerubriseer en selfs Boethius word daar onder die antieke erfenis hanteer.
10. 10. Daar kan in 'n werk van hierdie omvang op geen wyse vertrek geneem word met 'n bespreking van Augustinus en die millenniumlange ontwikkeling ná hom, sonder dat 'n toeganklike resepsie van Plato en Aristoteles verantwoord is nie. Vergelyk soortgelyke verantwoordings deur Aertsen (2010:76–85); Merlan (1967:14–52); Copleston (1972:1–11); Grabmann 1957:76–115); Lohr (2006:15–22); Haren (1985:7–36); Hyman et al (2010: xi–xvi); Koterski (2009:157–160); Wieland (1982:657–72); Dunbabin (1982:723–37); Marenbon (1988:1–6; 20–23) en Russell (1945:73–81).
11. Met 'wêreld' word die fisiese werklikheid bedoel.
12. Met ander woorde, dit waaruit sintuiglike of empiriese kennis bestaan, soos waarneming, sigbaarheid en kousaliteit.
13. Vorme word met 'n hoofletter gespel om dit te onderskei van Aristoteles se vorme, *infra*.
14. Die uitstekende inleidingswerke van Bochénski (1951) en Whitaker (1996) kan aanbeveel word.
15. Die begrip *universeel* word konsekwent in hierdie boek gebruik vir wat ook met 'algemeen' vertaal kan word, en die begrip *partikulier* vir wat ook met 'besonder' vertaal kan word.
16. Sien ook die uitgebreide besprekings in Frede (1980) en Hankinson (1998).
17. Aristoteles, gesiteer in Shiffman (2011:3).
18. Let daarop dat die begrip *Middel-Platonisme* 'n moderne navorsingskonsep is.
19. Gersh (1986) en Dillon (1996) tel onder die mees omvangryke werke tot op datum oor Middel-Platonisme as sodanig. Dillon se verantwoorde periodisering van Middel-Platonisme word ook hier gebruik, hoewel 80BCE-220 op enkele uitsonderings na wel die aanvaarde merker is.
20. Dit sluit Macrobius (Dillon 1986:493–596), Martianus Capella (Dillon 1986:597–646) en Marius Victorinus (Gersh 1986:719–29) in.

21. Amelius het 'n notariërende kommentaar van 100 volumes oor Plotinus nagelaat (O'Meara 1995:1).
22. Sien die uitstekende inleidings van Armstrong (1962:11–15); O'Meara (1995:1–10) en Gerson (1994: xii–xiv).
23. Plotinus se aanbod van hierdie konsepte word normaalweg met hoofletters uit die Grieks vertaal, na die aksent van uniekheid wat Porpyhreus self daarop geplaas het, ter wille van 'n onderskeid van 'n aanbod van dieselfde konsepte vanuit ander oorgangskole; dus om dieselfde rede waarom die Vorme by Plato met hoofletter vertaal word, in onderskeid met die Aristoteliese vorme; vgl. Armstrong (1962:18).
24. Dit sal weldra duidelik word wat met 'afdaling' en 'opstyging' bedoel word.
25. Die begrip *emanasie* is meer subtiel en knoop duideliker aan Plotinus se bedoeling met die afstygende produksie van Syn vanuit die Een na Verstand na Siel en die laer dinge. Tog is emanasie self 'n metafoor vir die onbedinkbare eerste beweging vanuit die Een en kan 'n taalkundig meer verbuigbare en soepeler begrip soos *genereer* ook onproblematies gebruik word.

Bibliografie

Aertsen, J.A. 2010. Platonism. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 76–85.

Aristoteles. 1995. *Categoriae*. In Barnes, J. (red.) 1995, 3–25.

Armstrong, A.H. 1937. Emanation in Plotinus. *Mind* 46 (181), 61–6.

—. 1962. *Plotinus*. New York: Collier Books.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barnes, J., M. F. Burnyeat en M. Schofield (reds.). 1980. *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology.* Oxford: Oxford University Press.

Barnes, J. 1995a. Aristotle: life and work. In Barnes, J. (red.) 1995, 1–26.

—. 1995b. Aristotle: metaphysics. In Barnes, J. (red.) 1995, 66–108.

Barnes, J. (red.). 1995. *The complete works of Aristotle.* Ackrill, J.L. (vert.). Princeton: Princeton University Press.

Beukes, J. 2011a. God kan net doen wat God wel doen: Petrus Abelardus se Megariaanse argument in *Theologia Scholarium*, Opera Theologia III. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #124. (14 Mei 2018 geraadpleeg).

—. 2011b. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1072. (14 Mei 2018 geraadpleeg).

—. 2012a. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (2): Duns Skotus tot De Rivo. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1112. (14 Mei 2018 geraadpleeg).

—. 2012b. Vanaf Ockham na Kusa: Die ensiklopediese aanspraak van 'n post-skolastiek in die Middeleeuse filosofie. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #2381. (14 Mei 2018 geraadpleeg).

Bochénski, I. M. 1951. *Ancient formal logic*. Amsterdam: North-Holland.

Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press.

Copleston, F.C. 1972. *A history of Medieval philosophy*. Londen: Methuen.

Dillon, J. 1990. *The golden chain. Studies in the development of Platonism and Christianity.* Londen: Variorum.

—. 1996. *The Middle Platonists: 80 B.C. – A.D. 20*. New York: Cornell University Press.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dunbabin, J. 1982. The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*. In Kretzmann *et al* (reds.) 1982, 723–37.

Fortenbaugh, W.W. 2006. *Aristotle's practical side. On his psychology, ethics, politics and rhetoric*. Leiden: Brill.

Frede, M. 1980. The original notion of cause. In Barnes, Burnyeat en Schofield (reds.) 1980, 217–49.

Gersh, S. 1986. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Gerson, L.P. 1994. *Plotinus*. Londen: Routledge.

Gilson, E. 1940. *The spirit of Mediaeval philosophy*. New York: Scribner.

Gracia, J.J.E. 2006. Philosophy in the Middle Ages: An introduction. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 1–14.

Hankins, J. (red.). 2007. *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hankinson, J.R. 1998. *Cause and explanation in ancient Greek thought*. Oxford: Oxford University Press.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams. 2010. Introduction. In Hyman, Walsh en Williams (reds.) 2010, xi–xvi.

Jolivet, J. 1988. The Arabic inheritance. Stewart, J. (vert.). In Dronke, P. (red.) 1988, 113–50.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Kretzmann, N., A. Kenny en J. Pinborg (reds.). 1982. *The Cambridge history of later Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Liebeschütz, H. 1967. Western Christian thought from Boethius to Anselm. In Armstrong (red.) 1967, 538–642.

Lohr, C.H. 2006. The ancient philosophical legacy and its transmission to the Middle Ages. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 15–22.

Macy, G. 2007. *The hidden history of women's ordination: Female clergy in the Medieval West*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488-1150). An introduction*. New York: Routledge.

Markus, R.A. 1967. Marius Victorinus and Augustine. In Armstrong (red.) 1967, 331–424.

Luscombe, D.E. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 2007. *Medieval philosophy*: *An historical and philosophical introduction*. Londen: Routledge.

McGrade, A.S. (red.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

McGrade, A.S. 2003. Introduction. In McGrade (red.) 2003, 1–9.

Merlan, P. 1967. Greek philosophy from Plato to Plotinus. In Armstrong (red.) 1967, 14–83.

—. 1968. *From Platonism to Neoplatonism*. Den Haag: Nijhoff.

Moran, D. 2007. Nicholas of Cusa and modern philosophy. In Hankins (red.) 2007, 173–92.

O'Meara, D.J. 1995. *Plotinus: An introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press.

Pakaluk, M. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press.

Polansky, R. 2007. *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.

Politis, V. 2004. *Aristotle and the metaphysics*. Londen: Routledge.

Russell, B. 1945. *A history of Western philosophy*. New York: Simon & Schuster, 73–81.

Shiffman, M. 2011. *Aristotle's On the Soul*. Bemidji: Focus Publishing.

Tarrant, H. 2011. *From the Old Academy to later Neoplatonism*. Ashgate: Variorum.

Wagner, M.F. 2008. *The enigmatic reality of time. Aristotle, Plotinus, and today*. Leiden: Brill.

Walzer, R. 1967. Early Islamic philosophy. In Armstrong (red.) 1967, 643–69.

Whitaker, C.W.A. 1996. *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

Wieland, G. 1982. The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*. In Kretzmann, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 657–72.

Aanbevole 20ste- en 21ste-eeuse oorsigwerke in Middeleeuse filosofie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Canning, J. 1996. *A history of Medieval political thought 300-1450*. Londen: Routledge.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition*. New Haven: Yale University Press.

Collins, R. 1999. *Early Medieval Europe 300-1000*. New York: St Martin's Press.

Copleston, F.C. 1972. *A history of Medieval philosophy*. Londen: Methuen.

—. 1993a. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

—. 1993b. *A history of philosophy Volume III, late Medieval and Renaissance philosophy*. New York: Doubleday.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilson, E. 1940. *The spirit of Mediaeval philosophy*. New York: Scribner.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I en II. Berlyn: Akademie Verlag.

Gracia, J.J.E. en T.B. Noone (reds.). 2006. *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.

Grant, E. 2004. *God and reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hannam, J. 2009. *God's philosophers: How the Medieval world laid the foundations of modern science*. Londen: Icon Books.

Haren, M., 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J. Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Koterski, J.W. 2009. *An introduction to Medieval philosophy: Basic concepts*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Kretzmann, N., A. Kenny en J. Pinborg (reds.). 1982. *The Cambridge history of later Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Luscombe, D.E. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

—. 1991. *Later Medieval philosophy (1150–1350). An introduction*. New York: Routledge.

—. 1998. *Medieval philosophy*. Routledge History of Philosophy Vol. III. Londen: Routledge.

Martin, C.J.F. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

McGrade, A.S. (red.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oberman, H.A. 1963. *The harvest of Medieval theology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010a. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press.

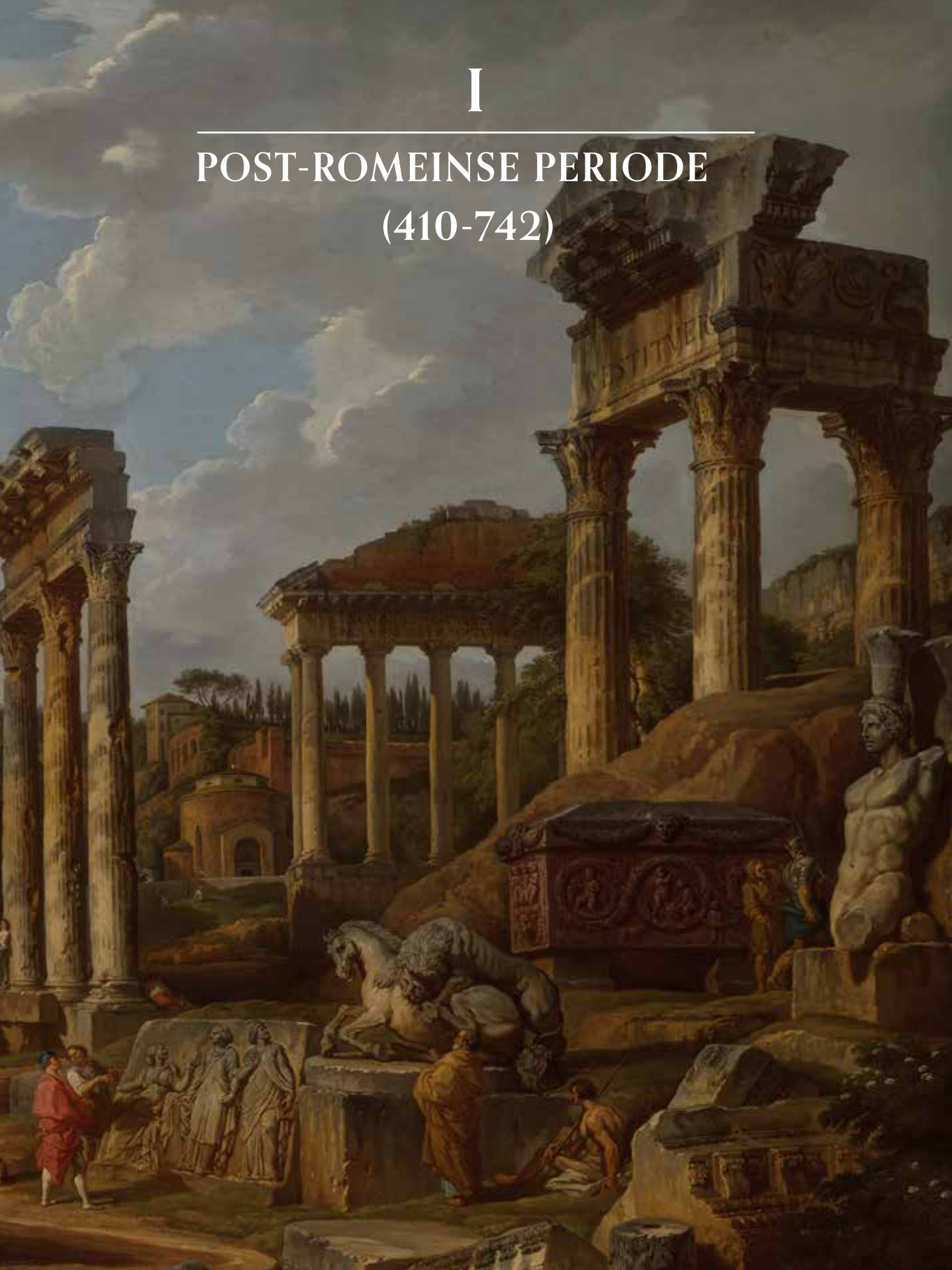
—. 2010b. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press.



'n Capriccio van die Romeinse Forum (1741), Giovanni Paolo Panini (1691-1765)
© Yale Universiteit Kunsgalery, New Haven

I

POST-ROMEINSE PERIODE (410-742)



1.1 AUGUSTINUS





*Augustinus (*ca.1645-1650), Phillipe de Champaigne (1602-1674)
© Los Angeles Distrikkunsmuseum

1.1 Augustinus (354-430)
(Augustinus van Hippo; Saint Augustine; Augustine)

Met inbegrip van die noodsaaklike datering van Middeleeuse filosofie soos in die Inleiding verantwoord, word Augustinus van Hippo (354-430)[1] hier as die as die 'eerste Middeleeuse filosoof' aangebied. Augustinus was nie net die mees prominente kerkvader vanuit die laat-patristiek nie, maar ongetwyfeld ook die mees invloedryke Christelike Neoplatonis vanuit die Middeleeue. Sy leerstellings sou Christelik-Latynse denke vir die volgende sewe eeue bepaal, tot en met die herbekendstelling van Aristoteles in die vroeg-skolastiek van die 12de eeu.

Augustinus se invloed gaan egter wyd bo die post-Romeinse periode, die Karolingiese periodes en ook die latere Middeleeue uit: Sy stem word ook in die vroeg-moderne filosofie (veral by Descartes) nog gehoor en sy teologie het die Protestantse kerkhervormers daadwerklik geïnspireer en gelei. Sy beskouinge rondom geregverdigde oorlog (*ius in bello*), tyd en ewigheid, die verhouding tussen geloof en rede, asook sy opvattinge rondom taalbegrip en logika, resoneer steeds eietyds.

Augustinus was 'n Afrikaan. Hy is gebore op 13 November 354 in die beskeie stadjie Tagaste in die provinsie Numidië (moderne Tunisië). Sy vader, Patricius, was 'n heiden maar sy moeder, Monica, 'n toegewyde Christen wat haar seun Christelik opgevoed en gekatkiseer het. Sy skoolopleiding ondergaan hy in Tagaste en in die nabye Madauros, waarna hy in 370 met gevorderde studies in retoriek in Karthage begin. Dit was ook die jaar wat Patricius gesterf het nadat hy hom kort vantevore tot die Christelike geloof bekeer het. Karthage was op daar die stadium 'n kosmopolitaanse metropolis en Augustinus is daar blootgestel aan 'n wye spektrum intellektuele invloede vanuit Rome en die Semitiese wêreld. Hy het betreklik vinnig daarna afstand gedoen van die Christelike geloof wat hom as onlogies en barbaars opgeval het – en 'n Manicheïs geword.

Die Persiër Mani (215-279) het naamlik geleer dat die wêreld beheer word deur twee kragte of beginsels, naamlik lig (of die goeie) en donker (of die bose): Mani bied beide aan as konkrete, materiële werklikhede, beide met 'n eie skepper en spirituele dringkrag. In hierdie rigiede geestelike en materiële dualisme het Augustinus 'n oplossing vir die probleem van die kwaad onder outeurskap van die goddelike vind. Dit het hom ook in staat gestel om sonder morele voorbehoud 'n vroulike medeganger in te neem, met wie hy tot ongeveer 385 'n sorgvrye erotiese en sosiale verbintenis gehad het.[2] Uit die verbintenis is 'n seun, genaamd Adeodatus, gebore (wat ook later Augustinus se denkbeeldige gespreksgenoot in *De Magistro* sou wees).

Na voltooiing van sy studies keer Augustinus vir 'n kort tydjie terug na Tagaste, maar besluit in 374 om hom permanent in Karthage te vestig. Daar open hy 'n skool vir die studie van retoriek, maar verdiep hom ook in die grondslae van Manicheïsme, waaroor hy tóé reeds ernstige voorbehoude begin ontwikkel het. In 383 reis die bekende Manicheïstebiskop Faustus deur Karthage en Augustinus slaag daarin om 'n oudiënsie met Faustus te bekom. Diep ontnugter deur die biskop se oppervlakkige antwoorde en selfaanbod, wat Augustinus as afstootlik beleef het, neem hy afstand van Manicheïsme, hoewel hy hom self nog nie daartoe kon bring om formeel afskeid van die beweging te neem nie.

Die volgende paar jaar werk Augustinus vanaf Karthage na Rome en Milaan, laasgenoemde op daardie stadium 'n belangriker intellektuele sentrum as die reeds kwynende Rome self. In 384 word Augustinus aangestel as gemeentelike professor van retoriek in Milaan. In daardie jaar neem hy wel formeel vertrek van Manicheïsme en begin hom verdiep in die skeptisisme van die Middel Akademie, luister gereeld na die prediking van Aurelius Ambrosius (ca.340-397), die biskop van Milaan, en begin om Plotinus se *Enneades* te lees, soos wat dit toe pas in Latyn deur Marius Victorinus (fl.355) vertaal is.

Tussen die prediking van Ambrosius en die *Enneades* kom Augustinus tot die oortuiging dat die werklikheid intrinsiek geestelik is en nie materieel soos wat die Manicheïste geleer het nie – en ook dat die bose nie 'n onafhanklike beginsel met 'n eie skepper en dringkrag is nie, maar eenvoudig 'n werklikheid ontdaan van die goeie. Hoewel Augustinus hierdie tempering van Neoplatonisme op die rigiede dualisme van Manicheïsme gerespekteer het, het Neoplatonisme as 'n stelsel nie antwoorde gebied op wat hy toenemend in homself as 'n geestelike krisis waar geneem het nie. Op sterkte van Ambrosius se prediking begin Augustinus die Skrifte in die betreklik onlangs geformaliseerde kanon van die Christelike korpus lees, in besonder die briewe van Paulus van Tarsus (ca.5-ca.64/67). Vanuit Paulus se teologie konkludeer Augustinus dat nie die emanasionele opstyging vanuit Plotinus se filosofie, of enige beskikbare geleiding vanuit die hele antieke filosofiese erfenis, die gevalle mens van verlossing kan voorsien nie, maar net die genade of 'gee' van God self. Hierdie gevolgtrekking word gesterk deur herhaalde en voortdurende gesprekke tussen die jong Augustinus en 'n ou priester, Simplicianus, asook 'n ander vriend, Ponticianus.

Augustinus se geestelike impasse word opgelos toe hy, soos vertel in 'n beroemde passasie in *Confessiones* (8.12), 'n kind in 'n tuin hoor sing: *Tolle lege, Tolle lege*… ('Vat dit en lees dit, vat dit en lees dit' […]). Augustinus maak toe die rol oop en sy oog val op Paulus se brief aan die Romeine (13:13-14): 'Laat ons welvoeglik wandel soos in die dag, nie in brassery en dronkenskap, nie in ontug en ongebondenheid, nie in twis en nydigheid nie. Maar beklee julle met die Here Jesus Christus, en maak geen voorsorg vir die vlees om sy begeerlikhede te bevredig nie'.[3]

Op daardie oomblik het Augustinus die weg gevind waarna hy vir die grootste deel van sy jeug gesoek het. Op die ouderdom van 32 word die jong retorikus tot die Christendom bekeer.

Augustinus het na sy bekering besluit om so gou moontlik terug na Noord-Afrika te keer, maar Monica se siekte en uiteindelike afsterwe in Ostia in 387 het die onmiddellike uitvoering van die besluit verhoed. Aan die einde van 387 was Augustinus wel weer terug in Tagaste, waar hy 'n esoteriese geloofsgemeenskap gestig het wat 'n tematiese voorloper van die ietwat latere OSB[4] kloosters van Benedictus van Nursia (480-543) was.

In 391 word Augustinus as priester en in 395 as vise-biskop georden. In 396 sterf Valerius, die biskop van Hippo, en Augustinus word in sy plek as biskop aangewys. Die dosent, filosoof en teoloog staan nou voltyds in diens van die kerk, wat beteken dat administratiewe, pastorale en kategetiese verpligtinge vorentoe heelwat van sy akademiese tyd in beslag sou neem.

As biskop het hy ook die apologetiese verantwoordelikheid gehad om die kerk af te grens teen sektariese ontwikkelinge van binne en buite die kerk. Onder hierdie sektariese groeperinge het getel juis die rigiede dualistiese Manicheïsme, wat hy as jong man so sterk ondersteun het; die Pelagiane, wat die genade onderbeklemtoon en die vrye wil oorbeklemtoon het, asook die Donatiste, wat onder meer geleer het dat slegs 'n priester 'sonder sonde' die sakramente kon bedien. Vir die volgende 34 jaar sou Augustinus hierdie opdrag en verantwoordelikheid met onderskeiding hanteer, terwyl sy filosofiese en teologiese uitset, soos hieronder uitgewys sal word, in terme van omvang, diepte en erudisie verstommend is.

Augustinus sterf op 28 Augustus 430 terwyl die Vandale deur die stadspoorte van Hippo breek.

Augustinus se belangrikste werke

Augustinus was 'n hoogs produktiewe skrywer wat 'n uitsonderlike argief nagelaat het. Sy werk word gekenmerk deur talle aanhalings uit die Bybel en genuanseerde verwysings na Latynse letterkunde en Griekse filosofie. Stilisties is sy opleiding as retorikus duidelik sigbaar: Hy verwoord talmend en versigtig maar filosofies juis oortuigend. Stilisties spreek hy ook oor die eeue heen tot lesers wat nie noodwendig sy intense godsdienstige opvattinge deel nie, veral ten opsigte van sy *Confessiones*,[5] 'n werk wat staanplek verdien in die internasionale galery van historiese letterkunde. Hoewel hy beperkte skryfwerk onderneem het tydens sy doseerjare in Karthage, het sy nalatenskap grondig beslag begin kry vanaf 385 toe hy hom toenemend in akademiese afsondering teruggetrek het.

In 385 skryf Augustinus sy polemiek teen die akademiese skeptici, *Contra Academicos* (Teen die akademici, 1970c). Laat in 385 en deur die loop van 386 skryf hy *De beata vita* (Oor die geseënde lewe, 1971) en *De ordine* (Oor orde, 1970a). Binne die volgende twee jaar, vanaf 386-388, volg *De immortalitate animae* (Oor die onsterflikheid van die siel, 1986a), *Soliloquia* (Alleenspraak, 1986b), *De libero arbitrio voluntatis* (Oor die vrye keuse van die wil, 1970b) en *De quantitate animae* (Oor die grootheid van die siel, 1986c). Nadat hy na Noord-Afrika teruggekeer het maar voor sy ordening as priester (vanaf 388-391), skryf Augustinus *De Magistro* (Oor die leermeester, 1970d) en *De vera religione* (Oor die ware godsdiens, 1996a), terwyl hy die sesde en laaste deel van *De Musica* (Oor musiek, 2017)[6] afhandel.

Dit was egter eers na sy ordening as biskop van Hippo in 396 dat Augustinus se werke werklik 'n koherente eenheid sou begin vorm. In die periode van 396 tot 430 behoort die volgende as sy belangrikste werke getel te word: *De doctrina Christiana* (Oor die Christelike leer, 1996b), vermelde *Confessiones*, *De natura et gratia* (Oor natuur en genade), *De Trinitate* (Oor die Drie-Eenheid, 1970e), *De Civitate Dei* (Die stad van God, 1955) en *Enchiridion* (1996b).

By dit alles het hy talle polemiese geskrifte geskryf: afgesien van *Contra Academicos*, was daar ook, om slegs enkeles te noem, *Contra Adimantum Manichaei discipulum* (Teen Adimantus, dissipel van Mani), *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (Teen die basisbrief van die Manicheïste), *Contra Faustum Manichaeum* (Teen Faustus, die Manicheïs), *Contra Felicem Manichaeum* (Teen Felix, die Manicheïs), *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (Debat met Fortunatus, die Manicheïs), *Contra Iulianum opus imperfectum* (Voorlopige werk teen Julianus), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (Aan Simplicianus, oor verskillende vraagstukke), D*e duabus animabus contra Manichaeos* (Oor twee siele, teen die Manicheïste), *De Genesi contra Manichaeos* (Oor Genesis, teen die Manicheïste) en *De haeresibus* (Oor dwaalleringe).

Afgesien van hierdie polemiese geskrifte skryf Augustinus wyd oor die Christelike leer vir sowel kategetiese as apologetiese doeleindes: Daaronder tel *De agone Christiano* (Die Christelike worsteling), *De baptismo contra donatistas* (Oor die doop, teen die donatiste), *De consensu evangelistarum* (Die ooreenkomste tussen die evangeliste), *De correptione et gratia* (Oor herstel en genade), *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (Drie en tagtig verskillende strydvrae), *De dono perseverantiae* (Oor die gawe van lydsaamheid), *De fide et symbolo* (Oor geloof en die belydenis), D*e praedestinatione sanctorum* (Oor die uitverkiesing van die heiliges), *De sermone Domini in monte* (Oor die bergrede), *De utilitate credendi* (Oor die nut en toepassing van geloof), *Enarrationes in Psalmos* (Kommentaar op die Psalms), *Expositio epistolae ad Galatas* (Kommentaar op die Brief aan die Galasiërs), *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* (Kommentaar op bepaalde gedeeltes in die Brief aan die Romeine), *In Evangelium Ioannis tractatus* (Opstel oor die Evangelie van Johannes) en *Sermones* (Preke).

Hierdie wye register van tekste sluit nie omvangryke korrespondensie, pastorale geskrifte, herderlike skrywes, ander preke en kleiner notas en aantekeninge by sy Bybelse eksegese in nie.

Naderend tot sy einde onderneem Augustinus die introspektiewe taak om 'n oorsig oor sy lewe en geskrifte op skrif te stel: In 'n styl wat aan die boeiende en meesleurende aard van *Confessiones* herinner, skryf Augustinus *Retractationes* (Terugtrekkinge, 1984). Die boek is belangrik, eerstens omdat dit 'n kronologie van Augustinus se geskrifte verskaf, waarsonder die geskrifte hoogstens tematies gedateer sou kon word. Die boek verskaf tweedens ook 'n kriptiese oorsig van die oeuvre as geheel – indien 'n mens net een boek van Augustinus sou kon lees sou dit hierdie boek moes wees, aangesien hy sy eie tekste hier prioritiseer en hom effektief heroriënteer ten opsigte van talle filosofiese temas wat in sy oeuvre uitspeel. In sommige gevalle het dit die gevolg gehad dat Augustinus sy posisie kon verhelder, in ander gevalle dat hy 'n standpunt moes teruggetrek, of op die minste formeel heroorweeg het.

God, Idees en die siel van die mens

Augustinus se geleefde lewe was duidelik een van hartstog – en sy vele geskrifte adem dieselfde passie vir 'n helder, begronde waarheid vanuit 'n grondige epistemologie. Diep bewus van die skeptici se kritiek op kennis vanuit persepsie, dring Augustinus steeds aan op 'n betreklike mate van betroubare kennis oor die fisiese wêreld: Persepsie is vir Augustinus nie 'n passiewe resepsie van sintuiglike indrukke via liggaamlike organe nie, maar staan altyd reeds in verhouding met rasionele oordele van die een of ander aard. Een objek word waargeneem as skoner as 'n ander objek deur implisiete verwysing na 'n standaard van skoonheid; en een lyn word waargeneem as meer reguit as 'n ander lyn deur implisiete verwysing na 'n standaard vir liniariteit.

Om twee bekende stellings van Augustinus ter illustrasie te gebruik: 'Om waar te neem, behoort nie aan die liggaam nie, maar aan die siel deur die liggaam'. Dit is 'n Platoniese soort stelling. Of, 'die siel gee iets van die eie substansie daarvan in die vormering van die beelde van liggame' – wat 'n Neoplatoniese soort stelling is, aangesien Augustinus hom al voor 385 verbind het aan die fundamentele Neoplatoniese beginsel dat die laer vlakke die hoër vlakke nie affekteer nie.

Maar vir Augustinus is méér betekenisvol as kennis van die fisiese wêreld die kennis van God en die kennis van die siel. God en die siel van die mens is Augustinus se hoogste en wesenlikste rigpunte. Die mens verkry kennis van God en kennis van die siel deur 'n inwaartse blik, 'n introspektiewe beweging, en nie deur 'n uitwaartse blik en 'n ondersoek van die fisiese wêreld nie.

Wanneer die mens binne en juis ná binne soek, vind die mens dat die mens se bestaan 'n sekere waarheid is: 'Want selfs as ek, soos die skeptici betoog het, mislei mag word wanneer ek dink ek weet, moet ek steeds bestaan ten einde mislei te kan word. Nie net my eie bestaan is seker nie – ek is ewe seker dat ek lewe en dat ek verstaan'. Kennis is kennis van onveranderlike idees en nie van veranderde substansies binne die wêreld nie.

Met die aanname van hierdie Platoniese uitgangspunt word Augustinus se eie ideëleer ontwikkel: Idees bestaan nie in 'n afsonderlike transendente plek nie of vanuit 'n eie intrinsieke intelligensie nie maar in die verstand van God; en idees word nie (soos by Plato) onthou of herroep nie maar deur God verhelder of geopenbaar. Augustinus het 'n kennis in gedagte wat deur alle mense besit kan word. Dit is nie eklektiese kennis of 'n mistieke intuïsie wat deur 'n Goddelike heilsdaad geproduseer word nie. En meer as dit: Augustinus dring daarop aan dat die mens die idees onafhanklik van God ken en verstaan; met ander woorde, die mens wat die idees ken en verstaan, verstaan nie daarmee ineens die essensie van God nie. God giet nie die idees direk in die menslike verstand in nie; of, daar bestaan nie in die verstand 'n agente-intellek, waarop Thomas Aquinas (5.1) en die ander hoog-skolastici eeue later tematies met soveel presisie sou voortborduur nie. By Augustinus gaan dit eerder oor die verhelderende effek van God op die verstand: Soos wat sonlig waarneembare objekte sigbaar maak vir die menslike oog, so maak Goddelike verheldering waarheid, en veral noodsaaklike waar hede, verstaanbaar vir die menslike verstand. Augustinus se klem op die verheldering van dinge het in die latere Middeleeuse filosofie, veral ten opsigte van psigologiese en epistemologiese teorievorming, 'n wesenlike rol gespeel. Ons sal later in die boek grondig daarby vertoef.

Die menslike waarheidsoeke vind die eindpunt en hoogtepunt by God, wat waarheid is. As die bron van waarheid is God die innerlike leermeester wat die mens die waarheid leer, indien die mens gereed is om geleer te word. Augustinus aanvaar dat die begrip God dui op die Drie-enige God van die Christendom, wat geken word vanuit die Skrifte en die onderrig van die kerk. Maar terselfdertyd bevestig die wêreld en die menslike natuur dat God bestaan. Augustinus bied talle argumente aan vir die bestaan van God, maar sodanige argumente is eerder padmerkers wat die verstand na God lei as wat dit rigiede Aristoteliese bewysvoeringe is vir die bestaan van 'n onbeweegde beweger of eerste oorsaak. Augustinus gebruik onder andere argumente wat gebaseer is op die skynbare orde in die skepping of ander wat op 'n minimum konsensus tussen filosowe neerkom.

Sy voorkeurbetoog is egter gebaseer op 'n spontane waarheidsbegrip: volgens hierdie betoog is dit duidelik dat mense waarheid verstaan of 'n soort waarheid ken. Maar dit is ewe duidelik dat menslike waarheid gedeeltelike en selfs uitruilbare waarheid is. Menslike waarheid, in die voorlopigheid daarvan, wys heen na 'n Waarheid wat volledig en teenspraakvry is en daardie volledige Waarheid is God. God is vir Augustinus dus die hoogste Syn: volmaak, ewig en onveranderlik.

Geen van Aristoteles se praedicamenta kan van toepassing op God gemaak word nie ('n oortuiging wat Augustinus gewis aan Plotinus ontleen het) en moontlik kan God ten beste beskryf word deur proposisies wat stel wat God *nie* is nie (hierdie negatief-teologiese indruk erf Augustinus ooglopend van Middel-Platonisme; dit sou ook binne die volgende dekades deur 'n briljante Siriese monnik, Pseudo-Dionisius [1.3], teologies grondiger uitgewerk word).

Tog is God vir Augustinus nie uitsluitlik die Neoplatoniese Een wat die afdalende emanasie van die wêreld noodsaaklik vanuit hoogste Syn veroorsaak nie. Daar kan wel positief oor God gepraat word vanuit die Skrif. Daar leer ons God ken as die Skepper wat in onbeperkte goedheid en vanuit die hoogste vryheid en wil besluit het om die wêreld uit niks te skep.

Hierdie wêreld is vir Augustinus goed: daarom is daar vorm en orde in die wêreld. Wanneer die nie-goeie of die bose verskyn is dit die gebrek aan die goeie wat verskyn; nie 'n onafhanklike beginsel of verskyning van boosheid nie. God veroorsaak die goeie en nie die nie-goeie nie. In die skepping giet God 'seminale oorsake' ('n begrip wat teruggaan op die Stoïsynse *logoi spermatikoi*) wat alle ander dinge uitgaande in konsentriese sirkels veroorsaak.

Opvallend is daar by Augustinus 'n liefde vir syfers, waarop hy die verstaanbaarheid van die natuurlike orde baseer. Hierdie wiskundige verstaan van die wêreld het later een van die mees kenmerkende fasette van (veral Franciskaanse) Augustinianisme geword, wat weer sou meewerk tot die opkoms van die onafhanklike natuurwetenskappe in die laat 14de en vroeg 15de eeu – wat as 'n kenmerk van die post-skolastiek uitgewys sal word. Binne hierdie delikate, presiese en syferagtige wêreld het God 'n hoogste wese geskep: die mens, wat vir Augustinus 'n raaiselagtige eenheidswese is.

Nietemin gebruik Aristoteles Platoniese taal om oor die mens te praat, synde 'n eenheidswese met 'n tweeledigheid, naamlik 'n onstoflike siel wat in 'n liggaam verskuil is. Augustinus verstaan die siel as 'n buitengewone substansie, toebedeel met rede, aangepas om die liggaam te beheer, te regeer en selfs te reguleer. Hierdie mens wat deur God geskep is, is deur God toebedeel met allerlei volmaakthede, waaronder vrye wil. Hoewel rasionele oordele menslike gedrag kan beïnvloed en dit dikwels wel doen, word menslike gedrag eerder bepaal deur vrye keuse vanuit vrye wil en die objekte van liefde waarop die vrye wil gerig is.

Vryheid, liefde en sonde

Hierdie objekte van liefde is by uitstek God en die mens: die vrye wil kan gerig wees of op God, of op die mens. Wanneer die vrye wil op God gerig is, vind die mens die hoogste vergestalting van liefde en die grootste sin vir menslike geluk. Wanneer die vrye wil op die mens gerig is, draai die mens in eiewaan in sigself vas (*incurvatus in se*) en bly verknoop aan die fisiese wêreld. Die mens het dan weggeval van God en kan niks anders doen as kwaad nie.

Die bose is die praktykruimte van die selfgerigte mens. Dit is nie God wat die outeur van die kwaad is nie, maar die mens, wat deur God met vrye wil toebedeel is en in daardie vryheid die menslike Self bo God gestel het. God het die mens nie net met vrye wil toebedeel nie, maar ook met ander fakulteite wat veronderstel was om die mens in morele besluitneming te verlig en te lei.

Hierdie fakulteite noem Augustinus die 'onbeweegbare beginsels van die ewige wet'. Die vraag is of die mens, vanuit die vrye wil, die mens se menswees toets aan daardie onbeweegbare beginsels van die ewige wet – en of die mens die mens se eie wet in ongehoorsaamheid soek. Wanneer die mens die mens se eie wet soek, val die mens weg van God af. Dit is hoe Augustinus die skeppingsverhale in Genesis 1 en 2 verstaan: by grasie van vrye keuse het die mens van God weggeval. Dit is gevolglik wat Augustinus onder 'sonde' verstaan: dat die mens op sterkte van die mens se vrye wil en die keuses wat uit daardie unieke fakulteit voortvloei, teen God kies. Die 'eerste mens' – Adam – het gesondig in ongehoorsaamheid deur met opset en gekontempleerd teen God se opdrag te kies.

Die gevolg daarvan was dat Adam se intellek tot 'n staat van onkunde oor God verdonker is, dat sy wil verswak is tot libidinale begeerte en dat hy 'n subjek ten dode geword het. Daarmee val die mensheid self. 'Sondeval' beteken vir Augustinus die oorerflike eienskap van daardie eerste vryval weg van God – sodat die mens daarna onherroeplik in sonde 'ontvang en gebore' sou wees.

Tensy God dit herroep – en dit is die tweede been van Augustinus se leer oor die vrye wil en liefde: God laat die mens nie in die ewige verdoemenis nie. Vanuit God se wil en vryheid, wat vir Augustinus die hoogste wil en vryheid is, rig God vanuit 'n Goddelike wilsbesluit God se liefde opnuut tot die mens. Dit is die inkarnasie, die vleeswording van die ewige Woord, in Jesus Christus. Christus is vir Augustinus tegelyk uitdrukking van sowel God se hoogste vryheid as God se liefde. Hierdie teologiese posisie bring Augustinus daartoe om sy filosofiese posisie ten opsigte van vryheid en vrye wil te hersien: Die mens het ook na die sondeval die fakulteit van vrye wil behou, maar die vryheid waarmee God die mens met die skepping toebedeel het, die vryheid om nie te sondig nie, was verlore. Alleen die inisiatief en genade van God kan die mens in oorspronklike, outentieke vryheid herstel.

Dít moet die Christen se hoop wees, aldus Augustinus: dat hulle wat in Christus vrygespreek is die nuutgevonde vryheid nie sal gebruik om nogeens teen God te kies nie, maar om in vryheid so te ontwikkel en in geesteswaarde so toe te neem dat die mens nie langer in staat sal wees om te sondig nie.

Die mens se sosiale aard is volgens Augustinus een van die volmaakthede waarmee God die mens na God se beeld (*imago Dei*) sou geskape het. God het die mens so geskep dat God met die mens gemeenskap kan hou en die mens met God, en die mens met die mens. Die sondeval het hierdie volmaakte eienskap van gemeenskap tussen God en mens en mens en mens ernstig beskadig, maar nie volledig opgehef nie. Die mens was daarna steeds in staat tot gemeenskapstruktuur: families, kulture en staatkundige entiteite is 'n uitdrukking daarvan. Maar ook hierdie strukture vertoon gebreke en bring geen veiligheid of sekerheid vir die mens nie.

Net soos wat 'n natuurlike (vir Augustinus letterlik 'n 'beskadigde') moraliteit ongenoegsaam is om menslike geluk en vrede te bevorder, is die natuurlike familie of natuurlike staatsentiteit ontoereikend om ware vrede en geluk te verseker. Vrede, net soos geluk, kan slegs deur God se genade bemoontlik word. Hoewel tydelike vrede en gedeeltelike geregtigheid wel in die familie of selfs in die heidense staat kan bestaan, het dit geen uitsig op die toekoms nie as gevolg van die gebrokenheid daarvan.

Daarom is die staat vir Augustinus hoogstens 'n instrument vir tydelike vrede – 'n beskouing wat duidelik moes resoneer met die sigbare ondergang van Rome, in 410 vir die eerste keer geslaagd binnegeval deur Alaricus I en die Visigote. As selfs Rome dit immers nie kon hou nie…

Juis binne die konteks van Alaricus I se besetting van Rome in 410 skryf Augustinus in *De civitate Dei* dat daar wesenlik net twee stede is: die Stad van God en die ander stad, die stad van die mens. Die Stad van God bestaan uit burgers van 'n ander ryk as die Romeinse Ryk; hulle is die uitverkorenes van God wat God se liefde in die wêreld manifesteer.

Die stad van die mens bestaan uit hulle wat liefde en vrede net in selfgerigtheid vind; net in hierdie wêreld en net ten opsigte van wat hierdie wêreld te bied het. Belangrik is dat Augustinus nie reeds hier besig is om te vra na die verhouding tussen kerk en staat, wat 'n konstante polemiek na afloop van die Karolingiese Renaissance in die Middeleeue was nie. Hy het dit hier duidelik oor 'n geestelike onderskeid, tussen 'n ryk of stad waar geestelike waardes geld, en 'n ryk waar net nog natuurlike waardes en 'n natuurlike moraliteit geld.

Augustinus se taalfilosofie

Een van Augustinus se mees dwingende belangstellings was taalbegrip: die vraag na hoe taal die mens in staat stel om logiese postulate oor God en die werklikheid aan te bied. Ludwig Wittgenstein (1889–1951) het in die beroemde openingspassasie van sy *Philosophical Investigations* Augustinus se taalfilosofiese vertrekpunte as teiken van sy eie taalfilosofiese kritiek opgestel (Wittgenstein 1953:2). Die passasie wat so polemies dog premissegewys deur Wittgenstein gesiteer is, kom uit *Confessiones* (Augustinus (1969a:I.8.13):

> Wanneer my ouers die een of ander objek by 'n naam genoem het en na die betrokke objek beweeg het, het ek besef dat die objek benoem is deur die klank wat my ouers geuiter het wanneer hulle die oogmerk gehad het om na die objek te verwys. Ek het geleer dat woorde herhaaldelik gebruik word, op 'n spesifieke wyse hoewel in 'n verskeidenheid van stellinge, om na 'n spesifieke objek te verwys. Ek moes my mond leer om hierdie verwysers te vorm, sodat ek dit kon gebruik om my eie begeertes tot uitdrukking te bring.

Volgens Wittgenstein (1953:2) verteenwoordig hierdie opvatting, naamlik dat benaming die basis van taalbegrip is en dat die betekenis van 'n woord voltrek in die objek van verwysing, die fundamentele taalfilosofiese probleem van 'n 'suiwer referensialisme'. Wittgenstein (1953:2) se resepsie maak dit duidelik dat hy in Augustiniaanse taalfilosofie so 'n 'suiwer referensialisme' aan die werk sien, wat na sy lesing die voorloper is van Cartesiaanse epistemologie en Husserl se semantiese fenomenologie: 'Hierdie woorde (die aanhaling uit *Confessiones*) skets 'n duidelike portret van menslike taal. Dit is: die individuele woorde vir taalbenaamde objekte het 'n duidelike betekenis. Die betekenis korreleer met hierdie woord. Dit is die objek waarvoor die woord staan'.

Maar Wittgenstein se lesing strook nie met Augustinus se genuanseerde posisie nie, veral teen die agtergrond van Wittgenstein (1953:2) se eie opvolgende stelling: 'Augustinus praat nie van enige verskil tussen soorte woorde nie. Indien 'n mens taalonderrig op hierdie wyse beskryf, dink jy hoofsaaklik aan selfstandige naamwoorde soos 'tafel', 'stoel', 'brood' en mense se name, en slegs dan daarna aan die name van sekere handelinge en eienskappe, en aan alle oorblywende woorde as sou hulle vir hulleself moes sorg'. Augustinus beklemtoon volgens Wittgenstein in die gesiteerde passasie bloot die aanleer van die korrekte woord of verwyser vir die beoogde objek of verwysde en maak geen onderskeid tussen verskillende soorte taalbegrippe nie.

In die paragraaf direk voorafgaande tot Wittgenstein se aanhaling[7] verduidelik Augustinus (1969a:I.8.13) sy tese egter in meer tegniese, verhelderende terme:

Die opstel van taalkundige konvensies voor onderstel 'n gelyksoortigheid of uniformiteit tussen mense in hulle natuurlike, voorkonvensionele reaksies met betrekking tot byvoorbeeld handgebare, synde 'die natuurlike taal van alle mense'. Die taalkundig-ostensiewe definisie van 'n woord aan die hand van voorbeelde sal 'n kind nie die betekenis van die woord leer nie: 'n Kind moet 'die woord herhaaldelik hoor soos dit korrek in behoorlike sinskonstruksies gebruik (word)'. Die leerproses word begin deur die kind se eie pogings om die kind se eie waarnemings, sensasies en behoeftes voor-talig tot uitdrukking te bring.

Dit is egter juis wanneer die kind geleer het hoe om nie te 'wys' nie, maar (verwysend) te praat dat die leerproses momentum kry. Augustinus (1969a:I.8.13) maak hier 'n stelling wat kenmerkend deur Wittgenstein self (1953:244) beklemtoon is, naamlik dat 'woorde gekonnekteer is met die primitiewe, die natuurlike, die uitdrukking van sensasie'. Dit is dus vreemd dat Augustinus se taalbegrip as voormoderne karikatuur deur Wittgenstein opgestel is: 'n versigtiger lees van Augustinus se teks bring Wittgenstein trouens nader, eerder as verder, aan Augustinus. Wittgenstein se 'misplaaste skermutseling met Augustinus' (Copleston 1972:42) is 'n goeie voorbeeld van waarom moeite gedoen moet word om Augustinus en sy Middeleeuse opvolgers steeds rehabiliterend dog met die nodige respek te lees.

Die tema van *De Magistro*, wat wesenlik 'n dialoog tussen Augustinus en sy seun Adeodatus bestryk, gaan (anders as wat die titel mag voorgee) nie oor algemene opvoeding nie, maar oor die onderrig en aanleer van woorde. Die werk (Augustinus 1970d:129–40) begin met 'n oorsig van die gebruik van taal; ons gebruik taal nie net vir kommunikasie en informasie nie, maar ook 'om God te loof en in die bad te sing' (Augustinus 1970d:130). Ons kan taal sonder klank gebruik wanneer ons woorde bedink of kognitief vorm: dan gebruik ons taal as die wyse waarop herinnering in werking gestel word en objekte van herinnering herroep word. Allermins is Augustinus in terme van 'n suiwer referensialisme gepreokkupeerd met die verstaan van woorde as blote verwysers: 'Die beweging vanaf verwyser na die werklikheid is nie vanself-sprekend nie' (Augustinus 1970d:141). Ostensiewe onderrig, of taalonderrig aan die hand van voorbeelde, se skopus is volgens Augustinus beperk: 'n mens sou byvoorbeeld na 'n boom kon wys deur daarna met 'n vinger te wys. Alle stoflike objekte en kleure kan so (uit)gewys word.

Augustinus (1970d:146) wys nietemin op twee logiese probleme in ostensiewe verband: woorde soos lidwoorde of bywoorde kan nie gewys word nie, en nog meer fundamenteel, die gebaar van 'wys', soos die klank van 'n woord, is net 'n teken, 'n verwyser, en nie 'n verwysde werklikheid of verwysing nie. Werkwoorde word op die oog af effektief deur ostensiewe verduideliking ondervang: Loop, eet en staan kan dadelik verduidelik word deur te loop, eet of staan.

Maar dan vra Augustinus (1970d:150) vir Adeodatus: 'Veronderstel ek is reeds aan die loop wanneer iemand my vra wat 'loop' beteken?' Adeodatus antwoord dan dat 'n mens dalk net vinniger moet loop. Maar dadelik, selfs dan met werkwoorde, word die onontkombare dubbelslagtige aard van ostensiewe definisies geopenbaar: As ek vinniger loop, hoe weet ek dat die ostensiewe verduideliking na 'loop' en nie reeds 'draf ' nie, verwys? Augustinus (1970d:155) kom dan logieserwys tot die gevolgtrekking dat indien selfs ostensiewe onderrig in terme van koherente betekenis faal, die betekenis van 'n woord nie iets is wat deur 'n menslike leermeester onderrig kan word nie, maar slegs deur 'n leermeester 'binne ons' waarvan die 'huis in die hemel' is. So word Augustinus se verduideliking 'n Christelike weergawe van die aanleer van taal binne die ouer konteks van Plato se tesis in *Meno* dat alle (taal)opvoeding 'n vorm van herinnering is.

Op hierdie punt begin Augustinus sy taalfilosofie op logiese gronde behoorlik beslag gee. Eerstens begin Augustinus tekens of verwysers in 'n rudimentêre semiotiek klassifiseer. Alle woorde is tekens, maar nie alle tekens is woorde nie. Daar moet byvoorbeeld onderskei word tussen letters en gebare. Alle name is woorde, maar nie alle woorde is name nie: afgesien van lidwoorde en bywoorde is daar voornaamwoorde en werkwoorde, woorde wat dus tussen ander woorde, binne 'n sinskonstruksie, gebruik moet word. Augustinus (1970d:149) beklemtoon so die verskil tussen die teken of verwyser en die betekende of verwysde: niemand behoort 'n boom te verwar met die woord vir 'n boom nie, maar sommige woorde, soos lidwoorde of voornaamwoorde, is duidelik woorde-vir-woorde en juis hierin vestig die gevaar van 'n verwarring tussen verwyser en verwysde.

Tweedens beredeneer Augustinus (1970d:149) die logiese feit dat hoewel nie alle woorde name is nie, dit tog so beskou kan word dat elke woord 'n 'naam' is in die sin dat elke woord sigself benaam. Selfs 'n werkwoord is in hierdie opsig 'n naam, die naam 'werkwoord'.

Derdens, in *De Dialectica* ontwikkel Augustinus (1985:il–x31) 'n viervoudige onderskeid van verwysers en verwysdes. *Verbum* verwys na 'n woord wat geuiter word ter wille van die woord self en verwys na niks buite die woord nie. Wesenlik beteken dit dat die woord 'genoem' word. *Dictio* verwys na 'n woord wat geuiter word ter wille van iets anders as die woord en verwys na iets buite die woord. Wesenlik beteken dit dat die woord 'gebruik' word. *Dicibile* verwys na dit wat verstaan word op grond van die uiting van die woord. Wesenlik beteken dit dat die woord 'begryp' word. *Res* verwys na die woord se verwysde. Wesenlik beteken dit dat die woord ('n saak) 'verwys' of 'beteken'. Augustinus konkludeer in *De Dialectica* wat hy reeds in *Confessiones* en *De Magistro*, soos hierbo uitgewys, gestel het: (taal)onderrig kan nie sonder tekens of verwysers plaasvind nie, maar dit impliseer nie noodwendig referensialisme nie.

Vierdens poog Augustinus (1970d:161), weer in De Magistro, om hierdie epistemologiese noodsaaklikheid van taal met sy teorie van verheldering te ondervang. Om te verstaan wat iemand uiter, moet ons by voorbaat reeds verstaan wat die geuiterde woord beteken. Om hierdie geuiterde waarheid te begryp, moet ons die verwyser of teken dus verstaan vanuit 'n ander oord as die geuiterde woord self. In terme van Augustinus se grootliks Platoniese opvattinge beteken dit dat 'n metafisiese oorsprong van kennis veronderstel word. Vanuit hierdie Platoniese ideaal betoog Augustinus (1970d:169) dat die enigste wyse waarop waarheid en kennis haalbaar of verstaanbaar word, sou wees wanneer dit in ons deur God geproduseer word. God bring ons tot 'n verheldering van dit wat geuiter word. God is vir Augustinus daarom op logiese gronde die eerste en laaste grond vir taalfilosofie.

Hoewel Augustinus nie self 'n formele bydrae tot logika, as 'n progressiewe filosofiese deeldissipline regdeur die Middeleeue, gemaak het nie, is die feit dat sy taalfilosofie duidelik op logiese argumentvoering terugval, betekenisvol. Augustinus trek naamlik die buitelyne van die samehang van taalbegrip en logika as 'n legitieme en volhoubare probleemstelling in die filosofie. Hierdie probleemstelling sou deur feitlik elke Middeleeuse filosoof na Augustinus met erns geneem word, reeds deur die eerste betekenisvolle Middeleeuse filosoof na Augustinus, Boethius.

Eindnotas

1. Sien die primêre tekste van Augustinus, asook Bearsley (1983:229–36); Beukes (2011:1); Bosley en Tweedale (2004:405–27; 472–94); Bourke (1992:1–28); Brown (1967:45–110); Bubacz (1981:1–45); Callahan (1967:8–52); Clark (1994:11–101); Colish (1999:25–41); Copleston (1993:40–90); Ehrle (1889:603–35); Fredriksen (1978:206–27); Gilson(1960:18–56); Grabmann (1957:125–42); Haren (1985:38–58); Hyman et al (2010:5–99); Kenny (2005:1–16); Kent (2003:232–46); Kirwan (1989:22–74); Leff (1979:699–717); Luscombe (1997:9–16); Macdonald (2006:154–71), Marenbon (1988:14–17); Markus (1967:341–424); Matthews (2010:86–98); O'Connell (1969:6–42); O'Daly (1986:315–40); O'Meara (1954:1–48); Pollmann (2005:206–31); Pollmann en Otten (2013 – hierdie werk, met meer as 600 interdissiplinêre inskrywings, het geen gelyke in die sekondêre literatuur nie); Rist (1994:1–21); Russell (1945:344–65); TeSelle (1970:8–36); Wetzel (1992:3–13) en Wills (1999:1–28). Gegewe die omvang van die primêre tekste en die bykans onoorsigtelikheid van die sekondêre literatuur, fokus die bespreking van Augustinus, soos ook die geval met die ander 'gekanoniseerde' Middeleeuse denkers in hierdie boek, op die verhouding tussen taalbegrip en logika.

2. Verstommend bestaan daar tot vandag toe geen inligting oor die naam of herkoms van Augustinus se vertroueling nie. Sy het Augustinus wel vergesel na Rome en Milaan, met Adeodatus by hulle. In 385 is sy self tot die Christendom bekeer en was na Augustinus se eie verduideliking (in *Confessiones* 8.11), 'n meer toegewyde gelowige as wat hy self ooit kon 'hoop om te wees'. Dit is waarskynlik uit Augustinus se diep respek vir haar dat sy medeganger tot vandag toe anoniem kon bly. Hy het haar in laat 385 gevra om terug te keer na Noord-Afrika. Daardie skeiding tussen hierdie proto-monnik en proto-non moet tel as een van die aangrypendste in die geskiedenis van sielsgenootlike en erotiese verbintenisse, neweskikkend tot Abelardus en sy intellektueel-erotiese sielsgenoot, Héloïse, vier eeue later. Augustinus self het sy medeganger nooit verraai of vergeet nie. Sy is inderdaad 'X' (vgl. Wolfe 2016). Adeodatus, wat volgens Augustinus self begaafd was en vir wie hy 'n intellektuele toekoms voorsien het, is tragies oorlede voordat hy 18 jaar oud sou word – 'n verlies waarvan Augustinus nooit herstel het nie.
3. *Afrikaanse Bybelvertaling*, (sintaktiese vertaling), 1953. Wanneer daar wel na tekste in die Christelike korpus in hierdie boek verwys word, sal dit oorwegend, maar nie uitsluitlik nie, na hierdie vertaling wees, aangesien die latere 1983-vertaling in Afrikaans as gevolg van semantiese oorwegings problematies kan wees –hoewel hierdie keuse nie as 'n kritiek teen semantiese vertalings gerig is nie, en gewis ook nie teen die 1983-vertaling in Afrikaans nie. Sintaktiese vertalings verskaf eenvoudig die orde van woorde binne 'n parafrasering meer effektief.
4. *Ordo Sancti Benedicti*.
5. *Confessiones*, Augustinus (1969a). Hierdie merkwaardige en meesleurende boek bestryk Augustinus se gedetailleerde uiteensetting van sy opvoeding, jeug, studies en die talle dogmaties-filosofiese polemieke waaraan hy in die middelfase van sy lewe as monnik, priester, vise-biskop en biskop van Hippo deelgeneem het, asook omvangryke beskrywings van die impulse wat hom van Platonisme na 'n 'Christelike filosofie' beweeg het.
6. In hierdie onlangse werk is vir die eerste keer al ses dele van *De Musica* met 'n uitstekende oorsig en kommentaar deur Martin Jacobsson saamgestel.
7. Vergelyk ook Copleston (1972:41) en Kirwan (1991:30).

Bibliografie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Augustinus. 1913. *De natura et gratia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Urba, C.F. en J. Zycha (reds.). Wene: Tempsky.

—. 1955. *De civitate Dei*. Corpus Christianorum Series Latina 47 & 48. Dombart, B. en A. Kalb (reds.). Turnhout: Brepols. Vir Engelse vertaling, sien Dyson (vert.) 1998.

—. 1969a. *Confessiones*. Skutella, M. (red.). Stuttgart: Teubner. Vir Engelse vertaling, sien O'Donnell (red., vert. en komm.) 1992.

—. 1969b. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*. Corpus Christianorum Series Latina 46. Vander Plaetse, R. en C. Beukers (reds.). Turnhout: Brepols.

—. 1970a. *De ordine*. Corpus Christianorum Series Latina 29. Green, M.W. (red.). Turnhout: Brepols.

—. 1970b. *De libero arbitrio voluntatis*. Corpus Christianorum Series Latina 29. Green, M.W. (red.). Turnhout: Brepols.

—. 1970c. *Contra Academicos.* Corpus Christianorum Series Latina 29. Green, M.W. (red.). Turnhout: Brepols. Vir Engelse vertaling, sien O'Meara (vert.) 1950.

—. 1970d. *De Magistro*. Corpus Christianorum Series Latina 29. Daur, K.D. (red.). Turnhout: Brepols. Vir Engelse vertaling, sien Colleran (red., vert. en komm.) 1950.

—. 1970e. *De Trinitate*. Corpus Christianorum Series Latina 50. Mountain, W.J. (red.). Turnhout: Brepols.

—. 1971. *De beata vita*. Corpus Christianorum Series Latina 29. Green, M.W. (red.). Turnhout: Brepols.

—. 1984. *Retractationes*. Corpus Christianorum Series Latina 57. Mutzenbecher, A. (red.). Turnhout: Brepols. Vir Engelse vertaling sien Bogan (vert.) 1968.

—. 1985. *De Dialectica*. Jackson, D. (red.). Dordrecht: Reidel.

—. 1986a. *De immortalitate animae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Hörmann, W (red.). Wene: Tempsky.

—. 1986b. *Soliloquia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Hörmann, W (red.). Wene: Tempsky.

—. 1986c. *De quantitate animae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Hörmann, W (red.). Wene: Tempsky.

—. 1996a, *De vera religione*. Corpus Christianorum Series Latina 32. Daur, K.D. (red.). Turnhout: Brepols.

—. 1996b. *De doctrina Christiana*. Corpus Christianorum Series Latina 32. Martin, J. (red.). Turnhout: Brepols.

—. 2017. *De Musica*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Jacobsson, M. (red.). Berlyn: Walter de Gruyter.

Bearsley, P. 1983. Augustine and Wittgenstein on language. *Philosophy* 58, 229–36.

Beukes, J. 2011. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1072. (14 Mei 2018 geraadpleeg).

Bogan, M.I. (vert.). 1968. *Retractations*. Washington: Catholic University of America Press.

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Bourke, V.J. 1992. *Augustine's love of wisdom: An introspective philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press.

Brown, P. 1965. Saint Augustine. In Smalley (red.) 1965, 13–25.

—. 1967. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press.

Bubacz, B. 1981. *St. Augustine's theory of knowledge: A contemporary analysis*. New York: Edwin Mellen Press.

Callahan, J.F. 1967. *Augustine and the Greek Philosophers*. Philadelphia: Villanova University Press.

Canning, J. 1996. *A history of Medieval political thought 300-1450.* Londen: Routledge.

Clark, M. T. 1994. *Augustine*. Washington: Georgetown University Press.

Colleran, J.M. (red., vert. en komm.). 1950. *Ancient Christian writers: St Augustine – The Greatness of the soul & The teacher*. New Jersey: Newman Press, 129–89.

Collins, R. 1999. *Early Medieval Europe 300-1000*. New York: St Martin's Press.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition, 400-1400*. New Haven: Yale University Press.

Copleston, F.C. 1972. *A history of Medieval philosophy*. Londen: Methuen.

—. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Dyson, R.W. (vert.). 1998. *The city of God against the pagans*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ehrle, F. 1889. Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastick: II, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastick gegen Ende des 13 Jahrhunderts. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5, 603–35.

Fitzgerald, A.D. (red.). 1999. *Augustine through the ages: An encyclopaedia*. Grand Rapids: Eerdmans.

Fredriksen, P. 1978. Augustine and his analysts. *Soundings* 51, 206–27.

Gilson, E. 1960. *The Christian philosophy of Saint Augustine*. Lynch, L.E.M. (vert.). New York: Random House.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I en II. Berlyn: Akademie Verlag.

Gracia, J.J.E. 2006. Philosophy in the Middle Ages: An introduction. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 1–14.

Hannam, J. 2009. *God's philosophers: How the Medieval world laid the foundations of modern science*. Londen: Icon Books.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Kent, B. 2003. The moral life. In McGrade (red.) 2003, 232–45.

Kirwan, C. 1989. *Augustine*. New York: Routledge.

—. 1991. The nature of speech. *Augustine: The arguments of the philosophers*. New York: Routledge, 28–47.

Klibansky, R. 1981. *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*. Munchen: Kraus.

Koterski, J.W. 2009. *An introduction to Medieval philosophy: Basic concepts*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Kretzmann, N., A. Kenny en J. Pinborg (reds.). 1982. *The Cambridge history of later Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kretzmann, N. en E. Stump (reds). 2001. *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leff, G. 1979. Augustinismus im Mittelalter. *Theologische Realenzyklopädie* Volume 4. Berlyn: De Gruyter, 699–717.

Luscombe, D.E. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Macdonald, S. 2006. Augustine. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 154–71.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

Markus, R.A. 1967. Marius Victorinus and Augustine. In Armstrong (red.) 1967, 331–424.

Markus, R.A. (red.). 1972. *Augustine: A Collection of critical essays*. New York: Anchor Books.

Martin, C.J.F. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Matthews, G.B. (red.). 1999. *The Augustinian tradition*. Berkeley: University of California Press.

Matthews, G.B. 2010. Augustinianism. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 86–98.

McGrade, A.S. (red.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mourant, J. 1969. *Augustine on immortality*. Philadelphia: Villanova University Press.

—. 1980. *Saint Augustine on memory*. Philadelphia: Villanova University Press.

Oberman, H.A. 1963. *The harvest of Medieval theology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Oberman, H. en F.E. James (reds.). 1991. *Via Augustini: Augustine in the later Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Leiden: Brill.

O'Connell, R. 1969. *St. Augustine's Confessions: The odyssey of the soul*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

O'Daly, G. 1986. Anima, Animus. *Augustinus Lexikon* Vol. 1. Basel: Schwabe, Basel, 315–40.

—. 1987. *Augustine's philosophy of mind*. Berkeley: University of California Press.

O'Donnell, J.J. (red., vert. en komm.) 1992. *Confessions*. Oxford: Clarendon Press.

O'Donnell, J.J. 2001. Augustine: his time and lives. In Kretzmann en Stump (reds.) 2001, 8–25.

O'Meara, J. (vert.). 1950. *Against the Academics*. *Ancient Christian Writers*, Volume 12. New York: Newman Press.

O'Meara, J. 1954. *The young Augustine*. Londen: Longmans, Green.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press.

Pollmann, K. 2005. Augustine's hermeneutics as a universal discipline? In Pollmann en Vessey (reds.) 2005, 206–231.

Pollmann, K. en M. Vessey (reds.). 2005. *Augustine and the disciplines*. Oxford: Oxford University Press.

Pollmann, K. en W. Otten (reds.). 2013. *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*. Oxford: Oxford University Press.

Rist, J.M. 1994. *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, B. 1945. *A history of Western philosophy*. New York: Simon & Schuster, 301–476.

Smalley, B. (red.). 1965. *Trends in Medieval political thought*. Oxford: Oxford University Press.

TeSelle, E. 1970. *Augustine the theologian*. New York: Herder and Herder.

Wetzel, J. 1992. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wills, G. 1999. *Saint Augustine*. New York: Viking/Penguin.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Wolfe, S.M. 2016. *The Confessions of X*. Nashville: Thomas Nelson Publishing.

1.2 BOETHIUS





*Konsul Boethius groet sy gesin (*1826), Jean-Victor Schnetz (1787-1870) © Augustynse Museum, Toulouse

1.2 Boethius (ca.477-524)
(Anicius Manlius Severinus Boëthius)

Vir diegene wat op grond van tematiese en kronologiese oorwegings kies om Augustinus in die laat-patristiek en Neoplatonisme te plaas, om hom daarmee effektief uit die Middeleeuse korpus te sluit, is Boethius inderdaad *der letze Römer und der erste Scholastiker* – 'die laaste Romein en die eerste skolastikus', so benoem deur die gevierde Middeleeuse navorser, Martin Grabmann, wat daardie sentiment deel.[1]

Anicius Manlius Severinus Boëthius (ca.477–524) is sonder twyfel een van die mees gevolgryke Latynse filosowe en logici vanuit die post-Romeinse en Karolingiese periodes.[2] Hy is rondom 477 in senatoriale familieverband gebore, in die tyd toe die laaste Romeinse keiser, Romulus Augustulus, van sy amp onthef is en die Ostrogote onder leiding van Theoderik reeds beheer oor die grootste gebied van die Suid-Europese deel van die Romeinse Ryk verkry het. Hy het konsul onder Theoderik in 510 geword, maar is vyftien jaar later op grond van beweerde hoogverraad deur Theoderik self tereggestel.

Boethius het wesenlik net een, hoewel 'n enorme, intellektuele doelstelling gehad: omdat hy besef het dat die Romeinse Ryk besig was om finaal in duie te stort, waarskynlik nog in sy eie leeftyd, wou hy die Hellenistiese filosofiese erfenis (en die Latyns-patristiese kommentare daarop) in Latyn vertaal, redigeer en in Latyn herkommentarieer vir opvolgende geslagte. Sy Karolingiese en skolastiese opvolgers was ten diepste geraak deur hierdie tragies onvoltooide taak. Middeleeuse denkers sou op die reste van Boethius se vertalings, redigerings en kommentare aangewese wees vir feitlik alle inligting rakende antieke logika, taalbegrip of grammatika, en ook fundamentele kwessies met betrekking tot antieke wiskunde en musiekteorie.

Waar Aristoteles in die laat-patristiek grootliks verbygegaan is en gefokus is op Plato en die Stoïsyne (grootliks omdat Aristoteles geleer het dat die fisiese werklikheid van 'ewigheid' af was en hy Goddelike voorsienigheid en die onsterflikheid van die siel afgewys het, dus te pagaans was om in die opkomende patristiek vanaf die tweede eeu geakkommodeer te word), is daar onder nie-Christelike denkers in hierdie periode juis gefokus op Aristoteles. Dit was veral Plotinus en Porphyreus (wat tien kommentare oor Aristoteles geskryf het) wat 'n Aristoteliese stemming, hoe sydelings en nie-gelyklopend met die stabiele Platoniese tradisie ook al, in die patristiese en laat-Romeinse eras bestendig het. Boethius vind by hierdie kwasi-Aristoteliese tradisie aansluiting, maar juis as Christen, en daarin vestig die sonderlinge kwaliteit van sy bydrae.

Sy vertalings van Aristoteles se werke in Latyn sou die grondslag vorm van die post-Karolingiese en vroeg-skolastiese nadering tot Aristoteles, met inbegrip van die monumentale werk wat die Arabiese denkers vanaf die negende eeu gelewer het om Aristoteles vanuit Arabies vir die opkomende universiteitswese binne die vroeg-skolastiese Latynse Weste beskikbaar te stel.

De consolatione Philosophiae en ander werke

Onder Boethius se mees gevierde projekte tel sy vertalings van Aristoteles se werke in formele logika in Latyn: *Categoriae*, *De Interpretatione*, *Topica*, *De sophisticis elenchis*, *Analitica Priora* en *Analitica Posteriora*. Hy het ook grondige kommentare geskryf oor *Categoriae*, *De Interpretatione* (twee maal), *Topica* en Cicero se gelyknamige teks. Verder het hy Porphyreus se inleiding tot Aristoteles se logika, *Isagoge*, vertaal en twee maal gekommentarieer. Sy eie werke bestryk *De divisione*, *De hypotheticis syllogismis*, *De syllogismo categorico*, *De topicis differentiis*, *Opuscula Sacra* en *De consolatione Philosophiae*.

Boethius se nalatenskap het die laat-negende eeu ongelukkig gefragmenteerd bereik en nie al sy werk het die Karolingiese periode oorleef nie. Sy vertaling van *Analitica Posteriora* en sy kommentaar oor *Topica* het glad nie oorleef nie, sy vertaling van *Categoriae* het eers teen die einde van die negende eeu begin sirkuleer en sy vertaling van *Topica* het eers in die 12de eeu werklik bekendheid verwerf. Dit wat wel oorleef het en vir Karolingiese, post-Karolingiese en vroeg-skolastiese denkers beskikbaar was, het as die *logica vetus* ('ou logika') bekend gestaan: daarmee is studente vanaf die 10de eeu in formele logika (in Aristoteliese gedaante en vir eeue nog daarna die hoofdissipline in filosofie) onderrig en die gelatiniseerde terminologie van Boethius konsekwent gebruik.

Boethius was dus die Latynse oordraer van die Griekse Aristoteles na die Middeleeue, met inbegrip van die latere Arabiese inset vanaf Alkindi (2.3) tot by Ibn Rushd (Averroes, 4.10), wat later bespreek word. Sy laaste werk, *De consolatione Philosophiae*, is buite die spesialisnavorsing ook sy bekendste uitset. Hy het die werk vanuit die tronk afwagtend op teregstelling geskryf. Hier word hy besoek deur Filosofie, 'n pragtige ouer dame (dieselfde vrou wat aan Sokrates verskyn het in Plato se *Crito* en wie ook ander martelare van die filosofie, onder meer Anaxagoras en Seneca, in hulle laaste dae vertroos het).

Boethius konstateer sy onskuld en bely sy angs vir en vernaamlik voor die dood, voor Filosofie. Sy dring egter daarop aan dat hy sy gedagtes opwentel na 'n werklikheid anderkant sintuig en materie. Saam ondersoek Boethius en Filosofie dan die verhouding tussen Lot en Voorsienigheid.

Moes vertroosting daarin gevind word, soos die Stoïsyne geleer het, dat die werklikheid deur noodwendigheid en 'n skeut lotgeval beheer word? Filosofie dring dan daarop aan dat Boethius Lot nie sal blameer vir die verlies aan die eer, mag en plesier wat hy as konsul geniet het nie, omdat 'n wyse mens hierdie sake nooit hoog behoort te ag nie. Dit is, inderdaad soos die Stoïsyne geleer het, onvolmaakte en tydelike dinge. Wat nie verander nie, is die hoogste Goed, en dit is God. Lot is onderworpe aan Voorsienigheid, wat die heelal regeer en reguleer deur 'n liefde fortiter ac suaviter, sterk en soet. God ken alle dinge terselfdertyd, sonder om vrye wil te vernietig.

Boethius herbevestig ook die sewe liberale lettere (grammatika, retoriek en logika [die trivium] en geometrie, wiskunde, musiek en astronomie [die quadrivium]), wat op hierdie stadium van die filosofiese oorlewering in die vroeë Middeleeue goed gevestig was, hoewel dit na Boethius weer in Isidorus (1.5) se Etymologiae sou figureer en ook weer vanaf Alcuin (2.1) en Eriugena (2.2) in die Middeleeuse kurrikulum bestendig sou word.

Heelwat van Boethius se voorafgaande werke verskaf egter die filosofiese impetus aan *De consolatione Philosophiae*: die beginsel dat die eerste beginsel (die 'eerste, onbeweegde beweger' of primum movens, in Aristoteliese taal) van alle dinge goed is, die verhouding tussen nood wendigheid en Goddelike voorsienigheid, en so meer. Tematies was die latere Middeleeue gepreokkupeer met temas uit Consolatione: lotgeval, noodwendigheid of determinisme, kans, vrye wil, die verhouding tussen universaliteit en partikulariteit, en die vraag na die hoogste goed. Vanaf die 9de eeu het 'n ryke argief van kommentaar op hierdie teks ontwikkel; Koning Alfred het dit in Ou Engels laat vertaal in die 9de eeu, en Chaucer het dit met 'n vertaling opgevolg in die 14de eeu. Die werk het oorleef in ongeveer 400 manuskripte en word, soos die Confessiones van Augustinus, vandag nog herdruk.[3]

Boethius se Aristoteliese logika

Boethius het dus feitlik al die werke in die Aristoteliese logika-korpus vertaal en dus ook vertaalwerk en kommentaarwerk gelewer ten opsigte van Aristoteles se twee belangrikste eksponente in die laat-patristiese periode, te wete die Neo-platoniste Plotinus en Porphyreus, met besondere verwysing na laas genoemde se *Isagoge*.

Ten einde Boethius se bydrae tot in besonder logika te kan waardeer, sal ons weer vir 'n oomblik by Porphyreus moet vertoef. In die Inleiding is aangedui dat Porphyreus Aristoteles se logika in die kurrikulum van die Neoplatoniese skole ingevoer het en sy *Isagoge* is hiervoor as inleidingsteks gebruik. Danksy die vertaling daarvan in Latyn deur Boethius het hierdie teks die posisie as standaardteks tot diep in die Middeleeue gehandhaaf. 'n Sentrale element van Porphyreus se *Isagoge* is die teorie van praedicabiles of, die soorte verhoudinge

waarin 'n predikaat tot 'n subjek mag staan. Porphyreus lys vyf sodanige praedicabilia: species, genus, differentia, proprium en accidit (of accidens). Al hierdie terme kom in Aristoteles se *Categoriae* in die gedaante van die tien praedicamenta voor, hoewel die teorie van praedicabilia van die tien praedicamenta, ook met inbegrip van wesenlike ooreenkomste, verskil.

Ter illustrasie van Porphyreus se praedicabiles: 'Seve is 'n Duitse herdershond' dui die *species* aan waartoe Seve behoort. 'Seve is 'n hond' dui die *genus* aan waartoe Seve behoort. *Differentia* dui die verskil van species binne genus aan: byvoorbeeld, 'Seve vertoon meer as enige ander hond, soos 'n wolf'. *Proprium* is 'n eienskap wat kenmerkend, hoewel nie uitsluitlik-definïerend van nie, die spesifieke species is: byvoorbeeld, 'Duitse herdershonde is uitstekende waghonde'. (Aquinas [5.1] het proprium eeue later verduidelik as sou die verstaan van 'n grap 'n proprium van mense wees – slegs mense lag vir 'n grap, maar nie alle mense lag vir dieselfde grap nie, terwyl sommige mense glad nie lag nie). *Accidit* is 'n predikaat wat tot 'n bepaalde individu mag behoort sonder dat die individu daarmee gepredetermineer word, byvoorbeeld: 'Jessie het, anders as ander vroulike Duitse herdershonde, 'n maanhaarkraag'. Dit onderskei Jessie van ander individue in haar species, maar dit kan nie (anders as species, genus, differentia en proprium) voorsien word nie.

Porphyreus se teorie van praedicabiles stel ons in staat om 'n rangorde binne kategorieë te konstrueer. Die onderskeid tussen genus en species is relatief: 'n Species relatief tot 'n meerdere genus is 'n genus relatief tot 'n mindere species. En tog is daar buitengewone genera wat nie species van enige meerdere genus is nie. Aristoteles se praedicamenta is nie species van 'n hoër genus soos syn nie. Sou ons die kategorie van *ousia* vanuit die antepraedicamenta se logiese diktaat as 'n basiese gegewe neem, sou ons twee genera daaruit kon ontleen, naamlik liggaam en gees, deur die differentia 'materieel' of 'immaterieel' onderskeidelik daarop toe te pas. Vanuit die genus 'liggaam', kan twee verdere genera afgelei word, naamlik 'lewende wesens' en 'minerale', deur die differentia *animus* en *non animus* daarop toe te pas. Die genus van 'lewende wesens' sal deur 'n soortgelyke fissie of onderverdeling die genera 'plant' en 'dier' genereer en die genus 'dier sal met die differentia 'rational' die finale species 'mens' produseer, wat weer die individue Petrus, Paulus en Johannes sal insluit.In Isagoge gebruik Porphyreus hierdie vertakkende strategie om drie wesenlike vrae aangaande species en genera te formuleer. Species en genera is nie individuele entiteite soos Petrus, Paulus of Johannes nie: species en genera is universeel in 'n bepaalde sin. Nou kom die volgende vrae op: Bestaan species en genera dan buite die verstand? Is species en genera dan liggaamlik-gebonde of liggaamlik-ongebonde? Indien species en genera liggaamlik-ongebonde is, bestaan dit dan in dinge wat deur die sintuie waarneembaar is, of bestaan dit dan onafhanklik van sintuiglike waarneming?

Porphyreus het hierdie wesenlike vrae nie self beantwoord nie, maar implisiet aan Boethius en die tradisie daarna toevertrou. Boethius (1891:835A) het inderdaad op hierdie vrae gereageer: species en genera bestaan syns insiens buite die verstand, species en genera is liggaamlik-ongebonde en species en genera is nie skeibaar buiten in die verstand van die individu nie. 'n Species of genus word soortgelyk geabstraheer vanuit partikulieres, net soos wat ons die soortgenootlikheid van die mensheid of *similitudo humanitatis* vanuit individuele mense abstraherend konstrueer.

Boethius (1891:835A) beskou dit as 'n Aristoteliese greep, hoewel dit nie vir die doeleindes van formele logika nodig is om die Platoniese Vormtesis van universeles wat in afsondering bestaan uit te rangeer nie. Boethius se kommentare op *Categoriae* en D*e Interpretatione* vertoon in hierdie konteks 'n kennis van Stoïsynse logika, wat hy nie as 'n korrektief op Aristoteles lees, kommentarieer of vertaal nie.

Boethius (1877:II.208.1–4) betoog onder meer dat die Stoïsyne toekomstige kontingentes misverstaan het: As p 'n toekomsverwysde proposisie oor 'n kontingente saak is, is óf p óf nie-p waar, maar nie p of nie-p hoef noodwendig waar te wees nie. Om Aristoteles se bekende 'see-oorlog metafoor' in *De Interpretatione* 9 as verwysing te gebruik: 'Óf daar is more 'n see-oorlog óf daar is more nie 'n see-oorlog nie, is waar', maar nie een van 'Daar sal more 'n see-oorlog wees' of 'Daar sal more nie 'n see-oorlog wees nie' is vandag noodwendig waar nie.

Die Stoïsyne se opvatting dat Aristoteles sou bedoel het dat sulke toekomstige kontingentes nie waar óf vals is nie, is volgens Boethius verkeerd, omdat dit by die begrip 'nie noodwendig waar nie' verbygaan. Boethius se kommentaar op *De Interpretatione* 9, met inbegrip van sy kennis van die Stoïsynse posisie, is 'n goeie voorbeeld van die wyse waarop hy Aristoteles polemies kommentarieer en vir die Karolingiese periode beskikbaar stel. Dit is ook 'n goeie voorbeeld van die wyse waarop taalgebruik logiese posisionering bepaal.

Afgesien van bogenoemde voorbeelde van Boethius se kommentaar op Porphyreus en Aristoteles, is Boethius se twee werke oor sillogistiese argumentering, *De hypotheticis syllogismis* en *De syllogismo categorico*, taal filosofies betekenisvol. Boethius maak 'n onderskeid tussen kategoriese sillogismes en hipotetiese sillogismes. 'n Kategoriese sillogisme is 'n soort argument wat bestaan uit presies drie kategoriese stellings (twee premisses en 'n gevolgtrekking) waarin daar 'n somtaal van presies drie kategoriese terme bestaan, waarvan elkeen presies twee keer gebruik word, byvoorbeeld: alle vinke is voëls, alle voëls is diere, dus, alle vinke is diere. 'n Hipotetiese sillogisme moet minstens een hipotetiese premisse bevat: As p>q; as q>r; (as p; q) p>r; as dit reën> sal ek nie gholf speel nie; as ek nie gholf speel nie > 'vat ek nie my gholfsak nie'; 'as dit reën' > 'vat ek nie my gholfsak nie'. Skerper taalfilosofies: 'n hipotetiese sillogisme bevat 'n hipotetiese proposisie gekonstrueer deur kategoriese proposisies deur middel van die taal-verbindings 'as', 'of ' en 'aangesien'.

Sommige hipotetiese sillogismes bevat kategoriese premisses sowel as hipotetiese premisses, waarvan die bekendste die *modus ponendo ponens*, of verkort net *modus ponens* (alreeds gevestig in Stoïsynse logika) is, byvoorbeeld: 'as dit dag is, skyn die son, maar dit is dag, dus skyn die son'. Dit is 'n eenvoudige argument, waar die geaffirmeerde self weer affirmeer: as p > q. Dit is p; dus q.

Boethius fokus egter kenmerkend polemies op sillogismes waar sowel die premisses as die gevolgtrekking hipoteties is, byvoorbeeld: As dit p is, is dit q; as dit q is, is dit r; dus, as dit p is, is dit r. In *De Topicis Differrentiis* ontwikkel hy logies-skematiese strukture wat sowel negatiewe, as affirmatiewe, as konjunktiewe (anders as 'as') premisses insluit, byvoorbeeld: dit is óf dag, óf dit is nag; p/nie-p [r].

Boethius betoog dat hipotetiese sillogismes taalkundig op kategoriese sillogismes 'parasiteer', omdat hipotetiese premisses kategoriese premisses as die konstituente daarvan het en van kategoriese sillogismes afhanklik is om die waarheidsaanspraak van die tersaaklike hipotetiese premisse te begrond. Ook in *De Topicis Differrentiis* vind Boethius dus weer duidelik aansluiting by Aristoteles teen die Stoïsyne en hierdie keer oor die verhouding tussen predikatiewe en proposionele logika, wat uit en uit met taalbegrip te make het.

In sy kritiese uiteensetting van hipotetiese sillogismes maak Boethius (1978:45) 'n belangrike onderskeid tussen twee soort hipotetiese stellings. Eerstens ontwikkel hy die begrip *consequentia* as 'n aanduiding van 'n 'outentieke hipotetiese stelling', een waarvan die waarheid al dan nie, uiteindelik sal moet manifesteer. Dan betoog hy dat sommige *consequentiae* geen noodwendige verbintenis tussen die antesedent en die *consequentia* of gevolg daarvan aandui nie; byvoorbeeld, 'Omdat die vuur warm is, is die hemelboog rond'.

Dit kom ooreen met wat vroeg-moderne logici 'n 'materiële implikasie' genoem het. Boethius se selfgeskepte begrip is *consequentia secundum accidens*. Ander *consequentiae* weer, volg noodwendig vanuit die antesedent: byvoorbeeld, 'Omdat die vuur warm is, is daar kole'. Dit kom egter nie alleen ooreen met wat vroeg-moderne logici 'n 'formele implikasie' genoem het nie, maar ook daardie eietydse hipotetiese stellinge waarvan die waarheidsaanspraak deur wetenskaplike ondersoek begrond word, of kan word.

Boethius (1978:61) stel vanuit hierdie onderskeid dan 'n taalanalitiese proposisiekritiek op: ware *consequentiae*, in beide gevalle, kan afgelei word vanuit 'n sisteem van superieure universele proposisies, wat Boethius loci noem. Hierdie loci stel ons in staat om die (gestruktureerde) waarheid aangaande enige proposisie te begryp. Die taal-handeling, oftewel die beskrywing van die loci, wat Boethius (1978:64) uiters gedetailleerd uitwerk, word dus die kongruent van logiese analise. Sowel taalbegrip as logiese analise speel daarom 'n rol in die herkenning van die waarheidsaanspraak van 'n proposisie.

Boethius se nalatenskap as vertaler, kommentator en Aristoteliese logikus het die taalgenootlike dekor verskaf aan die hand waarvan die studie van logika in die Karolingiese en post-Karolingiese eras bestendig kon word, tot en met die ruimer beskikbaarmaking van die Aristoteliese korpus in die hoog-skolastiek van die 13de eeu.

As die ou logika of *logica vetus* het dit die weg berei vir die nuwe logika of *logica novus* wat in die opkomende universiteitswese vanaf die laat-12de eeu onderrig en beoefen sou word. Die *logica vetus* kulmineer in besonder in die werk van Petrus Abelardus (3.10), die skarnierfiguur tussen die Karolingiese en vroeg-skolastiese periodes. By hom vertoef ons ietwat later.

Daar sou egter nog veel gebeur tussen Boethius en Abelardus: Die eerste belangwekkende filosoof na Boethius in die post-Romeinse periode is die ontwykende maar briljante Pseudo-Dionisius.

Eindnotas

1. Vergelyk Grabmann (1957:148). Let daarop dat Boëthius se naam in die Middeleeuse navorsing normaalweg slegs as 'Boethius' gespel word.

2. Sien die primêre tekste van Boethius, asook Bosley en Tweedale (2004:231–39; 293–95; 337–39); De Rijk (1988:1–29); Chadwick (1981:111–19); Copleston (1993:101–06); Grabmann (1957:125–42); Gruber (1978, in geheel); Hadot (1959:11–27); Haren (1985:59–71); Hyman et al (2010:100–39); Kenny (2005:16–22); Liebeschütz (1967:538–49); Kretzmann (1998:24–52); Luscombe (1997:16–23); Marenbon (1988:14–17; 2003:7–42; 2009:1–10); McEvoy (2003:259–61); McMahon (2006:211–48); Moorhead (2009:13–33); Russell (1945:370–73); Shanzer (2009:228–54) en Suto (2012:3–6; 17–41).

3. Die inleidingswerke van Chadwick (1981) en Frakes (1988), asook De Rijk (1988) se hoofstukbydrae, kan sterk aanbeveel word.

Bibliografie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Beukes, J. 2011. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1072. (14 Mei 2018 geraadpleeg).

Boethius. 1877. *Commentarii in librum Aristoteles*. Perihermeneias I–II. Meiser, C. (red.). Leipzig: Teubner.

—. 1891. *Opera Omnia*. Patrologia Latina 64. Migne, J-P. (red.). Harvard: Apud Editorem.

—. 1934. *De consolatione Philosophiae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 67, Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter (CSEL). Weinberger, W (red.). Wene: Österreichische Akademie der Wissenschaft. Vir Engelse vertaling sien Watts (vert.) 1998.

—. 1978. *De Topicis Differrentiis*. Stump, E. (vert.). New York: Cornell University Press.

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Cameron, M. 2009. Boethius on utterances, understanding and reality. In Marenbon (red.) 2009, 85–104.

Chadwick, H. 1981. *Boethius*: *The consolations of music*, *logic*, *theology and philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Collins, R. 1999. *Early Medieval Europe 300-1000*. New York: St Martin's Press.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition*. New Haven: Yale University Press.

Copleston, F.C. 1972. *A history of Medieval philosophy*. Londen: Methuen.

—. 1993. *A history of philosophy Volume II*, *Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

De Rijk, L.M. 1998. On Boethius's notion of being. In Kretzmann (red.) 1988, 1–29.

Frakes, J.C. 1988. *The fate of fortune in the Middle Ages*: *The Boethian tradition*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Leiden: Brill.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I en II. Berlyn: Akademie Verlag.

Gruber, J. 1978. *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae: Texte und Kommentare. Eine altertumwissenschaftliche Reihe 9.* Berlyn: Walter de Gruyter.

Hadot, P. 1959. Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les Catégories d'Aristotle dans le Codex Bernensis 363. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 26, 11–27.

Hannam, J. 2009. *God's philosophers: How the Medieval world laid the foundations of modern science*. Londen: Icon Books.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Klibansky, R. 1981. *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*. Munchen: Kraus.

Koterski, J.W. 2009. *An introduction to Medieval philosophy: Basic concepts*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Kretzmann, N. (red.). 1988. *Meaning and inference in Medieval philosophy: Studies in memory of Jan Pinborg*. Dordrecht: Kluwer.

Kretzmann, N., A. Kenny en J. Pinborg (reds.). 1982. *The Cambridge history of later Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kretzmann, N. 1998. Boethius and the truth about tommorow's sea battle. In Kretzmann (red. & vert.) 1998, 24–52.

Kretzmann, N. (red. & vert.). 1998. *Boethius*: *On Aristotle, De Interpretatione 9*. Londen: Duckworth.

Liebeschütz, H. 1967. Boethius and the legacy of antiquity. In Armstrong (red.) 1967, 538–49.

Luscombe, D.E. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Magee, J. 2006. Boethius. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 217–26.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

—. 2003. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2009. Introduction: reading Boethius whole. In Marenbon (red.), 2009, 1–10.

Marenbon, J. (red.). 2009. *The Cambridge companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, C.J.F. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

McEvoy, J. 2003. Boethius: philosophy has its consolations. In McGrade (red.) 2003, 259–61.

McGrade, A.S. (red.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

McMahon, R. 2006. Understanding the Medieval meditative ascent. Washington: Catholic University of America Press.

Minio-Paluello, L. 1972. The genuine text of Boethius' translation of Aristotle's *Categories*. *Opuscula*: *The Latin Aristotle*. Amsterdam: Hakkert, 1–12.

Moorhead, J. 2009. Boethius' life and the world of late antique philosophy. In Marenbon (red.) 2009, 13–33.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press.

Russell, B. 1945. *A history of Western philosophy*. New York: Simon & Schuster, 370–3.

Shanzer, D. 2009. Interpreting the *Consolation*. In Marenbon (red.) 2009, 228–54.

Suto, T. 2012. *Boethius on mind, grammar and logi*c. Leiden: Brill.

Watts, V.E. (vert.). 1998. *Boethius: The consolation of philosophy.* Londen: Folio Society.

1.3 PSEUDO-DIONISIUS





Die heilige Dionisius die Areopagiet in gebed (1505-1510), Kunstenaar onbekend © Rijksmuseum, Amsterdam

1.3 Pseudo-Dionisius (die Areopagiet) (ca.500)
(Pseudo-Dionysius the Areopagite; Pseudo-Denys)

In Handelinge 17:16-34 word vertel van ene Dionisius, 'n filosoof en lid van die Areopagus, wat tot bekering op sterkte van die apostel Paulus se prediking gekom het.[1] Bykans vyf eeue later word vier tekste en 'n stel briewe gesirkuleer, wat op grond van die biografiese verwysings daarin (anekdotes wat onder meer spreek van 'n persoonlike verbintenis met Paulus, Petrus en Jakobus, die broer van Jesus; asook die bywoning van Maria, die moeder van Jesus, se begrafnis) en ook die filosofiese belesenheid daarvan dit duidelik maak dat die skrywer homself aanbied as vermelde 'Dionisius, die Areopagiet'.

Hoewel daar aanvanklik huiwering was om die tekste as outentiek te aanvaar het dit betreklik vinnig die soort prestige en outoriteit verkry wat normaalweg gereserveer was vir die skrywers en tekste wat oorspronklike en historiese verbintenisse met die apostels van die vroegste Christelike kerk gehad het. Dit sou eeue neem voordat die werklikheid sou deurdring dat hierdie 'Dionisius, die Areopagiet' 'n pseudonieme skrywer was wat die betrokke eienaam as skuilnaam gebruik het ten einde die sirkulasie van sy tekste sover moontlik te verhoog. Dit was eers nadat tekstuele en onweerlegbare bewyse aangebied is dat die skrywer konseptueel ooglopend afhanklik was van die Neoplatonis Proklus (412-485) se werk, wat daarop dui dat die skrywer minstens eers in die eeu ná Proklus kon geleef het, dat die skrywer herbenaam is na '*Pseudo*-Dionisius'.[2] Hierdie skrywer se tekste het onder hierdie gerespekteerde skuilnaam 'Dionisius' die ontwikkelende netwerk van Middeleeuse filosofiese konsepte binnegedring, veral in die werke van Eriugena (2.2), talle mistieke denkers en Nikolaus van Kusa (6.37), by wie ons heel laaste sal vertoef. Pseudo-Dionisius, wie hy ook al in werklikheid was, hoogs waarskynlik 'n Siriese monnik in die laat-vyfde en vroeg-sesde eeu, was 'n konstante diskursiewe teenwoordigheid in die Middeleeue.[3]

Wie hy dus ook al inderwaarheid was, (Pseudo-)Dionisius[4] was 'n diep oorspronklike en kreatiewe denker. Hy gebruik byvoorbeeld die tipiese drievlakindeling wat ons in Neoplatonisme aantref om kreatief oor die transendensie van God, met inbegrip van die begrensdheid van die intellek om die Godheid te probeer begryp, te praat. Hieronder sal uitgewys word dat Dionisius in die spreke oor God driedelig werk met *via affirmativa*, *via negativa* en *via eminentiae*. Die *via affirmativa* ('bevestigende wyse') beteken die toekenning van positiewe eienskappe aan God omdat God (volgens Dionisius) self die oorsaak van daardie eienskappe in skepsels is. Maar as ons oor God soos wat God in 'Godself ' is wil praat, sal ons dit in die negatief moet doen: dan moet ons juis ontken dat God oor enige van daardie eienskappe beskik (*via negativa*).

Dit is eers wanneer ons deur taal self opgevoed word om oor die syn van God in terme van God se transendensie te praat, dat ons op 'n stil, 'eminente wyse' oor God kan praat (*via eminentiae*).

Corpus Dionysiacum

Beide Augustinus (1.1) en Boethius (1.2) het in Latyn geskryf en in die Weste gebly, in Noord-Afrika en die omstreke van Rome. In die oostelike gedeeltes van die Romeinse Ryk was Grieks egter steeds die voorkeur akademiese taal en Griekse filosofie het steeds 'n grondige invloed op sowel Christene as nie-Christene uitgeoefen. In die skole van sowel Athene as Aleksandrië het studente steeds die Griekse tekste gelees, wat die Neoplatoniste Plotinus, Porphyreus en Proklus, ingesluit het. Hierdie Neoplatoniese tekste is op enkele uitsonderings na nie in Latyn vertaal nie – dit moes uit die Grieks gelees word. Daarom is die invloed van Dionisius, as 'n Griekssprekende denker en duidelik 'n Oosters-Bisantynse skrywer, op die Latynse Weste nie heeltemal onverwags of vreemd nie.

Dionisius se tekste is opgeneem in Corpus Dionysiacum.[5] Dit bestaan uit vermelde vier tekste en tien briewe, uiteindelik in die negende eeu in Latyn vertaal as *De Divinis Nominibus* (Oor goddelike name), *De Mystica Theologia* (Oor mistieke teologie), *De Coelesti Hierarchia* (Oor die hemelse hiërargie), *De Ecclesiastica Hierarchia* (Oor die kerklike hiërargie) en *Epistulae* (Briewe). Uit hierdie tekste tree enkele temas na vore wat tot in die 15de eeu nog by Kusa neerslag sou vind.

Pseudo-Dionisius se Neoplatonisme

Die vertrekpunt en eerste beginsel van Dionisius se filosofie is die weliswaar dogmatiese oortuiging dat God 'anderkant syn' (hyperousios) is.[6] Dit beteken dat God die basis vir alle synsvorme is, maar self nie syn of 'n synsvorm is nie, en daarom absoluut onkenbaar en onverwoordbaar is. Dionisius verskaf geen uitdruklike filosofiese regverdiging vir hierdie dogmatiese posisie nie, maar dit is onmiskenbaar Neoplatonies. By Plotinus en Porphyreus het ons (via die Inleiding) die Neoplatoniese[7] leerstelling aangetref aangaande die Een, wat die eerste beginsel van die werklikheid is, anderkant syn en kennis, met die gelyklopende leerstelling dat 'om te wees, is om verstaanbaar te wees'. Dit bevestig dat wat ook al is, bedinkbaar is, verstaanbaar vir die verstand. Dit sou onmoontlik wees om 'n syn te postuleer wat nie bedink kan word nie, aangesien so 'n postulering reeds aankom op 'n bedenking van die syn. Verstaanbaarheid, dit wat deur die verstand begryp kan word, is in hierdie sin die wesenlike betekenis van syn. Syn is daarom in Neoplatoniese sin duidelik en tegelyk begrensd; alleen 'n definitiewe en begrensde 'dit' kan deur die verstand begryp word. Enige syn bestaan daarom in die gedetermineerde totaliteit van die eienskappe of attribute van daardie syn, waarom dit is wat dit is, en juis daarom begrypbaar is.

In Neoplatoniese sin kan die eerste beginsel van die werklikheid daarom nie enige syn wees nie. As dit die geval sou wees, sou die eerste beginsel self begrensd moes wees en self gedetermineer moes wees deur die eienskappe daarvan. Verder sou die eerste beginsel in effek minstens een eienskap met alle ander synsvorme deel, naamlik syn self. Dit sou dan net een deel van die totaliteit van dinge uitmaak, eerder as om 'n bron van daardie totaliteit van dinge te wees.

Die gedeelde eienskap syn sou dan as voorafgaande tot die veronderstelde eerste beginsel en alle ander dinge daarna wees. Daarom plaas Neoplatonisme soveel nadruk daarop dat die bron van alle dinge nie enige syn of 'n ander objek van die denke kan wees nie, maar dat dit die bron of 'eerste beginsel' (weer *hyperousios*) is. Hierdie opvatting verskaf die argumentatiewe vertrekpunt vir Dionisius se werk en is latent teenwoordig deur sy hele oeuvre.

Wanneer Dionisius God as *hyperousios* postuleer, beteken dit nie dat oor God slegs in terme van negatiewe predikate gepraat kan word nie; met ander woorde, dat slegs negatief gepostuleer kan word dat God 'nie is nie' of dat God 'onkenbaar is' – omrede die negatiefstelling of negasie steeds 'n denkhandelende aktiwiteit is en as sodanig God steeds, hoewel in die negatief, konseptualiseer. In daardie sin is daar geen korrektiewe verskil tussen God 'is' en God 'is nie' – om God se bestaan of enige wesenseienskap van God te negeer, beteken om God steeds as 'n gekonseptualiseerde objek te hanteer; hetsy enersyds in besit van of andersyds ontdaan van bepaalde wesenseienskappe. Om te postuleer 'God is onkenbaar' beteken effektief om God te identifiseer as 'n onkenbare wese – en maak dus wel aanspraak op 'n kennis van God, hoe minimaal ook al. Daarom stel Dionisius dat God 'anderkant elke negasie en affirmasie'[8] is. God is nie bloot onverwoordbaar en onkenbaar nie, maar is 'anderkant onverwoordbaarheid en onkenbaarheid'.[9]

'Negatiewe teologie' beteken vir Dionisius, soos sy Neoplatoniese voorgangers, nie robuuste negasie nie maar 'stilte' en 'stilwording' – om die 'verskuildheid van die Godheid, anderkant verstand en syn' met 'n 'gewyde en daarom wyse stilte' te eerbiedig.[10] Die verstand se eenwording met God kan slegs geskied met die 'opskorting van elke intellektuele onderneming'.[11] Die stilte self is nie 'n vorm van kennis nie, maar juis die 'nie-gebeure van kennis; kennis as nie-aktiwiteit'.[12]

Dionisius se opvatting van stilte is dus nie 'n soort mistieke verdamping nie, maar moet verstaan word as 'n deeglike filosofiese deduksie vanuit die verstaanbaarheid van syn. Wanneer God geag word 'iets te wees' of 'nie te wees nie', wat dus affirmerend óf negerend deur die verstand begryp kan word, is dit nie meer God nie, maar 'n begrensde skepsel wat aan die woord en daarom aan die orde is. Enige intellektuele onderneming is gerig op die bevatlikheid van een of ander syn, en daarom van die een of ander begrensde skepsel – en nie op die bevatlikheid van God nie.

Die vraag ontstaan of daar vanuit hierdie Neoplatoniese gerigtheid hoegenaamd oor God gedink en gepraat kan word, anders as om terug te trek in stilwording. Dionisius se antwoord is dat ons wel oor God kan praat, in die sin dat ons God kan benaam of kan ken vanuit die geskepte dinge (dit is alle syn), as juis die oorsaak van daardie dinge of syn.[13]

Op die oog af beteken die aanduiding 'oorsaak' wel weer 'n identifisering van God as syn, dan natuurlik begrensd en verstaanbaar. Dionisius gebruik die begrip 'oorsaak' egter bepaald Neoplatonies: Aangesien 'is' of 'om te wees' beteken om determineerbaar te wees, is enige wese of syn vir die bestaan daarvan afhanklik van die gedetermineerdheid daarvan, sodat juis die gedetermineerdheid daarvan die oorsaak van die syn kan wees. God is die Skepper van alle dinge, as die konstituerende determineerder van alle dinge, wat elke ding determineer om te wees deur dit te maak 'wat dit is'. God is sodoende die 'Synheid van alle Syndes, sonder dat God self Syn is'.[14]

Die synheid van alle syndes is die oorsaak van en bepalend vir elke syn; die lewe van alle lewende dinge waardeur die dinge lewe, 'alle dinge in alle dinge'.[15] Alle bepalings en die volledigheid van alle dinge, die totale inhoud van die skepping dus, het God kreatief in-sigself. God kan dus benaam of geken word, maar slegs in soverre God kousaal teenwoordig is in alle wesens, in alle syn.

Met hierdie Neoplatoniese opvatting van die 'skepping as bepaling' word die moontlikheid dat God, as oorsaak, gereduseer word tot bloot 'n ander wese naas God se geskepte wesens, gesystap – God is nie hoogste syn nie maar die 'Synheid van alle Syndes'; in daardie sin 'alle Syn en geen-Syn',[16] en 'alle dinge in alle dinge en niks in enige ding nie'. God is 'alle dinge in alle dinge' in die sin dat die werklikheid die gedifferensieerde teenwoordigheid van God is, tegelyk 'niks in enige ding' nie, in die sin dat God self nie enige ding is nie. God is tegelyk radikaal transendent en radikaal immanent: transendent in die sin dat God self nie enige wese of syn is nie; immanent, in die sin dat God onmiddellik teenwoordig is voor alle dinge as die 'Synheid van alle dinge'. God is die 'toevouer van alle dinge en alle dinge is die oopvouer van God'. God voorbehou so alle dinge in Godself sonder onderskeid.[17]

Pseudo-Dionisius se hiërargie

God is gedifferensieerd teenwoordig voor alle dinge en laat dinge 'dinge wees'. God is self nie 'n gedifferensieerde syn nie, maar die pertinente differensieerder op sterkte waarvan elke skepsel 'is' en 'is wat dit is'. Dionisius verstaan skepping dus as differensiasie, in daardie sin as teofanie;[18] die manifestering van God; die Goddelike 'niks' word geken in alle dinge in terme van hulle gedifferensieerde volkomenhede.

Die skepping of werklikheid self word deur Dionisius as 'hiërargies'[19] verstaan, in terme van die verhouding tussen skepsels en God. Daar bestaan vir Dionisius nie 'n reeks of prosessie van kwasi-goddelike veelvoudighede, gemedieer in die skepsels nie, maar eerder Godself wat teenwoordig voor en voorwaarde vir elke skepsel is.[20] Daarom praat Dionisius van die 'Goddelike Name', wat hy hiërargies orden in terme van die universaliteit daarvan.

Die Goeie, as eerste Naam, is die hoogste in die hiërargie, omdat God as Goedheid in alle wesens teenwoordig is. Syn is die tweede Naam, omdat Syn teenwoordig in alle Syn of wesens is, lewend of bloot in materie. Lewe is die derde Naam, omdat dit teenwoordig is in alle lewende wesens. Wysheid is die vierde Naam, omdat dit teenwoordig is in alle kognitiewe lewende wesens.[21]

Die orde van die Goddelike Name weerspieël, die orde van skepsels: Die Goeie > materie; Syn > wesens; Lewe > lewende wesens; Wysheid > kognitiewe lewende wesens. Die laer name word by die hoër name ingesluit op grond van hulle spesifikasies, sodat niks 'n hoër naam kan dra sonder om ook die laer name in te sluit nie. Lewende wesens, wat lewe, het reeds ook syn; Kognitiewe lewende wesens, wat kognitiewe vermoë het, het reeds ook syn en reeds ook lewe. Trouens, die hoër en laer name is modi van dieselfde Goddelike teenwoordigheid wat alle dinge konstitueer. Denke byvoorbeeld, is die hoër modus van lewe, terwyl syn die laer modus van lewe is.

Hierdie progressiewe spesifisering in Dionisius se hiërargie lei tot die gedetermineerde bepalings of *logoi* van partikulieres, op grond waarvan elke individuele skepsel 'sigself is' en daarom 'is'. Hiermee ontplooi Dionisius 'n eie weergawe van die Aristoteliese vorme, of 'vorme van partikulieres', wat hulle spesifikasies aan die meer universele (Platoniese) Vorme ontleen: God is sodoende teenwoordig voor elke ding en elke ding partisipeer analogies in God in ooreenstemming met die plek daarvan op die partikulariserende hiërargie. God is voor elke ding in die spesifieke modus van daardie ding en konstituerend van daardie ding.

Daar is vir Dionisius geen konflik tussen die hiërargiese ordening van die skepping en die onmiddellike en onbemiddelde teenwoordigheid van God voor alle dinge nie. Elke skepsel partisipeer analogies maar direk in God, juis deur die aangewese plek daarvan in die hiërargie van syndes in te neem. Omdat God nie enige syn is nie, staan God nie bo aan die hiërargie nie, maar transendeer die hiërargiese geheel en is tegelyk versprei deur die hiërargiese geheel.

Indien God dan die hiërargiese geheel transendeer, wat maak Dionisius se leser dan met boosheid? Dionisius hanteer boosheid kenmerkend langs dieselfde lyne as Augustinus. Boosheid is nie 'n bevestigbare attribuut nie maar bloot die ontdaning van die Goeie in 'n bepaalde synspostulaat. Alle wesens, in soverre hulle is, is goed en vanuit die Goeie; en in soverre hulle ontdaan is van die Goeie, is hulle nie goed nie en 'is hulle nie'.[22] Soos Plotinus, verwerp Dionisius die opvatting dat die stoflike of materie boos is of die oorsprong van boosheid kan wees. Boosheid vestig eerder in die gebrek van enige wese om die voor Synheid-van-alle-Syndes gekonstitueerde aard daarvan, te volvoer en om inderdaad 'ten volle te wees'. Omdat die goedheid en syn van elke wese beteken dat dit tot die Synheid van alle Syndes in stilte wil terugkeer, beteken boosheid dat die wese in gebrek bly om tot God te keer; daar is 'n liefdesgebrek jeens God.[23]

Dionisius vertoef dus binne die Platoniese beginsel dat alle aktiwiteit gemotiveer word deur 'n begeerte na die goeie, en uiteindelik na God, as die Goedheid van alle dinge. Daarom is selfs op die oog af bose handelinge, wat byvoorbeeld uit wellus of woede spruit, steeds gerig op die goeie in die een of ander sin: indien dit nie steeds op die goeie gerig was nie, sou dit nie kon wees nie. Indien die handeling wel eksplisiet die bose begeer, begeer dit niks, en hou die wese op 'om te wees'. Boosheid kan daarom nie 'n positiewe, affirmerende handeling wees nie – dit begeer niks en is daarom niks.

Die analogiese deelname van skepsels in die skepping

Dit bring ons dadelik by twee dringende kwessies, naamlik wat 'Wysheid' presies in hierdie hiërargie beteken, en ook wat presies daardie "analogiese deelname" van skepsels in die hiërargie inhou. Wysheid is vir Dionisius die onderskeidende volkomendheid van alle kognitiewe wesens (vir hom, engele, mense en diere). Dionisius onderverdeel wysheid in intellektualisering (> engele), die diskursiewe rede (> mense) en sintuiglike waarneming (> diere). Hierdie is nogeens nie drie verskillende fakulteite met drie veronderstelde objekte nie maar hoër en laer modi van dieselfde werklikheidsbegrip, waar die hoër modus die laer modi reeds insluit.

Dionisius werk hier implisiet met Proklus se leerstelling dat wat ook al geken word, geken word vanuit die modus van die kennende subjek en nie die modus van die gekende objek nie. So 'ken die engele die dinge op aarde, nie deur dit te ken deur sintuiglike waarneming nie – hoewel die dinge sintuiglike dinge is – maar deur die gepaste naam vanuit die hoërvorm intellek'.[24]

Die modi van kenbaarheid word eg Neoplatonies onderskei in terme van die eenheidsgreep daarvan op die werklikheid, gegewe die plek daarvan op die kennislerige hiërargie. Intellektualisering het in terme van 'n eenheidsgreep op die werklikheid die hoogste plek, terwyl sintuiglike waarneming die laagste plek het – maar selfs sintuiglike waarneming 'eggo nog wysheid'.[25]

Soos wat die siel opstyg vanaf sintuiglike waarneming na diskursiewe rede na intellektualisering, neem die bevatlikheid daarvan tot 'n groterwordende eenheidsgreep toe, tot daar waar intellektuele kennis oorgaan in die 'stilte van eminensie'. Dit is die siel se hoogste, weliswaar 'mistieke' eenwording met God, in nie-kennende stilte. Die eenwording met God is nie teenoorstaande die verstand of intellek se kognitiewe funksies nie, maar die hoogste doel en uitdrukking daarvan. Daar is ook geen opposisie tussen sintuig en intellek nie, omdat hulle hoër en laer modi van dieselfde kennende aktiwiteit is, naamlik die bevatlikheid tot 'n eenheidsgreep op die werklikheid.

Die 'analogiese deelname' van skepsels in die hiërargie dui op 'n belangrike onderstroming in Dionisius se werk, naamlik simbolisme; by Dionisius tot op die punt van nadruk dat dit 'n soort protosemiotiek word. Aangesien God nie 'n objek van enige kennende handeling is nie, synde die Syndheid van alle Syndes en nie hoogste Syn nie, alleen 'kenbaar' deur die name in begrensde syndes of skepsels, kan God alleen deur simbole geken word, wat die Goddelike Name in elk geval is. Enige nie-simboliese kennis sou noodwendig die kennis van die een of ander synde moet wees, nie kennis van God nie. Simbole bring God tot uitdrukking, maar is nie God self of iets van Godself nie. Die simbool bring God dadelik voor die gesig en laat God dadelik agter, dit ontbloot en hersluier – en maak God op hierdie wyse kenbaar sonder om God tot hoogste Syn te objektiveer.

Alleen in 'n simbool kan God ontmoet word sonder dat God se ontoeganklikheid ondermyn word en daarom kan die ware Goddelikheid van God slegs in simboliek ontmoet word. Hierdie tweedelige funksie van simboliek, dus sowel ontblotend as hersluierend, word deur Dionisius met die begrip *probeblesthai* tot uitdrukking gebring; 'n woord wat sowel 'gee' of 'presenteer' as 'skild' kan beteken (sien Perl 2006:547). Simbole is 'presentasies' sowel as 'skilde' van God en daarmee tegelyk die presentasies en skilde van die totale synsorde.[26]

In 'n protosemiotiese dialektiek is simbole vir Dionisius presentasies wat be/skerm en skilde wat nietemin presenteer. Dionisius verstaan simbole op hierdie dialektiese wyse as die mens se enigste toegang tot die ontoeganklike God. Daarmee word ook die kenmerkende jukstaposisie van transendensie en immanensie in Dionisius se Gods-begrip en werklikheidsbegrip, geaksentueer.

Wat sou die betekenis van Dionisius se subtiele, ontwykende filosofie vir die latere Middeleeue wees? Daar is reeds genoem dat hy tematies by Eriugena (815-877; 2.2), juis vanuit Eriugena se vertaling van Dionisius se werke in Latyn, en sporadies by die (veral vroulike) mistici in die sentrale Middeleeue sou herverskyn.

Dionisius het veral nawerking geniet by Meister Eckhart (ca.1260-1328; 5.26)[27] en die laaste Middeleeuse filosoof (wat in die laaste hoofstuk van die tweede volume van hierdie boek) hanteer word, Nikolaus van Kusa (6.37).[28] Dionisius was egter ook die belangrikste informant van die inhoud van 'n filosofies meer gesofistikeerde aanbod van Neoplatonisme as wat by Augustinus aangetref word[29] en die belangrikste kanaal vir die uitvloei van Neoplatonisme na wat toenemend sou uitkristalliseer as hoofstroom Middeleeuse filosofie.

In hierdie oorsig van Dionisius se hoofwerke is temas aangeraak wat aanwysbaar weer in die hoog-skolastiese periode weerklank sou vind: die radikale transendensie en tegelyk radikale immanensie van God, God as Synheid, fundamentele taalbegrensdheid in die spreke oor God, die aanspraak van transendenteles, veral goedheid en syn, die skepping as 'n stelsel van dialektiese simbole oor God, protosemiotiek, analogiese deelname van die subjek, hiërargie, die terugvloei van alle dinge na God, of Neoplatoniese *reditus*, eenwording met God en boosheid as ontdaande goedheid. Die vroeg-skolastiek van die 11de en 12de eeue en die hoog-skolastiek van die 13de eeu sou sommige van hierdie temas direk oorneem, of met wysiging en kommentaar heraanbied, of krities transformeer. Met die Latynse vertaling van Dionisius in die negende eeu is daardie proses van kritiese oorname ook daadwerklik van impetus voorsien. Dit bly daarom vreemd dat 'n figuur soos Dionisius in die meeste oorsigwerke in Middeleeuse filosofie verbygegaan word, of slegs by implikasie teregkom, of as 'n betreklik ongenuanseerde voetbrug tussen Boethius (1.2) en Skotus Eriugena (2.2) aangebied word; as sodanig buite die spesialisnavorsing net nog een van vele onderwaardeerde figure in Middeleeuse filosofie. Sy kritiese eienskappe, diskursiewe oorspronklikheid en filosofiese belesenheid laat blyke daarvan dat dié anonieme Siriese monnik meer en beter verdien. Laastens: buiten sy nawerking in die Middeleeuse filosofie staan die intrinsieke filosofiese waarde van sy Neoplatoniese besinning vas. Dionisius was verbete ontologies in sy benadering tot elke tema waartoe die destydse rubriek van die filosofie hom toegelaat het. Hy is steeds hoogs leesbaar en herwaardeerbaar teen die agtergrond van die hoogbloei van subjektiewe, epistemologiese, morele en psigologiese benaderinge, juis wanneer oor simboliek in die teologie en filosofie gepraat word in die laat-moderne era. Maar dit is veral die feit dat Dionisius Goddelike transendensie op so 'n radikale wyse interpreteer dat dit enige onto-teologie verbygaan, dat transendensie nie van-onder of van-bo nie maar juis van-langs die immanente gejukstaponeer moet word. Daardie jukstaposisie stel ons in staat om sowel die monisme wat God te skerp met die wêreld identifiseer as die dualisme wat God teenoor die wêreld plaas, verby te gaan. Dionisius stel ons in staat om God se transendensie te bevestig sonder om God van die wêreld af te sny, om daarmee iets van die klassieke perspektief op die heilige, simboliese kosmos, gevul met en manifesterend van 'n transendente Goddelikheid, te begin begryp.

So 'n metafisika van die skepping as teofanie (vgl. Perl 2007:1–16; 111–14; Sheldon-Williams 1967:457–72) stel ons in staat om vanuit die laat-moderne, wetenskaplik-tegnologiese en beeldgemedieerde laat-moderniteit, terug te keer na 'n kontemplatiewe-liturgiese blik op die werklikheid. Daardie skugter terugblik is Dionisius se bydrae tot 'n nuwe en versoberende *sensus communis*.

Eindnotas

1. Sien die primêre tekste van Pseudo-Dionisius, asook Bosley en Tweedale (2004:547–55); Copleston (1993:91–100); Haren (1985:75–77); Hathaway (1969:xiii–xxiv); Hyman *et al* (2010:141–44); Luscombe (1997:23–29); Marenbon (1988:18–20); O'Rourke (1992:3–21); Perl (2006:540–49; 2007:1–16;111–114); Rorem (1993:3–38); Sheldon-Williams (1967:457–72) en Suchla (2008, in geheel – 'n uitstaande monografie).
2. Met ander woorde, vir feitlik die hele Middeleeuse periode is na Pseudo-Dionisius gewoon as 'Dionisius' verwys. Hierby kan ook die bykomende verwarring rondom die anekdotiese derde-eeuse Denis, biskop van Parys, onthoofde martelaar en latere beskermheilige van Frankryk, wat uitdruklik met die Areopagiet in Handelinge 17 geassosieer is, in ag geneem word. Denis is aanvanklik vroeg gedateer in die tyd van keiser Domitianus (81-96), wat daardie verwarring vererger het, maar latere daterings plaas Denis tydens die regeertyd van Decius (249-251), deur wie Denis waarskynlik onthoof is.
3. Sien Copleston (1993:91–100) en Perl (2006:40). Alhoewel pseudepigrafie 'n bekende verskynsel in die antieke wêreld was, teologies selfs tot nog in die patristiese periode, het dit filosofies selde in Middel-Platonisme en Neoplatonisme voorgekom. Porphyreus sou dit byvoorbeeld glad nie oorweeg het om Plotinus se posisie te verhelder deur pseudepigrafies namens Plotinus te skryf nie. Hy het dit eerder onderbeklemtoond onder sy eie naam gedoen. Dit is eers in die 15de eeu, en later en finaal in die 19de eeu, met behulp van pertinente kruisverwysings tussen Proklus en Pseudo-Dionisius teenspraakvry vasgestel dat Dionisius 'n skuilnaam was en dat die ware identiteit van die skrywer ons waarskynlik vir altyd sal ontwyk.
4. Van hier af word na die skrywer van die vier tekste en stel briewe slegs as 'Dionisius' verwys, in ooreenstemming met die gangbare werkswyse in die Middeleeuse navorsing om hierdie eienaam te gebruik, maar slegs nadat die pseudonieme kwessie uitgeklaar is; vergelyk Hathaway (1969: xiii–xxiv).
5. Pseudo-Dionisius (1990; Engelse vertaling 1993).

6. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I4,593A). Die lengte van verwysings per Harvard na Dionisius werk steurend in op die vloei van die teks. Daarom word verwysings na sy tekste per eindnota hanteer.
7. Sien Inleiding, 'Neoplatonisme'.
8. Pseudo-Dionisius (1990: *De Mystica Theologia* I.2,1000B; V,1048B).
9. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.4,592D).
10. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.3,589AB).
11. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.4,593C; I.4,592CD).
12. Pseudo-Dionisius (1990: *De Mystica Theologia* I.3,10001A; III.1,1033C); vgl. Rorem (1993:3-38) en Sheldon-Williams (1967:457-72).
13. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.5,593 AB; I.5,593D; I.6,596A; *De Coelesti Hierarchia* IV.1,177D); vgl. Bosley en Tweedale (2004:547–55).
14. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* V.4,817C,817D).
15. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.3,589 C, I.7,596C).
16. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.6,596C).
17. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* I.7,597A).
18. Sien die besprekings van Haren (1985:75–7); Marenbon (1988:18–20); Perl (2007:17–34; 2006:541–44).
19. Hyman *et al* (2010:141–44); Luscombe (1997:23–9); Perl (2007:65–82; 2006:545–7).
20. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* V.2,816C; XI.6,953C).
21. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* V.1,816B).
22. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* IV.20,720B).
23. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* IV.34,733C).
24. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* VII.2,869C).
25. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* VII.2,868C).
26. Pseudo-Dionisius (1990: *De Divinis Nominibus* V.5,820A).
27. Sien Eckhart (5.26).
28. Sien Kusa (6.37). Sien ook Beukes (2012:15–8).
29. Sien die besprekings van O'Rourke (1992:3–21); Perl (2006:548) en Sheldon-Williams (1967:457–72).

Bibliografie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Beukes, J. 2005. Terreur, roes en ordes: Die monnik as blywende simbool van erns in die filosofie. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 61, 1101–29.

Beulay, R. 1987. *La lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale.* Chevetogne: Éditions de Chevetogne.

—. 2011. God kan net doen wat God wel doen: Petrus Abelardus se Megariaanse argument in *Theologia Scholarium*, Opera Theologia III. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #124. (18 Mei 2018 geraadpleeg).

—. 2012. Vanaf Ockham na Kusa: Die ensiklopediese aanspraak van 'n post-skolastiek in die Middeleeuse filosofie. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #2381. (14 Mei 2018 geraadpleeg).

—. 2018. 'n Herlesing van Pseudo-Dionisius se metafisika. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(3), Art. #5111. (31 Desember 2018 geraadpleeg).

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Collins, R. 1999. *Early Medieval Europe 300-1000*. New York: St Martin's Press.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition*. New Haven: Yale University Press.

Copleston, F.C. 1972. *A history of Medieval philosophy*. Londen: Methuen.

—. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Golitzin, A. 1994. *Et Introibo ad Altare Dei: The mystagogy of Dionysius Areopagita with special reference to his predecessors in the Eastern Christian tradition*. Tessalonika: Patriarchikon Chidryma Paterikon.

Hannam, J. 2009. *God's philosophers: How the medieval world laid the foundations of modern science*. Londen: Icon Books.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hathaway, R.F. 1969. *Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius*. Den Haag: Nijhoff.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Klibansky, R. 1981. *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*. Munchen: Kraus.

Koterski, J.W. 2009. *An introduction to Medieval philosophy: Basic concepts*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Luscombe, D.E. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

Martin, C.J.F. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

O'Rourke, F. 1992. *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Perl, E.D. 2006. Pseudo-Dionysius. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 540–49.

—. 2007. *Theophany: The Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.

Pseudo-Dionisius. 1988. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Luibheid, C. (vert.), Rorem, M. (vert.), Froehlich, K. (inl.). New Jersey: Paulist Press.

—. 1990. *Corpus Dionysiacum*. Suchla, B.R., G. Heil en A.M. Ritter (reds.). Berlyn: De Gruyter.

Rorem, P. 1993. *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and their influence*. Oxford: Oxford University Press.

Sheldon-Williams, I.P. 1967. The Pseudo-Dionysius. In Armstrong (red.) 1967, 457–72.

Suchla, B.R. 2008. *Dionysius Areopagita: Leben, Werk, Wirkung.* Freiburg: Herder.

Rorem, P. 1993. *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and their influence*. Oxford: Oxford University Press.

Sheldon-Williams, I.P. 1967. The Pseudo-Dionysius. In Armstrong (red.) 1967, 457–72.

Suchla, B.R. 2008. *Dionysius Areopagita: Leben, Werk, Wirkung.* Freiburg: Herder.

1.4 JOHANNES FILOPONUS





Miniatuurskildery wat Johannes Filoponus as ikonoklas voorhou (9de eeu),
Kunstenaar onbekend
© Staatshistoriese Museum, Moskou

1.4 Johannes Filoponus (ca.490-ca.570)
(Philoponus; John Philoponus; Johannes die Grammatikus; John the Grammarian)

Johannes Filoponus[1] was 'n Neoplatonies-geskoolde[2] Christen wat in die sesde eeu 'n omvangryke kontra-Aristoteliese veldtog van stapel gestuur het.
Vanuit Christelike perspektief was hierdie aanval op Aristoteliese wetenskap en die Aristoteliese wetenskapsbegrip onvermydelik. Die rede daarvoor was dat die gangbare (ortodokse) Christelike opvatting dat die kosmos 'n aanwysbare beginpunt gehad het, wat regoor die Aristoteliese werklikheidsbegrip staan (dat die kosmos ewig is, met geen begin of einde nie), intellektueel verantwoord en bestendig moes word. Ongelukkig het Filoponus voortdurend in teologiese skermutselinge beland en gereeld met die kerklui van sy tyd in die ongelyk gekom, wat die gevolg gehad het dat sy teologiese perspektiewe, onder andere oor die Drie-Eenheid en die twee-nature leer oor Christus,[3] 'n eeu na sy afsterwe formeel tot *anathema*[4] verklaar is.

Die ironiese nawerking hiervan was dat Filoponus se nawerking effektief uit die Latyns-Westerse sfeer geban is en sy invloed beperk was tot Islamitiese denkers, wat onproblematies by sy teologiese standpunte verby kon gaan, maar vir wie sy kontra-Aristoteliese perspektiewe eweneens belangrik was. Filoponus sou eers in die 13de eeu via vertalings van die Arabiese bronne herwin word en is uiteindelik eers in die Italiaanse Renaissance vanaf die laat-15de eeu grondig in Latyn vertaal en herbeskikbaar gestel. Dit was eers daarna dat Filoponus as 'n respektabele en geloofwaardige front teen die Aristoteliese wetenskapsopvatting heropgestel sou word, onder andere deur Galileo Galilei.

Filoponus het feitlik sy hele lewe in Aleksandrië gewoon en gewerk. Sy werk het bestaan hoofsaaklik uit drie dele: sy aanvegtende en polemiese kommentare oor Aristoteles, sy nie-polemiese filosofiese opstelle, en sy teologiese werke, veral aangaande die skepping. Sy studies in filosofie is voorafgegaan deur studies in filologie, waaraan sy tweede bynaam 'Grammatikus' ontleen is. Sy studies in filosofie onderneem hy egter onder die voogdyskap van Ammonius, die hoof van die Aleksandrynse Neoplatoniese skool. Daar is Filoponus diep onder die indruk gebring dat Neoplatonisme en die Christelike godsdiens nie in direkte teenstelling hoef te staan nie (soos wat die geval wel in Athene was).

In Aleksandrië is daarin geslaag om 'n minimum konsensus tussen Christene en Neoplatoniste daar te stel. Ammonius en drie van sy volgelinge, Filoponus, Elias en die Athener Simplicius, het naamlik 'n ongewone interpretasie van Aristoteles opgestel wat Aristoteles se posisie as versoenbaar met die Christelike dogma rondom die skepping voorgehou het.[5]

Ammonius en sy drie volgelinge verstaan Aristoteles se posisie so dat Aristoteles God as die skepper van die fisiese werklikheid erken het, hoewel in die unieke sin dat God wel kousaal verantwoordelik was vir die kosmos se beginlose bestaan, maar nie in die sin dat God die kosmos begin het nie – en daar is 'n duidelike filosofiese onderskeid tussen die twee posisies.

Dit was te danke aan hierdie konsensus tussen Neoplatoniste en Christene dat Ammonius se opvolgers in Aleksandrië, Elias en Dawid, Christene was. Dit was egter nie net in Aleksandrië waar Neoplatonisme en die Christelike godsdiens in staat was om produktief naas mekaar te bestaan nie. Ons het reeds gesien dat Boethius (1.2), in dieselfde tyd as Filoponus, vanuit Rome filosofiese tekste in die Neoplatoniese voeg aangebied het en ook Christelike tekste die lig laat sien het wat duidelik Neoplatonies in oriëntasie was.

'n Versoening van Neoplatonisme en Christelike dogma

Vanuit hierdie versoende ruimte tussen die Christelike geloof en Neoplatonisme loods Filoponus sy aanval op Aristoteles, waarvan die uitstaande[6] element die polemiek rondom die skepping was. Dit was ook die faset in Filoponus se werk wat in die 13de en 15de eeue gerehabiliteer sou word in die skolastiese en post-skolastiese argumentvoering rondom kousaliteit, determinasie en die oorsprong van die skepping self. Trouens, die vraag na die oorsprong van die skepping roep 'n hele aantal voortvloeiende vrae in die latere Middeleeuse filosofie op, soos wat ons deur die loop van die boek sal sien: vrae rakende noodwendigheid, kontingensie (of onnoodsaaklike toevalligheid), kousaliteit, oneindigheid, determinisme, vrye wil, Goddelike voorsienigheid, en so meer.

Die idee van 'n 'skepping', met ander woorde, 'n 'begin' van die kosmos, was in Filoponus se tyd en nog vir eeue daarna gelaai met ambivalensie. Die vernaamste verskil tussen die Christelike en Griekse denkers het te make met die verstaan van materie self: Waar Christene volgehou het dat die Bybel leer dat God alles (alle materie sowel as die ordening daarvan) uit niks geskep het, was die opvatting dat materie as sodanig *veroorsaak* moes wees, vir die Grieke 'n absurditeit. Die Grieke het dus geleer dat die ordening van materie wel 'n begin kon gehad het en dat hierdie ordening as 'skepping' verstaan kan word, maar nie die 'skepping van materie' as sodanig nie.

Filoponus het egter 'n Achilleshiel in die vorm van 'n interne teenspraak in hierdie oud-pagaanse opvatting oopgedek: Omdat die meerderheid Griekse filosowe, en ongetwyfeld die Neoplatoniste, Aristoteles se beskouing aanvaar het dat daar nie meer as 'n begrensde getal van enige iets kan wees nie, en daarmee saam, dat niks deur 'n meer as begrensde getal van enige iets kan beweeg nie, betoog Filoponus (1987:1179; 12–26) dat die kosmos deur meer as 'n begrensde getal jare moes beweeg, indien die heidense beskouing korrek is dat die kosmos geen begin gehad het nie.

Wat is die ouderdom van die kosmos dan, indien dit juis kwantifiseerbaar moet wees? Oneindigheid maal 365, en volgende jaar weer oneindigheid maal 365, wat beteken dat die getal nou en volgende jaar dieselfde getal sal moet wees – wat 'n absurditeit binne juis die Aristoteliese konteks van kwantifisering meebring. Op grond hiervan verwerp Filoponus die Aristoteliese opvatting van die ewigheid van die kosmos en betoog dat materie self geskep moes wees, nie deur die ordening van die ewige elemente van materie nie, maar deur die daarstelling van materie uit niks. Filoponus sit hierdie aanval voort op geheel die Aristoteliese fisika.

Ander fasette van Filoponus se kontra-Aristoteliese argumente en teorievorming behels sy impetusteorie, waarmee hy Aristoteles se dinamikaleer omverwerp; sy leerstellinge oor vakuum en ruimte, en beweging binne 'n vakuum, wat nogmaals regoor Aristoteles se teoretiese posisies staan; asook die omverwerping van die Aristoteliese verstaan van lig as 'n statiese verskynsel, en Filoponus se herpostulering daarvan as 'n kinetiese verskynsel. Filoponus rig hom ook teen Aristoteles se opvatting rondom 'n vyfde element (αἰθήρ of *aether*), wat Aristoteles verstaan het as 'n kwintessens wat in die ruimte bestaan, op grond waarvan hemelse liggame volgens ander fisiese wetmatighede gereguleer word as dit wat op die aarde regulerend geld. Filoponus teiken die opvatting van sodanige eter deur te betoog dat daar geen rede is om aan die son, maan en sterre bonatuurlike status toe te ken nie. Omdat God alles uit niks geskep het, is God nie gebonde aan 'n verskil tussen die aardse en bowe-aardse nie. Daar is geen rede om te vermoed of te aanvaar dat God met verskillende wetmatighede werk gegewe ruimtelike oorweging nie. God staan nie in 'n ander verhouding tot die aarde as tot die res van die kosmos nie.

Filoponus se skeppingsleer, synde 'n skepping uit niks, met 'n intensionele begin vanuit die skepping van materie, wat hom in staat stel om al sy ander aanvalle op Aristoteles te interkonnekteer, bly egter sy belangrikste bydrae tot Middeleeuse filosofie, ook in terme van die terugkoppeling na Filoponus uit die latere Middeleeue.

Bibliografie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Collins, R. 1999. *Early Medieval Europe 300-1000*. New York: St Martin's Press.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual iradition*. New Haven: Yale University Press.

Copleston, F.C. 1972. *A history of Medieval philosophy*. Londen: Methuen.

—. 1993. *A history of philosophy volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

De Haas, F.A.J. 1997. *John Philoponus' new definition of prime patter: Aspects of its background in Neoplatonism and the ancient commentary tradition*. Leiden: Brill.

—. 2000. Recollection and potentiality in Philoponus. In Kardaun en Spruyt (reds.) 2000, 165–84.

Fladerer, L. 1999. *Johannes Philoponos – De opificio mundi. Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Leipzig: Teubner.

Filoponus, J. 1897a (510-15). *Commentary on Aristotle's On Generation and Corruption*. Vitelli, H. (red.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* XIV 2. Berlyn: Reimer.

—. 1897b (546-49). *On the creation of the world (De opificio mundi)*. Reichardt, W. (red.). Leipzig: Teubner.

—. 1898 (512-17). *Commentary on Aristotle's Categories*. Busse, A. (red.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* XIII 1. Berlyn: Reimer.

—. 1905 (512-17). *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Wallies, M. (red.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* XIII 2. Berlyn: Reimer.

—. 1909 (515-20). *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*. Wallies, M. (red.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* XIII 3. Berlyn: Reimer.

—. 1983 (510-15). *On words with different meanings in virtue of a difference of accent* (*De vocabulis quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus*). Daly, L.W. (red.). *American Philosophical Society Memoirs* 151. Philadelphia: American Philosophical Society.

—. 1984 (529). *On the eternity of the world against Proclus* (*De aeternitate mundi contra Proclum*). Hildesheim: Olms.

—. 1987 (530-34). *On the eternity of the world against Aristotle* (*De aeternitate mundi contra Aristotelem*). Londen: Duckworth.

—. 1991 (510-15). *Philoponus – On Aristotle's On the Intellect (de Anima 3.4-8)*. Charlton, W. (vert.). Londen: Duckworth.

—. 1993 (517). *Philoponus – On Aristotle's Physics*. Lacey, A.R. (vert.). Londen: Duckworth.

Hainthaler, T. 1990. Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 2/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und* Äthiopien *nach 451*. Grillmeier, A (red.). Freiburg: Herder, 109–49.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J. Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Kardaun, M. en J. Spruyt (reds.). 2000. *The Winged Chariot. Collected essays on Plato and Platonism in honour of L.M. de Rijk*. Leiden: Brill.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Klibansky, R. 1981. *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*. Munchen: Krauss.

Koterski, J.W. 2008. *An introduction to Medieval philosophy: Basic concepts*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Kraft, F. 1988. Aristoteles aus christlicher Sicht. Umformungen aristotelischer Bewegungslehren durch Johannes Philoponos. *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft*. Bergier, J.F. (red.). Zurich: Verlag der Fachvereine an den Schweizerischen Hochschulen und Techniken.

Luscombe, D.E. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

MacCoull, L.S.B. 1995. Another look at the career of John Philoponus. *Journal of Early Christian Studies* 3(1):269–79.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

Martin, C.J.F. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sheldon-Williams, I.P. 1967. Alexandria: Johannes Philoponus. In Armstrong (red.) 1967, 477–82.

Sorabji, R. (red.) 2010. *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 103. Londen: Wiley-Blackwell.

Sorabji, R. 2010. John Philoponus. In Sorabji (red.) 2010, 41–81.

South, J.B. 2006. John Philoponus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 388–90.

Wildberg, C. 2016. John Philoponus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/entries/philoponus/ (3 Mei 2018 geraadpleeg).

1.5 ISIDORUS VAN SEVILLA





Isidorus van Sevilla (1655), Bartolomé Esteban Murillo (1618–1682)
© Sevilla Katedraal, Sevilla

1.5 Isidorus van Sevilla (ca.560-636) (Isidore; Isidore of Seville)

Isidorus,[1] biskop van Sevilla, se belangrikste bydrae tot die heel laaste fase van die post-Romeinse periode, kort voor die oorgang na die Karolingiese periode, was ongetwyfeld sy massiewe ensiklopediese projek om elke faset van geadministreerde kennis, soos beskikbaar in die vroeg-sewende eeu, in 'n kolossale boek wat bestaan het uit 20 volumes op te skryf.

Die 20 bande staan gevierd bekend as die *Etymologiae* en bestryk op die niepriotiserende wyse wat kenmerkend van geheel die Middeleeuse ensiklopedie van geleerdheid sou word, gelyklopend 'n groot aantal werklik uiteenlopende sake: God, die Christelike kerk (en 'sektes'); grammatika, retoriek en dialektiek, geometrie, wiskunde, musiek, astronomie, geneeskunde, regsgeleerdheid, kerklike ampte, engele en heiliges, filologie, volkekunde, krygskunde, burgerskap, menslike fisiologie, algemene biologie, kosmologie, boukunde, metallurgie, politieke teorie, seevaartkunde en selfs tekstielkunde.

Isidorus: *Etymologiae*

Tot in die vroeg-12de eeu is 'kennis' ensiklopedies egter juis so nie-gespesialiseerd aangebied: so min as wat 'n onderskeid tussen filosofie en teologie tot op daardie stadium getref is, so min is 'n onderskeid tussen 'n bepaalde kennisaanbod en enige ander aanbod vanuit die voorhande ensiklopedie getref. Alle kennis was kennis vanuit één onversteurde universum. Die *Etymologiae* begin logieserwys wel by die 'sewe liberale lettere', soos dit vroeg in die Middeleeue reeds genoem is (grammatika, retoriek en logika [die trivium], en meetkunde, wiskunde, musiek en astronomie [die quadrivium]). Vandaar beweeg die *Etymologiae* na teologie, ekklesiologie en die ander temas hierbo vermeld, wat ter wille van onderskeid met die liberale lettere as die 'praktiese lettere' bekend gestaan het. Soos wat die titel aandui, ondersoek Isidorus se ensiklopedie die aard of natuur van dinge vanuit die begrippe wat mense gebruik het om na die dinge te verwys, oftewel die etimologie van dinge: hoe het die bepaalde woord of begrip oor 'n saak histories ontwikkel en in watter mate gee hierdie woordherkoms perspektief op die saaklike ding self?

Die *Etymologiae* het diep respek onder Isidorus se post-Romeinse tydgenote afgedwing, suiwer op grond van die enorme omvang daarvan, maar ook juis vanuit die diep gewaarwording in die sewende eeu dat die effek van die val van Rome in 530, die imperialistiese opkoms van Islam in dieselfde tyd, asook die barbaarse[2] verspreiding van die Visigote rondom die Iberiese skiereiland tot diep in Spanje self, 'n 'donker era' inlui,

waarin Isidorus waarskynlik die heel laaste fakkeldraer van die antieke Romeins-Hellenistiese erfenis sou wees.

Dieselfde dringendheid wat Boethius (1.2) se vertalings van tekste uit Grieks na Latyn gekenmerk het, diep onder die oortuiging dat indien hy dit nie self doen nie, niemand in staat gaan wees óm dit te doen nie, kenmerk ook die intensiteit van Isidorus se enorme projek. Isidorus beskou homself as waarskynlik die laaste geleerde wat die klassieke erfenis ensiklopedies sal kan boekstaaf. Na hom sal daar in 'n tyd wat reeds dramaties intellektueel verarm het, nie weer geleentheid wees nie.

Die oogmerk van Isidorus se *Etymologiae*, tematies wel op die spoor van die groot Romeinse ensiklopedis Markus Terrentius Varro (116BCE-27BCE), is dus die koherente byeenbring van alle beskikbare inligting oor enige saak vanuit die trivium, quadrivium en praktiese lettere, sowel as die etimologiese rubrisering daarvan ter wille van die onderrig van kerklui, maar ook met die oog op die bewaring van die bestaande, oorgelewerde kennis.

Isidorus doen ook besonder moeite om hierdie erfenis met die status quo dogma van die kerk van sy tyd in die gelyk te bring. Die *Etymologiae* is dus nie sonder vooroordeel saamgestel nie: soos wat die geval met feitlik elke intellektuele aktiwiteit in die Middeleeue die geval was, staan dit ten dienste van 'teologie'. Daarom gebruik Isidorus in sy uitdruklik teologiese werke soos *De fide Catholica*, *Libere numerorum* en *Allegoriae*, die grammatikale en analitiese instrumente vanuit die trivium en pas dit toe op sy Bybelse eksegese.

Die oorlewering en invloed van die *Etymologiae*

Vir 'n vroeg-Middeleeuse denker wat buite die spesialisnavorsing heeltemal ondergekommentarieer is en in feitlik geen inleidings- of oorsigwerk in Middeleeuse filosofie selfs genoem word nie, was die invloed van Isidorus en sy *Etymologiae* merkwaardig: Vandag is steeds bykans 'n duisend manuskripte van die teks in bewaring, wat buitengewoon is vir die oorlewing van enige Middeleeuse teks, waarvan meer as sestig boonop so laat as in die 15de eeu geskryf is met die oog op boekdrukuitgawes. Maar reeds in die eeu na Isidorus, teen die einde van die sewende eeu, was manuskripte van die *Etymologiae* beskikbaar in feitlik elke kulturele sentrum in Europa.

Die vroegste fragmente, in Iers-Gaelies, word bewaar in St Gallen, 'n klooster in Switserland, waarvan die Ierse verbintenisse teruggaan na as so vroeg as die middel van die sewende eeu. Ander Ierse en Keltiese tekste vanuit dieselfde periode dra duidelik kennis van die *Etymologiae*. Die Anglo-Saksiese skrywer Aldhelmus (fl.709) was byvoorbeeld besonder goed op hoogte van die inhoud van sowel die *Etymologiae* as Isidorus se ander werke. Isidorus word tereg beskou as die belangrikste invloed op die Anglo-Saksiese intellektuele lewe in die laat-sewende en vroeg-agste eeu.[3]

Hierdie Ierse teenwoordigheid in die post-Romeinse periode en die vroeg-Karolingiese periode is belangrik, soos wat opvolgend in die belangrike filosofiese bydraes van Alcuin (730-804; 2.1) en Eriugena (815-877; 2.2) uitgewys sal word. In Ierland sou die kloosterwese en programmatiese intellektuele arbeid grondig herorganiseer word wat Middeleeuse filosofie van 'n idiosinkratiese 'hoofstroom' karakter voorsien het, wat met talle aanpassings tot diep in die 15de eeu voortbestaan het.

Tog is daar nog 'n heel laaste stem uit die post-Romeinse periode waarby as 'n laaste flikkering vanuit die antieke erfenis na die Middeleeue vertoef behoort te word – maar dan vanuit die Ooste, naamlik die boeiende Maximus Confessor.

Eindnotas

1. Sien die primêre tekste van Isidorus, asook Barney, Beach, Berghof en Lewis (2006:7–26); Brehaut (1964:4–24) Colish (1999:50–1); Copleston (1993:105); D'Onofrio (2006:328–30); Fontaine (1959:I:3–63; II:1–85); Haren (1985:69–70); Liebeschütz (1967:555–64); Marenbon (1988:45-46; 2010:29) en Wood (2012:1–22).
2. Hoewel ietwat triviaal moet ter wille van duidelikheid gestel word dat die woord 'barbaars' in die Middeleeue nie noodwendig pejoratief gebruik is nie en eenvoudig 'nie-Romeins' beteken het; afgelei van die Griekse woord vir 'vreemdeling', 'oningewyde' of selfs tog 'ongeleerde' βάρβαρος (*barbaros*).
3. Vir 'n volledige uiteensetting van hierdie merkwaardige oorlewingsprofiel van die *Etymologiae*, sien Barney *et al* (2006:24–6).

Bibliografie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barney, S.A., J.A. Beach, O. Berghof en W.J. Lewis (komm., vert. & reds.). 2006. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brehaut, E. 1964. *An encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*. Franklin: New York.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition*. New Haven: Yale University Press.

Copleston, F.C. 1972. *A history of Medieval philosophy*. Londen: Methuen.

—. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

D'Onofrio, S. 2006. Isidore of Seville. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 328–30.

Fontaine, J. 1959. *Isidore de Seville et la culture classique dans L'espagne wisithotique.* Volumes I en II. Parys: Etudes Augustiniennes.

Hannam, J. 2009. *God's philosophers: How the Medieval world laid the foundations of modern science*. Londen: Icon Books.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Isidorus. 1797–1803. *Opera Omnia*. Fautino, A. (red.). Fulgonius: Rome.

—. 2006. *The Etymologies. Books I – XX*. In Barney, Beach, Berghof en Lewis (komm., vert. & reds.) 2006, 34–408.

Liebeschütz, H. 1967. Isidore of Seville and philosophical lore at the beginning of the Middle Ages. In Armstrong (red.) 1967, 555–64.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

—. 2010. The emergence of medieval Latin philosophy. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 26–33.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press.

Wood, J. 2012. *The politics of identity in Visigothic Spain. Religion and power in the the histories of Isidore of Seville*. Leiden: Brill.

1.6 MAXIMUS CONFESSOR





Maximus Confessor, Kunstenaar onbekend ©
Ortodokse Kerk in Amerika (CC BY)

1.6 Maximus Confessor (580-662)
(Maximus die teoloog; Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής; Maximus van Konstantinopel; Maximus the theologian; Maximus of Constantinople)

Die rede waarom Maximus Confessor (580-662) juis as laaste Middeleeuse denker van die post-Romeinse periode belangrik is, is dat hy ons toegang verleen tot ontwikkelinge in Bisantynse filosofie in die sewende eeu – ontwikkelinge wat belangrik genoeg geag is dat Skotus Eriugena (2.2), saam met Alcuin (2.1), die twee groot Latyns-Westerse filosowe in die Karolingiese periode, Maximus se korpus vanuit Ierland grondig verken, vertaal en herkonseptualiseer het.[1] Maximus, as die eerste Neoplatoniese filosoof vanuit die Ooste sedert Pseudo-Dionisius meer as ’n eeu voor hom, voorsien aan ons ’n sewende-eeuse filosofiese resepsie en teologiese eksposisie van Neoplatonisme.

Maximus is gebore in Konstantinopel en het as amptenaar in die Bisantynse hof onder Heraklius vanaf 610 gedien. In 613 ontruim hy die pos en trek homself terug in ’n klooster in die omstreke van Konstantinopel, waar hy ’n dekade in stilte studies in patristiek en Neoplatonisme onderneem. Daarna vind hy ’n voorlopige tuiste in ’n aantal kloosters, waarvan die laaste in Karthage in Noord-Afrika was. Sy betrokkenheid by die teologiese kontroverse van sy tyd lei hom daarna vir ’n tyd na Rome, waar hy onder die leiding van Pous Marthinus I ’n sentrale rol gespeel het in die voorbereidings in aanloop tot die Lateraanse Konsilie van 649.

Soos met Filoponus (1.4) het hierdie betrokkenheid by die teologiese strydpunte van sy tyd hom nie intellektueel of persoonlik ten goede gekom nie: op grond van sy teologiese standpunte is hy deur die Bisantynse owerhede terug in Konstantinopel aan dwaalleer skuldig bevind. By sy terugkeer na Konstantinopel vanuit Rome is hy summier geëkskommunikeer en in ballingskap weggestuur na ’n kasteel in Schemaris (eietydse Tsageri), oos van die Swart See. Daar is hy uiteindelik oorlede op 13 Augustus 662, in die ouderdom van 82.

Dit was egter sy jare as monnik in ’n verskeidenheid van Oosterse en Westerse kloosters wat Maximus se intellektuele arbeid bemoontlik het. Soos sy tydgenote en sy opvolgers vir die volgende 400 jaar, tref Maximus geen onderskeid tussen teologie en filosofie nie; die een komplementeer die ander en geeneen is moontlik sonder die ander nie.

Maximus het veral byklank gevind by die Neoplatoniese resepsie van Pseudo-Dionisius en het daardie korpus baie goed geken. Sy eie werk kan trouens verstaan word as ’n herkenning en voortsetting van talle temas wat in Pseudo-Dionisus se Neoplatoniese metafisika gemanifesteer het. Dit is ook Maximus se onmiddellike

relevansie in terme van 'n oorsig van die kennislerige trajek van die Middeleeuse filosofie: dat hy daarin geslaag het om die Neoplatoniese Aristoteles-oorlewering te hervertolk, juis binne die Siries-Oosterse konteks waarin Pseudo-Dionisius meer as 'n eeu voor hom geskryf het.

Hierdie hervertolking, by nadruk, is so belangrik geag dat dit in die Karolingiese periode as 'n standaardkorpus geag is, juis deur Alcuin en Eriugena, die twee groot Latynse denkers vanuit daardie opvolgende periode in die Middeleeuse filosofie. Daarom is Maximus 'n belangrike brugfiguur in Middeleeuse filosofie: hy koppel Neoplatonisme, Pseudo-Dionisius[2] en die Karolingiese denkers met mekaar.

Tog, anders as Boethius (1.2) in die Latynsprekende wêreld, was Maximus nie self 'n verbatim kommentator van Aristoteles nie. Hy gebruik wel die Aristoteliese erfenis as 'n eksegetiese instrument om die patristiek te herwaardeer. Daardie teologiese herwaardering stel hom in staat om die filosofiese oorlewering van Aristoteles, buite-om die Latynse Boethius-trajek, na die Karolingiese periode te bemoontlik.

Logos en sinteses

Maximus neem naamlik die Neoplatoniese leerstellinge rondom die afdalende Een en die opstygende kosmos wat uiteindelik na die Een terugkeer, tot 'n beduidende mate oor. Alle dinge is voorafbehoue in God, word deur God in die skepping oopgevou en keer uiteindelik na God toe terug. Maximus verstaan die skepping juis so: die uitstorting of 'uitdeling' van God na alle dinge as die onderskeibare *Logos* of bepaaldheidsbeginsel van elke ding, dialekties en tegelyk die oorsaak van elke syn, sowel as die doel of voltrekking van elke syn.

Die *logos* van elke ding is die teenwoordigheid van die *Logos* in elke *logos*. Beroemd het Maximus (1865:91/1081B) gestel: 'Die een *Logos* is die vele *logoi*, en die vele die een'. Die skepping kan as analogies tot die inkarnasie verstaan word, as die 'uitsetting' van die *Logos*, God se Selfaanbod in geskepte modus. Die hele skepping is in hierdie sin volgens Maximus in die menslike natuur (ver)teenwoordig. Die mens is daarom 'mikrokosmos' en tegelyk 'Goddelike bemiddelaar' (Thunberg 1985:46). Die mens is trouens vir Maximus die locus van die sametrekking en byeenbring van die kosmos.

Juis in dié radikale Neoplatoniese sin word die skepping in die mens 'vergoddelik'. Die intrinsieke en outentieke aard van die skepping word tegelyk tot voltrekking en voleinding in die inkarnasie gebring – en die inkarnasie se medehanger, mens, word analogies die geskapenheid se insluiting in alle dinge, in-God in. Die mens word in die inkarnasie tot God vergoddelik en God word tot die mens vermenslik. Maximus noem dit 'n 'aangrypende inversie': dat die mens

tot God gemaak word in die 'vergoddeliking van die mens' en dat God tot mens gemaak word in die 'vermensliking van God' – en die inkarnasie is juis 'n keuse, die wil, van die afdalende Een self. Die *Logos* se diepste wil is daarom om die misterie van hierdie beliggaming tegelyk te verdiep en te verklaar (Maximus 1865:91/1084CD; Perl 2006:432). Christus is in hierdie genuanseerde sin 'kosmies'. As die vleesgeworde *Logos* is Christus nie net die verlosser van die gevalle mensheid nie, maar die eerste beginsel en die laaste volvoering van die totale werklikheid.

Vanuit hierdie Neoplatoniese hervertolking bied Maximus 'n aantal sinteses aan: Eerstens, die vierdelige sinteses van die kosmos, wat bestaan uit die sintese van syn en beweging, van universaliteit en partikulariteit, van subjek en objek en van intellek en materie (Balthasar 2003:137–78). Tweedens, die vierdelige sinteses van die mensheid, wat bestaan uit die sintese van geskiedenis en heilsgeskiedenis of voleinding (*parousia*), van die sintese van gevalle mens en vrye mens, die sintese van stolling en verval of entropie, en die seksuele sintese van 'hartstog as doodsvrees' en 'sensualiteit', laasgenoemde aangebied as 'n 'positiewe modus van menslike unifikasie', dit is, die eenwording met 'n ander mens en daardeur die tegelyke eenwording met God – 'n waagmoedige teoretiese postulasie, gegewe die kil Bisantynse perspektief op seks (Balthasar 2003:179–206).[3] Derdens, Christus as driedelige sintese van God en mens ('die sintetiese Persoon'), as sintese van essensie en syn en van vernietiging en verlossing (Balthasar 2003:179–276).

Vierdens volg Maximus se reeks van verdere driedelige sinteses: die sintese van die drie fakulteite (ervaring, denke, verstaan); die sintese van die drie wette (natuurwette, die geskrewe wette en die 'wet van die genade van God'); die sintese van die drie modi van aanbidding (liturgies-sakramentele aanbidding, geestelike aanbidding en die 'aanbidding van liefde'); die sintese van die drie handelinge (kontemplasie, handeling en liefde) en laastens die sintese van die ewigheid (beweging, rus en herwinning).

Hierdie gelade vierdelige en driedelige sinteses, teen die agtergrond van Maximus se logosinterpretasie van die Neoplatoniese Een, verskaf bykans twee eeue later aan die herorganiseerders van die kloosterwese in Wes-Europa, in 'n werklik donker staatkundige en sosiale periode van die Middeleeuse geskiedenis, 'n teoretiese verwysingspunt om dit te bestendig wat vandag 'Middeleeuse filosofie' genoem kan word.

Vir die volgende eeu gebeur daar letterlik niks noemenswaardig in filosofie nie. Die Middeleeue was toe werklik donker. Die agste eeu kan trouens as die donkerste eeu in die filosofiegeskiedenis sedert die ontstaan van Westerse

filosofie, sedert Thales se ligtende verwondering oor dinge 'n millennium vantevore in Griekeland, getipeer word.

Maar te danke aan die post-Romeinse denkers, Augustinus, Boethius, Pseudo-Dionisius, Filoponus, Isidorus en Maximus, kon daarin geslaag word om in die laat-agste en negende eeue uit die donker enklave van die afwesigheid van intellektuele praktykvoering in die vroeg-Karolingiese periode te breek. Dit sou egter 'n merkwaardige en onbedoelde spanpoging van twee Latynse denkers en twee Arabiere verg om die Platoniese, Aristoteliese en Neoplatoniese erfenisse vanuit die klassieke en post-Romeinse periodes te bestendig en van nuwe impetus te voorsien. Ons beweeg vervolgens oor na hierdie tweede periode in Middeleeuse filosofie, sonder om die post-Romeinse denkers agter te laat.

Eindnotas

1. Sien die primêre tekste van Maximum Confessor, asook Balthasar (2003:29-80); Blowers (2016:9–28); Farrell (1989:17–36); Larchet (1996:1–82); Louth (1996:3–18); Nichols (1993:1–23); Perl (2006:432–3); Thunberg (1985:11–30) en Toronen (2007:1–11).
2. Maximus se Dionisius-resepsie is nie sonder probleme nie: Balthasar (2003:359–88) se standaardteks in die Maximus-navorsing staan 'n hele afdeling daaraan af.
3. Maximus se unieke, bykans proto-Freudiaanse seksbeskouing rondom die verhouding tussen seks, die dood en godsdiens is in die navorsing deeglik aangespreek. Dit is aangrypend genuanseerd en konformeer in geheel nie aan die Bisantynse kloosterwese se sarkofobiese afwysing van seks as skaduagtig en uiteindelik 'n korrupsie van die eenwording van mens en God nie. Trouens, seksuele verskil en seksuele oorgawe is by Maximus produktiewe modi juis in die nie-prokreatiewe sin. In die seksuele eenwording tussen mens en mens vind Maximus iets mistiek-simbolies van die verhouding tussen God en mens. Dit is 'n absoluut onvergeetlike postulaat vanuit die donkerste deel van die Middeleeue en 'n idiosinkrasie waarvoor Maximus onthou is, veral deur die vroulike mistieke denkers in die sentrale Middeleeue.

Bibliografie

Balthasar, H.U. von. 2003. *Cosmic liturgy. The universe according to Maximus the Confessor.* San Fransisco: Ignatius Press.

Blowers, P.M. 2016. *Maximum Confessor. Jesus Christ and the transfiguration of the world*. Oxford: Oxford University Press.

Farrell, J.P. 1989. *Free choice in St. Maximus the Confessor*. Pennsylvania: St Tikhon's Seminary Press.

Franc Combelis, R.P. (red.) 1865. *Patrologia Graeca*. Volumes 90 en 91. Parys: Migne.

Larchet, J.C. 1996. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Parys: Éditions du Cerf.

Louth, A. 1996. *Maximus the Confessor*. Londen: Routledge.

Maximus Confessor. 1865. *Ambigua*. In Franc Combelis (red.) 1865.

—. 1955a. *On the ascetic life*. In Sherwood (vert. & red.) 1955.

—. 1955b. *The four centuries on charity*. In Sherwood (vert. & red.) 1955.

—. 1979a. *Centuries on love*. In Palmer, Sheppard en Ware (vert. & reds.) 1979.

—. 1979b. *Centuries on theology and the incarnate dispensation of the Son of God*. In Palmer *et al* (vert. & reds.) 1979.

—. 1979c. *On the Lord's Prayer*. In Palmer, Sheppard en Ware (vert. & reds.) 1979.

Nichols, A. 1993. *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in modern scholarship*. Londen: T & T Clarke.

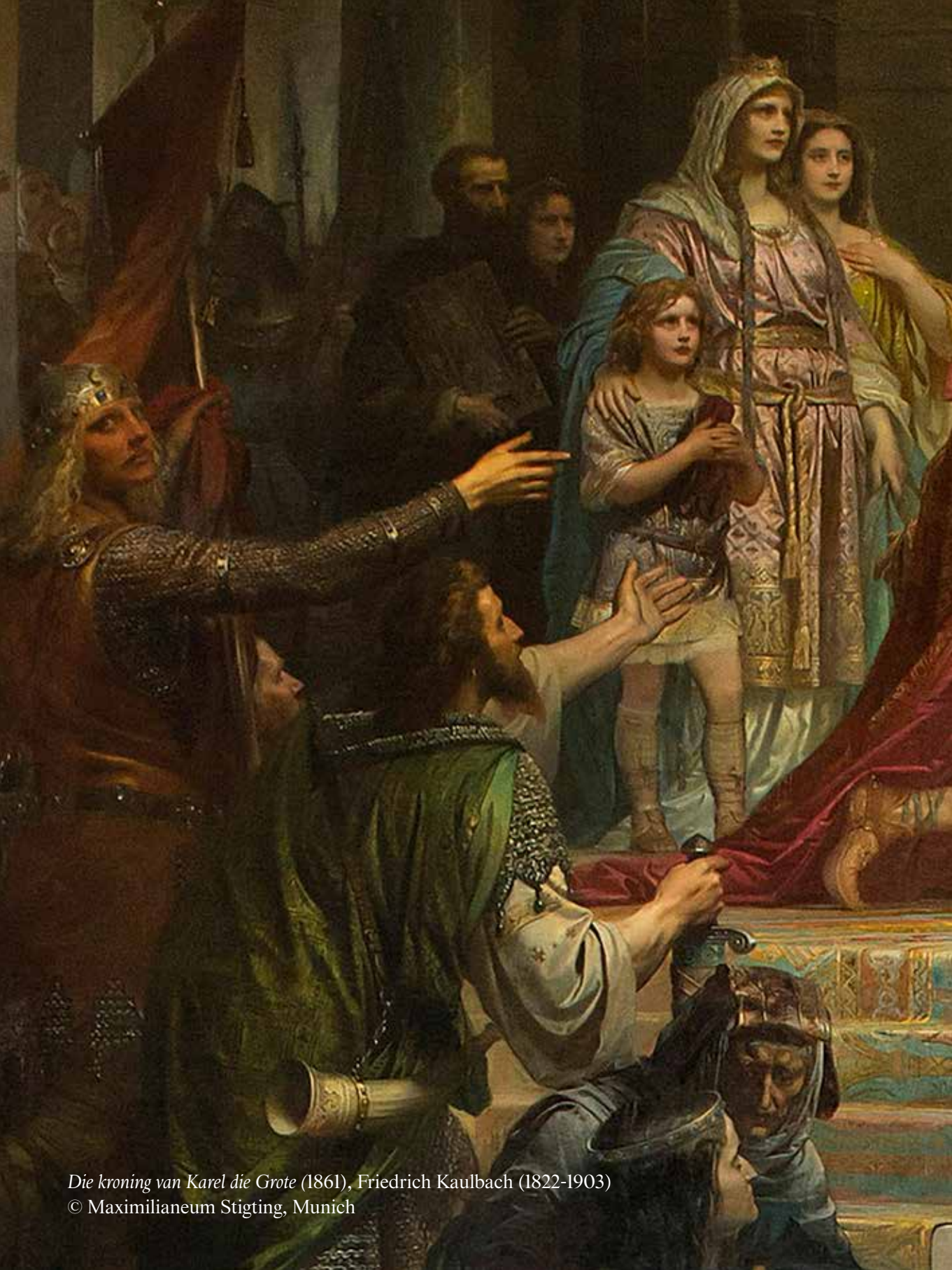
Palmer, G.E.H., P. Sherrard en K. Ware (vert. & reds.) 1979. *The Philokalia. The complete text.* Londen: Faber & Faber.

Perl, E.D. 2006. Maximus Confessor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 432–3.

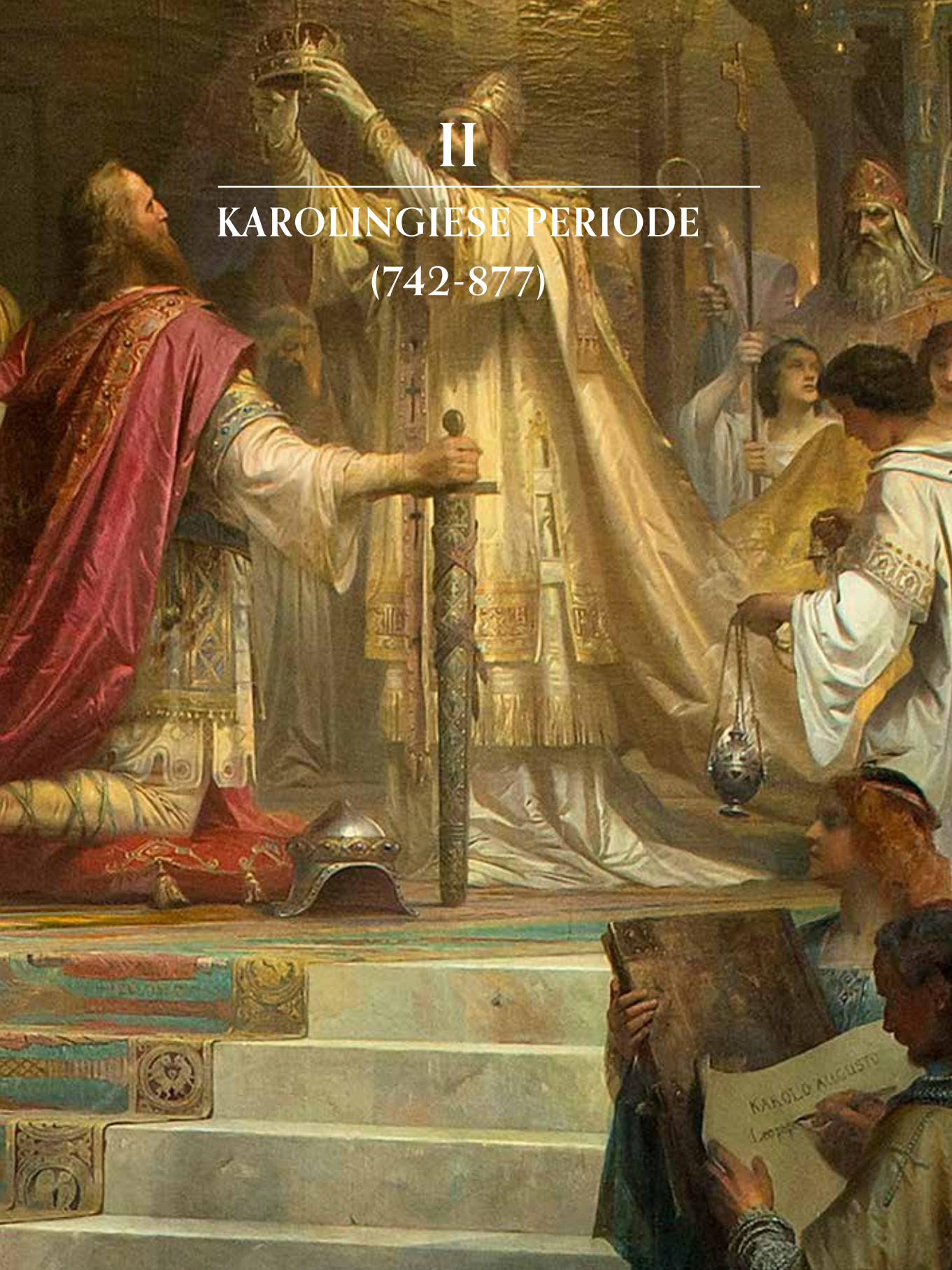
Sherwood, P. (vert. & red.) 1955. *St. Maximus the Confessor. The ascetic life. The four centuries on charity*. Westminster, Maryland: The Newman Press.

Thunberg, L. 1985. *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Toronen, M. 2007. *Union and distinction in the thought of St Maximum the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.



Die kroning van Karel die Grote (1861), Friedrich Kaulbach (1822-1903)
© Maximilianeum Stigting, Munich



II

KAROLINGIESE PERIODE (742-877)

2.1 ALCUIN





St Alcuin (ca.1500-1525), Kunstenaar onbekend
© Nationale Kunsgalery, Washington, D.C.

2.1 Alcuin (730-804)
(Alcuin of York; Alchuine; Eahlwine; Ahlwin; Alchoin)

Na Isidorus gebeur daar vir die volgende eeu letterlik niks in filosofie in die Latynse Weste nie. In die oorgang vanaf die post-Romeinse periode na die Karolingiese periode, ca.640 tot ca.740, tref ons die Middeleeue as inderdaad 'donker' aan. Daar bestaan geen rekord van sistematiese filosofiese aktiwiteit in hierdie oorgangstyd nie.

Hierdie oorgangstyd word wel duidelik gekenmerk deur maatskaplike, godsdienstige en staatkundige onrus in terme van die steeds langtermyngevolge van die val van Rome in 530; die gevolglike verskuiwing van die keiserlike setel na die Ooste en die merkwaardige opkoms van Bisantium, met 'n gevolglike polarisasie tussen Oos en Wes en toenemende spanning tussen die Oosterse en Westerse kerk; die opkoms van Islam, met 'n feitlik onmiddellike imperialistiese oogmerk na die afsterwe van Mohammed in 633; asook die suidelike migrasie van die Europese stamme, veral die Visigote, wat op hierdie stadium reeds die hele Iberiese skiereiland deurkruis het en Spanje grootliks beset het, en daarby die gewelddadige suidelike insypeling van stamme soos die Lombardiërs.

Die wêreld binne en buite die Romeinse Ryk het sedert 530 dus dramaties verander. Binne 'n dekade na Mohammed se dood het Islam vanaf Arabië na Persië versprei en, binne net twee jaar daarna, ook na die ou Romeinse provinsies Sirië, Palestina en Egipte. In 698 beset die Muslims[1] Karthage en nog 'n dekade later is die hele Noord-Afrika onder Islamitiese beheer. In 711 steek Islam die Straat van Gibraltar oor, verpletter die Visigote in Spanje en versprei deur Spanje en omstreke, ook hedendaagse Portugal en Wes-Italië. Die Islamitiese opgang na Noord-Europa sou eers in 732 gestuit word deur die Frankiese leier, Karel Martel. Sy kleinseun, Karel I, het koning van die Franke geword in 768 en van die Lombardiërs in 774.

Hierdie Karel I, 'die Grote', (742-814; ook in Frans 'Charlemagne', in Duits 'Karl der Große' en in Latyn 'Karolus Magnus' genoem) het daarin geslaag om die Islamitiese opmars te stuit en kon die Muslims terugdryf na die Pirenese berge en laer Alpe, hoewel hy geen noemenswaardige verskil kon maak aan die dominante Islamteenwoordigheid in westelike Spanje nie. Karel I kon wel 'n verskil na die ooste toe maak: Hy het daarin geslaag om Lombardië, Beiere en Sakse onder Frankiese beheer te bring en sy seun Pepin as koning van Italië te vestig.

Wanneer Pous Leo III uit Rome verjaag word, gryp Karel I op beroemde wyse in en herstel die pous in sy setel in Rome. Uit erkenning het pous Leo III Karel I as Romeinse

keiser gekroon, op Kersdag in die jaar 800. Dit was 'n groot dag vir Europa. In daardie pouslike kroning het die Heilige Romeinse Ryk institusionele beslag gekry, 'n ryk wat teen Karel I se dood in 814 feitlik alle Christene vanuit kontinentale Wes-Europa ingesluit het.

Dit is die plofbare dog verenigende wêreld van Karel I, oftewel die Karolingiese wêreld, waarin Alcuin vanuit die Anglo-Saksiese bedding van Northumberland verskyn. Alcuin van York (730-804) is die eerste van net twee noemenswaardige Latynse denkers in die Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie.[2] Tog was Alcuin self nog nie in staat om vanuit hierdie donker oorgangstyd 'n unieke spekulatiewe filosofie vir die 9de eeu te boekstaaf nie. Daardie voorreg sou sy Karolingiese opvolger Eriugena (2.2) beskore wees.

Die vraag is dan waarin Alcuin se bydrae tot die ontwikkeling van Middeleeuse filosofie wel vestig, indien hy nie self 'n spekulatiewe en sistematiese filosofie aangebied het nie? Die renaissance of hergeboorte van die klassieke was een van Karel I se diepste ideale en hy sou besonder moeite doen om die briljantste geeste van sy tyd op te soek om hierdie renaissance te stu; juis sover as vanaf Anglo-Sakse en Ierland. Trouens, gegewe die chaos in kontinentale Europa die voorafgaande eeu, het die sentrum van geadministreerde geleerdheid weg van kontinentale Europa na Ierland en Noord-Engeland geskuif.

Die Karolingiese Renaissance, wat behoorlik vertrek neem vanaf rondom 780, word juis gekenmerk deur die inspraak en invloed van Ierse en Anglo-Saksiese denkers aan die hof van Karel I. Ierland was nooit deel van die Romeinse Ryk nie, maar die Christendom het die kerstening van Ierland wel vermag deur die Latynse akademiese kultuur, veral ten opsigte van logika, grammatika en retoriek, aan die Gaeliese konteks bekend te stel. Die unieke, subtiele, en op die oog af vreemde Bisantyns-Benediktynse Ierse monnikewese, 'n hibriede Oos-Wes monnikebestel, is gedurende die agste eeu stadig omvorm tot iets meer outentiek Wes-Europees – inderdaad proto-Karolingies – in aanbod.

Columbanus (ca.591-615) byvoorbeeld, die mees gekommentarieerde Ierse sendeling, het baie verrig om retoriek as akademiese dissipline in die Ierse kloosters gevestig te kry, met lesings van die tekste van Pseudo-Dionisius (1.3) en Maximus Confessor (1.6). Ierse en Romeinse Christene sou later nogal stormagtig ontmoet in Noord-Engeland gedurende die sewende eeu, maar vanuit hierdie aanvanklike konflik tussen die twee skakerings Christene is 'n produktiewe kulturele interaksie en kruisbestuiwing (aanvanklik sporadies maar later deeglik en sistematies bemoontlik). Die Bisantyns-Oosterse stem het egter tematies bly huiwer en ver in Andalusiese Spanje was daar Arabiese akademici wat toenemend in hierdie interaksie belanggestel het – afgesien daarvan dat Bisantynse sentimente institusioneel duidelik sigbaar was in Noord-Engeland en Ierland self.

So was die stigter van die kloosters te Monkwearmouth en Jarrow, Benedict Biscop van Northumberland (ca.628-690), hoogs bedrewe in sowel Grieks as Latyn. Hy het in Europa gestudeer en gereeld daarheen teruggekeer. Hy was ook vir geruime tyd die medewerker van die aartsbiskop van Kantelberg, die inderdaad Bisantynse Griek Theodorus van Tarsus (ca.602-690) en die Noord-Afrikaanse monnik, Ab Hadrianus (d.710), wat op sy beurt diep gebed was in die Griekse kultuur van Suid-Italië.

Uit hierdie Bisantyns-Benediktynse mengsel van tradisies en invloede te Monkwearmouth en Jarrow is merkwaardige monnikedenkers gevorm, onder andere Beda Venerabilis (673-735), Anglo-Sakse se mees bedrewe akademikus in die tyd – maar dan juis ook Alcuin. Dit was vanuit Alcuin se kloosterorganisering in Noord-Engeland en Ierland dat grondige skooldenke gevestig kon word en kloosterbiblioteke, waarvan Alcuin se superbiblioteek te York die beste voorbeeld was, die sentra van geïnstitusionaliseerde geleerdheid kon word.

Alcuin as hoof van die keiserlike Paleisskool te Aachen

Dit was ook via Alcuin dat die Noord-Engelse klem op akademiese ontwikkeling oorgedra kon word na die Karolingiese ryk. In 782 aanvaar Alcuin 'n uitnodiging van Karel I om uitvoerende hoof te word van die keiserlike Paleisskool te Aix-la-Chapelle (Germaans, Aachen). Karel I het op hierdie stadium reeds vryelik gebruik gemaak van buitelanders as opvoeders in sy hof: die Italianer Petrus van Pisa (ook genoem Petrus Grammaticus; 744-799) die Lombardiër Paulus die Diaken (Paulus Diaconus; ca.720-799), asook die Spanjaarde Agobardus van Lyon (ca.779-840) en Theodulf van Orleans (ca.750-821) was almal nie-Frankiese en nie-Germaanse intellektuele wat reeds aan die Karolingiese hof werksaam was ten tye van Alcuin se aankoms in Aix-la-Chapelle. Gegewe die ryke byeenbring van tradisies en invloede wat hom gevorm het sou Alcuin nie as 'n oorspronklike filosoof uit 'n enkele skool gekenmerk kon word nie.[3] Dit is ook waar dat die grootste deel van sy werk nie sistematiese of andersins spekulatiewe ontledings bevat het nie, maar in dialoogvorm opgestel was, waarmee hy denkers vanuit verskillende kontekste en eras met mekaar in gesprek kon bring, onder meer Boethius (1.2) en Isidorus (1.5). Verder bestryk Alcuin se oeuvre grootliks gedigte en korrespondensie.

Maar sou 'n denker net op grond van spekulatiewe en sistematiese uitset geweeg moes word? Was filosofie van Plato af nie juis soveel 'n didaktiese as 'n spekulatiewe aktiwiteit nie? Is filosofie nie tot vandag nog net soveel tekstuele aktiwiteit as wat dit opvoedingsaktiwiteit is nie? Want juis daarin vestig Alcuin se belang binne die ensiklopedie van Middeleeuse filosofie. Hy was onteenseglik 'n aansienlike filosofiese opvoeder gedurende die Karolingiese periode. Van die mees uitstaande figure vanuit die Karolingiese Renaissance, onder meer Rabanus Maurus Magnentius (ca.780-856), is deur Alcuin opgevoed. Die latere biblioteek in Turyn is deur Alcuin persoonlik opgebou

met kopieë van manuskripte wat hy uit sy ou York Biblioteek, wat op daardie stadium as die beste in Europa geag is, konstant laat invoer het.

Alcuin was ook besorgd oor die swak gehalte van juis die kopiëring van manuskripte en het 'n eweknie-kruisverwysingstelsel ontwerp wat vir eeue daarna steeds gebruik is, ten einde die akkuraatheid en integriteit van manuskripkopieë te waarborg. Nie net filosofiese tekste nie, maar juis ook die Bybelse tekste is deur middel van hierdie Alcuiniaanse stelsel met 'n hoë mate van ongekorrupteerde teksooreenstemming gekopieer. Juis daarom het Karel I Alcuin die opdrag gegee om die bestaande uitgawe van die Vulgaat te herredigeer vir gebruik in die Karolingiese ryk. Daardie uitgawe staan bekend as die *Alcuinteks* (*The Alchuine Bible)* en is vir die volgende eeue konsekwent as die norm vir die standaard en integriteit van kopieë van die Vulgaat gebruik.

Alcuin se institusionele en akademiese hervormings

Alcuin was daarby 'n formidabele organiseerder. Hy ontvang in 789 opdrag van Karel I om die kloosterwese in die Karolingiese ryk te hersien, na die model van die Ierse kloosters met hulle bewese rekord van eenvormigheid en prestige akademiese uitsette. Hoewel Alcuin se rol in die hervorming van kloosters nie oorskat moet word nie, het hy wel 'n betekenisvolle bydrae in hierdie opsig gelewer: Binne twee dekades is die Benediktynse kloosters in Wes-Europa geherstruktureer om enersyds aan eenvormigheid ten spyte van kulturele en geografiese uiteenlopendheid te voldoen, en andersyds om die Hellenisties-rehabiliterende oogmerke van die Karolingiërs te bevorder.

Alcuin het egter ook die leerplan vir die akademiese opvoeding van kerklui en monnike geformaliseer, wat vir die volgende drie eeue as die gestandaardiseerde kurrikulum gehandhaaf sou word: Afgesien van studies in die grondslae van die patristiek en die teoretiese aspekte van Bybelse eksegese, voer hy vanuit Isidorus se *Etymologiae* die sewe liberale lettere in (nogeens, grammatika, retoriek en logika [die trivium]; en geometrie, wiskunde, musiek en astronomie [die quadrivium]). Daarby voer hy, betekenisvol vir juis sy direkte Karolingiese opvolger Eriugena, Boethius se logika en sy kommentaar oor Aristoteles se *De Interpretatione* 9 in. Alcuin skryf ook direk temas uit Boethius se *Consolatione* voor: die vrae na noodwendigheid of determinisme, kans, vrye wil, die verhouding tussen universaliteit en partikulariteit, en die vraag na die hoogste goed, figureer almal in Alcuin se kurrikulum. Met ander woorde, Alcuin skep vir die eerste keer sedert die donker oorgang tussen die post-Romeinse en Karolingiese periodes, in terme van die rubrisering van 'n intellektuele kurrikulum, 'n sin vir kontinuïteit en terugkoppeling met die post-patristiek, veral ten opsigte van Boethius. Dit sou 'n hoë akademiese standaard stel,

nie net vir Eriugena, wesenlik die enigste Westers-Latynse spekulatiewe filosoof van die negende eeu nie, maar juis ook vir die daaropvolgende Latynse denkers in die post-Karolingiese periode: in besonder Anselmus (3.6), Adelardus (3.12) en Abelardus (3.10). Hierdie denkers sou herhaaldelik terugkeer na die Alcuinkurrikulum en hulle spekulatief-filosofiese werk daarop monteer.

In bepaalde sin is dit dus waar dat Alcuin nie 'n filosoof in die spekulatief-sistematiese sin was nie. Dit sou waarskynlik meer korrek wees om na Alcuin as 'n kritiese informant van die filosofie, binne die donkerste periode in die Westerse geestesgeskiedenis, te verwys. Alcuin rus sy Karolingiese tydgenote en studente toe in die metodologie van verantwoordelike akademiese werk en rehabiliteer die laaste intellektuele flikkeringe vanuit Boethius en Isidorus voor die meer as eeulange verduistering waaruit die Karolingiese periode wou breek. Om uit daardie impasse te ontsnap was 'n sleuteldraer nodig, en dit was Alcuin sonder twyfel.

Hy sluit die intellektuele geskiedenis vanuit sy Ierse en Noord-Engelse belesenheid oop, konkretiseer dit in uitnemende biblioteke en in 'n veel meer vaartbelynde Benediktynse kloosterstelsel, wat die institusionele omgewing sou bied waar filosofie vir die volgende bykans drie eeue beoefen sou word, tot en met die stigting van die eerste universiteit in 1088 in Bologna.

Alcuin sluit die Karolingiese deur in besonder vir een merkwaardige Ier oop: Johannes Skotus Eriugena. Maar die Arabiese denkers het in dieselfde tyd as waarin die Karolingiese Renaissance hoogbloei begin beleef het, hulle eie deure oopgesluit en op 'n unieke wyse, in Bagdad, maar ook toenemend in Cordoba in Spanje, 'n terugkoppeling na Aristoteliese filosofie bemoontlik.

Die Karolingiese periode sou in terme van die intellektuele geskiedskrywing daarvan, na Alcuin, daarom slegs twee isoleerbare ideehistoriese momente, na Wes en vanuit Oos, kon vertoon: die werk van Eriugena in die Latynse Weste en die werk van die opkomende geslag negende-eeuse Hellenisties-Arabiese denkers in die Ooste, met Alkindi, die vader van Middeleeuse Arabiese filosofie, aan die spits.

Eindnotas

1. Uit respek vir die voorkeur uit Islam self dat die Arabiese مسلِمُ ('een wat sigself onderwerp', foneties mʊ slɪ m) in uitspraak onveranderd gelaat word, word die Afrikaanse weergawe 'Moslem' nie gebruik wnie.

2. Sien die primêre tekste van Alcuin, asook Allott (1974:1–83); Bullough (2004:24–34;301–3); Copleston (1993:106–11); Costambeys, Innes en MacLean (2014:1–30); Dales (2004:1–17; 2012:1–34); Grabmann (1957:178–214); Haren (1985:72–3); Kenny (2005:29–30); Marenbon (1981:30–66; 1988:48–52) en McKitterick (2004:1–27).

3. Alcuin is moontlik om hierdie enkele rede alleen 'n drasties ondergepubliseerde Middeleeuse denker. Buite die beperkte spesialisnavorsing, met verwysing na die werke van Allott (1974), Bullough (2004) en Dales (2004; 2012), is Copleston (1993:106–11) die enigste Middeleeuse oorsignavorser wat grondig aandag geskenk het aan Alcuin se betekenisvolheid vir Middeleeuse filosofie. Alcuin ontbreek in feitlik elke inleiding- of oorsigwerk tot Middeleeuse filosofie in Engels, Frans en Duits. Selfs die deeglike redaksiewerk van Gracia en Noone (2006), gaan geheel verby Alcuin en beweeg kronologies vanaf Bisantynse filosofie (Maximus) reguit na Eriugena.

Bibliografie

Alcuin. 1855. *Opera*. Migne, J.P. (red.). Patrologia Latina, 100–01. http://patristica.net/latina/ (29 Mei 2018 geraadpleeg).

Allott, S. 1974. *Alcuin of York. His life and letters*. York: William Session.

Bullough, D.A. 2004. *Alcuin. Achievement and reputation*. Leiden: Brill.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Costambeys, M., M. Innes en S. MacLean. 2014. *The Carolingian world*. Cambridge: Cambridge Medieval Textbooks.

Dales, D. 2004. *A mind intent on God. The spiritual writings of Alcuin of York*. Canterbury: Canterbury Press.

—. 2012. *Alcuin. His life and legacy*. Cambridge: James Clarke & Co. Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I en II. Berlyn: Akademie Verlag.

Gracia, J.J.E. en T.B. Noone (reds.). 2006. *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

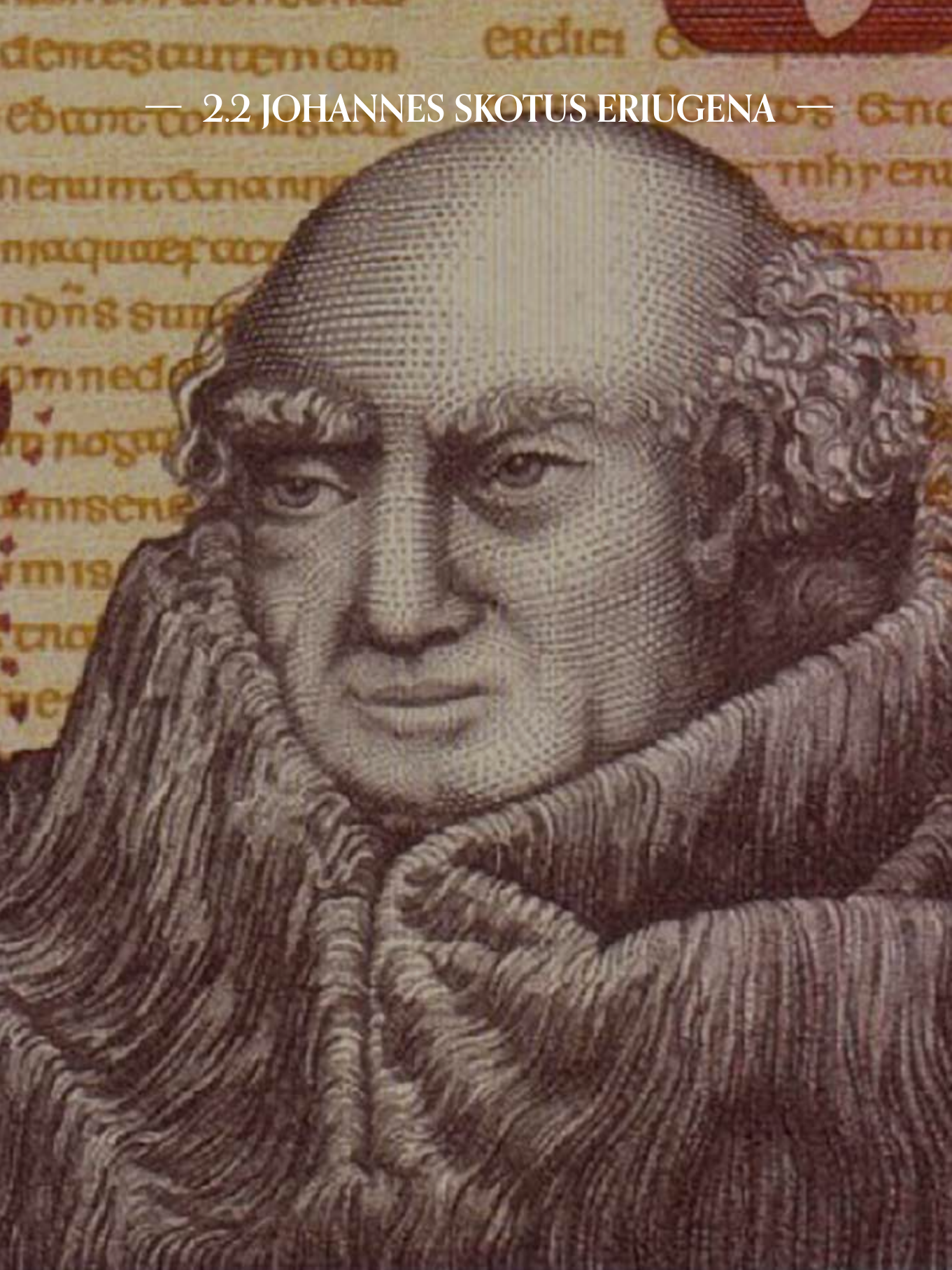
Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Marenbon, J. 1981. *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

McKitterick, R. 2004. *History and memory in the Carolingian world*. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2.2 JOHANNES SKOTUS ERIUGENA —





Scotus, Bank van Ierland £5-banknoot, in gebruik tot 1991
© Publieke domein

2.2 Johannes Skotus Eriugena (815-877) (John Scotus Eriugena; Scottigena; Erigena)

Normaalweg sou dit in 'n Middeleeuse oorsigwerk nie nodig of selfs gepas wees om 'n bespreking vanuit 'n resepsiekwessie te loods nie, maar hier is dit wel nodig en inderdaad gepas. Die mees ongelukkige lot sou die enigste Latyns-spekulatiewe filosoof vanuit die Karolingiese periode se vernaamste teksnalatenskap meer as drie eeue na sy dood oorkom. Johannes Skotus Eriugena[1] se (onvoltooide) magistrale vyf-volume werk, *Periphyseon* (geskryf tussen 864 en 866), waarin hy 'n enigmatiese spekulatiewe filosofie ontwikkel wat na sowel die Griekse as Latynse patristiese en filosofiese tradisies terugleun en as 'n gesofistikeerde dialoog tussen die Middeleeuse Weste en Ooste gelees kan word, word in 1050, 1059, 1210 en finaal in 1225 as 'n voorloper tot die berugte Paryse Veroordelings van 1277, verban. Daarmee is die kommentaarpotensiaal en gelykmatige historiese resepsie van die teks ingrypend versteur.

Die verbanning van die *Periphyseon* het Eriugena se statuur en invloed in die vroeg- en hoog-skolastiek ernstig aan bande gelê, en selfs as wegdoenbaar verklaar. Eriugena is deur die kontra-Aristoteliane van vroeg-13de-eeuse Parys gelees as 'n panteïs en die *Periphyseon* is op grond daarvan formeel geklassifiseer as kettery. Alle beskikbare kopieë van die werk is deur pous Honorius III na Rome gestuur om verbrand te word. Enkele manuskripte het oorleef en die werk is uiteindelik wel in 1681 in Oxford in druk uitgegee, maar hierdie gedrukte weergawe is in 1684 op die berugte *Indeks van Verbode Literatuur* geplaas en vir bykans drie eeue daar gehou, totdat die *Indeks* self eers in die vroeë 1960's verstryk het.

As gevolg hiervan is die gespesialiseerde Eriugena-navorsing 'n per definisie onlangse ontwikkeling. Dit was eers in 1933 dat 'n grondige inleiding tot Eriugena se denke in Frans met die aanbod van 'n uitstaande proefskrif in filosofie sou verskyn, grootliks gebaseer op kruisverwysings tussen Eriugena en die skolastici voor 1225, dus voor die heel laaste verbod en gehate indeksstelling.[2] Dit sou egter nog bykans vier dekades neem voordat Eriugena sistematies in 'n inleiding tot die Middeleeuse filosofie bespreek sou word.[3]

SPES

In Ierland is tot die besef gekom dat veel meer sistematies te werk gegaan sou moes word om hierdie vir-eeue-lank verwaarlooste Ierse filosoof se erfenis te rehabiliteer. In 1970 word SPES[4] in Dublin gestig, met die uitsluitlike oogmerk om Eriugena se ongetwyfeld wesenlike bydrae tot die ontwikkeling van die Westerse geestesgeskiedenis te herwaardeer.

Met 'n gewaarborgde stipendium van die Royal Irish Academy en bladsubsidies van *The Dublin Institute of Advanced Studies* is die massiewe onderneming aangepak om al vyf volumes van die *Periphyseon* in Engels te vertaal en te kommentarieer. Daarin het die beroemde Middeleeuse frontnavorser, Inglis Sheldon-Williams, grotendeels die leiding geneem. Vier volumes was uiteindelik teen 1995 vertaal: die eerste drie volumes is deur Sheldon-Williams met medewerking van Ludwig Bieler vertaal en geredigeer,[5] met redaksie-oorname deur John O'Meara na Sheldon-Williams se afsterwe in 1973, opnuut bygestaan deur Bieler.

O'Meara het al Sheldon-Williams se (handgeskrewe) vertalings en kommentaar ten opsigte van die eerste drie volumes herredigeer en dit onder Sheldon-Williams se naam gepubliseer. O'Meara sou uiteindelik die vierde volume alleen met kommentaar vertaal onder redakteurskap van Edouard Jeauneau,[6] waaruit waarskynlik die mees hoogaangeskrewe teks oor Eriugena se filosofie tot op datum uit Ierland self kon verskyn.[7] Die vertaling van die vyfde volume is tans nog onder hersiening met die oog op publikasie.[8]

SPES het besonder moeite gedoen om Eriugena in die Ierse publieke sfeer bekend te stel. Juis omdat daar feitlik geen kunswerke oor Eriugena na 1225 die lig laat sien is nie, is enkele grafika vanuit die eerste kopieë van manuskripte van die *Periphyseon* deur SPES herwin. Slegs 'n enkele betreklik realistiese gesigsportret van Eriugena kon uiteindelik gebruik word om 'n Ierse £5-banknoot te laat druk waarop die portret verskyn, met die enkele woord *Scotus* ('van Ierland') daarby.

So is vanuit hierdie aangrypende neoresepsie sorg getref dat 'n naam wat vir eeue nie genoem is nie, en 'n gesig wat nie bestaan het nie, in Ierland en daarbuite hoorbaar en sigbaar kon word. SPES se publiekstellende pogings het ook daartoe aanleiding gegee dat Eriugena die afgelope drie dekades intensiewe navorsingsdekking geniet het en dat jukstaposisies tussen Eriugena en ander Neoplatoniese Middeleeuse denkers die Eriugena-navorsing vir die afsienbare toekoms sal besighou.

Eriugena is op die oog af 'n man van baie name – in Gaelies en Anglo-Saksies alleen John Scotus Eriugena, Johannes Scottus, Scottigena, Erigena – met nog 'n hele aantal verbuigings hiervan. Daar sal waarskynlik nooit konsensus wees oor 'n outentieke of minstens oorspronklike eienaam nie. Daarby moet ook gevoeg word die moontlike verwarring by nie-ingewyde lesers met verwysing na die eienaam Johannes Duns Skotus (John Duns Scotus, Duns Scotus en Scotus, ca.1266-1308; 5.28), die merkwaardige hoog-skolastikus vanuit die laat-13de eeu.

Tog is hierdie verwarring rondom Eriugena se vele name onnodig: beide Scot(t)us en Eri(u)gena, of die meer gedronge Scottigena, beteken eenvoudig dat hierdie hofamptenaar 'Johannes' van Ierland afkomstig was en aan homself die bynaam 'Eriugena' gegee het, omdat hy sy Ierse en Noord-Engelse verbintenis met Alcuin wou benadruk.

Ten einde verwarring met die 13de-eeuse Duns Skotus te vermy word die eienaam *Eriugena* daarom strykdeur in die spesialisnavorsing gebruik buiten vir titels en opsommings van boeke en artikels oor Eriugena, waar die volle benaming gebruik word.

Eriugena aan die Karolingiese hof

Eriugena arriveer in die 840's aan die Karolingiese hof van Karel I se kleinseun Karel II ('die Kaalkop'), waarskynlik op vlug uit Ierland voor die aanstormende Vikings wat Ierland op daardie stadium konstant met roofaanvalle geteister het. Hy doseer daar vir 'n tyd die sewe liberale lettere aan die keiserlike Paleisskool te Aachen. As dosent van die trivium en quadrivium maak Eriugena ruim gebruik van Boethius (1.2) se *Consolatione*, waaroor hy uitgebreide aantekeninge maak in voorbereiding tot die skryf van sy magnum opus, die *Periphyseon*. Uit hierdie aantekeninge word dit duidelik dat Eriugena die liberale lettere as 'n noodsaaklike sleutel tot korrekte eksegese van die Bybelse tekste beskou. Trouens, Eriugena benadruk die (hoewel hiperboliese) vroeg-Middeleeuse eksegetiese beginsel: *nemo intrat in caelum nisi per philosophiam* ('niemand gaan die hemel in anders as deur filosofie nie'). Die liberale lettere is die *ancilla* (dienares) van die studie van die gekanoniseerde tekste. Sonder filosofie is geen teologie moontlik nie.

Daar is geen betroubare aanduiding dat Eriugena wel 'n monnik was nie. Hy was ongetwyfeld nie in enige kerklike amp georden nie. As uitsluitlik hofamptenaar en dosent het hy daarom geen verantwoordelikheid in die kerk self gehad nie. Hy raak egter in Aachen, juis in sy hoedanigheid as dosent aan die keiserlike Paleisskool, betrokke in 'n robuuste kerklike debat rakende die voorsienigheid van God, waar sy taalkundige vermoëns in Grieks en Latyn en sy grondige kennis van die patristiek die keiser opval. Gegewe die Karolingiese hof se voorkeur vir die herwinning van die Hellenistiese erfenis vra Karel II hom om Pseudo-Dionisius (1.3) se volledige literêre korpus uit Grieks in Latyn te vertaal, wat reeds op daardie stadium deur die monnik Hilduin van Saint Denis, in opdrag van die keiser van Konstantinopel in 1827, as 'n eerste kopie aangebied is. Die keiser van Konstantinopel, Michael II (770-829), het dié manuskrip aan Karel II se vader Lodewyk I as geskenk gegee. Karel II wou egter 'n eie vertaling vanuit die Karolingiese hof aanbied en dit is op grond daarvan dat Eriugena uiteindelik die vertaalopdrag ontvang het. Eriugena handel die vertaling in 'n kort tyd met onderskeiding af en word op grond daarvan formeel 'n beskermling en akademiese gas van die keiser. Eriugena maak in die Karolingiese hof dus aanvanklik 'n merk as 'n dosent van die liberale lettere en daarna as 'n vertaler van Griekse tekste na Latyn. Afgesien van sy vertaling van Pseudo-Dionisius se volledige oeuvre in Latyn, vertaal hy ook die *Quaestiones ad Thalassium* van Maximus Confessor (1.6) en die *De hominis opificio* van Gregorius van Nissa (deur Eriugena herbenaam in Latyn as *De imagine*). Hierdie vertaalwerk laat Eriugena bo sy tydgenote

uitstaan, juis omdat weinig van sy Westerse medegangers Grieks kon lees (net soos wat bitter min Grieke vanuit Bisantium Latyn kon lees).

Dit is juis op grond van die kwaliteit van sy vertaling van Pseudo-Dionisius se tekste dat Eriugena beskou is as die enigste denker wat Athene en Rome in Aachen byeen kon bring. Die prestasie van sy vertaling vestig juis daarin dat Eriugena nie teruggedeins het voor die tegniese probleme vanuit die reeds obskure Dionisius se Neoplatoniese konseptualiserings nie, maar dit met allerlei neologismes in Latyn verhelder het.

Met hierdie vertaling kom Eriugena baie naby aan die hart van Neoplatonisme, wat hy in terme van 'n nuutontwerpte spekulatiewe filosofie sy eie maak. Vanuit Pseudo-Dionisius herwaardeer Eriugena die onkenbare natuur van God, die rol van negatiewe teologie en die terugkeer van alle dinge na God. Dit bring hom daartoe om die Oosterse vadere, veral Maximus Confessor, asook die wyer beskikbare Aristoteles-resepsie, met dringendheid te herverken.

In terme van Eriugena se vorming as 'n selfstandige en unieke spekulatiewe denker is sy bronne dus sowel Wes as Oos in oorsprong. Dit is presies wat Eriugena 'n aantreklike denker vir sy eie tyd en trouens vir enige tyd maak: hy kan nie eensydig gekategoriseer word as byvoorbeeld slegs Platonies-Augustyns of uitsluitlik en gelykmatig Aristotelies nie. Sy Aristoteles-resepsie leun in besonder terug na Porphyreus se *Isagoge* en Boethius se vertalings van en kommentaar oor Aristoteles se tekste in Latyn (wat, soos wat die leser sal onthou, juis gerig was op 'n versoenende lesing van Plato en Aristoteles). Natuurlik sou sy vertaling van Maximus Confessor se teks ook 'n rol gespeel het in die vorming van sy unieke gestaltegewing aan Aristoteles. Sy Platoniese moment is uitdruklik Neoplatonies, juis vanuit sowel die Augustynse erfenis as sy eerstehandse kontak met die Neoplatoniese interpretasies van Pseudo-Dionisius in Grieks.

Die inhoud van *Periphyseon*

Uiteindelik is Eriugena as deurwinterde dosent en vertaler in 864 gereed om hierdie invloede in 'n grondige summa te sintetiseer. Die *Periphyseon* word aangebied in die vorm van 'n dialoog tussen 'n *nutritor* (opvoeder) en 'n *alumnus* (leerling). Hierdie stilistiese aanbod bemoontlik 'n menslike element in 'n digte en moeilike teks: Die *alumnus* is afwisselend verward, geskok, verras, verveeld en rusteloos, en stel daarom vanuit hierdie onvoorspelbare houding vrae aan die *nutritor* wat toenemend verfynend beantwoord word, totdat die *alumnus* uiteindelik minder rusteloos is of bereid is om respyt van die betrokke tema te neem.

Die *Periphyseon* bestaan uit vyf boeke, bande of volumes, hoewel Eriugena aanvanklik net vier volumes beplan het wat hy wou laat korrespondeer met die vier verdelings van 'natuur' wat die dieptestruktuur van die werk ondervang: die

verdeling van syn en nie-syn, die verdeling van Ongeskapenheid en Skepper, die verdeling van oorsaaklikheid en verskeidenheid, en laastens die verdeling van menslike liggaam-siel.

Volume I omlyn die vyf modi van syn en nie-syn, stel die vier verdelings van natuur bekend en ondersoek die eerste verdeling, die rol van God as ongeskape Skepper. Hierdie ondersoek na God as ongeskape Skepper word aangevul met 'n ruim ekskurs oor negatiewe teologie, teofanie en die toepaslikheid van Aristoteles se tien *Categoriae* op die Goddelike natuur. Volume II ondersoek die tweede verdeling van natuur met die vraag na die primordiale oorsake van verskeidenheid in die sigbare werklikheid. Volume III ondersoek die derde verdeling van natuur met die vraag na die skepping as 'n verhouding van geskepte dinge se deelname aan 'iets' en aan 'niks'. Volume IV bied wesenlik Eriugena se antropologie aan en ondersoek die vierde verdeling van natuur in terme van die mens se dualistiese liggaam-siel. Volume V bestryk Eriugena se unieke Neoplatoniese 'eskatologie' en borduur voort op die Neoplatoniese *reditus*, die terugkeer van alle geskepte dinge na die Skepper.

Alhoewel Eriugena se unieke Aristoteliese aanbod van Neoplatonisme duidelik sigbaar is in *Periphyseon*, is die opvatting van 'skepping' tematies grondliggend aan elke afdeling: die proses waardeur die ongemanifesteerde God sigbaar word en hoe hierdie sigbaarheid terugkeer na die ongemanifesteerde Self.

Volume I begin[9] met die aanbod van Eriugena se begrip van 'natuur' en dít is 'n uiters omvattende term: 'Die eerste en fundamentele verdeling van alle dinge, of dit deur die verstand bevat kan word al dan nie, is 'n verdeling tussen die dinge wat is en die dinge wat nie is nie. Natuur is die algemene naam vir alle dinge, vir dit wat is sowel as dit wat nie is nie'. Met ander woorde, elke objek van denke is reeds gebed in die begrip *natuur*. Meer idealisties sou Eriugena dit kon nie formuleer nie.

Eriugena isoleer vervolgens in Volume I vyf modi van interpretasie in hierdie eerste verdeling, wat die 'basiese verskille is wat alle dinge skei'.[10] In die eerste plek word syn en nie-syn oorweeg in terme van waarneembaarheid, wat vir Eriugena beteken of synheid deur hetsy die verstand of die sintuie gepredikeer kan word. God word nie so waargeneem nie en moet aangaande hierdie modus van interpretasie gepredikeer word as uitdruklik nie-syn. Tweedens oorweeg Eriugena syn en nie-syn in terme van die plek daarvan op die Neoplatoniese hiërargie, wat die Skepper afdalend met die laagste skepsels en die laagste skepsels opstygend met die Skepper verbind. In hierdie modus is intellektuele vermoë van deurslaggewende belang: wanneer syn gepredikeer word van 'n skepsel van 'n hoër orde word daardie skepsel van 'n laer orde gevrywaar, en andersom. Dit is wat 'verskil' of 'differensie' tussen dinge bemoontlik. Die derde modus van interpretasie het te make met aktualisering, die modus wat die Aristoteliese onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit oproep.

Eriugena se vierde modus van interpretasie word oorweeg aan die hand van die fakulteit van waarneming, wat weliswaar 'n verfyning is van die eerste modus: Wanneer iets vir die verstand waarneembaar is as waar en vir die sintuie as nie-waar, geld die Platoniese leerstelling dat die verstandelike voorrang geniet en as ten volle waar geld. Die vyfde en laaste modus van interpretasie het te make met die mens alleen en ondervang Eriugena se beskrywing van vrye wil: Dit is die modus wat die mens begryp as die realisering van die beeld van God; met die logiese gevolg dat wanneer die mens losgestel word van 'n soortgenootlike ooreenkoms met God, die mens nie-is.

Volume II hanteer die verdeling van Ongeskapenheid en Skepper en val vierledig uiteen: Eerstens hanteer Eriugena dit wat skep maar self nie geskep is nie, wat dui op God, as die bron van die skepping. Tweedens fokus hy op dit wat geskep is en self skep – duidelik 'n byeenbring van Neoplatoniese en Christelike oorwegings, in die sin dat die Neoplatoniese *Logo*s (die uitdrukking van die Goddelike verstand en die ewige beliggaming van die argetipes van die skepping) met die tweede Persoon van die Drie-Eenheid in verband gebring word. Derdens fokus hy op dit wat geskep is en self nie skep nie en ook die onderwerp van Volume III is, naamlik die kosmos. Laastens hanteer Eriugena dit wat self nie skep nie en nie geskep is nie, wat in Volumes IV en V hanteer word: Dit is die God van die ewige terugkeer van dinge, in die Neoplatoniese opstygende ommekeer van die hiërargie, van die liggaam na die siel, van die siel na oorsake, en die oorsake na God, wat alles in alles sal wees.

By al die Neoplatoniese en Aristoteliese oorspronklikheid daarvan, roep Eriugena se ontleding minstens twee ernstige teologiese voorbehoude op:[11] 'teologies', omdat die voorbehoude te make het met Eriugena se vertolking van Augustinus, wat op daardie stadium in die Latyns-Westerse tradisie reeds buitengewone gesag gedra het. Eriugena bied Augustinus strykdeur as gesag vir sy eie posisie aan en haal Augustinus meer as enige ander patristiese óf post-Romeinse denker aan. Hy val egter kenmerkend terug op Pseudo-Dionisius se interpretasie van Augustinus wanneer daar enige konflik tussen Dionisius en Augustinus se posisies rondom 'n bepaalde saak bestaan. Dit geld veral vir Eriugena se bevestiging van Neoplatoniese *reditus*, die terugkeer van alle dinge na die skeppende bron daarvan, wat 'n antropologie van heelheid of volkomendheid daarstel, wat radikaal verskil van Augustinus se weergawe van die gevolge van die sondeval.

Eriugena handhaaf wel die rol en genoegsaamheid van die genade, maar by hom is dit 'n genade wat die uitverkorenes in staat stel om selfs verby die primordiale geskepte toestand van volmaaktheid vóór die sondeval, te beweeg. Hierdie spesiale status wat Eriugena aan die uitverkorenes toeken, noem hy selfs 'vergoddeliking',[12] waarmee hy bedoel die terugkeer van die heiliges na God, nie net na siel nie, maar ook na liggaam, sodat die heiliges een is in God wanneer niks dierlik, liggaamlik, menslik of natuurlik meer van hulle oorbly nie.

Eriugena, bewus van die uitdagende en selfs ondermynende aard van die begrip 'vergoddeliking', handhaaf egter die gebruik van die begrip ten einde die voortgesette, onderskeibare bestaan van die individuele siel te waarborg. Hoewel hy daarmee slaag om die Christelike leer oor die siel en die Neoplatoniese mistiek se bedoeling met die opstyging van die siel te handhaaf, doen hy dit met 'n begrip wat tot erge verwarring sou lei en hom eerder verder van as nader aan Augustinus geposisioneer het.

Die tweede voorbehoud het te make met juis die oorweging wat telkens tot die verbanning van die Periphyseon aanleiding gegee het, naamlik of Eriugena se opvatting van 'natuur', veral in terme van die kosmiese reditus, inderdaad panteïsties is. Eriugena was bewus daarvan dat sy stelsel so geïnterpreteer sou kon word, maar was oortuig dat die Neoplatoniese nadruk op die transendensie van die Een só 'n interpretasie spontaan sou teenwerk. Omdat Eriugena egter juis in talle ander kontekste in die Periphyseon 'n woordeskat gebruik wat 'n panteïstiese toegeneentheid insinueer, kon die werk nie ontsnap aan die indruk van 'n grondliggende panteïsme nie. Dit is trouens op grond van hierdie voorbehoud alleen dat die werk finaal in 1225 deur pous Honorius III verban is.

Eriugena was die laaste sistematiese Latyns-Westerse denker voor Anselmus (1033–1109), wat in die post-Karolingiese periode gesitueer word. Tussen Eriugena en Anselmus sou egter veel gebeur in terme van die opkoms van die Arabiese filosowe en hulle filosofiese kringe vanaf die negende eeu, veral ten opsigte van hulle herlesing en herwinning van Aristoteles se tekste. Die restant van die Karolingiese periode en die grootste deel van die post-Karolingiese periode behoort daarom aan hierdie Arabiese denkers – maar veral aan die eerste daadwerklik Oosterse protagonis, Alkindi, tereg betitel as die 'vader van die Arabiese filosofie'.

Eindnotas

1. Sien die primêre teks van Eriugena (kyk ook Migne & Floss (1853) [vertalings: Sheldon-Williams 1968, 1972, 1982, O'Meara in Jeauneau 1995]), asook Beierwaltes (1994:9–38); Bett (1925:11–33); Carabine (2000:13–26); Copleston (1993:112–35); Costambeys, Innes en MacLean(2014:1–30); Grabmann (1957:192–214); Haren (1985:75–82); Hyman, Walsh en Williams (2010:145–8); Marenbon (1981:88–111; 1988:48–52); Moran (1989:35–47; 1990:131–51; 2008); McKitterick (2004:1–27); O'Meara (1988); Otten (1991:40–81); Sheldon-Williams (1967:518–31); Steel en Hadley (2006:397–406) en Weiner (2007:1–40).

2. Die proefskrif van Cappuyns (1933) verwys. Sien Otten en Allen (2014: ix-x) vir 'n volledige oorsig oor die onlangse Eriugena-resepsie en die werksaamhede van SPES.
3. In die eerste uitgawe (1972) van die gevierde inleidingswerk van Copleston (1993).
4. Society for the Promotion of Eriugenian Studies.
5. Verwysende na Sheldon-Williams (red. & vert. 1968, 1972, 1982) se baanbrekerswerk.
6. Verwysende na Jeauneau (red. 1995) se werk.
7. Verwysende na O'Meara (1988) se werk.
8. Dit is dalk die moeite werd om te noem dat die enigmatiese pous Benedictus XVI aan Jeauneau 'n pouslike wapenskild oorhandig het met die afsluiting van die projek. Daarby kan gemeld word dat Joseph Ratzinger 'n *bona fide* en trouens puik Eriugena-navorser was. Dit is 'n pynlike dog vertroostende ironie: dat die figuur wat vir meer as vyf eeue uit die kerk en samelewing geweer is, wie se boek verbrand en op *Indeks* geplaas is, uiteindelik die inhoud van 'n briljante 21ste-eeuse pous se filosofiese arbeid sou word.
9. Eriugena in Sheldon-Williams (1968:197).
10. Eriugena in Sheldon-Williams (1968:198).
11. Uitgewys deur Marenbon (1988:88–111).
12. Eriugena in Sheldon-Williams (1968:24).

Bibliografie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Beierwaltes, W. (red.). 1987. *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im* Übergang *zur Neuzeit*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

—. (red.) 1990. *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena.* Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Bett, H. 1925. *Johannes Scotus Erigena: A study in Medieval philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cappuyns, M. 1933. *Jean Scot* Érigène. *Sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Louvain et Paris: Abbaye du Mont César.

Carabine, D. 2000. *John Scottus Eriugena*. Oxford: Oxford University Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Costambeys, M., Innes, M. & MacLean, S. 2014. *The Carolingian world*. Cambridge: Cambridge Medieval Textbooks.

Eriugena, J.S. 1996-2003. *Periphyseon*. Volumes I – IV. Jeauneau, E.A. (red.). Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 161–64. Berlyn: Turnhout. Vertaling in Sheldon-Williams (red. & vert. 1968, 1972, 1982) en O'Meara in Jeaneau (1995).

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I & II. Berlyn: Akademie Verlag.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions.* Indianapolis: Hackett.

Jeauneau, E.A. (red.). 1995. *Iohannis Scotti Eriugenae, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Quartus*. O'Meara, J.J. (vert.). Zier, M.A. (medew.). Dublin: School of Celtic Studies & Dublin Institute for Advanced Studies.

Marenbon, J. 1981. *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

McKitterick, R. 2004. *History and memory in the Carolingian world*. Cambridge: Cambridge University Press.

Migne, J.P. en Floss, H.J. (reds.). 1853. *Periphyseon*. Patrologia Latina, 122. http://patristica.net/latina/ (31 Mei 2018 geraadpleeg).

Moran, D. 1989. *The philosophy of John Scottus Eriugena. A study of idealism in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1990. Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa. *American Catholic Philosophical Quarterly* LXIV, 131–51.

—. 2008. John Scottus Eriugena. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). Zalta, E.N. (red.).

O'Meara, J.J. 1988. *Eriugena*. Oxford: Clarendon Press.

Otten, W. 1991. *The anthropology of Johannes Scotus Eriugena*. Leiden: Brill.

Otten, W. & Allen, M.I. (reds.). 2014. *Eriugena and creation*. Proceedings of the eleventh international conference on Eriugenian studies. Brepols: Turnhout.

Sheldon-Williams, I.P. 1967. Johannes Scotus Eriugena. In Armstrong (red.) 1967, 518–31.

Sheldon-Williams, I.P. (red. & vert.). 1968. *Iohannis Scotti Eriugenae, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Primus*. Bieler, L. (medew.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

—. (red. & vert.). 1972. *Iohannis Scotti Eriugenae, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Secundus*. Bieler, L. (medew.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

—. (red.). 1982. *Iohannis Scotti Eriugenae, Periphyseon (De Divisione Naturae), Liber Tertius*. Bieler, L. (medew.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

Steel, C. en Hadley, D.W. 2006. John Scotus Eriugena. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 397–406.

Weiner, S.F. 2007. *Eriugenas negative Ontologie*. Amsterdam: B.R. Grüner.

2.3 ALKINDI





Uit Dioscorides se Arabiese manuskrip van *De materia medica* (1229)
© Topkapu Saray-Museum, Turkye

2.3 Alkindi (d.ca. AH256 / ca.801-ca.870) (Alkindus; Al-Kindi)

Middeleeuse filosofie is as 'n ideehistoriese verskynsel net soveel aan die Arabiese (en tot 'n mindere mate, die Joodse)[1] denkers en hulle tydgenootlike erfenisse verskuldig, as aan die Latynse denkers vanuit die Weste. Die direkte bydrae wat Arabiese filosowe tot die herwinning, vertaling en herlesing van Neoplatonisme en Aristoteles in die besonder gemaak het, noodsaak die grondige insluiting van die filosofiese tradisie(s) van Middeleeuse Islam binne 'n 21ste-eeuse herkartering van Middeleeuse filosofie.

Die beskikbaarstelling van die Hellenistiese erfenis, veral met betrekking tot die Aristoteliese tekste, is nie gedurende die Karolingiese Renaissance (742-877)[2] in Latyn ondervang nie, maar het via die Arabiese skole (of eerder 'kringe')[3] en figure soos Alkindi, Abu Mashar (2.4), Alrazi (2.5), Alfarabi (2.6) en later ook Ibn Sina (Avicenna, 3.3), Algazali (3.7), Ibn Bajja (Avempace, 3.8) en Ibn Rushd (Averroes, 4.10), vanaf die laat-negende eeu – in Arabies – na die Westerse denkers van die 10de eeu en daarna deurgesypel.

Latynse vertalings van die Griekse tekste, veral van Aristoteles, was in die vroeg- en hoog-skolastiek grotendeels gebaseer op die Arabiese vertalings van die Griekse tekste; juis omdat Eriugena (2.2) se vertalings van Maximus Confessor (1.6) en Pseudo-Dionisius (1.3) in die 13de eeu *anathema* geword het. Die rehabilitasie van Aristoteles in die latere Middeleeue, vanaf Albertus Magnus (4.19) tot selfs diep in die Italiaanse Renaissance, is trouens grotendeels toe te skryf aan die vertalings en kommentare van Arabiese denkers, vanaf Alkindi in die negende eeu tot by Ibn Rushd in die 12de eeu.

Middeleeuse filosofie is daarom sowel 'Occidentaal' as 'Oriëntaal'; sowel 'Latyns-Westers' as 'Arabies-Oos' – hoewel hierdie insluitende sentiment in die meerderheid van inleidingswerke tot Middeleeuse filosofie afwesig is. Die Arabiese en Joodse denkers word normaalweg bloot verbygegaan en daar word vanuit die Latynse register feitlik konsekwent reguit vanaf Eriugena (2.2) na Anselmus (3.6) beweeg. As die leser gelukkig is, word Ibn Sina (3.3), Ibn Rushd (4.10) en Maimonides (4.12) vanuit die Arabies-Joodse sektor dalk ingesluit. In hierdie Westers-eiesinnige proses word by meer as 'n 150 jaar se ideegeskiedenis verbybeweeg – 'n geskiedenis wat juis grootliks bestryk word deur die intellektuele denkarbeid van 'n beduidende aantal Arabiese en Joodse denkers.[4]

Die byeenbring van 'Midde-Oosterse'[5] denkers in hierdie periode onder die Latynse merker 'Karolingies', hoef daarom nie as 'n verskuilde Oriëntalisme verstaan te word nie. Die bedoeling is juis om hierdie tydgenootlike Arabiese denkers binne die groter

samehang en ensiklopedie van die Middeleeuse filosofie, 'n kronologiese en lengte-snydende staanplek te gee. Dat die ensiklopedie self met Latynse begrippe soos 'post-Romeins', 'Karolingies' en 'skolasties' gerubriseer word, is inderdaad 'Occidentaal' in perspektief maar 'n onpejoratiewe navorsingsgegewe in die Latynse navorsingsregister.

Terwyl Alcuin (2.1) en Skotus Eriugena die enigste twee noemenswaardige denkers vanuit die Latynse Weste in die Karolingiese periode was, was daar in dieselfde tyd, vanaf die vroeg-negende eeu, 'n merkwaardige opbloei in Arabiese[6] filosofie, vanaf Bagdad in die Midde-Ooste tot in Cordoba, Spanje, in die Weste – tot die mate dat daar naas die Karolingiese Renaissance van 'n juis 'Arabiese Renaissance' of die 'Renaissance van Islam' (na Mez 1937:2 se beroemde aanduiding) gepraat kan word.

Die 'vader van Arabiese filosofie'

Alkindi was hiervan die eerste eksponent. Hy kan, soos sy eerste Westers-moderne navorser V.G. Flügel (1857:1) hom benoem het, tereg bekendstaan as die 'vader van Arabiese filosofie', of, die (eerste) 'filosoof van die Arabiere'.[7] In dieselfde twee eeue waarin Karel I en Karel II die Hellenistiese erfenis rehabiliteer met behulp van Alcuin en Eriugena, tot die mate dat dit grens aan 'n Karolingiese 'hergeboorte van Athene in Wes-Europa', vind daar 'n soortgelyke intellektuele renaissance in Sirië en Persië plaas.

Athene arriveer in die negende eeu uiteindelik grondig in Bagdad. Alkindi se adellik-intellektuele herkoms was buitengewoon: hy was afkomstig vanuit 'n welvarende Arabiese familie wat hulle oorsprong generasies ver terug kon spoor na die mistiese Katan, die voorvader van die Suid-Arabiese volkere.

Alkindi is gebore rondom 801 in die stad Basra, net noord van die Persiese Golf in eietydse Irak, midde die hoogbloei van die Abbasidiese era in Bagdad. Die Abbasidiërs het in die middel van die agste eeu aan bewind gekom deur die Omajjade, wat vanuit hulle hoofstad Damaskus vanaf 661 regeer het, te verslaan. Die kalifaat van die Abbasidiërs (750-1258) het daarna 'n nuwe hoofstad in Bagdad (toe die 'stad van vrede', *Madinat as-Salam* genoem), gevestig.

Alhoewel die Abbasidiërs die politieke sentrum vanaf 'n Griekssprekende na 'n Persies- en Arameessprekende omgewing verskuif het, het hulle steeds voorkeur verleen aan 'n Hellenisties-georiënteerde kulturele en wetenskaplike beleid. Hierdie beleid het die Abbasidiërs weliswaar met beroep op 'n ou mite verantwoord: Toe Aleksander die Grote die Achaemenidiese Ryk bykans 'n millennium terug verower het, het hy Persiese filosofie gesteel, dit in Grieks vertaal en geberg in die biblioteek van Aleksandrië. Wanneer die Abbasidiërs meer as 'n 900 jaar later dus voorkeur verleen aan die Arabiese vertaling van die Griekse tekste, was hulle na hulle eie

verantwoording bloot besig om ’n eie verlore erfenis te herwin.[8]

Bagdad het in die negende eeu vinnig ontwikkel in waarskynlik die grootste metropolis in die bekende wêreld op daardie stadium van die geskiedenis, met meer as ’n miljoen inwoners, teenoor die meeste groot Europese stede wat in die negende eeu selde meer as ’n honderdduisend inwoners gehad het. Bagdad was in die negende eeu ’n smeltkroes van religieuse, kulturele en etniese diversiteite, ’n hoogs aantreklike omgewing vir die Arabiese intellektuele van daardie tyd. Hierdie intellektuele is kenmerkend met stipendia deur die politieke elite in die hof van elke opvolgende Abbasidiese kalief opgeneem.

Dit is hoe Alkindi self vanaf Basra in Bagdad beland het: hy het op uitnodiging die tutor van kalief al-Mutasim (fl.833-842) se seun Ahmad geword en sy belangrikste werk, *Oor eerste filosofie*, aan kalief al-Mutasim opgedra. Alkindi se totale oeuvre bevat meer as 300 inskrywings, waarvan 24 outentiek-filosofies was en in geredigeerde weergawes van sy werk in Arabies saamgebundel sou word.[9]

Die res van sy tekste dui op wye intellektuele belangstellingsvelde, naas filosofie: onder meer geneeskunde, wiskunde, astrologie, musiek, geologie en teologie. Sy uitsette in hierdie belangstellingsvelde het Alkindi nougeset laat dokumenteer, maar bowenal sy vertalings van Griekse tekste in Arabies, met die uitdruklike verwagting dat hierdie Arabiese vertalings van die Griekse tekste, naas sy eie Arabiese tekste in bogenoemde belangstellingsvelde, in die toekoms wel vir die Latynse Weste beskikbaar gestel sou word, met vertalings vanuit Grieks-Arabies na Latyn. Dit, soos die geskiedenis bewys het, was nie ’n onrealistiese verwagting nie: Alkindi verteenwoordig die begin van ’n intellektuele tradisie wat ’n revolusionêre impak sou uitoefen, nie net op die Arabiese en Muslim-wêreld[10] nie, maar juis op die Latynse Weste.

Die enorme Grieks-Arabiese vertalingsbeweging vanuit die negende eeu kan na twee skole (hoewel die Arabiese denkers die woord ‘kringe’[11] verkies het) herlei word: die kring van Alkindi en die kring van Hunein[12] (d.ca.873). Alkindi en sy kring se filosofie word van Hunein se kring onderskei op grond daarvan dat Alkindi se filosofiese belangstellings gespruit het uit ’n voorafgaande wiskundige oriëntasie.[13]

Wiskunde, Neoplatonisme en die Koran

Alkindi se betoogstyl is dus kenmerkend wiskundig: deur die opstel van byvoorbeeld ’n aantal alternatiewe (A B C) wat onderverdeel word in verdere alternatiewe (Aa Ab Ba Bb Ca Cc), bewys Alkindi dat elke sodanige alternatief verkeerd is (nieAa nieAb nieBa nieBb nieCa > Cc), tot die alternatief wat in terme van waarheidsaanspraak stand hou (Cc of Dd of Kk) aanvaar word en enige verdere alternatiewe as absurd laat vertoon. Dit behels in Latyns-Westerse logiese terme effektief ’n *reductio ad absurdum*, ook ’n

Hellenisties-bewese instrument vir wiskundige ontledings.[14]

Hierdie bewysvoering in wiskunde dra Alkindi oor na filosofie. Daarin volg hy die Neoplatonis Proklus (d.485), wat presies dieselfde wiskundige strategie gehandhaaf het in sy Στοιχείωσις θεολογική (*Elemente van teologie*). Hierdie teks sou juis deur Alkindi in Arabies vertaal word, naas vertalings van talle ander Neoplatoniste se werke uit Grieks na Arabies.

Die wiskundige perspektief op filosofie en metodologie bring Alkindi daartoe om die Griekse filosofiese erfenis eksegeties te implementeer, op grond van die argumentatiewe toepaslikheid daarvan op wesenlike vrae vanuit die tersaaklike Muslim-tradisie, in besonder met betrekking tot die Koran.[15]

Een van die Koran se sentrale leerstellinge is dat God Een[16] is. Dat God Een is (Τὸ Ἕν, *to hen*) is natuurlik ook 'n fundamentele Neoplatoniese[17] leerstelling. Maar daarby geld 'n leerstelling wat teruggaan na Parmenides en deur Plato se hele oeuvre herkenbaar is, naamlik dat 'om te wees, is om verstaanbaar te wees'. Wat is, kan verstaan word. Wat nie verstaan kan word nie, 'is-nie', met ander woorde, is anderkant syn.

Daarom handel Plotinus se nadenke oor die Een onafwendbaar oor die implikasies van die Een en poog hy nie om die Een se aard of natuur te verken nie. Dit beteken egter nie dat Plotinus se konsep van die Een ontdaan was van 'n positiewe inhoud nie. Plotinus se werklikheidsbegrip sentreer rondom die produktiewe eienskap van die Goeie, waarvan die Een juis die absolute verteenwoordiging is. Daarom, soos die leser sal onthou, word die Een (*to hen*) en die Goeie (Τὸ Ἀγάθων, *to agathon*) by Plotinus konseptueel uitruilbaar gebruik.[18]

Die profetiese verklaring van Islam begin met die eerste stelling van die shahadah of belydenis: lā ilāha illā allāh – 'Daar is geen god buiten God nie' – en hierdie beskrywing van 'God as die een God' (*ilahun wahidun*) kom 29 keer in die Koran voor. Daarby is die God van die Koran die 'skepper van alles wat is'.[19]

Daar bestaan geen twyfel nie dat, vir Alkindi, die ooglopende toepaslikheid van Neoplatonisme vir die eksegese van die Koran verder ondersoek moes word. Die duidelik tersaaklike Griekse tekste moes eenvoudig in Arabies vertaal word. Hierdie tekste, vanaf Plato en Arisoteles tot by Plotinus en Proklus, moes ook filosofies en tematies vir Islamitiese eksegese herrubriseer word. Vanuit hierdie intensiewe Arabiese jukstaposisie van Hellenistiese filosofie, Neoplatonisme en die Koran, manifesteer Alkindi se filosofiese werk in 'n aantal temas: metafisika, kosmologie, psigologie en etiek.[20]

Metafisika en kosmologie

Die sentrale aspek van Alkindi se belangrikste metafisiese werk, *Oor eerste filosofie* (2012a:10–14), is juis die 'Een-heid' van God. Alkindi (2012a:12–15) betoog dat alle dinge gekenmerk word deur beide eenheid en verskeidenheid en dat daar 'n oorsaak moet wees vir die eenheid waaroor hierdie dinge beskik. Hierdie oorsaak moet uitwendig totdat die verskeidenheid van dinge wees; 'n transendente 'ware Een'. In welke opsig hierdie transendente oorsaak wel geopenbaar word of kenbaar gemaak word, word deur Alkindi eerstens met taalbeperktheid verantwoord: die Een gaan alle 'uitinge'[21] verby.

Vir enige begrip wat 'n mens kies, bestaan daar 'n inwendige verskeidenheid en eenheid; byvoorbeeld, enige begrip wat 'n klassifikasie van items aandui (Alkindi gebruik as voorbeeld Aristoteles se genus of species), impliseer dat daar 'n veelvoud van lede van die klas bestaan – die begrip vrou impliseer byvoorbeeld dat daar vele vrouens bestaan.

Wat dan van begrippe wat inderdaad net 'n enkele lid van die klas aandui, byvoorbeeld die son? Alkindi antisipeer hierdie vraag en antwoord dat daar in beginsel meer as een objek gelyksoortig tot die son kan bestaan en dat die begrip *son* ewe effektief na al die ander moontlike objekte sal verwys.[22] Alkindi poog dus om met 'n negatief-teologiese taalanalise aan te toon dat menslike taal nie op God van toepassing gemaak kan word nie. Interessant maak Alkindi van Filoponus (1.4)[23] se opvatting gebruik dat die wêreld nie ewig is of van ewig af was nie en dat die begrip *ewig* God se uitsluitlike prerogatief is.[24]

Alkindi sou ook andersins by die aweregse Filoponus aansluiting vind, soos Alrazi na hom. Alkindi is van meet af aan nie besig met 'waarheid' of 'syn' nie, maar met 'een-heid': Hy betoog vir 'n eerste oorsaak van syn juis deur eers vir 'n eerste oorsaak van eenheid te argumenteer; dat om 'iets te laat wees' beteken om 'n eenheid van die een of ander aard af te dwing. Alkindi se filosofiese teologie val telkens terug op hierdie twee aspekte: enersyds bewysvoering vir die bestaan van 'n 'ware Een' wat die oorsaak van eenheid in alle dinge is, en andersyds 'n bespreking van die natuur van hierdie 'ware Een'.

Alkindi loods sy betoog deur aan te toon dat niks wat bestaan, deur dit self veroorsaak word nie – daar bestaan nie 'iets' wat die eie oorsaak van die 'iets' is nie. Vandaar betoog hy dat aangesien geen saak self veroorsaak is nie, geen saak ook die oorsaak van die eenheid van die saak kan wees nie. Met gebruikmaking van Porphyreus[25] se teorie van praedicabiles klassifiseer Alkindi alle kategoriese begrippe of predikate (*maqulat*) in genus, species, differentia, proprium en accidit. Deur elkeen van hierdie praedicabiles afsonderlik te bespreek, dui Alkindi aan dat elkeen van die predikate beide eenheid en verskeidenheid impliseer: 'dier' is een genus, maar bestaan uit 'n verskeidenheid van species; 'mens' is een species, maar

bestaan uit baie individue; en 'n individuele mens is een individu wat uit baie liggaamlike dele bestaan.

Daarna ondersoek Alkindi 'n verduideliking vir die assosiasie van eenheid en verskeidenheid in al hierdie dinge. Hy betoog dat die assosiasie nie die gevolg van spontaniteit of 'kans' kan wees nie; ook kan die assosiasie nie die gevolg wees van enige deel van die stelsel van dinge wat tegelyk 'een en meer' is nie. Daar moet dus 'n uitwendige oorsaak vir die assosiasie van eenheid en verskeidenheid wees. Daardie oorsaak moet eksklusief 'een' wees, volledig ontdaan van verskeidenheid – Alkindi (2012a:25–31) noem dit 'wesenlik een' teenoor ander dinge wat 'een deur predikate' is; hy noem dit ook "een in waarheid" teenoor ander dinge wat "metafories een" is.[26] Die oorsaak van alle eenheid en verskeidenheid moet hierdie 'ware een' oftewel God wees.

Laastens betoog Alkindi dat alle predikate nie op die Een van toepassing gemaak kan word nie, aangesien aan die Een enige mate van verskeidenheid ontbreek. Die ware Een besit geen materie, vorm, kwantiteit, kwaliteit of relasie nie. Die ware Een het geen genus en geen differensie nie. Die ware Een is suiwer eenheid, terwyl elke ander eenheid ineens op verskeidenheid dui.

Eers nadat Alkindi hierdie argument vir die Een as uitwendige oorsaak van eenheid en verskeidenheid gelewer het, beweeg hy daartoe oor om die Een as oorsaak van syn te postuleer, met ander woorde, sy kosmologie volg op sy metafisika van die Een as 'predikaatloos' (Staley 1989:359). Alkindi (2012c:73–5) bied God aan as die agent of saaklike oorsaak van alle dinge, in die sin dat God handel sonder dat daar met God gehandel word. Hy oorweeg dat alles wat beweeg, volgens Aristoteles deur 'n onbeweegde, eerste beweger (primum movens, of eerste agent van beweging) in beweging gebring is.

Omdat beweging die aktualisering van 'n potensialiteit is, moet die eerste agent van beweging verstaan word, as 'reeds-aktualiteit sonder potensialiteit'. En omdat materie met potensialiteit geïdentifiseer word, is hierdie suiwer aktualiteit van primum movens nie-materieel. Kosmologiese verandering vind dus plaas op grond van die 'eerste agent as oorsaak'.

Alkindi (2012c:78–82) neem dit natuurlik vanuit Aristoteles oor, maar voeg in 'n unieke kommentaar daarby dat alle agente 'buiten die Een' handel omdat handeling op die agente uitgeoefen word: 'Alles buiten God handel op grond van handeling'. Daarom is God, die Een op wie geen handeling uitgeoefen kan word nie, die 'ware agent', terwyl alle ander agente 'metaforiese agente' is.

Verder bemoontlik Alkindi se aansluiting by Filoponus 'n verdere nuansering ten opsigte van Aristoteles se posisie. Die idee van 'n skepping, met ander woorde, 'n 'begin' van die kosmos, was in Filoponus se tyd en nog vir eeue daarna gelaai met ambivalensie,

ook in die Arabiese kringe van die negende eeu. Die vernaamste verskil tussen die Christelike en Griekse denkers in Filoponus se tyd het te make gehad met die opvatting van materie self: Waar Christene volgehou het dat die Bybel leer dat God 'alles' (alle materie sowel as die ordening daarvan) uit 'niks' geskep het, was hierdie opvatting dat materie self veroorsaak moes wees, vir die Grieke 'n absurditeit. Die Grieke het dus geleer dat die ordening van materie wel 'n 'begin' kon gehad het en dat hierdie ordening as 'skepping' verstaan sou kon word, maar dat die opvatting van 'n 'skepping van materie' self nie oorweegbaar was nie.

Ons sal egter onthou dat Filoponus 'n oop senuweepunt in die vorm van 'n interne teenspraak in hierdie Griekse opvatting oopgedek het: Omdat die meerderheid van Griekse filosowe, en ongetwyfeld die Neoplatoniste, Aristoteles se beskouing aanvaar het dat daar nie meer as 'n begrensde getal van enige iets kan wees nie, en daarmee saam, dat niks deur 'n meer as begrensde getal van enige iets kan beweeg nie, het Filoponus (1987:1179–1226) betoog dat die kosmos deur meer as 'n begrensde getal jare *moes* beweeg, indien die Griekse beskouing korrek is, naamlik dat die kosmos 'geen begin' gehad het nie. Wat is die getal van die ouderdom van die universum dan, indien dit juis kwantifiseerbaar moet wees? Oneindigheid maal 365, en volgende jaar weer oneindigheid maal 365, wat beteken dat die getal nou en volgende jaar dieselfde getal sal moet wees – wat 'n absurditeit binne juis die Aristoteliese konteks van kwantifisering meebring? Op grond hiervan het Filoponus die Aristoteliese opvatting van die 'ewigheid van die wêreld' verwerp en betoog dat materie self geskep moes wees, nie bloot deur die ordening van die ewige elemente van materie nie, maar deur die wilsmatige daarstelling van materie uit niks.

Alkindi sluit in hierdie opsig direk by Filoponus aan en betoog dat die skepping van materie uit niks 'n verandering van nie-syn na syn behels, sonder inspraak van 'n subjek. Wat reeds-is, syn, kan slegs met ingrepe van 'n subjek gewysig of verander word. Maar dit wat nie reeds is nie, kan slegs tot dit wat reeds-is deur nie-subjektiwiteit tot stand gebring word. Alkindi (2012c:75) begrond sy verstaan van daardie skeppingshandeling verrassend met betrekking tot die afwesigheid van tyd in die skeppingshandeling; God se handeling vooronderstel nie tyd om te realiseer nie. Vir sy eie tyd was dit 'n spekulatiewe kosmologiese posisie; in 21ste-eeuse astrofisika is dit 'n wetenskaplike feit. Ons weet sonder enige twyfel vandag dat die universum in minder as 'n oogwink ontstaan het. Tyd was inderdaad nie 'n faktor nie.

'n Dualistiese psigologie

Alkindi (2012g & 2012h) se opvolgende psigologie was dualisties en het 'n eenvoudige oogmerk gehad: hy wou aandui dat die menslike siel 'n eenvoudige, maar nie-materiële

substansie en te bedink as onafhanklik van die menslike liggaam is. Sy stapsgewyse poging vertrek vanuit 'n kreatiewe toepassing van idees vanuit Aristoteles se Categoriae:[27] Eers poog Alkindi om te bewys dat die siel wel substansie is, om daarna te argumenteer dat die siel nie-materieel is. Alkindi vind aansluiting by die inleidingshoofstuk in *Categoriae* en postuleer dat die essensie van 'n ding 'n naam en definisie van daardie ding deel.

Vir Aristoteles was die siel die vorm of die aktualiteit van die substansie, waardeur dit bestaan en gedefinieer kan word as deel van 'n species, met 'n liggaam wat 'n potensialiteit vir verandering het. Substansie beteken vir Aristoteles nie dat daar eers 'n liggaam is wat later met die siel toebedeel moet word om 'n lewende liggaam te wees nie; eweneens nie dat daar eers 'n ontbeliggaamde siel is wat met die liggaam toebedeel moet word ten einde volkome substansie te wees nie. Plato se aprioriese beskouing van die siel is presies dit en Aristoteles se leer was 'n verwerping daarvan. 'Liggaam' as 'n element van substansie is gelyk aan 'lewende liggaam' – daar is reeds eenheid in die lewende organisme. Maar die teenoorgestelde is ook waar: in 'n dooie liggaam ontbreek die eenheid van substansie. Die siel is in hierdie sin van die woord vir Aristoteles 'materie'. Aangesien die siel die essensie van die lewende ding is, en die lewe ding 'n substansie is, is die siel ook 'n substansie. Maar vir Alkindi is siel juis 'n nie-materiële substansie, omdat die siel die 'intellektuele vorm van die lewende ding' is – en 'n intellektuele vorm 'n species is. Maar species, dui Alkindi aan, is nie-materieel; daarom is die siel nie-materieel.

Dit is egter 'n problematiese psigologie, omdat die identifisering van die menslike siel ongenuanseerd met die menslike species in verband gebring word. Dit is moontlik dat Alkindi die idee van species, wat as 'n 'sekondêre substansie' in Categoriae aangebied word, probeer koppel het met die Aristoteliese leer oor die vorme. Hy doen dit egter onverantwoord en gee nie aandag aan die logiese vraag hoe daar baie menslike siele kan wees, wat almal identies is aan die enkele species 'mens' nie.

Hierdie dualistiese psigologie het gevolge vir Alkindi (2012e:93-8) se epistemologie en etiek. Wanneer Alkindi oor die siel as onafhanklik van die liggaam wil praat, selfs gedurende die mens se 'aards-liggaamlike lewe', is hy duidelik besig om na die 'intellektiewe' of 'rasionele' siel te verwys. Dit hoef nie sondermeer die moontlikheid uit te sluit dat die intellek in 'n liggaamlike ervaring van een of ander aard vestig nie. Alkindi wil egter juis die intellek skerp onderskei van sintuiglike waarneming, wat liggaamlik gebed is.

Epistemologie

In Alkindi se epistemologie, wat nogeens sowel Aristoteliese as Platoniese momente insluit,[28] moet ons onderskei tussen potensiële intellek, aktuele intellek, aangenome

intellek en eerste intellek.[29] Alkindi onderskei die intellek van sintuiglike waarneming eerstens deur die intellek as 'n parallel van die sintuie aan te bied: Net soos wat dit met sintuiglike waarneming die geval is, vertrek die intellek vanuit 'n toestand van potensialiteit. Dit is vir Alkindi (2012e:94) die basiese intellek, wat hy inderdaad die 'potensiële intellek' noem. Die potensiële intellek dui bloot die basiese vermoë van die intellek aan om intellektuele vorme te begryp. Wanneer die potensiële intellek die vorm begryp en daardie vormbegrip kontempleer of bedink, word dit 'aktuele intellek' (Alkindi 2012e:95).

Die aktuele intellek is dus in staat om die vorme spontaan en kreatief te bedink. Die spontane en kreatiewe her-denking van die werklikheid, byvoorbeeld om 'n gedig oor 'n aspek van die werklikheid te skryf, om die werklikheid as't ware te 'wil', noem Alkindi (2012e:95) die 'aangenome intellek'. Belangrik is dat hierdie drie toestande van die menslike intellek steeds een georganiseerde intellek benoem, hoewel in drie fases of toestande: algeheel potensieel, algeheel aktueel en tydelik aktueel, die laaste uiteindelik vry om die werklikheid na wil, hoewel tydelik, te aktualiseer.

Net soos wat sintuiglike waarneming geaktualiseer word deur 'n uitwendige waarneembare vorm, word die intellek geaktualiseer deur 'n uitwendige verstaanbare vorm. Daardie uitwendige verstaanbare vorm vestig in die finale (of eerste) intellek, wat onderskei moet word van die menslike intellek. In Alkindi se ontologie is hierdie eerste intellek 'n subtiele korrespondent van Aristoteles se 'skepperintellek'[30] in *De Anima.* Die eerste intellek is ewig-handelend, in die sin dat dit dien as die uitwendige bron van alle intellektuele vorme.

Bostaande maak dit duidelik dat Alkindi daarvan oortuig is dat die intellektuele vorme nie aan sintuiglike waarneming ontleen is of uit waarneming manifesteer nie. Ons kan die vorme nie 'leer' nie maar slegs 'onthou' of daaraan 'herinner' word, vanuit die bestaan van die siel in die voor-toetrede tot die liggaam. Dit is uiteraard Platonies en kom eksplisiet ooreen met Plato se weergawe van kennisverwerwing as 'n vorm van herinnering of anamnesis in *Phaedo* en *Meno*.

Maar wanneer Alkindi drome en slaap filosofies weeg (en daarvanuit 'visioene' as 'profetiese drome', wat van wesenlike teologiese belang in Middeleeuse Islam was), keer hy (2012j:122–33) meer naturalisties in *On the quiddity of sleep and dreams* terug na Aristoteles, spesifiek na sy *Parva Naturalia*. Die Arabiese teks wat Alkindi beskikbaar gehad het, het in een belangrike opsig van die oorspronklike Aristoteliese teks in Grieks verskil, in die sin dat die Arabiese teks wel voorsiening daarvoor gemaak het dat outentieke profetiese drome deur God gestuur kan word (sien Pines 1974:106). Alkindi aanvaar die idee van profetiese drome, maar maak nie aanspraak daarop dat dit noodwendig wel van God afkomstig is nie. Alkindi soek 'n skerper naturalistiese verklaring vir drome en visioene deur 'n menslike fakulteit te beskryf,

wat later in die Latynse vertalings normaalweg as *phantasia* benoem is, en deur Alkindi (2012j:130) eenvoudig 'stil verbeelding' genoem word.

In navolging van Aristoteles stel Alkindi dat drome juis gebeur wanneer mense slaap omdat die sintuie nie langer aktief is nie en die stil verbeelding of *phantasia* vry is om die vorme spontaan te bedink. Anders as Aristoteles (Peters 1968:101–38), plaas Alkindi die fakulteit van stil verbeelding egter organies, dit is, in die brein. Daarvanuit beskryf Alkindi (2012j:131) verskillende soorte drome, waarvan die 'akkuraatheid' bepaal word deur die fisiese toestand van die brein: 'n chemies-benewelde brein sou byvoorbeeld ander soorte drome genereer as 'n brein wat helder of goed uitgerus is.

Naas hierdie fisiologiese aspek rondom die organiese integriteit van die brein, skep Alkindi (2012j:132) binne die fakulteit *phantasia* egter nogeens 'n Platoniese ruimte waar die siel visioene en uitsigte op die toekoms aankondig en aan die fakulteit *phantasia* 'n moontlike toekomsblik as't ware 'oorhandig'. Die rasionele siel verstaan objekte dus vanuit die siel se intrinsieke vermoë as sodanig. Weer is dit duidelik dat Alkindi van mening is dat sintuiglike waarneming die intrinsieke vermoëns van die siel inhibeer eerder as om 'n bydrae tot die siel se vermoëns te maak.

'n Rasionele etiek

Uit bostaande epistemologie tree 'n rasionele etiek na vore: Aangesien Alkindi die rasionele siel van die liggaam en die laer psigologiese funksies (soos drome) skei, is sy etiek intellek-gedrewe, hoewel ook prakties en nie volledig intellektualisties nie. In *On dispelling sorrows* bied[31] Alkindi (2012r:245–66) 'n werk van filosofiese vertroosting aan, op die Latynse spoor van Boethius (1.2) se *Consolatione*.[32] Alkindi (2012r:265) betoog eerstens en prinsipieel teen die waardegewing aan 'fisiese objekte'. Rykdom en alle vorme van materiële (ook politieke en administratiewe) mag is verwondbaar, tydelik en voort durend in transito, veranderend. Geen mens kan seker wees dat sy of haar bronne vir materiële waardegewing, nie in 'n oomblik van hom of haar ontneem kan word nie: 'daar is altyd iemand met meer mag' (2012r:268).

Maar selfs meer wesenlik, die blote feit dat materiële middele fisiese objekte is, of aan fisiese ruimtes soos 'politiek' of 'publieke administrasie' gekoppel is, beteken dat hierdie middele onderworpe is aan entropie, degenerering en korrupsie. Dit is alles vlietend. In 'n aangrypende allegorie beskryf Alkindi die mens se lewe as 'n hawestasie op 'n oneindige seereis (sien Druart 1993:330). Hoewel die stasie respyt bring van die storms van die oseaan, is die standvastigheid van die vaste grond self bedrieglik. Trouens, 'die storms op aarde is op die lang duur erger as die storms op die see' (Alkindi 2012r:260).

Waarop ons behoort te fokus in terme van waardering en waardegewing, is die dinge wat ons nie ontneem kan word nie; die dinge wat met die ruimte van die intellek te make het.

Bykans woordeliks na Boethius, stel Alkindi (2012r:259): 'Filosofie is ons vertroosting'. Wanneer die drif gerig word op filosofie, die bedinkte ruimte van die verstaanbare dinge, of eerder die dinge wat die moeite werd is om te probeer verstaan, word hartseer en melancholie beperk tot die realiteit van die dood – en niks meer nie (Alkindi 2012r:262). Hartseer is daarom, op die hoogste uitsondering na, vir die filosoof onnodig. Trouens, dan word die dood werklik lewe, ontdaan van drif – en die lewe werklik dood, gevul met drif.

Alkindi se filosofiese invloed in terme van nawerking in die opvolgende Arabiese uitsette in die Karolingiese en (hoewel meer beperk, in die post-Karolingiese) periode in Middeleeuse filosofie, kan moeilik oorskat word. Die geskiedkundige belang van die oorname van Griekse filosofie in die Islamitiese samelewings van die negende eeu, asook die letterkundige en stilistiese effek (*Adab*)[33] van Alkindi se filosofie, sou Arabiese filosofie vir geslagte na sy dood nog kenmerk. En nie net Arabiese filosofie nie: die eerste outentiek-Joodse filosoof van die Middeleeue, Israeli (ca.855-ca.955), se werk kan nie onafhanklik van Alkindi se korpus gelees word nie. Ook in die latere Middeleeue, onder die hoog-skolastici, onder andere by Gilius van Rome (1243-1316; 5.15), sou Alkindi se stem weer gehoor word .

Alkindi se werk is natuurlik onafskeidbaar deel van die Grieks-Arabiese vertalings-beweging van sy tyd, waarvan sy eie werk eksemplaries was: dit alleen waarborg aan hom 'n plek in enige grondige wetenskapsgeskiedenis en historiese oorsig van die filosofie van Middeleeuse Islam. Tog sou sy bydrae as vertaler sy oorspronklike filosofiese uitsette nie in die skadu moet stel nie. Alkindi verteenwoordig nie alleen 'n vergange entoesiastiese verinnerliking van die Hellenistiese tradisie binne Islam nie, maar ook vir die altyd-onafgehandelde taak om die waarhede van die Grieke te herinterpreteer en te herontwikkel, juis in 'n gebroke 21ste eeu, waar (pseudo)Islamitiese terreur as 'n prominente sosiale merker in die Weste, dit absoluut noodsaaklik maak om die waarhede van Islam te herkarteer.

Die Grieks-Arabiese vertalings vanuit die Alkindi-kring sou die gestandaardiseerde filosofiese tekste vir die volgende eeue bied, juis ook in die opvolgende vertalings vanuit Grieks-Arabies na Latyn. Dit geld veral vir vertalings van Aristoteles en Neoplatonisme. Hoewel Alfarabi (ca.870-ca.950) nie eenmaal woordeliks na Alkindi verwys nie, gebruik hy die Alkindi-vertalings vryelik. En alhoewel die sekerlik mees gevierde Arabiese filosoof van die latere Middeleeue, Ibn Rushd (ca.1126-1198), slegs een maal en dan polemies na Alkindi verwys, was ook hy by verstek aangewese op die vertalings van die Alkindi-kring. Voor Alfarabi en Israeli was daar egter twee

belangrike Arabiese stemme, die een op die spoor van hierdie vader van die Arabiese filosofie, die ander in verset daarteen. Hulle was die astronoom Abu Mashar (2.4) en die onortodokse Platonis Alrazi (2.5).

Eindnotas

1. Vergelyk Harvey (2005:349–69). In die Middeleeuse navorsing in filosofie word die Arabiese en Joodse invloede normaalweg onpejoratief in samehang onder die rubriek 'Arabiese filosofie' hanteer, op grond van die geografiese en taalgenootlike verbintenisse tussen Arabies, Hebreeus en Aramees, asook 'n oor wegend Neoplatoniese samehang. Daarbenewens het die Joodse denkers van die Middeleeue, sonder noemenswaardige uitsonderinge, in Arabies en Latyn geskryf. Dit is op grond daarvan dat Joodse filosofie in die Middeleeuse navorsing taal genootlik onder die groter rubriek van 'Arabiese filosofie' hanteer word.
2. Oor periodisering in die Middeleeuse filosofie, sien Beukes (2011a:1; 2011b:1); vergelyk Haq (2012:vii). Kyk ook weer na die periodisering soos in die inleiding aangebied.
3. Vir die onderskeid tussen 'kringe' in die Arabiese filosofie, en 'skole' in die Latynse Weste, sien Endress (1997:43–4).
4. Dit is problematies om Arabiese denkers vanuit die Middeleeue prinsipieel in die filosofiese deeldissipline van 'filosofie van Islam' of 'Islamitiese filosofie' te rubriseer, terwyl die register van Middeleeuse filosofie gevolglik net vanuit die Latyns-Westerse denkers saamgestel word. Dat die gespesialiseerde eksegese van hierdie Arabiese denkers tot daardie deeldissipline behoort, is nie te betwyfel nie. Tog behoort hierdie denkers ook meer oorsigtelik en minder gespesialiseerd in inleidingswerke tot die Middeleeuse filosofie te dien as wat histories die geval was en steeds die geval is. Die grondige register van Middeleeuse filosofie behoort moeite te doen om die Arabiese denkers, wat uiteraard vanuit die Islamitiese nisruimtes gespesialiseerd nagevors word, in periode-bepaalde werke en oorsigwerke in die Middeleeuse filosofie bekend te stel. Daarsonder word die register van die Middeleeuse filosofie ernstig ingeperk en is die diskursiewe integriteit van die register trouens onder verdenking. Daarom ag Copleston (1993:186) dit noodsaaklik om in sy gevierde inleiding tot Middeleeuse filosofie (eerste uitgawe 1972), die pertinente rubriseringsvraag te stel: Waarom behoort Arabiese denkers tereg te kom in die Westerse register van Middeleeue filosofie? Vir juis so 'n grondige verantwoording van die insluiting van ondergekommentarieerde Arabiese denkers in die Westerse register, sien Walzer (1967:643–52).

5. ‘Midde-Oosters’ is uiteraard ’n Westers-moderne konsep; ’n blik vanuit ’n gesentraliseerde Europa, wat na links en regs kon ‘kyk’, wat tot vandag toe heelwat pedanties na ‘links’ of ‘regs’ en na ‘Wes’ en ‘Oos’ aandoen. Die ‘Midde-Ooste’ verdien intellektueel meer, nie bloot in terme van ’n geografiese handhawing nie, maar juis in die (h)erkenning van die Orientale Self, histories en eietyds.

6. Vir ’n kronologie van letterlik elke Arabiese (insluitende elke Joodse) filosoof na Alkindi tot so laat as die 19de eeu, sien Adamson & Taylor (2005: xv–xviii).

7. Sien die primêre tekste van Alkindi in Adamson & Pormann (2012:3–338; die eerste vertaling van Alkindi uit Arabies direk na Engels, op grond van 24 redaksionele temas), asook Adamson (2002:297–312; 2005:32–51; 2007:4–17); Adamson & Taylor (2005:1–9); Abboud & Viegas (2006:1–53); Atiyeh (1966:3–50); Bertolacci (2005:241–75); Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); D’Ancona (1999:47–88); Daniel (1979:18–42); Endress (1997:43–76); Fakhry (1970:1–33); Flügel (1857:1–18); Gutas (2000:1–32); Janssens (1994:4–16); Haren (1985:118–24); Harvey (2005:349–69); Ivry (1972:117–39); Jolivet (2006:129–35); McCarthy (1964:119–49); Peters (1968:101–38); Walzer (1967:643–52); Watt (1964:1–28) en Wolfson (1976:1–40).

8. Vergelyk Adamson & Pormann (2012: vii) en Burnett (2005:370–404).

9. Dit is merkwaardig dat hierdie 24 tekste eers in 2012 in Engels, met direkte vertaling uit die Arabies, in geredigeerde weergawe sou verskyn, danksy die enorme vertaal- en redaksiepoging van Adamson en Pormann (2012:3–338). Dit is ook die rede waarom Alkindi in feitlik geen oorsigwerk tot Middeleeuse filosofie in Frans, Engels of Duits voor 2012 verskyn het nie, maar beperk is tot die Arabiesmagtige nisnavorsing, met Flügel (1857) in Duits, Jolivet (2006, uit ’n grondige Alkindi-navorsingsregister) in Frans, Endress (1997) in Nederlands en Adamson (2002, 2005 en 2007), Ivry (1972) en Fakhry (1970) in Engels, aan die spits van die internasionale Alkindi-nisnavorsing.

10. By nadruk: uit respek vir die voorkeur uit bepaalde kringe in Islam self word die Afrikaanse weergawe ‘Moslem’ nie gebruik nie.

11. Sien Endress (1997:43–4) se belangrike uiteensetting van die verskil tussen Westerse ‘skole’ en Arabiese ‘kringe’.

12. Ook Hunain; *Latyn*: Ioannitius; *Arabies*: Abū Zayd Hunayn ibn Isḥ āq al-Ibādī, ن بنند حياو ز يدابعلبي اقحسإ

13. Vergelyk Gutas (2000:32) en Endress (1997:43–5).

14. Alkindi gaan egter nie heeltemal sover om die *reductio ad absurdum* inversief terug te werk na 'dit wat bewys wou word' nie; oftewel *quod erat demonstrandum*; hoewel sy logika daaraan konformeer; vlg. Adamson en Pormann (2012: xxiv) en Watt (1964:7–9).

15. Anders as met die woord 'Moslem', lewer die Afrikaanse woord 'Koran' (vir die geromaniseerde Qur'an geen pejoratiewe probleme op ten opsigte van fonetiek en semantiek nie en kan na die outeur se mening net so gebruik word.

16. Tawhid.

17. Sien weer die inleiding, 'Neoplatonisme'. Plotinus (204-270) stel 'n beginsel wat vir hom die hoogste vorm van enkelvoudigheid en onverdeelbaarheid verteenwoordig, naamlik (die) "Een". Die enkelvoudigheid, eenvoudigheid en suiwer transendensie van die Een oorstyg enige kategorisering, wat beteken dat die Een onder geen omstandigheid 'n predikatiewe subjek kan wees nie; met ander woorde, die Een kan nie aan die hand van enige een of meer van Aristoteles se tien *praedicamenta* verklaar of verstaan word nie.

18. Plotinus werk daarvanuit met drie *hypostase*s: Die Een, Die Verstand en Die Siel. Vanuit die Een word 'n potensialiteit vir Syn – die materie van intelligente lewe – gegenereer, in afstygende orde. Die eerste Syn is Verstand (*nous*), wat die eenvoudigheid en enkelvoudigheid van die Een repliseer, maar reeds nie meer die eenheid van die Een kan repliseer nie. Die Verstand bemoontlik direk en ewig alles wat verstaanbaar is: alle vorme van die werklikheid, insluitende die vorme van individuele Syn. Die Verstand produseer nie die vorme deur die vorme te 'dink' nie. Die vorme is *reeds* die natuur van die Verstand en deur die vorme te ken, ken die Verstand sigself, in ooreenstemming met die Aristoteliese beginsel dat denke en die objek van denke identies is. Op hierdie wyse behou Plotinus die objektiwiteit van die vorme, terwyl die vorme binne die stelsel van afstygende generering of emanasie geïnkorporeer word. Soos wat die Verstand deur die Een gegenereer is, genereer die Verstand die beginsel van die Siel (*psuche*). Duidelik oorgeneem uit Plato se *Timaeus*, is die Siel die brug tussen die intellektuele en sintuiglike wêrelde. Juis omdat dit 'n brug is, beskik die universele Siel na Plotinus se analise oor twee kante: Die eerste, hoër kant van die Siel soek opstygend 'n verstaan van die Verstand op, terwyl die tweede, laer kant die beginsel van orde in die materiële wêreld (Natuur) is, wat deur emanasie die vorme wat reeds bevat is in die Verstand, herproduseer. Die vorme van liggaamlike dinge is die individuele siele wat oor dieselfde tweeledige karakter van die universele Siel beskik. In die afstygende emanasie vanaf die Een, is materie die laaste en verste limiet van die werklikheid. Materie is suiwer potensialiteit vir vorming, maar is intrinsiek leeg – dit is eers wanneer dit uit 'be-sieling' 'ge-vorm' word, dat materie 'word'.

Daarom staan Plotinus agterdogtig teenoor materie: omdat dit leeg is, het dit ook 'n stollende effek op die siel. Materie, as die laaste Syn, wat die laagste emanasie vanuit die Verstand is, verdonker die ware karakter van die siel. Bevryding van materiële verknooptheid en kosmiese opstyging na die hereniging met die Verstand, is daarom die siel se hoogste aspirasie.

19. Byvoorbeeld Koran 13:16 – 'Allah is die Skepper van elke geskepte ding'. Sien ook Abboud & Viegas (2006:12–14).

20. Alkindi (2012a–x), in Adamson & Pormann (2012:3–338). Adamson en Pormann se vertaling en rubrisering word met erkenning gehandhaaf.

21. Letterlik uit die Arabiese *lafz* en *maqulat* vertaal, 'sêbare dinge' – vertaling Adamson & Pormann (2012:xxxii).

22. Eiename stel 'n ewe groot uitdaging aan Alkindi se perspektief, aangesien eiename terme is wat net een objek aandui (byvoorbeeld, die 'biblioteek van York'). Alkindi gaan egter nie verder op eiename in nie.

23. Sien weer Filoponus (1.4).

24. Alkindi keer telkens terug na die vraag na die ewigheid van die wêreld; afgesien van (2012a) ook in (2012b).

25. 'n Sentrale element van Porphyreus se *Isagoge* is die teorie van *praedicabiles* of, die soorte verhoudinge waarin 'n predikaat tot 'n subjek mag staan. Porphyreus lys vyf sodanige *praedicabiles*: genus, species, *differentia*, *proprium* en *accidit*. Al hierdie terme kom in Aristoteles se *Categoriae*, in die gedaante van die tien *praedicamenta* voor, hoewel die teorie van *praedicabiles* van die tien *praedicamenta*, ook met inbegrip van wesenlike ooreenkomste, verskil. Ter illustrasie van Porpyhreus se *praedicabiles*: 'Seve is 'n hond' dui die genus aan waartoe Seve behoort. 'Seve is 'n Duitse herdershond' dui die species aan waartoe Seve behoort. *Differentia* dui die verskil van species binne genus aan: byvoorbeeld, 'Seve vertoon meer as enige ander hond, soos 'n wolf'. *Proprium* is 'n eienskap wat kenmerkend, hoewel nie uitsluitlik-definïerend van nie, die spesifieke species is: byvoorbeeld, 'Duitse herdershonde is uitstekende waghonde'. *Accidit* is 'n predikaat wat tot 'n bepaalde individu mag behoort, sonder dat die individu daarmee gepredetermineer word, byvoorbeeld: 'Jessie het, anders as ander vroulike Duitse herdershonde, 'n maanhaarkraag'. Dit onderskei Jessie van ander individue in haar species, maar dit kan nie (anders as species, genus, *differentia* en *proprium*) *voorsien* word nie. Porphyreus se teorie van *praedicabiles* stel ons sodoende in staat om 'n rangorde binne kategorieë te konstrueer. Die onderskeid tussen genus en species is relatief: 'n Species relatief tot 'n meerdere genus is 'n genus relatief tot 'n mindere species. En tog is daar buitengewone *genera* wat nie species van enige meerdere genus is nie. Aristoteles se *praedicamenta* is nie species van 'n hoër genus soos Syn nie.

Sou ons die kategorie van *ousia* vanuit die *antepraedicamenta* se logiese diktaat as 'n basiese gegewe neem, sou ons twee *genera* daaruit kon ontleen, naamlik liggaam en gees, deur die *differentia* 'materieel' of 'immaterieel' onderskeidelik daarop toe te pas. Vanuit die genus 'liggaam', kan twee verdere *genera* afgelei word, naamlik 'lewende wesens' en 'minerale', deur die *differentia* '*animus*' en '*non animus* daarop toe te pas. Die genus van 'lewende wesens' sal deur 'n soortgelyke onderverdeling die *genera* 'plant' en 'dier' genereer en die genus 'dier' sal met die *differentia* '*rational*' die finale species 'mens' produseer, wat weer die individue Plotinus, Proklus en Porphreus sal insluit. Sien ook D'Ancona (1999:47–88). Hierdie sake is breedvoeriger in die Inleiding bespreek.

26. Sien ook Copleston (1993:189–91).

27. Ons sal onthou dat Aristoteles (sien weer die Inleiding) in *Categoriae* betoog dat die voorwaardes vir die praedicamenta, die antepraedicamenta, 'n vierledige struktuur behels, wat self ontstaan vanuit twee basiese spraakvorme, of spraak-as-syn, naamlik een voudig (bv. die vrou) of kompleks (bv. die vrou loop), terwyl slegs laasgenoemde komplekse spraakvorme waar of vals kan wees. Vanuit alle dinge wat bestaan, is (1) sommige dinge predikate van 'n subjek, maar nie teenwoordig in 'n subjek nie; (2) sommige dinge in 'n subjek, maar nie predikate van 'n subjek nie; (3) sommige dinge in sowel 'n subjek as 'n predikaat van die subjek; en (4) sommige dinge nie in 'n subjek of in enige predikate van die subjek nie. Die tien praedicamenta val voorwaardelik op die antepraedicamenta terug. Die eerste is *Ousia* / *Substantia* (of *tode ti* of *ti esti* – substansie, 'dit' of 'wat dit is'), wat nie gepredikeer kan word ten aansien van enige objek nie en wat nie 'in' enige objek is nie, gevolg deur die nege ander praedicamenta.

28. Kyk weer Gutas (2000:1–32).

29. Vergelyk McCarthy (1964:119–49) se uiteensetting, vanuit sy standaardteks in die Alkindi-navorsing.

30. Aristoteles in Shiffman (2011:3).

31. Alkindi se werk is natuurlik onafskeidbaar deel van die Grieks-Arabiese vertalingsbeweging van sy tyd, waarvan sy eie werk eksemplaries was: dit alleen waarborg aan hom 'n plek in enige grondige wetenskapsgeskiedenis en historiese oorsig van die filosofie van Middeleeuse Islam. Tog sou sy bydrae as vertaler sy oorspronklike filosofiese uitsette nie in die skadu moet stel nie. Alkindi verteenwoordig nie alleen 'n vergange entoesiastiese verinnerliking van die Hellenistiese tradisie binne Islam nie, maar ook vir die altyd-onafgehandelde taak om die waarhede van die Grieke te herinterpreteer en te herontwikkel, juis in 'n gebroke 21ste eeu, waar (pseudo)Islamitiese terreur as 'n prominente sosiale merker in die Weste, dit absoluut noodsaaklik maak om die waarhede van Islam te herkarteer.

32. Boethius, sal ons onthou, het hierdie immer-beminde werk vanuit die tronk, afwagtend op teregstelling, geskryf. Hier word hy besoek deur Filosofie, 'n pragtige ouer dame (dieselfde dame wat aan Sokrates verskyn het in Plato se *Crito* en wie ook ander martelare van die filosofie, onder meer Anaxagoras en Seneca, in hulle laaste dae vertroos het). Boethius konstateer sy onskuld en bely sy angs vir en vernaamlik voor die dood, voor Filosofie. Sy dring daarop aan dat hy sy gedagtes opwentel na 'n werklikheid anderkant sintuig en materie. Saam ondersoek Boethius en Filosofie dan die verhouding tussen Lot en Voorsienigheid. Moes vertroosting daarin gevind word, soos die Stoïsyne geleer het, dat die werklikheid deur noodwendigheid en 'n skeut lotgeval beheer word? Filosofie dring dan daarop aan dat Boethius Lot nie sal blameer vir die verlies aan die eer, mag en plesier wat hy as konsul geniet het nie, omdat 'n wyse mens hierdie sake nooit hoog behoort te ag nie. Dit is, inderdaad soos die Stoïsyne geleer het, onvolmaakte en tydelike dinge. Wat nie verander nie, is die hoogste Goed, en dit is God. Lot is onderworpe aan Voorsienigheid, wat die heelal regeer en reguleer deur 'n liefde *fortiter ac suaviter*, sterk en soet.

33. Vir 'n bespreking van die begrip, sien Adamson & Pormann (2012:xliii).

Bibliografie

Abboud, T. en J. Viegas. 2006. *Al-Kindi. Father of Arab philosophy*. New York: Rosen.

Ackrill, J.L. 1973. *Anamnēsis* in the *Phaedo*. In Lee en Mourelatos (reds.) 1973, 177–95.

Adamson, P. 2002. Before essence and existence: Al-Kindi's conception of Being. *Journal of the History of Philosophy* 40, 297–312.

—. 2005. Al-Kindi and the reception of Greek philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 32–51.

—. 2007. *Al-Kindi.* Oxford. Oxford University Press.

Adamson, P. en R.C. Taylor. 2005. Introduction. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 1–9.

Adamson, P. en P.E. Pormann (reds. & vert.). 2012. *The philosophical works of Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press.

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alkindi. 2012a. On first philosophy. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 3–57.

—. 2012b. Three texts against the infinity of the world. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 58–72.

—. 2012c. On the true agent. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 73–5.

—. 2012d. Against the Trinity. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 76–92.

—. 2012e. On the intellect. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 93–8.

—. 2012f. On recollection. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 99–106.

—. 2012g. That there are incorporeal substances. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 107–10.

—. 2012h. Discourse on the soul. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 111–18.

—. 2012i. A concise and brief statement about the soul. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 119–23.

—. 2012j. On the quiddity of sleep and dreams. In Adamson en Pormann (reds & vert.) 2012, 122–33.

—. 2012k. Two texts on colour. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 134–52.

—. 2012l. On the proximate, agent cause of generation and corruption. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 153–72.

—. 2012m. The prostration of the outermost body. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 173–88.

—. 2012n. On the nature of the celestial sphere. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012,189–93.

—. 2012o. On why the ancients related the five geometric shapes to the elements. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 194–205.

—. 2012p. Why the higher atmosphere is cold. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 206–16.

—. 2012q. On rays. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 217–44.

—. 2012r. On dispelling sorrows. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 245–66.

—. 2012s. The sayings of Socrates. In Adamson en Pormann (reds & vert.) 2012, 267–78.

—. 2012t. On the quantity of Aristotle's books. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 279–96.

—. 2012v. On the definitions and descriptions of things. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 297–311.

—. 2012w. On the five essences. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 312–21.

—. 2012x. Three fragments. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, 322–38.

Aristoteles. 1995. Categoriae. In Barnes, J. (red.) 1995, 3–25.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Atiyeh, G.N. 1966. *Al-Kindi: the philosopher of the Arabs*. Rawalpindi: Islamic Research Institute.

Barnes, J. (red.). 1995. *The complete works of Aristotle.* Ackrill, J.L. (vert.). Princeton: Princeton University Press.

Beukes, J. 2011a. God kan net doen wat God wel doen: Petrus Abelardus se Megariaanse argument in *Theologia Scholarium*, Opera Theologia III. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #124.

—. 2011b. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1072.

Bertolacci, A. 2005. On the Arabic translations of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 241–75.

Boethius. 1934. *De consolatione Philosophiae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 67, Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter (CSEL). Weinberger, W (red.). Wene: Österreichische Akademie der Wissenschaft. Vir die mees uitstaande Engelse vertaling tot op datum, sien Watts (vert.) 1998.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

D'Ancona, C. 1992. Porphyry, universal soul and the Arabic Plotinus. *Journal of the History of Philosophy* 9, 47–88.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Druart, T.A. 1993. Al-Kindi's ethics. *Review of Metaphysics* 47, 329–57.

Endress, G. 1997. The circle of al-Kindi. In Endress en Kruk (reds.) 1997, 43–76.

Endress, G en R. Kruk (reds). 1997. *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Onderzoeksschool CNWS.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Filoponus, J. 1987. *On the eternity of the world against Aristotle* (*De aeternitate mundi contra Aristotelem*). Londen: Duckworth.

Flügel, V. G. 1857. Al-Kindi genannt des Philosoph der Araber. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 1.2. Leipzig: Brockhaus.

Gallop, D. (red. & vert.). 1990. *Aristotle on sleep and dreams: A text and translation with introduction, notes, and glossary*. Petersborough, Ontario: Broadview Press.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

Haq, S.N. Foreword by the general editor. In Adamson en Pormann (reds. & vert.) 2012, i–viii.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Harvey, S. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

Ivry, A. 1972. Al-Kindi as philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic dimensions. *Oriental Studies 5, Islamic philosophy and the classical tradition*. Columbia: University of South Carolina Press, 117–39.

Janssens, J. 1994. Al-Kindi's concept of God. *Ultimate Reality and Meaning* 17: 4–16.

Jolivet, J. 2006. Alkindi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 129–135.

Lee, E.N en A.P.D. Mourelatos. (reds.). 1973. *Exegesis and argument: Studies in Greek philosophy, presented to Gregory Vlastos*. Assen: Van Gorcum.

McCarthy, R. 1964. Al-Kindi's treatise on the intellect. *Islamic Studies* 3: 119–49.

Mez, A. 1937. *The Renaissance of Islam*. Buhksh, S.K. en D.S Margoliouth (vert.). Londen: Luzac.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Pines, S., 1974. The Arabic recension of *Parva Naturalia* and the philosophical doctrine concerning veridical dreams according to *al-Risala al-Manamiyya* and other sources. *Israel Oriental Studies* 4: 104–53.

Shiffman, M. 2011. *Aristotle's On the Soul*. Bemidji: Focus Publishing.

Staley, K. 1989. Al-Kindi on creation: Aristotle's challenge to Islam. *Journal of the History of Ideas* 50: 355–70.

Walzer, R. 1967. Islamic and Greek philosophy: al-Kindi and ar-Razi. In Armstrong (red.) 1967, 643–52.

Watt, W.M. 1964. *Islamic philosophy and theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Watts, V.E. (vert.). 1998. *Boethius: The consolation of philosophy.* Londen: The Folio Society.

Wolfson, H.A. 1976. *The philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

2.4 ABU MAʿSHAR





Detail van Arabiese astroloë met astrolabia uit die *Jami' al-tawarikh* (ca.1307–1316)
Rashid-al-Din Hamadani (1247–1318)
© Berlynse Staatsbiblioteek, Berlyn

2.4 Abu Maʿshar (Albumasar) (d.AH272 / 787-886) (Albusar; Albuxar)

Soos sy Karolingiese voorganger Alcuin (730-804; 2.1) in die Latynse Weste, was Abu Maʿshar[1] nie 'n grondige spekulatiewe filosoof soos Alcuin se Westerse opvolger Eriugena (815–877; 2.2) en sy Arabiese voorganger Alkindi (ca.801-ca.870; 2.3) nie, maar soos Alcuin was Albumasar 'n formidabele organiseerder van inligting. Waar Alcuin se forte die vertaling van Griekse tekste na Latyn en die byeenbring van die filosofiese kurrikulum was, was Albumasar se nis die sistematisering van filosofiese en kosmologiese implikasies vanuit astronomie[2] as wetenskap.

Albumasar se teenwoordigheid in 'n oorsig van filosofiese ontwikkelinge in die Karolingiese periode van die Middeleeue is daarom om dieselfde redes as vir Alcuin, onmisbaar: hy was weliswaar nie 'n spekulatiewe filosoof nie, maar het vanuit 'n besondere nis uitdruklik waarde tot die ontwikkeling van Middeleeuse filosofie gevoeg.

Auctor in Astronomia

Die grootsheid van Albumasar se nalatenskap vestig in die bynaam wat vroeg-skolastici soos Albertus Magnus (4.19) en Roger Bacon (4.27) hom sou gee: Auctor in Astronomia, wat beteken dat hy in terme van astronomie geag is dieselfde erudisie en reputasie te verteenwoordig as wat Aristoteles in filosofie gehad het. As 'n ietwat ouer tydgenoot van Alkindi, is Albumasar gebore in Balkh (in eietydse noord-Afghanistan), 'n stad wat 'n lang geskiedenis van kulturele diversiteit gehad het, sedert die stigting daarvan in die derde eeu as 'n Hellenistiese buitepos.

Ten tye van die Arabiese oorname van die stad gedurende die helfte van die sewende eeu, het die godsdienstige gemeenskappe in die stad Jode, Nestoriane, Manicheïste, Boeddhiste, Hindoes en Zoroastriane ingesluit. Gedurende die kalifaat van die Abbasidiërs (750-1258) het Balkh die Abbasidiese howe van intellektuele voorsien, wat in terme van politiek eerder nader as verder aan Iranisme gestaan het en vir hulle Arabiese heersers dikwels 'n bron van politieke kommer was.

Nietemin was die boorlinge van Balkh aktief betrokke in die kulturele en intellektuele lewe in die dinamiese Bagdad van die negende eeu en is hulle op grond van hulle intellektuele toevoegingswaarde verdra. Trouens, boorlinge van Balkh soos Abu Mashar het die stad se historiese verbintenis met Hellenisme na die Muslim-tradisie van die negende eeu deurgedra, veral in terme van wetenskap en filosofie.

Albumasar self was toegewyd aan die idee van Iranese intellektuele superioriteit. Vanuit daardie oriëntasie herwaardeer hy die Persiese intellektuele geskiedenis binne die groter parameters van die Griekse natuurwetenskappe en filosofie, wat op daardie stadium via die Alkindi-kring se vertalings en toepassings, diep en sonderling in Bagdad gebed was (Pingree 1970:32). In 813 verhuis Albumasar formeel na Bagdad, aan die begin van die kalifaat van Almamun (813-866). Daar verkry hy spoedig die reputasie as die toonaangewende astronomiese wetenskaplike van die Abbasidiese ryk.

Astronomies staan Albumasar as eksponent van die Ptolemeïese[3] stelsel veral bekend vir sy kontroversiële teorie dat die bekende universum, wat na sy mening gevorm is toe die sewe 'planete' (in wat later as die 'sonnestelsel' [en uiteraard nie die 'kosmos' nie] bekend sou staan – op daardie stadium was Uranus nog onontdek) in konjunksie gelyn was op die eerste graad van die sterrebeeld Ram (Aries), sal eindig wanneer 'n soortgelyke konjunksie plaasvind op die eerste graad van die sterrebeeld Visse (Pisces). Belangrik tog om te vermeld dat die sewe 'planete' op daardie stadium nog as Saturnus, Jupiter, Mars, die son, Venus, Mercurius en die maan, en juis in daardie volgorde, aangedui is.

Albumasar het uitsluitlik in Arabies geskryf, hoewel hy Grieks vlot kon lees. In Arabies lui die titels van sy mees invloedryke werke as volg: Kitāb al-Madkhal al-kabīr "alā "ilm ak ām al-nujūm (later in Latyn vertaal as *Introductorium in astronomiam*; Inleiding tot astronomie as wetenskap), Kitāb al-qirānāt (*Handboek van konjunksies*) en Kitāb ta āwīl sinī al-"ālam (*Handboek van jaarrevolusies*) .

Introductorium in astronomiam

Sy magnum opus, *Introductorium in astronomiam*, is gedurende 849-850 geskryf en is werklik 'n astronomiese werk oor astronomie, bestaande uit agt volumes: Volume 1 vra na die filosofiese en historiese geldigheid van astrologiese deduksies van astronomie; Volume 2 bestryk 'n kwantitatiewe en kwalifiserende studie van die sterre en die sterretekens wat aan sterrebeelde of konstellasies toegeken word; Volume 3 vra na die astrologiese effek van die sewe planete; Volume 4 ondersoek die inderdaad 'astrologies' benoemde-aard van die sewe planete; Volume 5 ondersoek die verhouding tussen planete en sterrebeelde; Volume 6 bestudeer die verhouding tussen die sterrebeelde onderling; Volume 7 ondersoek die aard van die sewe planete en hulle verhouding onderling, terwyl Volume 8 sterrekundige driehoeksmetinge of 'lots' beskryf. Rondom die 11de eeu was die grootste deel van Introductorium in astronomiam vanuit Arabies in Grieks vertaal. Die eerste vertaling van die boek in Latyn geskied vanuit seleksies daarvan in Adelardus (3.12, sien Adelardus 1994) se Isagoge minor. Johannes Hispalensis (fl.1130-50)[4] het al agt volumes teen 1133 in

Latyn vertaal, opgevolg deur 'n hervertaling met kommentaar deur Hermannus Dalmata (ca.1100-ca.1160).[5]

Albumasar se aantekeninge in hierdie opus maak dit duidelik dat hy die legitimering van sowel astronomie as 'n vorm van Hellenistiese wetenskapsbeoefening, as astrologie as 'n vorm van Arabiese en Zoroastriaanse toepassing, in die oog het. Die aanvanklike empiriese studie van die bewegings van hemelliggame moet volgens Albumasar terugvertaal en toegepas word op die prosesse van die lewegewing en entropie van spesies en individue op aarde. Die boek is uiteindelik 'n formidabele, herorganiserende sintese van Indiese, Griekse en Iranse astronomiese en filosofiese tradisies. Die Griekse invloed is onder andere duidelik merkbaar uit die talle verwysings na Plato, Aristoteles en Ptolemeus.[6]

Dertiende-eeuse denkers, veral vermelde Albertus Magnus en Bacon, het talle konseptuele verbindinge tussen sleutelbegrippe in *Introductorium in astronomiam* en Aristoteles se fisika, metafisika en kosmologie opgesoek, gevind en geverifieer. Talle oorvleuelinge tussen Aristoteles en Albumasar se gebruik van die begrippe potensialiteit, aktualiteit en die vier Aristoteliese oorsake[7] is deur Bacon geboekstaaf. Met Bacon se verifikasie kon Albumasar se verdediging van die beweging vanaf astronomie na astrologie, binne die konteks van 'n Aristoteliaanse kosmologie, onproblematies die skolastiek ingevoer word.

Tog verteenwoordig Albumasar filosofies, soos Alkindi, ten diepste die Neoplatoniese, emanasiegedrewe opvatting dat alle denksisteme vanuit 'n enkele bron of openbaring, die Een, ontspring. Hy leun herhaaldelik terug na die Siriese Pseudo-Dionisius (1.3) en Alkindi se resepsie van Neoplatonisme, om hom van 'n filosofiese woordeskat te voorsien, op grond waarvan hy 'n filosofiese tradisionalisme van stapel stuur.

Teorie van tradisionalisme

Albumasar se daaruitvoortvloeiende teorie van tradisionalisme betoog vir die herkenning van alle kennis as die resultaat van 'n oorspronklike toegewing of 'openbaring', wat mettergaande verfyn word deur diverse sosiale filters, onder meer godsdienstige groepe en filosofiese kringe. Dit kom neer op 'n proto-evolusionêre beskouing van kennis, wat in die latere Middeleeue, met die verselfstandiging van die natuurwetenskappe, pertinent nawerking sou geniet.

Trouens, Bacon (4.26) het hierdie beskouing van kennis as aanvanklik uniek-verskynend en daarna oorgelewer deur die tradisie, met sistematiese verfyning van elke generasie se resepsie van die betrokke kennis, as sleutelmotief in sy *Opus maius* ingespan. Bacon gaan verder deur Albumasar se Kitāb al-qirānāt (*Handboek van konjunksies*) te interpreteer as 'n astrologiese model vir die interpretasie van die geskiedenis.

Hy dissemineer talle konsepte in die werk en aktualiseer dit in sy *Moralis philosophia*. Bacon se resepsie van Albumasar sou tot in die 18de eeu as 'n standaard-interpretasie van wetenskaplike kennisverwerwing aangebied word; hoewel Bacon se kenteoretiese aangewesenheid op Albumasar, soos wat dikwels die geval met die Arabiese trajek na die skolastiek toe die geval is, stil in die Westerse register agter sou bly (Wolfson 1976:30–40). Die geleidelike versluiering van die Arabiese trajek in die Latyns-Westerse register tot op die punt van anonimiteit of selfs algehele afwesigheid noodsaak juis die hersporing van daardie trajek in eietydse lesings van die Middeleeuse filosofie.

Eindnotas

1. Sien die primêre teks van Abu Maʿshar, asook Adamson & Taylor (2005:1–9); Bertolacci (2005:241–75); Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:18–42); Fakhry (1970:1–33); Gutas (2000:1–32); Hackett (2006:102–3); Haren (1985:118–24); Harvey (2005:349–69); Lemay (1962:1–75); Peters (1968:101–38); Pingree (1970:32-3); Walzer (1967:643–69); Watt (1964:1–28) en Wolfson (1976:1–40). Van hier af word die gelatiniseerde eienaam *Albumasar* gebruik.
2. Hoewel astrologie, bedoelende die pseudo-wetenskaplike bestudering van die aard en bewegings van hemelliggame in terme van die gewaande effek daarvan op die individuele en kollektiewe sosiale sfeer, juis as sodanig in die Middeleeue beoefen is, word die begrip 'astronomie' konsekwent gebruik, waarmee uitdrukking gegee word aan die meerderheid van Middeleeuse denkers se oogmerk om die hemelliggame *an sich* te bestudeer, voordat tot so 'n astrologiese interpretasie daarvan gekom word. Astronomie dus *voor* astrologie: Dit is ook so by Abu Maʿshar die geval.
3. Verwysende na die geosentriese wêreldmodel ontwikkel deur Ptolemeus (100-170), gebaseer op die astronomie van Hippargos (190-120vC).
4. Ook John of Seville.
5. Ook Herman of Carinthia.
6. Sien in opvolgende orde, Hackett (2006:102–3); Pingree (1970:32-3) en Walzer (1967:643–60).
7. Aristoteles onderskei twee korresponderende kenmerke in alles wat materiële verandering ondergaan, naamlik 'vorm' en 'materie'. Vorm verteenwoordig die diskontinuïteit in materiële verandering, terwyl materie die element van kontinuïteit in materiële verandering verteenwoordig. Materie (waarna die Middel eeuse skolastici lank na Abu Maʿshar as *materia prima* sou verwys) is nie iets 'materieel' nie. Wat ook al 'materieel' is, is die resultaat van juis die samestelling van vorm en materie. Die aard van die samestelling van vorm en materie vind

neerslag in Aristoteles se leerstelling van die ὕλη μορφή of *hylomorfisme*, wat beteken dat die universele element (of beginsel van klassifikasie) *immanent* in die ding is. Vorm en materie is egter net twee van die vier oorsake van verandering. Die ander twee oorsake is die 'agent' (Engelse vertaling normaalweg *efficient change*) en die 'doel' (Engelse vertaling normaalweg *final change*) as oorsake van verandering. Die doel verteenwoordig verandering as verstaanbaar op grond van die oorsake daarvan. Die agent is die medium waardeur 'n proses van verandering begin en voltooi word. Om die bekende voorbeeld van 'n etenstafel te gebruik om Aristoteles se vier oorsake te illustreer: As hout die materiële oorsaak van die tafel is, is die ontwerp van die tafel die 'vormele' oorsaak daarvan, die skrynwerker wat die tafel vervaardig die agent en die uiteindelike aansit vir ete by die tafel die doel. Na al vier hierdie oorsake keer Middeleeuse denkers telkens terug in hulle eie worsteling met epistemologiese, kosmologiese en ontologiese vraagstukke. Veral Aristoteles se eie weergawe van kosmologiese verandering op grond van die agent as oorsaak, tree telkens na vore in die Middeleeuse filosofie, en dan reeds so vroeg as hier by Albumasar.

Bibliografie

Abu Maʿshar. 1995. *Kitab al-mudhal al-kabir. Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*. Lemay, R. (red. & inl.). Napels: Istituto Universitario Orientale.

Adamson, P. en R.C. Taylor. 2005. Introduction. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 1–9.

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adelardus. 1994. *Isagoge minor: The abbreviation of the introduction to astrology*. Burnett, C.C., K. Yamamoto en M. Yano (reds.). Leiden: Birkhäuser.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bertolacci, A. 2005. On the Arabic translations of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 241–75.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Endress, G. en R. Kruk (reds). 1997. *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Onderzoeksschool CNWS.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Gillispie, C.G. (red.). 1970. *Dictionary of Scientific Biography.* Volume 1. Detroit: Charles Scribner's Sons.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

Hackett, J. 2006. Abu Maʿshar . In Gracia en Noone (reds.) 2006, 102–3.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Harvey, S. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

Lemay, R. 1962. *Abu Maʿshar and Latin Aristotelianism in the twelfth century. The recovery of Aristotle's natural philosophy through Arabic astrology.* Beiroet: American University of Beirut.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Pingree, D. 1970. Abū Ma'shar Al-Balkhī, Ja'far Ibn Muḥammad. In Gillispie (red.) 1970, 32–3.

Walzer, R. 1967. Early Islamic philosophy. In Armstrong (red.) 1967, 643–69.

Watt, W.M. 1964. *Islamic philosophy and theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wolfson, H.A. 1976. *The philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

2.5 ALRAZI





Arabiese geneesheer en sy student (14de eeu), Kunstenaar onbekend
© Topkapi Paleismuseum, Istanbul

2.5 Alrazi (d.ca.AH313 / ca.865-ca.925)
(Al-razi; al-Razi; Rhazes; Rasi)

Alrazi[1] was 'n Persiese geneesheer en chemikus wat in Arabies geskryf het. Sy beroemde bydraes tot Middeleeuse geneeskunde, onder andere sy handleiding vir die behandeling van masels en waterpokkies, wat tot diep in die Middeleeue as 'n standaardteks in ook Westerse geneeskunde gebruik is, het meegebring dat Alrazi se outentiek filosofiese bydrae tot Middeleeuse filosofie in die agtergrond gestel is. Daarby het slegs enkele van waarskynlik meer as 200 Alrazi-tekste die Middeleeue oorleef, waarvan net een teks,[2] *Die filosofiese lewe*, outentiek spekulatief filosofies was. In hierdie teks leer ons minstens die wesenlike aspekte van Alrazi se filosofiese uitset ken, wat ongetwyfeld in groter detail in die verlore tekste uiteengesit is.

'n Platonies-Arabiese denker

Alrazi volg nie die Aristotelies-Neoplatoniese lyn wat deur Alkindi (2.3) getrek, deur Albumasar (2.4) bevestig is en deur sy latere tydgenoot Alfarabi (2.6) verder geneem sou word nie. Met kontra-Aristoteliese eiesinnigheid, wat aan sy Westerse voorganger en tematiese medeganger Filoponus (1.4) se teen-Aristoteliese veldtog herinner, posisioneer Alrazi homself verbete as 'n 'Platonis', as 'n 'volgeling van Sokrates en Plato' (Walzer (1967:651). Hy is filosofies onortodoks in hierdie posisionering, vanuit 'n (vir hom) 'eerste beginsel': Die natuur kan nie 'n oorsaak van enige iets wees nie, aangesien 'n ware oorsaak op grond van keuse handel en die natuur staties en ontdaan van enige handelingsbewussyn is.

Hierdie eerste beginsel formuleer Alrazi vanuit 'n atomistiese werklikheidsbeeld: Hy gebruik atomisme om die materiële werklikheid te verklaar en is daarom prinsipieel gekant teen die hibriede samevatting van Plato en Aristoteles in Middel-Platonisme en die Neoplatoniese oorlewering van daardie hibriede stelsel in Arabiese filosofie. Alrazi se posisie is vars en belangrik, omdat dit daarop dui dat Middeleeuse Islamitiese filosofie nie noodwendig Aristotelies was nie.

Alrazi se teenwerping op die Aristoteliese trajek vertrek vanuit juis sy atomistiese skeppingsleer: Hy betoog dat die materiële werklikheid of wêreld geskep is vanuit vormlose, ewige materie en dat hierdie materie siklies vernietig en herskep word – terwyl Alkindi, Albumasar en Alfarabi op die Aristoteles-trajek volgehou het dat die materiële werklikheid 'van ewig' af was. Alrazi daarteenoor, postuleer net vyf 'ewige beginsels': die 'Skepper', die 'siel van die wêreld', 'materie' (atomies in struktuur), 'absolute tyd' en 'absolute ruimte'.

Ewe eiesinnig is Alrazi in verset teen die 'openbaring' van die Skepper, hoe daardie 'openbaring' ook al benoem word. Alrazi (1993:229) erken nie die drie algemeen erkende profete van die Middeleeue, te wete Moses, Jesus en Mohammed nie. Deur 'godsdiens' te stig, het die drie figure volgens Alrazi niks anders as verdriet en oorlog die wêreld binnegebring nie. Hierdie drie profete moet as teenstellend tot mekaar verstaan word en is elkeen ook intern teenstellend, 'met geen kohesie in hulle boodskappe nie' (Alrazi 1993:230). Alrazi gaan sover om Moses, Jesus en Mohammed 'charlatans in diens van bygelowigheid' te noem (Alrazi 1993:231).

Filosofie as enigste weg tot verlossing

Die enigste ware weg tot verlossing is filosofie, waarmee Alrazi Eriugena (2.2) se hiperboliese stelling eggo: *nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*,[3] omdat filosofie toeganklik is vir almal en nie slegs vir bepaalde uitverkorenes nie (Druart 197:47–9). Filosofie is 'medisyne vir die siel' wat volgens Alrazi (1993:232) by Alkindi 'in materie verval' het en slegs deur die intellek, God se geskenk aan die siel, gered kan word.

Dit is juis God se geregtigheid wat bepaal dat God niemand in 'n bevoorregte posisie stel met die 'openbaring' van welke aard ook al nie, maar dat God elke mens in gelyke mate met 'n intellektuele vermoë toebedeel, op grond waarvan elke mens die gelyke kans het om God se bestaan te deurdink en God se vernaamste attribute (vir Alrazi) naamlik intelligensie, geregtigheid en genade, self te ontdek (Druart 1996:245–7).

Deur hierdie ontdekking en die inviduele verstaan daarvan, verstaan die individu ook God se redding van die 'siel van die wêreld' (Alrazi 1993:233; Druart 1996:249–51). Vanuit die verstaan van hierdie kosmiese redding word die individu in staat gestel om Goddelike handelinge te verinwendig en na te boots, deur die toepassing van outentieke morele beginsels (Alrazi 1993:233).

Hierdie toepassing maak van die mens 'tegelyk filosoof en mens' (Druart 1997:51). Dan word filosofie 'n lewenswyse wat eis dat 'n mens die medemens moet dien, self die daaglikse brood moet verdien en ander moet inspireer om na dieselfde waarheid te soek. Omdat die drifte die mens vervreem van intellektuele soeke en selfverwesenliking, moet die drifte opsy geskuif word (Alrazi 1993:236). Die drifte kan nie wegdoenbaar verklaar word nie, aangesien die oorlewing en voortsetting van die species 'mens' van die drifte afhanklik is.

Maar filosofiese volwassenheid beteken vir Alrazi, en hier is sy verbinding aan Plato se *Timaeus* duidelik, juis die vermoë om die drifte te onderwerp en die drifte 'nooit te dien' nie. 'Die drifte dien die mens en die voortbestaan van die mens. Die mens dien nie die drifte nie' (Alrazi 1993:238).

Alrazi se Platonies-filosofiese eklektisisme waai soos 'n vars bries oor die Aristoteliese landskap van die Arabiese filosofie van die laat-negende en vroeg-10de eeu. Hy was ongetwyfeld gewild as geneesheer, alchemis en letterkundige, en is baie wyer gelees en waardeer as waarvan die filosofiese resepsiegeskiedenis rekenskap gee. Die sistematiese verlies aan sy filosofiese tekste reeds vanaf die laat-10de eeu het die nawerking van belangstelling in Plato in die Arabiese filosofie ongelukkig gekortwiek.

Trouens, reeds 'n tydgenoot van Alrazi het met toewyding deur Alrazi se Plato-fiksasie gebreek deur die oorgelewerde Aristoteles-resepsies met oorspronklikheid te herbestendig en 'n grondige filosofiese kurrikulum vir die Semitiese wêreld op te stel: Naas Eriugena en Alkindi, is Alfarabi waarskynlik die belangrikste spekulatiewe filosoof van die Karolingiese periode.

Eindnotas

1. Sien Alrazi (1993), asook Adamson & Taylor (2005:1–9); Bertolacci (2005:241–75); Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:18–42); Druart (1996:245–63; 1997:47–71; 2006:136–7); Fakhry (1970:1–33); Gutas (2000:1–32); Harvey (2005:349–69); Peters (1968:101–38); Walzer (1967:643–69); Watt (1964:1–28) en Wolfson (1976:1–40).

2. *The philosophical life* (Alrazi, 1993).

3. *Niemand gaan die hemel in anders as deur filosofie nie.*

Bibliografie

Adamson, P. en R.C. Taylor. 2005. Introduction. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 1–9.

Adamson, P. en R.C. Taylor. (reds.) 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alrazi. 1993. The book of the philosophical life. Butterworth, C.E. (vert.). *Interpretation* 20, 227–36.

Bertolacci, A. 2005. On the Arabic translations of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 241–75.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Druart, T-A. 1996. Al-Razi's conception of the soul: psychological background to his ethics. *Medieval Philosophy and Theology* 5, 245–63.

—. 1997. Al-Razi's ethics. *Medieval Philosophy and Theology* 6, 47–71.

—. 2006. Alrazi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 136–7.

Endress, G. en R. Kruk (reds). 1997. *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Onderzoeksschool CNWS.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

Harvey, S. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Walzer, R. 1967. Early Islamic philosophy. In Armstrong (red.) 1967, 643–69.

Watt, W.M. 1964. *Islamic philosophy and theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wolfson, H.A. 1976. *The philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

2.6 ALFARABI





Al-Farabi, Bank van Kazakhstan 1 tenge-banknoot, in gebruik tot 1993
© Publieke domein

2.6 Alfarabi (d.ca. AH339 / ca.870-ca.950) (Al-Farabi; al-Farabi; Alpharabius)

Biografiese gegewens rondom Alfarabi[1] se jeug is skaars. Ons weet minstens dat hy gebore is rondom 870 in Farab, Turkistan en dus van Turkse afkoms was. As jong man het hy hom in Bagdad gevestig en onder die studieleiding van die Christen Yuhanna Ibn Haylan (fl.880) die nagloed van die oplewing in Arabiese filosofie ervaar, soos wat dit bestendig is deur Alkindi (2.3) in die besonder.

Onder Haylan en die Christelike navorsingskring in Bagdad sou Alfarabi in noue kontak gebring word met die Siriese neo-Aristoteliese tradisie, wat self weer die produk van die ou Aleksandrynse skool van filosofie was. Hy sou na 'n skynbaar onmerkwaardige lewe in Bagdad, waarvan ons buiten bogenoemde niks weet nie, die stad eers in 942 verlaat vir 'n paar jaar se verblyf in sowel Aleppo as Egipte, om daarna die laaste twee jaar van sy lewe in Damaskus deur te bring.

So skynbaar onmerkwaardig as wat sy geleefde lewe was, was Alfarabi se intellektuele erfenis bepalend vir ontwikkelinge in die Arabiese en die wyer post-Karolingiese filosofie vanaf die laat-negende tot die laat-11de eeu. Alfarabi se werk sou onder meer deurslaggewend belangrik wees vir Ibn Sina (Avicenna, 980-1037; 3.3), veral in terme van Alfarabi se interpretasie van Aristoteles, die 12de-eeuse Ibn Rushd (Averroes, ca.1126-1198; 4.10), asook die 12de-eeuse Joodse Maimonides (1138-1204; 4.12), wat na Alfarabi se logika as 'foutloos' verwys het (Black 2006:109).

Dit moet egter as merkwaardig bestempel word dat Alfarabi selfs nie een maal na Alkindi verwys nie – Alkindi het immers gesterf in die tyd rondom Alfrabi se geboorte en sy filosofiese nalatenskap was nog heeltemal lewendig ten tye van Alfarabi se aankoms in Bagdad circa 890. Daarby verwys beide Ibn Sina en Ibn Rushd wel terug na Alkindi. In die navorsing word hierdie gebrek aan Farabiese verwysings na Alkindi, juis in die skynbare afwesigheid van kringpolitiek tussen die Alkindi-kring en die Christelike kring in Bagdad (waarvan Alfarabi dus in terme van studieleiding deel was) en met inagname van Alkindi se profiel as 'n 'pastorale vaderfiguur van Arabiese filosofie' as 'onbegryplik' getipeer en reeds as 'n raaiselagtige en oop nis vir verdere navorsing omlyn (vgl. Bertolacci 2005:275; Hyman et al 2010:222).

Die driedelige Farabiese korpus

Alfarabi se filosofiese nalatenskap, waarskynlik meer as 100 werke waarvan net enkeles oorleef het (Alfarabi 2001a-b), val in drie dele[2] uiteen: Eerstens voorsien Alfarabi (2001a) 'n inleiding of prolegomena tot die studie van filosofie, wat filosofiese etiek, logika en

oorhoofse lesings en eksegese van beide Plato en Aristoteles insluit.

Tweedens bied Alfarabi 'n uitgebreide en uiters gedetailleerde kommentaar oor Aristoteles se totale sesdelige *Organon* (*Categoriae*, *Peri Hermeneias*, *Anulitika Protera*, *Anulitika Ystera*, *Topika* en *Sofistikoi Elechoi*) asook groot gedeeltes vanuit die tiendelige *Ethika Nikomachea* aan. Alfarabi brei egter die historiese resepsie van die logiese kurrikulum in die middel van *Anulitika Protera* uit om ook die gedeeltes te ondervang wat deur Christelike logici tot op daardie datum om 'n verskeidenheid van redes verbygegaan is (Reisman 2005:54).

Derdens bied Alfarabi (2001b) ook 'n selfstandige spekulatiewe filosofie aan, wat gekenmerk kan word as 'n idealistiese en sinkretiese benadering waarin die destydse deeldissiplines[3] van die filosofie in 'n eenheid saamgebind en herrubriseer word (Rosenthal 2007:199). Hierdie sinkretiese werkswyse manifesteer ook in sy filosofie, waar sy kosmologie, metafisika, logika en psigologie oorwegend as Aristotelies opval (met inbegrip van die Neoplatoniese verwerking van Aristoteles), terwyl sy politieke filosofie oorwegend Platonies was.

Hierdie driedelige Farabiese korpus, met die eenheid wat Alfarabi tussen die filosofiese deeldissiplines bewerkstellig het, het wesenlik net een oogmerk gehad: Om die studie van filosofie soos deur die Aleksandrynse skool van neo-Aristotelianisme beoefen, te herwin en binne die Arabiese konteks te herimplementeer (Galston 1990:7). Hierdie oogmerk word by Alfarabi verwesenlik in sy handhawing van die ou Aleksandrynse rubriek van die filosofie: kosmologie en metafisika, taalbegrip en logika, psigologie en metafisika, en laastens politieke filosofie.

Kosmologie

Alfarabi se kosmologie integreer 'n Aristoteliese metafisika van oorsaaklikheid (reguit via Aristoteles) met 'n herontwerpte Neoplatoniese emanasiebegrip, toegepas op die bekende planetêre orde. Dit ontleen hy aan die Ptolemeïese stelsel, waarskynlik via Albumasar (2.4), wie se werk ongetwyfeld bekend was aan Alfarabi, maar na wie hy nogeens nie verwys nie. Die eerste twee elemente, vanuit Aristoteles en Plotinus, is vanuit die gevestigde Neoplatoniese oorlewering in Bagdad, te verwagte. Dit is egter Alfarabi se gebruikmaking van die Ptolemeïese raamwerk wat oorspronklik was, aangesien dit op daardie stadium, met of sonder verwysing na Albumasar, nog nie so gedoen is nie.

Vanuit hierdie unieke kosmologiese vertrekpunt ontwikkel Alfarabi ses beginsels, wat die res van sy oeuvre afdalend of emanasioneel van tematiese geleiding voorsien: Die Eerste Oorsaak, die eerste intellek, die Tweede Oorsake, die derde tot negende intellek,

ten laastens die tiende aktiewe intellek wat die fisiese werklikheid of wêreld reguleer (afstygend die siel, vorm en materie).

Aristoteles se oorsaaklike bewegingsleer, wat die sfere of planete se rotasie verklaar, word deur Alfarabi dus ontwikkel in 'n oorsaaklikheid van syn en intellektualisering, waarvolgens elke opvolgende fase afdalend beskryf word: Die Eerste Oorsaak was die onbeliggaamde Eerste Beweger (Alfarabi verwys uitdruklik na 'God' – Rosenthal 2007:201), wat die planete se beweging en elke beweging daarna in beweging gebring het. 'God' is vir Alfarabi nie, anders as Aristoteles se kliniese, eerste inisieerder, bloot die primum movens of eerste 'onbeweegde beweger' nie, maar die oorsaak van elke ander beweging en van elke ander ding. En hierdie Eerste Oorsaak genereer oorsaaklik en afdalend die onbeliggaamde syn van die eerste intellek (Druart 1987:28).

Maar by Alfarabi, absoluut uniek, *oordink* die eerste intellek opstygend die Eerste Oorsaak en *bedink tegelyk sigself*, waarna hierdie inversiewe veelvoud van denke in die eerste intellek, en af na die tweede intellek, die Tweede Oorsake produseer, wat weer tegelyk die tweede intellek, wat sigself opstygend bedink en daarvanuit afdalend die siel produseer. Hierdie inversiewe afdalende-opstygende proses van telkense 'self-bednking' word in terme van emanasie na die siel, vorm en materie by Alfarabi konsekwent deurgewerk (Druart 1987:33).

Aan elkeen van hierdie prosesse ken Alfarabi 'n kosmologiese verwysing toe: die eerste intellek word geassosieer met die uitspansel of 'eerste hemel' of buitenste sfeer van die heelal; die tweede intellek met die sfere van planete, en elke opvolgende intellek daarna met een van die sewe 'planete', soos benoem in Alfarabi se tyd: Saturnus, Jupiter, Mars, die son, Venus, Mercurius en die maan. Die tiende en laaste intellek benoem Alfarabi na Aristoteles se terminologie die 'aktiewe intellek' of 'agente-intellek', wat deur die vier elemente (die aarde, lug, vuur en water) die wêreld reguleer, afstygend vanaf 'rasionele diere' na 'nie-rasionele diere', minerale en plante.

Logika en taalbegrip

Vanaf hierdie basiese maar oorspronklike kosmologie wat die res van sy filosofiese stelsel van tematiese geleiding voorsien, beweeg Alfarabi na logika en taalbegrip. Die mees grondliggende aanname waarmee Alfarabi werk, is wat hy beskou as die spontane en natuurlike verhouding tussen filosofiese logika en die grammatika van algemene taal- gebruik. Hy bedink logika as 'n soort universele grammatika, wat eenvoudig die reëls daarstel vir korrekte redevoering in alle talle, terwyl grammatika self slegs belang het by die reëls, idiome en konvensies vir taalgebruikers van 'n spesifieke taal, soos Arabies, Latyn of Grieks. Anders gestel: Logika voorsien die reëls wat die intellek en verstaanbare konsepte beheer of reguleer, terwyl grammatika die reëls daarstel wat alleen die

uitwendige linguistiese uitdrukking van daardie verstaanbare konsepte reguleer.

Alfarabi het 'n konkrete oogmerk met hierdie basiese onderskeid tussen logika en grammatika: omdat soveel vanuit die Hellenistiese filosofie die Islamitiese kultuur binnegebring is sedert die oplewing van Arabiese filosofie in die vroeg-negende eeu, is Arabiese denkers gekonfronteer met die probleem van die vertaling van idiosinkratiese Griekse konsepte in Arabies, ingeslote die uitdaging om 'n outentieke filosofiese woordeskat in Arabies te ontwerp.

Deur die onderskeid tussen logika en grammatika te handhaaf, elkeen 'n onderskeibare wetenskap en outonoom in die eie sfeer, benadruk Alfarabi dat beide logika en grammatika moet voldoen aan die eie sfeer se reëls. Tog is daar 'n oorvleueling tussen die twee in die filosoof se afhanklikheid van algemene taal vir die uitdrukking van idees. Alfarabi fokus daarom op die verhouding tussen algemene taal en die ontwikkeling van 'n tegniese filosofiese woordeskat.

Dit doen hy met 'n oorsig van die samehang tussen die aard en ontwikkeling van taal, kultuur en filosofie. Alfarabi (2001b:50) ondersoek met 'n taalkundige ontleding eerstens die wyse waarop alledaagse Arabiese woorde tot tegniese filosofiese jargon getransformeer word vir gebruik in die tien Aristoteliese kategorieë.

Met hierdie ontleding dui hy aan hoe taal na sy interpretasie ontstaan het, hoe die natuurlike ontwikkeling van taal konkreet en aanwysbaar kulmineer in die ontwikkeling van die liberale sowel as die praktiese lettere in filosofie en wetenskap, en hoe dit institusioneel neerslag vind in politieke en godsdienstige institusies. Vanuit hierdie ondersoek en ontleding word twee temas in sy werk saamgebind: die logika in taalbegrip en die politieke (of institusiekritiese) verhouding tussen filosofie en godsdiens (Walzer 1967:469).

Alfarabi (2001b:62) beskou godsdiens wesenlik as 'n profetiese uitdrukking van 'n soort 'filosofie' wat deur die profete aan 'n nie-filosofiese publiek gekommunikeer is; 'n filosofie wat in besonder logika en retoriek behels. Logika voorsien die basis van Alfarabi se beskouing dat filosofie godsdiens absoluut en volstrek voorafgaan; op dieselfde wyse as wat 'n gebruiker van gereedskap die gereedskap self voorafgaan.

Logika is voorwaarde vir die totstandkoming van godsdiens as 'n kultuurlinguistiese verskynsel, in die sin dat profete ten eerste 'n volle logies-intellektuele begrip moet toon van die 'waarhede' wat hulle in die openbaar aanbied. In hierdie sin moet alle profete ten diepste ook filosowe wees (Mahdi 1962:28).

Bogenoemde fasette in Alfarabi se denke is duidelik Aristotelies en Neoplatonies. Sy politieke filosofie, wat as die hoogtepunt van sy filosofiese uitset beskryf kan word (Walzer 1967:471), is egter Platonies. Hier tref ons ook die eerste grondige besinning

oor die ideale staat in Arabiese filosofie aan (Reisman 2005:61). Die afwesigheid van ’n Arabiese vertaling van Aristoteles se *Politiká* het meegebring dat Alfarabi aangewese was op Plato se *Politeia* (*Die Republiek*). Buiten die voorhande beskikbaarheid in Arabies, pas Plato se politieke filosofie Alfrabi se belangstelling in die filosofies-politieke aard van godsdienstige institusies soos ’n handskoen.

’n Platoniese politieke filosofie

Alfarabi betoog (2001a:47) byvoorbeeld dat die begrippe *filosoof*, *wetgewer* en godsdienstige *leraar* (*imam*) wesenlik dieselfde is en bloot verskillende nuanses en aksente plaas op politieke leierskap. Net soos wat die ware profeet ook filosoof is, is die ware filosoof, hoewel nie noodwendig ’n profeet nie, onder die verpligting om ’n politieke gestalte aan te neem, of die eie filosofie wegdoenbaar te verklaar (Reisman 2005:62). Alfarabi se politieke Platonisme word selfs duideliker in sy oorsig van die voorwaardes vir die ideale staat en, daarteenoor, die wyses waarop korrupte state tot stand kom wanneer nié aan daardie voorwaardes voldoen word nie (Netton 1989:53).

Hy sluit wel weer by Aristoteles aan wanneer hy stel dat mense van nature ‘politieke diere’ is, wie se selfverwesenliking afhanklik daarvan is dat mense effektief in georganiseerde gemeenskappe saambestaan (Alfarabi 2001b:41). Hy beskou internasionale, nasionale en burgerlike organisasies daarom as die belangrikste institusies, terwyl die gesin, familie en plaaslike gemeenskap ondergeskik is aan sodanige groter institusies.

Hy benadruk ook dat ’n verskeidenheid van politieke institusies noodsaaklik is om die diversiteit van nasies en etniese groeperinge te ondervang, aangesien hierdie diverse groepe fisiologies en kultureel verskil, op grond van geografie, ad hoc verskille soos dieet en die beskikbaarheid van natuurlike hulpbronne (Alfarabi 2001b:32). Nietemin mag hierdie verskille ‘nie die wesenlike mensheid aan elke groepering affekteer nie’ (Alfarabi 2001b:33).

Ook aanvaar Alfarabi nie dat hierdie plaaslike verskille en variasies een groep bo ’n ander bevoordeel in terme van die beoefening van filosofie of die daarstel van ’n ideale staat nie. Hy betoog eerder vir die herkenning van godsdienstige pluralisme vanuit hierdie plaaslike variasies, in die sin dat daar ’n meervoudigheid van deugdelik gelyke godsdienste uit hierdie plaaslikhede voortvloei, waarin elke variasie die waarheid reflekteer op grond van die taalgebruik en simboliek waarmee die mense van daardie besondere plaaslike konteks vertroud is (Alfarabi 2001b:38). As dit egter waar is dat nasies en volkere gelyke geleentheid het tot die ontwikkeling en beoefening van filosofie, om daarmee ’n Platonies ideale staat te ontwikkel, ontstaan die vraag waarom dit so selde gebeur.

Alfarabi (2001b:42) beantwoord hierdie retoriese vraag met verwysing juis na die skaarste aan 'n politieke leierskap wat die intellektuele, morele en geestelike eienskappe wat vooronderstel word by die eerste wetgewer in 'n ideale staat, in sigself opneem. Die 'eerste regeerder' (Alfarabi 2001b:43) moet teoretiese volmaaktheid nastreef en in sigself laat realiseer ten einde die burgers van die ideale staat effektief daartoe te kan begelei. Die stigter en eerste regeerder moet dus, in Platoniese terme, 'n Filosoof-koning wees. Hoewel dit noodsaaklik is vir so 'n regeerder om 'n filosoof te wees, is filosofie alleen nie genoegsaam om die sukses van die ideale staat te waarborg nie.

Die eerste regeerder moet volgens Alfarabi (2001b:54) ook oor die gawe van profetiese insig beskik wat die regeerder in staat stel om 'n godsdiens en godsdiensbegrip te ontwikkel, waaruit die burgers in al die deugde wat in die staat self opgeneem is kan deel. Die voorwaarde vir die oorlewing van die ideale staat vestig in die voortgaande bestendiging van die filosofiese basis en godsdienstige konvensies binne die staat (Netton 1989:65).

Die ideale staat kan op grond van drie vorme van korrupsie wel 'ondergaan' (Alfarabi 2001b:56): In die eerste plek kan die ideale staat disintegreer juis wanneer die filosofiese basis vir die staat nooit behoorlik grondig gevestig was nie. Dit is 'onkundige stede' waarin sowel die leier as die burgers in onbegrip voor hulle ware aard en doel bestaan en in daardie onbegrip 'n ander, ydele oogmerk in die plek van filosofiese verdieping en godsdienstige begrondheid stel.

Onder sodanige 'onkundige stede' lys Alfarabi (2001b:67) 'oorlewingstede', wat bloot konformeer aan die landbou-oogmerke van die stad en aan niks meer nie; 'slegte stede', wat slegs op die vermeerdering van rykdom gerig is; 'onfatsoenlike stede', wat slegs bestaan met die oog op die vermeerdering van plesier en vermaak vir die inwoners; 'timokratiese stede', wat slegs eer en roem vir die stad in die vooruitsig stel; 'despotiese stede', wat slegs ter wille van die toenemende politieke mag van die heerser bestaan; en laastens 'demokratiese stede', waar daar geen enkele motiverende doel is nie, maar dit aan elke burger oorgelaat word om sy of haar eie potensiaal te verwesenlik en 'n vryheidsbegrip nagejaag word waarin die burger op geen wyse gebind word nie.

Buiten hierdie 'onkundige stede' bespreek Alfarabi (2001b:69) ook twee ander 'korrupte' stede, naamlik die 'immorele stad' en die 'verdwaalde stad'. Hierdie soort stede het eens oor die filosofiese kennis vir die ideale staat beskik maar dit verloor. In die 'immorele stad' het beide die leier en die burgers daardie filosofiese begronding en visie verloor. In die 'verdwaalde' stad het die leier die visie op grond van eiebelang en hebsug verloor, 'n 'gevalle filosoof' geword en die stad verlei om ongure ideale na te jaag.

Naas Alfarabi is daar nog een noemenswaardige denker in die Karolingiese periode wat bespreking regverdig. Hy was 'n tydgenoot van Alfarabi en ook die eerste Joodse denker vanuit die Middeleeue: Isak Israeli.

Eindnotas

1. Sien Alfarabi (2001a-b), asook Adamson en Taylor (2005:1–9); Bertolacci (2005:241–75); Black (2006:109–17); Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:18–42); Davidson (1992:40–73); Fakhry (1970:1–33); Galston (1990:3–21); Gutas (2000:1–32); Haren (1985:122–3); Harvey (2005:352–80); Hyman *et al* (2010:220–38); Mahdi (1962:3–13); Parens (2006:3–5); Peters (1968:120–55); Reisman (2005:52–71); Rosenthal (2007:194–239); Walzer (1967:643–69); Watt (1964:30–9) en Wolfson (1976:28–50).
2. Reisman (2005:54) se indeling word met waardering gebruik.
3. In die Weste op daardie stadium by Boethius, Isidorus en Alcuin, reeds via die sewe liberale lettere gerubriseer as grammatika, retoriek en logika (die trivium); en geometrie, wiskunde, musiek en astronomie (die quadrivium). Hierdie Alcuiniaanse kurrikulum was op hierdie stadium nog nie bekend in Bagdad nie - vandaar Alfarabi se kurrikulerende eenheidsprojek.

Bibliografie

Adamson, P. en R.C. Taylor. 2005. Introduction. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 1–9.

Adamson, P. en R.C. Taylor. (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alfarabi. 2001a. *The attainment of happiness; The philosophy of Plato; The philosophy of Aristotle.* Mahdi, M. (vert. & inl.). New York: Cornell University Press.

—. 2001b. *Selected aphorisms and other texts*. Butterworth, C.E. (vert. & inl.). New York: Cornell University Press.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bertolacci, A. 2005. On the Arabic translations of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 241–75.

Black, D.L. 2006. Alfarabi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 109–17.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Davidson, H.A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford: Oxford University Press.

Druart, T-A. 1987. Al-Farabi and emanationism. In Wippel (red.) 1987, 23–43.

Endress, G. en R. Kruk. (reds). 1997. *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Onderzoeksschool CNWS.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Galston, M. 1990. *Politics and excellence. The political philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

—. 2007. Introduction. In Rosenthal 2007, xi–xiv.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Harvey, S. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Mahdi, M. 1962. *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Macmillan.

Netton, I.R. 1989. *Al-Farabi and his school*. Londen: Routledge.

Parens, J. 2006. *An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi*. Albany: State University of New York Press.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Reisman, D.C. 2005. Al-Farabi and the philosophical curriculum. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 52–71.

Rosenthal, F. 2007. *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

Walzer, R. 1967. Al-Farabi and his successors. In Armstrong (red.) 1967, 652–69.

Watt, W.M. 1964. *Islamic philosophy and theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wippel, J.F. (red.). 1987. *Studies in medieval philosophy*. Washington: Catholic University of America Press.

Wolfson, H.A. 1976. *The philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

2.7 ISAK ISRAELI





God as argitek van die wêreld (ca.1220-1230), Kunstenaar onbekend
© Nasionale Biblioteek van Oostenryk, Wene

2.7 Isak Israeli (ca.855-ca.955) (Isaac Israeli ben Solomon)

Isak Israeli[1] kan genuanseerd maar tereg[2] die 'eerste Joodse filosoof van die Middeleeue' genoem word en verdien as sodanig 'n grondige bespreking.
Ons weet min van die Joods-intellektuele omstandighede in Islamitiese Egipte rondom die negende en 10de eeu: Die feit dat die twee eerste Joodse stemme in Middeleeuse filosofie juis vanuit Egipte afkomstig was, dui egter op 'n algemene intellektuele kultuur onder die Jode in Noord-Afrika, in aantog tot die eerste millennium.

Die 'eerste Joodse filosoof van die Middeleeue'

Israeli is, soos sy ietwat latere Joodse tydgenoot Saadiah (882-942), in Egipte gebore en as geneeskundige opgelei. Hy het as geneesheer aan die hof van die Fatimiese kalifaat vir minstens vyf dekades gedien. Sy sterfdatum (ca.955) is korrek, in die sin dat hy die kalief Almansur wat in 953 gesterf het, oorleef het maar binne die volgende 18 maande daarna oorlede is. Hy het dus inderdaad rondom 'n eeu oud geword. Dit is ook as geneeskundige dat hy aanvanklik in die Middeleeuse argiewe opgeneem is, uitdruklik onder die rubriek 'geneeskunde'.

Sy filosofiese werke is naas sy geneeskundige handleidings (hoogs waarskynlik per abuis) vanuit Arabies in Latyn vertaal deur Constantinus Africanus (d.1098)[3] en het sodoende in die Latynse glybaan van die hoog-skolastiek beland – beide Albertus Magnus (4.19) en Thomas Aquinas (5.1) verwys inskiklik na Israeli terug (Husik 1930:1), asook die belangrike Joodse filosoof van die vroeg-skolastiek, Moses Maimonides (4.12), hoewel nie so tintelend opgewonde as Albertus en Aquinas nie.[4]

Ons tref nie 'n outentieke Joodse sisteem by Israeli aan nie, in die sin dat hy homself nie etnies teen die uiteenlopende agtergronde van die Joodse diaspora opstel of die Joodse godsdienstige tekste enigsins betrek in sy filosofiese werk nie – juis anders as sy afwysende opvolger Maimonides.

Israeli se filosofiese voorkeure koppel tematies eerder terug na sy Arabiese voorgangers, Alkindi (2.3) en Alfarabi (2.6), tot wie se werk hy ongetwyfeld toegang gehad het. Israeli kan filosofies oorhoofs as Aristotelies beskryf word met verwysing na sy logika en psigologie, asook Neoplatonies, met verwysing na sy metafisika. Sy stelsel is 'n bywerkende ontwikkeling van beide tradisies (Altmann en Stern 2009:151).[5]

Die Boek van Elemente

In *Die Boek van Elemente* fokus Israeli (2009:133–50) op 'n fisiese probleem: die definisie van 'n element en die getal en aard van die elemente in die fisiese werklikheid. Hy begin met 'n Aristoteliese definisie van 'n element, ontleed dit in kleiner eenhede en kom tot die gevolgtrekking dat die 'elemente' inderdaad die vier gevestigde elemente vanuit Aristoteles se ontleding is: vuur, lug, water en aarde. In hierdie ontleding weeg hy die elemente fisiologies en psigologies: onder andere in die samestelling van die menslike liggaam, met betrekking tot die funksie van weefsel, beendigtheid, gal, speeksel, urine en bloedvloei, asook die (daarna versoberende) oorweging van die siel as 'nie-kontingent' en 'fisiologies penetreerbaar'. Hy bring Galenus (129-216) en Hippokrates (460BCE-ca.375BCE) se ontledings met Aristoteles en sy eie ontledings in gelyk, en bevestig daaruit die vier elemente.

Filosofies is die belangrikste deel van die werk egter in die laaste bladsye te vind (Israeli 2009:146–50): Daar is nie slegs een element wat 'beweeglik of onbeweeglik, begrensd of onbegrensd, of God' is nie; daar is ook nie 'twee elemente, materie en God' nie; daar is ook nie 'drie elemente, materie, vorm en samestelling' nie. Hy tref 'n duidelike onderskeid tussen 'n 'element' en 'n 'beginsel': dit is duidelik dat Israeli God nie deel van sy aanvanklike filosofiese aanbod gaan maak nie. Die verskil tussen elemente en beginsels word hieronder wyer bespreek.

Die Boek van Definisies

In *Die Boek van Definisies* (Israeli 2009: 3–78) poog Israeli weer op geen wyse om God, mens en wêreld te verbind nie. Hy fokus hier primêr op werksdefinisies: van intelligensie, wetenskap, filosofie, siel, gees, sfeer, natuur en so meer. Dit is juis vanuit hierdie definisies dat ons stadig toegang verleen word tot Israeli se filosofiese denke: Filosofie is ten diepste selfkennis wat die mens in staat stel om die bose te vermy; filosofie verskaf naas intellektuele selfbegrip ook morele geleiding (Israeli 2009: 6–9). Wanneer die mens die mens verstaan – na liggaam en na gees – verstaan die mens alles, omdat die liggaam en gees (siel en rede) in die mens volkome byeengebring. is. En dan verstaan die mens ook wat die mens moet doen.

Die Boek van Gees en Liggaam

Eers nadat hierdie werksdefinisies voorsien is, waag Israeli in *Die Boek van Gees en Liggaam* om deur middel van 'n idiosinkratiese emanasie-opvatting iets oor God en die skepping te postuleer. Omdat God God se wysheid en goedheid wou illustreer, het God alles vanuit potensialiteit na aktualiteit gebring deur die wêreld uit niks te skep, nie op grond van 'n model nie (dus teen sowel Plato as Filo), nie om self enige voordeel

daaruit te trek nie, maar omdat God goed is en goed doen. Die Neoplatoniese invloed kom vervolgens só tot uitdrukking: 'God het die Lig[6] geskep, wat permanent is'.

Uit die Lig ontspring 'n vonk van Intelligensie wat permanent is, waar uit die rasionele siel ontstaan. Die lig van die rasionele siel is minder helder as die Intelligensie waaruit dit ontstaan het, beïnvloed deur die skaduwees van die rasionele siel self, asook die afstand vanaf die Intelligensie waaruit dit ontstaan het. Die rasionele siel word permanent en daaruit ontspring die animalistiese siel, wat toebedeel is met 'n kennende en verbeeldende fakulteit wat egter nie permanent is nie, as gevolg van die afstand tussen die animalistiese siel en die Lig.

Uit die animalistiese siel tree die vegetatiewe siel na vore, wat reeds so ver van die Lig verwyder is dat dit 'grof' geword het en self niks anders kan wees as 'statiese groei' nie. Uit die vegetatiewe siel is daar 'n laaste flikkering, waaruit die 'sfeer' (die hemel, of uitspansel) ontstaan. Die sfeer word vervolgens gematerialiseer sodat dit sigbaar kan word. Die sfeer se primêre kenmerk is 'beweging': vanuit die beweging tree 'wrywing' of vuur na vore, uit die vuur lug, uit die lug water en uit die water, aarde. Vanuit hierdie vier elemente ontstaan minerale, plante en diere.

Dit is onmiskenbaar Neoplatoniese emanasie: 'n afdalende generasie van syn met die Intelligensie en die drie siele wat daaruit voorkom, duidelik nie aangebied as individuele entiteite nie maar as kosmiese entiteite. Israeli verduidelik nie eksplisiet die verhouding tussen hierdie kosmiese *hypostases* en die rasionele en psigologiese fakulteite van die mens nie, maar ons kan aanvaar dat Israeli bedoel dat hierdie fakulteite reeds in die *hypostases* bestaan en tydelik met individualiteit toebedeel is, om met die ontbinding van die liggaam opstygend terug te keer na die Bron daarvan.

Die Intelligensie

Die Intelligensie is dit wat voortkom vanuit die Lig sonder enige bemiddeling. Die Intelligensie verteenwoordig die permanente idees en beginsels (Israeli benoem dit inderdaad Aristotelelies as 'species') wat nie onderhewig is aan verandering nie. Die Intelligensie bevat die species in sigself, tegelyk ewig en onmiddellik. Hiermee konformeer Israeli aan die Neoplatoniese *nous* of verstand, waar denke voorgestel word as sou dit die hoogste en mees fundamentele beginsels van die bestaan van dinge omvat, en waarvan alle diskursiewe en verwysde denke afhanklik is. Die inhoud of species korrespondeer ook nagenoeg met Plato se vorme.

Israeli maak egter meer eksplisiet van Aristoteles gebruik in sy verdeling van die Intelligensie in drie soorte: eerstens, die bogenoemde Intelligensie wat altyd reeds

geaktualiseerd is (Aristoteles se aktiewe intellek). Tweedens, die Intelligensie wat potensieel in die siel is voordat dit geaktualiseer word (Aristoteles se passiewe intellek). Derdens, wat Israeli 'tweede Intelligensie' noem, wat die toestand van die siel is wanneer dit bevatlik is vir sintuiglike insette. Die sintuie voorsien die vorme van objekte in die verbeelding (soos by Alkindi se 'stil verbeelding', *phantasia* genoem) en die verbeelding neem die vorme na die rasionele siel.

Die tweede Intelligensie verteenwoordig dus enersyds die proses van die realisering van die potensiaal of passiewe intellek deur sintuiglike stimuli en andersyds die invloed van die aktiewe intellek daarop. Aristoteles self verskaf nie 'n naam vir hierdie intertoestand tussen die potensiële en die ewig-geaktualiseerde nie. Israeli doen dit wel met die benaming 'tweede Intelligensie'.

Die rasionele siel word afstygend uit die Intelligensie gegenereer: In sy bespreking (Israeli 2009:111) van die aard van bovermelde drievoudige siel (rasioneel, animalisties en vegetatief), maak Israeli gebruik van 'n (later kenmerkende) Middeleeuse poging om Aristoteles se definisie van die siel met Plato se begrip van die siel te versoen.[7] Dit is twee teenoorstaande opvattinge: Plato se opvatting van die siel kom neer op 'n antropologiese dualisme en Aristoteles se beskouing op 'n monisme. Vir Plato is die siel na die oorsprong daarvan nie 'van die wêreld' nie en in geen wesenlike opsig deel van die liggaam of in eenheid met die liggaam nie. Die siel stuur die liggaam soos 'n stuurman 'n skip.

Aristoteles verstaan die verhouding tussen siel en liggaam daarenteen as een van vorm en materie en daar bestaan vir Aristoteles geen meer perfekte unie as 'n eenwording van hierdie twee konstituerende elemente van alle natuurlike substansies nie. Ontbinding is vir Aristoteles onmoontlik: 'n bepaalde vorm mag verdwyn, maar 'n ander vorm neem dadelik die plek daarvan in. Die kombinasie van materie en vorm is die wesenlike voorwaarde vir enige bestaan in die wêreld – daarom is daar by Aristoteles geen sprake van die siel wat die liggaam binnekom of verlaat nie; of van enige aktiwiteit van die siel as te bedink los van die liggaam nie.

Plato en Aristoteles, liggaam en siel

Israeli (2009:112) interpreteer Aristoteles egter doelbewus anders, in 'n poging om gedeelde grond met Plato op te soek. Hy dig aan Aristoteles die opvatting toe dat die siel wel 'n onafhanklike substansie is wat die liggaam 'vervolmaak' en 'tot lewe bring'. Daarmee bedoel Israeli kennelik dat liggame potensieel tot lewe in staat is voordat die liggaam deur die siel as't ware in beslag geneem word.

Wanneer die siel wel die liggaam sodanig in beslag neem word die liggaam se potensiaal tot lewe geaktualiseer. Israeli (2009:113) probeer hierdie lesing nuanseer deur aan te dui hy nie hiermee 'n tydgeoriënteerde opeenvolging in oog het nie ('dinge is altyd soos

wat dit geskep is'), maar dat die uitdrukkings wat hy hieromtrent gebruik 'die onmoontlikheid aandui om geestelike idees in liggaamlike terme oor te dra'. Die liggaam en siel het *gelyk* tot syn gekom.

Tog, selfs na hierdie nuanse, bly liggaam en siel vir Israeli onderskeibare substansies wat 'n momentele en verbygaande same-syn vorm. Met hierdie lesing van Aristoteles probeer hy 'n posisie met Plato 'harmoniseer', waarmee hy bedoel dat die siel nie liggaam binnegaan en 'aantrek' soos wat 'n kledingstuk die liggaam aangetrek word nie, maar dat die siel die liggaam 'aanneem' en met die lig vanuit die Lig verlig, tot lewe en beweging bring – 'soos die son die wêreld aanneem uit lig en verlig, vir elkeen om te sien'. Die verskil is dat die lig van die son fisiese lig is en sigbaar in is in die lug waaruit dit gebore is, terwyl die lig van die siel 'n geestelike lig is, wat alleen deur intelligensie waargeneem kan word.

Nadat hy die verhouding tussen liggaam en siel op hierdie nogeens betreklik idiosinkratiese wyse uitgeklaar het, beweeg Israeli (2009:116) oor na 'n meer omvangryke bespreking van die drievoudige siel. Die hoogste is die rasionele siel, wat op die horison van Intelligensie is en voortkom uit die afdalende skadu daarvan. Dit op sterkte van hierdie siel dat die mens 'n rasionele, onderskeidende wese is, ontvanklik vir wysheid, in staat om tussen goed en kwaad en tussen dit wat meriete of verdienste het en dit wat dit nié het nie, te kan onderskei. Vir hierdie onderskeiding word die mens sowel beloon as gestraf: omdat die mens weet wat die mens doen, is daar gevolge vir besluite na welke kant toe.

Die animalistiese siel kom afdalend uit die skadu van die rasionele siel na vore. Omdat die lig van Intelligensie reeds te ver is, is die animalistiese siel donker en obskuur. Die animalistiese siel ontbreek die onderskeidingsvermoë van die rasionele siel, met geen kennis van die waarheid nie, of hoogstens in staat tot slegs maar 'n verdonkerde opvatting van waarheid en werklikheid. Dit beoordeel die verskyning en nie die werklikheid nie. Die vermoë van die animalistiese siel is beperk tot sintuiglike waarneming, beweging en ruimtelike verandering. Om hierdie rede is die diereryk so wreed en brutaal, altyd onderwerpend maar sonder kennis en onderskeidingsvermoë: soos die leeu wat die kleiner diertjies onderwerp en oor hulle heers, maar sonder 'n helder verstaan van wat dit is wat die leeu wel doen.

Die animalistiese siel se verdonkerde opvatting van waarheid en werklikheid is orals sigbaar: die dors rooibokkie wat by die rivier wil drink en dan skrik en wegvlug voor haar eie skaduwee, en tog onkundig genoeg is om in die nabyheid van die leeu te wil leef. Daarom is daar geen loon of straf vir diere nie: hulle weet nie wat om te doen om beloon te word nie en weet nie wat om te vermy ten einde aan straf te ontkom nie.

Die vegetatiewe siel kom afdalend uit die skadu van die animalistiese siel na vore. Nog verder verwyder van die lig van Intelligensie as die animalistiese siel, word die siel deur groter skaduwees 'afgetrek' en 'belas' (Israeli 2009:117). Die vegetatiewe siel is nie in staat tot sintuiglike waarneming of beweging nie. Dit is aardse siel, altyd digby die aarde; in staat tot slegs die voortsetting, groei en voeding van aardse reuke en smake. Na die drievoudige siel oorweeg Israeli (2009:118) 'die Sfeer', wat afstygend voortkom op die horison en in die skadu van die vegetatiewe siel. Die Sfeer is verhewe bo liggaamlike substansies, synde self nie liggaam nie, maar die materie van liggaamlikheid en beliggaming.

Anders as die materiële elemente (vuur, lug, water, aarde), wat verandering ondergaan op grond van die dinge wat daaruit te voorskyn kom en die ontbindende terugkeer van plante en diere na die elemente, ondergaan die geestelike substansies, waarby Israeli die Sfeer insluit, geen verandering op grond van die dinge wat daaruit gegenereer word nie. Plante en diere word deur die elemente geproduseer vanuit 'n 'geestelike krag' waarmee God die elemente toebedeel het, wat geboorte en ontbinding as dinamika het en wat die wêreld as 'n plek van 'genesis en oplossing konstitueer' (Israeli 2009:118).

Die geestelike, hoër substansies – die drievoudige siel en die Sfeer – ondergaan nie sodanige wisselspel tussen genesis en ontbinding nie, omdat die dinge wat vanuit hulle afdaal juis uit die skadu van die lig van die hoër substansies voortkom en nie vanuit die essensie van die hoëre nie (Altmann 1979:6; Husik 1930:11; Pessin 2006:326; Rudavsky 1997:163). Die Lig wat deur God geskep is voorsien aan die Sfeer as 'n inderdaad geestelike, hoër substansie – maar altyd steeds uit die skadu van en daarom ondergeskik aan die lig van die vegetatiewe siel waaruit dit voortgekom het – die vermoë tot die ondermaanse produksie van tyd in jare, seisoene, maande en ure en van verganklike dinge in 'n wêreld van genesis en oplossing.

Die verganklike dinge word deur die drievoudige siel met lig aangetrek tot die eer van die Een wat die Lig gestuur het (Altmann 1979:11) en is verganklik juis sodat dit met oplossing opstygend kan terugkeer na die Een wat dit eerstens só gewil het. Die ondermaanse produksievermoë van die Sfeer werk met wrywing of beweging, wat die vier elemente genereer. Onderlinge kombinasiepatrone in die vier elemente, in 'n onuitputlike variasie van afmetings, bemoontlik minerale, plante en diere, waarvan die mens die hoogste gestalte is. Daar is net hierdie vier elemente, juis 'omdat elemente nie beginsels is nie'.

Beginsels, vorm en materie

Beginsels is vir Israeli (2009:133–50) die oorsake van verandering, selfs grondliggend tot enige verandering, maar is self nie onderworpe aan verandering nie. Die elemente

is dit per definisie vanuit die ondermaanse produksievermoë daarvan, wel. God is vir Israeli ongetwyfeld die uiteindelike oorsaak van alles in die wêreld. God sou dus die 'Beginsel van die wêreld' genoem kon word, maar Israeli (2009:131) benadruk dat God nie met God se essensie die veranderlike wêreld binnegetree het nie: daarvoor het God afdalend die Lig gestuur, en vanuit die skadu van die Lig, Intelligensie.

Daar is geen wyse waarop God as 'n element beskryf kan word nie. Die essensie van God is nie in die elemente aanwesig nie. Daar is niks Goddelik aan vuur of water nie. Vuur en water, soos lug en aarde, is veranderlikes. Daarby: vormlose materie is die basis van alle veranderlike dinge in die wêreld, maar materie self verander nie. Materie is daarom 'n beginsel en nie 'n element nie.

Die element is 'n samestelling van materie en vorm, waarvan die vorm verander om iets te word waarin dit potensieel reeds was, maar nog nie aktueel nie. Die uiteindelik geaktualiseerde vorm koppel altyd terug na die element of elemente waaruit dit ontstaan het. Enige verbinding of geaktualiseerde vorm kan herlei word na die elemente waaruit dit saamgestel is in terme van proporsie en variasie. Wanneer by die element self gearriveer word kan dit nie verder herlei word nie: dit is wat dit is. Daar is niks 'voor' die element nie: daar was niks 'voor vuur' wat van 'vuur' 'vuur' gemaak het nie; alleen maar die hoëre wrywing van die Sfeer vanuit die (Goddelike) Lig se emanasie na Intelligensie na die drievoudige siel.

Dieselfde geld vir water, lug en aarde. Die elemente staan aan die voorpunt van fisiese verandering en neem deel aan daardie verandering. Voorafgaande die elemente is daar inderdaad materie en vorm, maar as logiese beginsels, nie as fisiese en onafhanklike entiteite nie. Wanneer Israeli (2009:135) stel dat daar 'niks' voor die elemente is nie, bedoel hy dit dus met verwysing na die boonste of hoogste limiete van die elemente; dat die ondermaanse proses van wording en verandering by die elemente stop. Wat bó die elemente is, is die drievoudige siel, Intelligensie, Lig en God, waar 'n ander modus van produksie, te wete emanasie, geld.

Dit is duidelik dat 'skepping' vir Israeli op emanasie neerkom, hoe idiosinkraties hy dit ook al aanbied. Aan die een kant stel hy dat die siel geskep is en dat niks die vier elemente voorafgaan buiten (die emanasie van) God nie; aan die ander kant stel hy dat die elemente voortkom uit die wrywingsbeweging van die Sfeer en dat die drievoudige siel uit die skadu van Intelligensie afdaal. Vir materie en vorm laat hy geen ruimte nie, behalwe as logiese beginsels.

Dit laat ons met 'n unieke skeppingsleer by Israeli, aangesien hy, opsetlik of nie, Aristoteliese fisika met die Neoplatoniese emanasieleer kombineer. Vir Aristoteles is materie en vorm aan die spits van alle verandering in die wêreld en materie en vorm is

in daardie opsig soewerein. Materie en vorm is van niks afgelei nie.

Dit mag wees dat die 'hemele' 'n eie materie het – indien wel, is daardie materie vir Aristoteles in elk geval nie oorsaaklik tot enige materie in die wêreld nie. Dit mag wel 'n invloed uitoefen op die verandering van materie in die wêreld, maar is nie die oorsaak daarvan nie. God of eerste beweger het wel die Sfeer en welke ander Sfere ook al beweeg, maar is nie die 'skepper' daarvan nie. Trouens, die gedagte dat materie 'geskep' sou wees, is vir Aristoteles absurd. 'God' staan deïsties buite die wêreld.

Israeli poog egter om met behoud van die wesenlike aan hierdie Aristoteliese fisiese en kosmologiese grondslae wel 'n kontinuïteit tussen God, die afdalende geestelike werklikheid en die fisiese werklikheid, op te soek deur die prosesse in die twee werklikhede van mekaar te onderskei. Hy ontkom aan panteïsme deur God as 'beginsel' en nie as 'n 'element' nie, te kwalifiseer.

Daar is reeds vermeld dat Israeli, anders as die latere Maimonides, hom nie aan godsdienstige of etniese Joodse dogma, hetsy die Wet, Profete of Geskrifte, hetsy die diaspora, verbind nie. Hy haal op geen stadium enige Joodse werk aan nie en niks in sy werk gee 'n aanduiding dat hy 'n Jood is nie – vandaar Africanus se aanvanklike vergissing met die vertaling van Israeli, onder die indruk dat dit oorleefde tekste van Alrazi (2.5) sou wees. Op geen plek probeer Israeli Judaïsme met filosofie en wetenskap harmoniseer nie. Tog kom sy unieke emanasie op 'n verskuilde *creatio ex nihilo* neer – wat natuurlik nie sonder meer Joods is nie; minstens ook Joods-Christelik en Joods-Arabies. Daarom sou hy weer in die vroeg- en hoog-skolastiek herwaarderend gelees word, prominent so deur Albertus en Aquinas.

Kosmologie en skeppingsleer

Dit is egter juis die unieke eienskap van daardie *ex nihilo* wat 'n ander unieke perspektief by Israeli bemoontlik, naamlik rondom profesie – wat in die Arabiese filosofie, soos ons by Alkindi en Alrazi (hoewel sinies daaroor) gesien het daadwerklik filosofies verantwoord moes word. Anders as Alfarabi, wat hierdie vraag na die filosofiese verantwoording van profesie systap en eerder fokus op geïnstitusionaliseerde godsdienspraktyke en politieke filosofie, skenk Israeli in 'n bewuste terugkoppeling na Alkindi intensief aandag aan God se verhouding met die mens via die profete.

Israeli (2009:26; 124; 134; 140; 186) ondersoek eerstens God se bedoeling met die skepping: God het afdalend geskep omdat God 'goed' is. God wou vir God se skepsels 'goed' wees. Dit het God gedoen deur die skepsels toegang tot God se wil te verleen. God se wil kon nie vryelik en direk aan elke mens vertaal word nie, aangesien die Goddelike

wysheid alleen spreek tot diegene in wie die rasionele siel leiding neem; hulle wat die beperkinge van die animalistiese siel agtergelaat het; teenoor hulle 'in wie die animalistiese siel voorop staan – onkundig en gelukkig in onkunde, wreed, brutaal, verward, haatlik, wraakgierig, onkuis; en hulle in wie die vegetatiewe siel voorop staan – dom, lui, staties, vraatsig en gulsig. Daarom kies God die enkeles in wie die rasionele siel triomfeer; die een wat geestelik leef en die engele naboots, in soverre dit vir 'n sterflike mens moontlik is' (Israeli 2009:27;141).

Slegs enkeles vanuit die hele menslike geslag is dáártoe verlig en beskore: Vir daardie enkeles gee God God se boek, wat twee soorte onderrig bevat: Die eerste onderrig is geestelik van aard en behoef geen interpretasie nie, aangesien diegene wat dit lees en verstaan reeds die geestelike gawe van onderskeiding van die dinge waarop dit geestelik werklik aankom, ontvang het. Die tweede onderrig is 'in die wêreld en vir die wêreld' en moet wel vertolk word of geestelik vertaal, of 'gepreek' word. Hierdie tweede onderrig is vir mense wat die eerste onderrig nie kan begryp nie, maar wel deur die interpretasie of prediking voorberei en toegerus kan word om die hoëre waarhede van die eerste onderrig te begin begryp. Dit is mense wat 'boodskappers', 'gidse' en 'instrukteurs' (Israeli gebruik die drie begrippe uitruilbaar) nodig het, want vir die meeste mense sal 'n 'boek nooit genoeg wees nie' (Israeli 2009:140).

Die eerste onderrig word gevoed deur drome,in aanvulling tot God se boek. Daarop volg die gawe van profesie. Israeli (2009:136–40) beskryf drome as die invloed van Intelligensie op die slapende siel. Intelligensie verkry kennis afdalend, maar steeds direk van (die Lig van) God en dien as 'n middelaar tussen God en die siel, soos wat 'n profeet 'n middelaar tussen God en God se skepsels is (Israeli 2009:143). Intelligensie kommunikeer die geestelike vorme, soos van God verkry, aan die siel en vertaal die vorme as bevatlik vir Tweede Intelligensie, met ander woorde en met inbegrip van wat hierbo oor Tweede Intelligensie gestel is, die toestand van die siel wanneer dit bevatlik is vir sintuiglike indrukke.

Drome en profesie

Die Tweede Intelligensie 'vervoer' die vertaalde vorme na Aristoteles se *phantasia*, wat Alkindi 'stil verbeelding' genoem het. Hier vertoef die vorme as't ware in limbo tussen die liggaamlike en geestelike. Daarom lyk dinge in die wêrelde van drome anders as in die wakker, geleefde wêreld. Dinge in die wakker wêreld is obskuur, bedek en ontoeganklik, nie te sien vir wat dit werklik is nie. Maar in drome, stel Israeli, is alles skerper, meer intens, helderder en duideliker, te sien vir wat dit werklik is. Iemand wat byvoorbeeld droom dat 'sy vlerke het en kan vlieg tussen hemel en aarde, meer lewensgetrou as die lewe self, en dan die hemele sien oopgaan en sy daarin vlieg waar sy 'n geskenk ontvang', beleef iets teennatuurlik (Israeli gebruik nie die woord

bonatuurlik' nie). Dit is 'teen-natuurlik', juis omdat dit geen natuurlike betekenis het nie en geestelik verstaan moet word, of as waansin laat vaar moet word.

Dit is juis wanneer hierdie droom wel geïnterpreteer word vanuit die eerste onderrig, dat dit 'profesie' genoem kan word. *Phantasia* transplanteer die drome na geheue of retensie, maar nie altyd nie – daarom kan sommige drome nie onthou word nie. Die drome wat wel as outentiek profeties kan geld, word egter wel onthou, sonder dat Israeli daarmee stel dat alle drome wat onthou word kan terugkoppel na die eerste onderrig.

Israeli verklaar drome natuurlik nie psigologies in die moderne sin nie. Maar dit is wel die eerste Joodse poging om drome, visioene en profesie te herlei na 'n psigologiese verskynsel en filosofies te verantwoord. Hierdie psigologiese reduksie van drome en profesie sou in die latere Middeleeue telkens herverskyn, onder andere by Maimonides en Gersonides (5.45). Drome, profesie en psigologie, soos by Alkindi, hang vir Israeli nou saam.

Dit is dalk gepas dat die eerste en laaste eksponente van die Arabiese trajek in die Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie op so 'n aweregs-tematiese wyse rondom 'drome' verbind kan word. Dit is 'n lang trajek wat meer as 150 jaar bestryk, na die geboorte van Alkindi en die afsterwe van Israeli, en nog langer indien Alcuin se geboorte in 730 as die datumgeleier vir die filosofiese uitset van die Karolingiese periode kan dien.

Dit is egter ook 'n ryk trajek: so skaars en beperk as wat die Latynse Weste se filosofiese bydraes via Alcuin en Eriugena in hierdie tyd was en trouens eers vanaf Anselmus (1033–1109) behoorlik op dreef sou kom, was die Arabiese aanbod vanaf 801 tot 955 duidelik ryk en divers. Daar is temas wat werklik net met hierdie periode en net met hierdie uitdruklik Arabiese trajek binne hierdie periode korrespondeer. Waar hierdie temas, begrippe en parafrases andersins en elders later in die Middeleeue voorkom, sal dit hierheen – die Ooste, Arabies, Islam – herlei moet word.

Tog gee feitlik geen sistematiese inleidingswerk in Middeleeuse filosofie aan hierdie inset aandag nie: dit hoort skynbaar steeds 'Oos', met al die pejoratiewe ondertone en redaksionele besluite, insluitings en uitsluitings, wat lesings vanuit 'Wes' na 'Oos' in Middeleeuse bloemlesings en inleidingswerke kenmerk. Sou in 'n 21ste-eeuse herlesing nie toegegee kan word dat die eerste front van die aanvegting van Oriëntalisme – die skynbaar spontane postulering van 'n dispariteit tussen 'n verhewe 'Westerse Self ' en 'n ondergeskikte 'Oosterse Ander' – juis vanuit Westerse voorkeure ten opsigte van die Latynse register, kan dien nie? Is die Middeleeue nie juis die diskursiewe ruimte, in terme van teks, vertaling en geografie, waarin dit duidelik blyk dat die 'Griek in Persië' ewe verdwaald en tog ewe gevond is as die

Arabier' of 'Jood in Aleksandrië' nie? Moet daar nie meer moeite gedoen word om lesings van inderdaad uiteenlopende Middeleeuse tradisies – histories, etnies, religieus, linguisties – neweskikkend te lees eerder as etnies onderskikkend, of in terme van geografiese voorplasing nie?

Miskien is dit die eietydse bydrae van die Arabiese trajek in die vroeg-Middeleeuse filosofie: om respyt te bring van 'n hardnekkige sosio-historiese vooroordeel in die Westerse register en miskien te kan meewerk tot 'n sagter genoeglikheid rondom die tekste, vir wat dit is, vir wat daar staan.

Die leser sal na die ongetwyfeld vermoeiende lesing van alles rondom die eerste Arabiese trajek in die vroeë Middeleeue, vanaf Alkindi tot Israeli, dalk dít kon saamneem: die Arabiese resepsie van Neoplatonisme; wiskundige onteldings in filosofie; die 'Een-heid' van God; die vars Arabiese resepsie van die kontra-Aristoteliese Filoponus; die assosiasie van eenheid en verskeidenheid in alle dinge binne die konteks van Aristoteliese lesings in vroeg-Islam; filosofie as Trooster (as die Arabiese variant van Boethius); die legitimering van astronomie as 'n vorm van Hellenistiese wetenskapsbeoefening; die gedempte maar reeds belofteryke oplewing van Platonisme in Arabiese filosofie; Arabiese atomisme; die bestendiging van 'n Siriese, neo-Aristoteliese tradisie (die eerste na Pseudo-Dionisius); die merkwaardige prolegomena tot die Arabiese (en uiteindelik Westerse) filosofie; die ses kosmologies-metafisiese beginsels vanuit Arabiese filosofie; die opstel van logika as voorwaarde vir 'n institusionele godsdiensbegrip; filosofiese kennis en profetiese integriteit as voorwaardes vir leierskap van die ideale Platoniese staat, hetsy 'Oos' of 'Wes'; die opkoms van Joodse Neoplatonisme; Intelligensie, Tweede Intelligensie; die Sfeer; die psigologiese reduksie van drome en die filosofiese verantwoording van 'profesie'.

Al hierdie begrippe of parafrases hoort in en behoort outentiek aan hierdie eerste Arabiese sektor van Middeleeuse filosofie en is, gegewe die intellektuele armoede van die Latynse Weste in dieselfde tyd, ten spyte van die rehabiliterende en intellektuele opflikkeringe aan die Karolingiese howe gedurende hierdie periode, méér as 'n geskenk. Middeleeuse filosofie is ensiklopedies selfs nog meer vrygewig indien hierdie Arabiese trajek kronologies nog verder aan by die Westerse register ingesluit word – en dus nie tot individuele spesialisnavorsing en 'n eenkantrubriek soos 'filosofie van Islam' beperk en daarmee effektief uitgesluit word nie.

Die volgende (derde) periode in hierdie werk se sesdelige institusie-historiese periodisering van Middeleeuse filosofie, die 'post-Karolingiese periode' (bedoelende nie langer 'Karolingies' nie maar ook nog nie 'skolasties' nie), behoort in minstens gelyke mate aan sowel die Arabiese as die Latyns-Westerse denkers.

Die intellektuele vrugte van die Karolingiese Renaissance word vanaf die vroeg-11de eeu uiteindelik in die Latynse Weste gepluk, vanuit die aanvanklike werke van hoofsaaklik die volgende Latynse skrywers uit Wes-Europa: Damianus (1007-1072), Champeaux (ca.1100), Anselmus (1033–1109), Abelardus (1079–1142), Héloïse (ca.1100-1164), Adelardus (ca.1080-ca.1152) en Gilbertius (1085-1154). Vanuit die Arabiese sektor was dit hoofsaaklik Saadiah (882-942), Al-Haytham (Alhacen, 965-1040), Ibn Sina (Avicenna, 980-1037), Ibn Gabirol (Avicebron, 1021-1057), Algazali (1058-1111) en Ibn Bajja (Avempace, d.1139), asook Ibn Rushd (Averroes, ca.1126-1198) en Maimonides (1138-1204) in die vroeg-skolastiese periode daarna, wat die post-Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie oopstel om 'n tweede Arabiese trajek daarin te isoleer. Hierdie eksegetiese isolering dien eksplisiet tot verryking van beide registers en implisiet as begronding vir die pleidooi om 'n enkelregister, maar ook vir 'n algemene filosofiese herresepsie van die Middeleeue, wat nie verder volhoubaar as 'donker', 'in die middel' en veral 'Wes' gekenmerk kan word nie. Die Middeleeue was helder, sentraal en lig, gemeet aan haar eie vermoëns en op haar eie terme.

Eindnotas

1. Sien Israeli (1937; 2009), asook Altmann (1979:1–15); Altmann en Stern (2009:151–218); Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:18–42); Fakhry (1970:1–33); Gutas (2000:1–32); Harvey (2005:349–80); Husik (1930:1–25); Pessin (2006:326–7); Rosenthal (2007:194–239); Rudavsky (1997:149–87) en Sirat (1985:1–33).

2. Met inbegrip van die bekende (onkonvensionele) periodisering en aandrang van Wolfson (onlangs weer as 'gesaghebbend' in Harvey 2005:349 hersiteer [hoewel krities daaroor]), naamlik dat Joodse Middeleeuse filosofie so ver terug as na Filo (ca.20vC-ca.50) in die eerste eeu en so ver vooruit as na Spinoza (1632-1677) in die 17de eeu gedateer behoort te word, ter wille van die daarstel van 'n 'Joods-filosofiese kontinuum' : So 'n periodisering is, met inagname van Wolfson se statuur in die Middeleeuse navorsing, eenvoudig nie haalbaar nie. Afgesien daarvan dat Middeleeuse filosofie tematies op geen wyse voor Augustinus (354-430) en later as (die reeds laat) Kusa (1401-1464) gedateer kan word sonder ernstige ensiklopediese probleme nie, is die voorhande feit dat daar geen gedokumenteerde Joodse denker met 'n uitdruklike filosofiese interesse was na Filo tot en met Israeli in die laat-negende eeu en Saadiah (882-942) in die 10de eeu nie. Filo self is op geen stadium in Arabies of Hebreeus vertaal nie en het geen invloed uitgeoefen op die Joodse denkers van die Middeleeue nie. Daarbenewens het die Joodse denkers van die Middeleeue, sonder enige noemenswaardige uitsonderinge, nie in Hebreeus nie maar in Arabies en Latyn geskryf. Dit is juis op

grond daarvan dat Joodse filosofie in die Middeleeuse navorsing konsekwent onder die groter rubriek van 'Arabiese filosofie' hanteer word.

3. Africanus was onder die indruk dat dit die Arabiese filosoof-geneesheer ekwivalent van Israeli, Alrazi, se tekste was. Omdat die affiniteit vir Plato, wat so kenmerkend aan Alrazi se filosofiese uitset was, duidelik ontbreek met betrekking tot die duidelike Aristoteliese voorkeure in Israeli se tekste, is vinnig besef dat dit 'n ander geneesheer (wat dus ook in Arabies geskryf het) se tekste was; nie Alrazi nie, maar inderdaad die Egiptiese Jood Israeli. Africanus het die vertaling nietemin voltooi en Israeli is op hierdie aweregse wyse vir die skolastiek beskikbaar gestel (Husik 1930:2).

4. Vergelyk Altmann (1979:8). Maimonides, met 'n eg-skolastiese sin vir die rigiede dissiplinering van akademiese uitset, wat natuurlik in die post-skolastiek en vroeg-moderniteit streng met die opvatting van 'vakke slegs vanuit fakulteite' verabsoluteer sou word, beskou Israeli se spekulatiewe filosofie as 'oningelig' en 'verbeeldingloos'; 'n 'medikus wat filosofie probeer praktiseer'. Gelukkig getuig 'n billike lesing van Israeli van meer.

5. Alexander Altmann en Samuel Stern se beroemde redigering en vertaling van Israeli se filosofiese tekste, vir die eerste keer in Engels in 1958 by Oxford University Press gepubliseer, is in 2009 deur University of Chicago heruitgegee, met 'n bywerking van kommentaar deur die outeurs, asook 'n uitstekende voorwoord en inleiding deur Alfred Ivry. Die boek is onmisbaar vir 'n toeganklike lesing van Israeli se primêre tekste: *Die Boek van Definisies* (3–78; vir die eerste maal uit Latyn vertaal in Israeli [1937]; *Die Boek van Substansies* (79–105); *Die Boek van Gees en Liggaam* (106–17); *Die Mantuateks* (118–32) en *Die Boek van die Elemente* (133–50). Ek was diep afhanklik van hierdie vertaling en na hierdie primêre tekste sal per bladsy in die hoofteks verwys word, onder Israeli (2009).

6. *Claritate* in Latyn, in Engels normaalweg vertaal as *Splendour.*

7. Die siel is by Aristoteles die vorm of die aktualiteit van die substansie, waardeur dit bestaan en gedefinieer kan word as deel van 'n spesie, met 'n liggaam wat 'n potensialiteit vir verandering het. Substansie beteken nie dat daar eers 'n liggaam is wat later met die siel toebedeel moet word om 'n lewende liggaam te wees nie; eweneens nie dat daar eers 'n ontbeliggaamde siel is wat met die liggaam toebedeel moet word ten einde volkome substansie te wees nie. Plato se aprioriese beskouing van die siel dui hierop en Aristoteles se leer is 'n verwerping daarvan. 'Liggaam' as 'n element van substansie is gelyk aan 'lewende liggaam' – daar is reeds eenheid in die lewende organisme. Maar presies die

teenoorgestelde ook waar: in 'n dooie liggaam ontbreek die eenheid van substansie. Die siel is in hierdie sin van die woord vir Aristoteles 'materie'. Aristoteles kenmerk die siel vervolgens drieledig: die vegetatiewe siel, die sensitiewe siel en die intellektiewe siel. Die vegetatiewe siel word gedefinieer deur die basisfunksies van voeding en reproduksie, wat noodsaaklik is vir lewensonderhoud; die sensitiewe siel voeg by hierdie basisfunksie die fakulteite van sintuiglike waarneming, wat meer of minder kompleks is, gegewe die species ter sprake. Species met meervoudige sensoriese fakulteite wat die verskillende sintuie se informasie kan integreer – sig, gehoor, aanraking, reuk en smaak – beskik oor 'n sintetiese vermoë wat die informasie van een sintuig in verhouding kan stel tot die informasie van 'n ander sintuig – dat 'n bepaalde geluid byvoorbeeld met 'n bepaalde sigbare objek in verband gebring word. Dit is vir Aristoteles 'n algemene, spontane kennis, maar nietemin 'n feilbare soort kennis. Dit is eers wanneer die spesiale fakulteite van die intellektiewe siel bygebring word, in besonder geheue en verbeelding, dat die kennis begrondbaar en seker is. Met 'verbeelding' bedoel Aristoteles die produksie van beelde as respons op sintuiglike stimuli. 'Geheue' is vir Aristoteles die retensie van beelde en moet onderskei word van herinnering, wat 'n kenmerk van die intellektiewe siel alleen is. Die intellektiewe siel is vir Aristoteles die hoogste tipe siel, wat intern onderskei word deur die aktiewe en passiewe intellek. Die aktiewe intellek (*intellectus agens*, 'agente-intellek') is 'n kontroversiële aspek van Aristoteles se psigologie, aangesien dit wil voorkom of hy hiermee in gedagte het 'n suiwer aktualiteit, wat dus bedinkbaar sonder die liggaam is – terwyl die res van sy psigologiese werke juis die onskeibaarheid van liggaam en siel benadruk. Uiteraard sou hierdie konsep in die Middeleeue intens gekommentarieer word, reeds vroeg soos hier by Israeli, aangesien dit op sigwaarde af Christelike beskouinge rondom die verhouding tussen God en siel komplimenteer. Die passiewe intellek (*intellectus possibilis*, ook soms 'potensiële intellek' genoem) word in samehang met die opvatting van die aktiewe intellek gebruik: Met passiewe intellek bedoel Aristoteles dat die intellek potensieel in staat is om enige iets se verstaanbare vorm aan te neem. Met daardie vormaanname van die passiewe intellek tree die aktiewe intellek na vore om die kennisververwing vanuit die vormaanname te verlig vanaf potensiële na handelingskennis, of kennis-in-handeling.

Bibliografie

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Altmann, A. 1979. Creation and emanation in Isaac Israeli: A reappraisal. In Twerski (red.) 1997, 1–15.

Altmann, A. en S.M. Stern (reds. & vert.). 2009. *Isaac Israeli: A Neoplatonic philosopher of the early tenth century*. Chicago: University of Chicago Press.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

Harvey, S. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

Husik, I. 1930. *A history of mediaeval Jewish philosophy*. New York: MacMillan.

Israeli, I. 1937. *Liber de definitionibus*. Muckle, L.T. (red.). *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 11, 299–340.

—. 2009. Texts with comments. In Altmann en Stern (red. & vert.) 2009, 3–150.

Leaman, O. en D. Frank (reds.). 1997. *History of Jewish philosophy*. Londen: Routledge.

Pessin, S. 2006. Isaac Israeli. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 326–7.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Rosenthal, F. 2007. *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

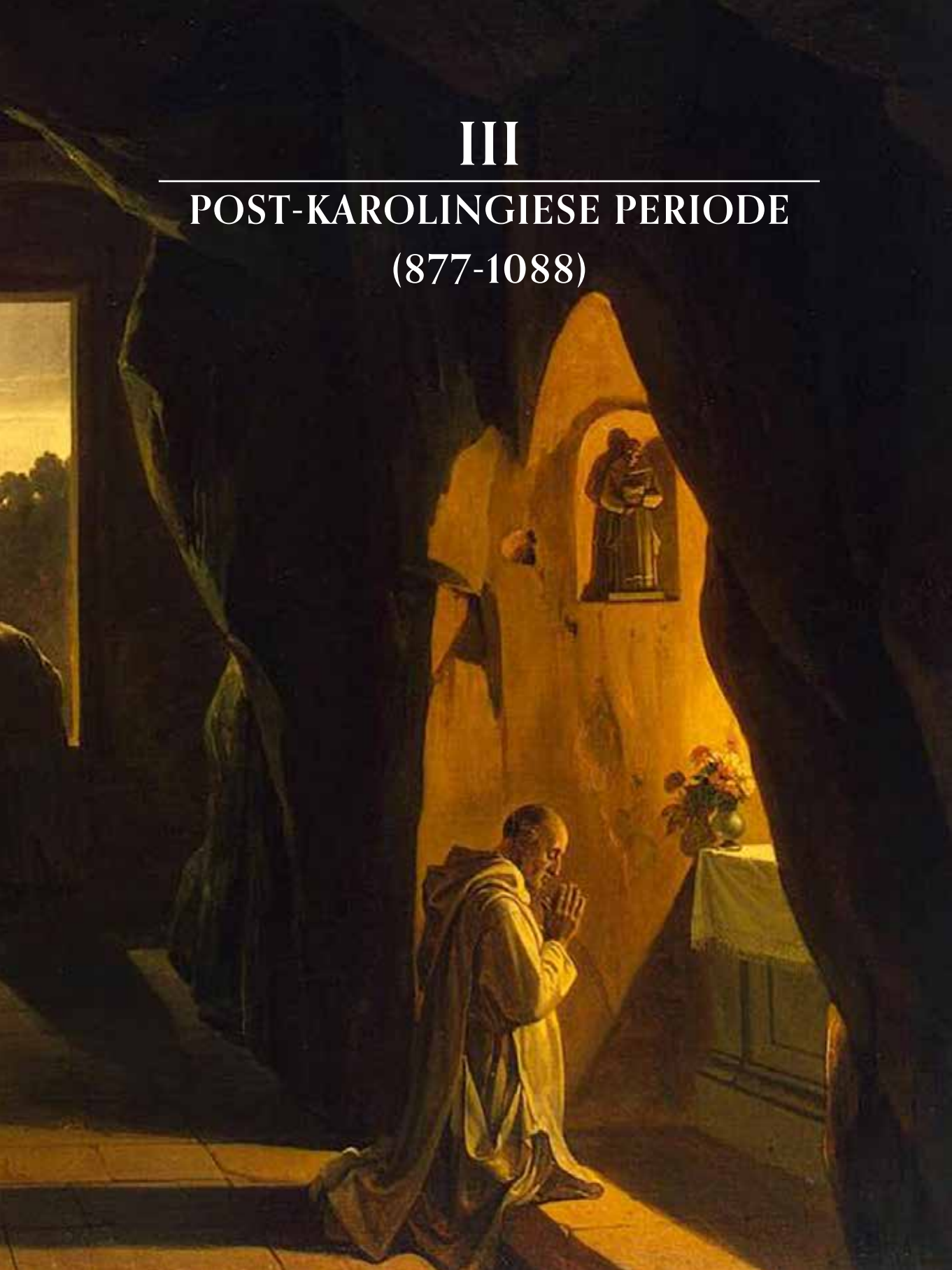
Rudavsky, T. 1997. Medieval Jewish Neoplatonism. In Leaman en Frank (reds.) 1997, 149–87.

Sirat, C. 1985. *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.

Twersky, I. (red.). 1979. *Studies in medieval Jewish history and literature*. Cambridge: Harvard University Press.



Monnike in 'n grot (ca. eerste helfte van 19de eeu), François-Marius Granet (1775-1849)
© Ermitage Museum, St Petersburg



III

POST-KAROLINGIESE PERIODE (877-1088)

Ekskurs: Oorgang vanaf die Karolingiese na die post-Karolingiese periode

Die post-Karolingiese periode (877-1088) bestryk 'n periode in Middeleeuse filosofie wat, soos die Karolingiese periode, deur werksaamhede van sowel Arabiese as Latyns-Westerse denkers gekenmerk word. Die post-Karolingiese periode staan tussen die Karolingiese en vroeg-skolastiese periodes en kan om 'n verskeidenheid van filosofiese en institusionele oorwegings, soos hieronder aangedui, nie langer as 'Karolingies' gekenmerk word nie – maar dit was terselfdertyd ook nog nie 'skolasties' nie.[1]

Eriugena (2.2) sterf[2] in 877 aan die hof van Karel II in Frankryk en is die laaste sistematiese denker in die Latynse Weste voor Anselmus (3.6). Tussen Eriugena en Anselmus vind daar ontwikkelinge plaas wat die Westerse moment in die post-Karolingiese periode sowel as die inleiding tot die vroeg-skolastiek vanaf 1088, sou bepaal. Nuwe oorsigwerke tot die filosofiese oorlewering, soos beskikbaar in daardie stadium, asook verwerkings van ouer oorsigwerke, is in hierdie tyd versprei. Eriugena se *Periphyseon* (geskryf 864-866), het begin om stelselmatig van klooster tot klooster te sirkuleer.

Boethius (1.2) is steeds met waardering gelees, maar veral Boek III vanuit sy *De consolatione Philosophiae*, wat uitdruklik aansluiting vind by Plato se *Timaeus*, is grondig gekommentarieer. Chalcidius (fl.321) se vertaling en kommentaar van die *Timaeus* is hersirkuleer en het 'n verdieping van die skraal Platoniese moment in Middeleeuse filosofie, op daardie stadium, bemoontlik. Macrobius (fl.405) se kommentaar op Cicero se *Somnium Scipionis* is wyd gesirkuleer en het (maar slegs as aanvulling tot Augustinus [1.1] se resepsie daarvan) die belangrikste bron vir Platonisme in die Latynse Weste geword. Trouens, teen die vroeg-11de eeu maak Chalcidius en Macrobius se Plato-resepsies, naas maar ondergeskik aan Augustinus se aangepaste Platonisme, formeel deel uit van die gestandaardiseerde sillabus in filosofie. Dit was egter die ontwikkeling en uitbreiding van formele logika wat die post-Karolingiese periode bepalend gekenmerk het. Hierdie ontwikkeling sou die basis voorsien vir die groot spekulatiewe ondernemings vanaf die middel van die 11de eeu in die hoog-skolastiek van die 13de en 14de eeue.

Die Karolingiese en post-Karolingiese periodes kan op grond van 'n aantal filosofiese sowel as institusionele kenmerke van mekaar onderskei word. Wat die unieke filosofiese kenmerke van die post-Karolingiese periode betref, is daar minstens vyf kenmerke om mee rekening te hou, wat alles te make het met die wyse waarop Aristoteles en Plato in hierdie tyd herwaardeer is:

1) Die grammatikale uitbreiding en ontwikkeling van Aristoteliese logika en die terminologie vanuit daardie logika, wat die basis vir alle intellektuele ordening voorsien het en nou aanvaar word as die enigste medium om daardie ordening te bestendig.

2) Die sistematiese ontwikkeling van Platonisme, in terme van 'n direkte invloed op kosmologiese spekulasies vanaf die 11de eeu, met ook 'n indirekte invloed op die filosofiese mistiek vanaf die laat-10de eeu, gebaseer op 'n Neoplatoniese resepsie van Pseudo-Dionisius in die besonder.

3) Augustinus se aangepaste Plato-resepsie word vir die eerste keer die gestandaardiseerde resepsie van Platonisme – Augustinus se resepsie van Platonisme word dus die gekanoniseerde Platonisme van die 10de en 11de eeue.[3]

4) Langs hierdie Augustynse ontwikkeling van Platonisme word Aristoteles se logika, veral met verwysing na *Categoriae,* wat wyd bekend was in hierdie stadium, nie langer verstaan as suiwer formele logika nie, maar as logika met 'n filosofiese dimensie; met ander woorde, dat daar 'n korrespondensie tussen logika en ontologie is of behoort te wees.[4] Boethius[5] se gebruikmaking van Aristoteliese terme in sy teologiese geskrifte het hierdie beweging tussen die logiese en ontologiese vlakke uitermate bevorder – sy kommentaar op en toepassing van die Aristoteliese kategorieë in *De Trinitate* was teen die 10de eeu die mees invloedryke bron van filosofiese logika. Augustinus se werk met dieselfde titel het ander leidrade, veral vanuit taalfilosofiese oorwegings, vir filosofiese logika verskaf.[6] Die gevolg van hierdie samehang tussen Aristoteliese logika en Augustinus enBoethius se Plato-resepsies was dat sekere begrippe nie langer as suiwer logies geag is nie: Onder andere is die aard van universele konsepte, die verhouding tussen genus, species en die individuele of partikuliere, asook die betekenis van die begrip substansie, nie langer as suiwer logies geag nie, juis omdat hierdie begrippe metafisiese en teologiese implikasies gehad het wat potensieel kontroversieel was.[7]

5) Die laaste onderskeidende filosofiese kenmerk van die post-Karolingiese periode in die Latynse Weste is die opkoms van die dialektiese metode, duidelik so by Anselmus (3.6) en Abelardus (3.10). Hier tref ons 'n spanningsvolle maar produktiewe samestelling van teologie en filosofie in 'n enkele waarheidsbegrip aan, waarvan Augustinus die Middeleeuse voorloper was. Op geen stadium na Augustinus het dialektiek weer gefigureer, tot eers hier in die post-Karolingiese periode nie – en dan wel as 'n grondige filosofiese metode en nie bloot as 'n eksegetiese werksbegrip nie.

Afgesien van bostaande vyf oorwegings ten opsigte van die filosofiese eienskappe van die post-Karolingiese periode, moet ook vyf unieke institusionele ontwikkelinge en veranderinge, veral in terme van die oorhoofse begrip *desentralisering*, binne hierdie periode in ag geneem word:

1) In die negende eeu is Christelike Europa, wat vir alle praktiese doeleindes die hele Frankiese Ryk van Karel II en sy opvolgers ondervang het, onderwerp aan drie afsonderlike en hoogs aggressiewe offensiewe: vanaf die noorde, die Vikings, vanaf die suide (vernaamlik Spanje), Islam, en vanaf die Ooste, die Hongare.[8] Aanvanklik het die herhaalde aanvalle vanaf hierdie drie fronte nie negatief op die Karolingiese howe ingewerk of Karel I se intellektuele Renaissance gekompromitteer nie: onbedoeld het die aanvalle juis tot 'n strenger sentralisering van politieke mag aan die hof van Karel II gelei en die Frankiese ryk eerder versterk as verswak. Hierdie sentralisering was egter onder die volgehoue druk vanuit drie fronte nie volhoubaar nie. Vanaf die middel-10de eeu was interne politieke fragmentering in die Frankiese ryk onafwendbaar. Die eenheidsdiskoers en sentrale regering van die Karolingiese Renaissance moes plek maak vir 'n partikularisme op haas elke vlak: veral polities, ekonomies en maatskaplik. Die gemeenskap is radikaal gesentraliseer, deurdat belanghebbendes eerder op plaaslike belange en verhoudinge vir oorlewing en vooruitgang gefokus het as om die Karolingiese ryk daarmee te vertrou. Uit hierdie fragmentering van politieke mag tree 'n proto-feodale stelsel na vore, wat in die opvolgende feodale ontwikkelinge vir ruim die grootste deel van die Middeleeue die gangbare sosio-ekonomiese model vir die selfhandhawing van gemeenskappe en streke sou wees.

2) Die onmiddellike effek van hierdie proto-feodalisme was fiskale inkortings aan die opeenvolgende keiserlike howe en die opskorting van die ruim stipendia waarmee intellektuele soos Alcuin (2.1), Eriugena en vele ander buitelandse vakkundiges sedert die 770's versorg is. Die voorspelbare effek was dat sommige denkers na hulle lande en streke van herkoms teruggekeer het. Daar was dus nie net politieke fragmentering aan die post-Karolingiese howe nie, maar ook die daadwerklike verlies aan intellektuele aan die Karolingiese howe self.

3) Die meerderheid van intellektuele het egter in hierdie tyd nie teruggekeer na die buiteland nie, maar 'n ou en betroubare institusionele ruimte opgesoek: die kloosters, steeds formidabel funksioneel na Alcuin se herorganisering daarvan na die Iers-Bisantynse model vanaf 789.[9] Plaaslike landhere was die kloosters in die distrikte en provinsies van die ryk oor die algemeen goedgesind en het die kloosters, in samewerking met die monnike en nonne self, effektief in stand gehou. Omdat intellektuele tydens die Karolingiese periode oorwegend aan die keiserlike paleisskool te Aix-la-Chapelle (Aachen) werksaam was, het kloosters oor die algemeen slegs die minimum akademiese voorskrifte van die Alcuin-kurrikulum[10] nagekom. Die kloosters het tydens die Karolingiese periode trouens grootliks gefunksioneer as veilige stoorplekke vir manuskripte, wat vanaf die paleisskool opsetlik in verskeie geografies-verwyderde kloosters geberg is.

Nou herontwaak kloosters as die belangrikste institusionele ruimtes vir intellektuele arbeid. Vir die volgende vier eeue sou feitlik elke sonderlinge stem in filosofie vanuit 'n klaskamer in 'n klooster en vanuit 'n monnike-orde voortkom. Die meeste biblioteke, studeerkamers, kopiekamers, klaskamers, slaapkamers en ablusiegeriewe word vanaf die vroeg-10de eeu binne kloosters gehuisves – juis vir filosofiese akademici wat as monnike by die onderhawige kloosters met hulle besondere ordereëls aangesluit het. Kloosters word daarmee, vir die eerste keer na Alcuin se bedoeling met die herorganisering van die kloosterwese in die Frankiese ryk, die sentra van geleerdheid. Kloosters was effektief koshuise waar intellektuele versorg kon word sonder om formeel aan die streng Benediktynse reëls te moes voldoen. Hulle moes as geordende monnike die interne ordereëls gehoorsaam, maar was intellektueel absoluut vry.

4) Naas die akademiese herlewing van kloosters word katedrale vir die eerste keer belangrike ruimtes vir intellektuele arbeid en akademiese oplewing. So het die katedraalbiblioteek te Laon, op daardie stadium nog slegs 'n skadu van die manjifieke gebou wat eers in die 1230's afgerond sou word, 'n filosofieskool begin huisves. Teen die middel van die 10de eeu het die biblioteek vir klaskamers voorsiening gemaak en meer as 300 manuskripte bewaar, waarvan die meerderheid produkte was van die Karolingiese Renaissance maar ook eksegetiese tekste vanuit die patristiek, geneeskunde en regsgeleerdheid.

5) Ook die katedraal te Reims, wat in die 13de eeu manjifiek herbou sou word na die brandvernietiging van die oorspronklike gebou wat sedert die vyfde eeu in werking was, is 'n goeie voorbeeld van die wyse waarop katedrale 'n funksieverandering in die post-Karolingiese periode ondergaan het: Gerbertius van Aurillac (ca.946-1003) was, voordat hy pous (Silvester II, 999-1003) geword het, hoof van die katedraalskool te Reims vanaf 972 tot 989, wat hy uitgebrei het om die keiserlike paleisskool vanouds te vervang. By die katedraal van Reims is die trivium en quadrivium sodanig uitgebrei dat dit elke afdeling van logika, literatuurstudies en wetenskaplike navorsing tot op daardie datum ondervang het.

6) 'n Laaste en belangrike institusionele onderskeid tussen die Karolingiese en post-Karolingiese periodes word gevind in die opkoms van godsdienstige dogmatisme binne filosofieskole. In die Karolingiese periode was hierdie soort dogmatisme feitlik in geheel afwesig: ons vind dit nie in die Weste by Alcuin of Eriugena en ook nie in die Ooste by Alkindi (2.3)11 of enige van sy Arabiese opvolgers – Albumasar(2.4), Alrazi (2.5), Alfarabi (2.6) of Israeli (2.7) – nie. Die kerk, moskee en sinagoge word in die post-Karolingiese periode egter belanghebbende vennote in intellektuele ondernemings. Dit was nie meer moontlik om spekulatiewe filosofie onafhanklik van of teen kerkpolitieke inmenging en dogmatiese invloede

In die post-Karolingiese periode word godsdienstige tradisies en die dogma wat deur hulle bestendig word deel van die filosofiese diskoers; in sowel die Ooste by onder andere Ibn Sina (Avicenna, 3.3) en Algazali (3.7) as in die Weste by Abelardus en Anselmus.

Eindnotas

1. Hierdie bespreking rondom die vyfdelige filosofiese en vyfdelige institusionele oorgang van die Karolingiese na die post-Karolingiese periodes is die skrywer se inset. Aansluiting is wel gevind by Copleston (1993:186–200); Costambeys, Innes en MacLean (2014:379–427); Daniel (1979:18–42); Fakhry (1970:1–33); Gutas (2000:1–32); Haren (1985:86–90); Kenny (2005:29–30); Marenbon (1981:30–66; 1988:48–52) en McKitterick (2004:245–64).

2. Die nare en knaende gerug dat Eriugena deur sy eie studente met veerpenne doodgesteek is, word nie in die navorsing ondersteun nie.

3. Dit het beteken dat geen korreksie op Augustinus se resepsie van Platonisme verder geduld is nie, maar veral dat alle kommentatore gebind was aan minstens ’n verantwoording van Augustinus in terme van ’n sintaktiese (woord-vir-woord) lesing, in die hoofteks en nie in voetnote nie.

4. Dit is juis hierdie spekulatiewe of ontologiese dimensie wat die toenemend tegniese kwaliteit van die filosofiese toepassing van Aristoteliese logika veroorsaak het: Vanaf die 11de eeu word die tegniese ontleding van elke woord binne ’n bepaalde spekulatiewe samehang kenmerkend van alle filosofiese arbeid, as ’n voorloper van die skolastiese metode wat daardie woord-vir-woord ontledings en detailkommentaar tot ’n hoogtepunt gevoer het.

5. Onthou dat onder Boethius se mees gevierde projekte sy vertalings van Aristoteles se werke in formele logika in Latyn getel het: *Categoriae*, *De Interpretatione*, *Topica*, *De sophisticis elenchis*, *Analitica Priora* en *Analitica Posteriora*. Hy het ook grondige kommentare geskryf oor *Categoriae*, *De Interpretatione* (twee maal), *Topica* en Cicero se gelyknamige teks. Verder het hy Porphyreus se inleiding tot Aristoteles se logika, *Isagoge*, vertaal en twee maal gekommentarieer. Sy eie werk bestryk *De divisione*, *De hypotheticis syllogismis*, *De syllogismo categorico*, *De topicis differentiis*, *Opuscula Sacra* en *De consolatione Philosophiae*.

6. Hoewel Augustinus nie self ’n formele bydrae tot logika, as ’n progressiewe filosofiese deeldissipline regdeur die Middeleeue, gemaak het nie, is die feit dat sy taalfilosofie duidelik op logiese betoogvoering terugval, betekenisvol. Augustinus trek naamlik die buitelyne van die samehang van taalbegrip en logika as ’n legitieme en volhoubare probleemstelling in die filosofie. Hierdie probleemstelling sou deur feitlik elke Middeleeuse filosoof na Augustinus met erns geneem word.

7. Byvoorbeeld: Anselmus se debat met Roscellinus (ca.1050-ca.1125) rakende die Drie-Eenheidsleer het telkens teruggeleun na die vraag na die logiese status van universele konsepte, met betrekking tot 'drie persone' en 'een wese': Watter werklikheid word verteenwoordig deur die abstrakte begrip wese teenoor die absolute en realistiese onderskeibaarheid van die begrip persoon?
8. Die Magyar törzsek.
9. Ons sal onthou dat Alcuin in 789 opdrag van Karel I ontvang het om die kloosterwese in die Karolingiese ryk te hersien, na die model van die Ierse kloosters. Binne twee dekades is die Benediktynse kloosters in Wes-Europa onder Alcuin se leiding geherstruktureer om enersyds aan eenvormigheid ten spyte van kulturele en geografiese uiteenlopendheid te voldoen, en andersyds om die Hellenisties-rehabiliterende oogmerke van die Karolingiese Renaissance te bevorder. Die gevolg was 'n veel meer vaartbelynde Benediktynse kloosterstelsel wat die institusionele omgewing sou bied waar filosofie vir die volgende bykans drie eeue beoefen sou word, veral nadat stipendia vir intellektuele aan die post-Karolingiese howe onttrek is, minstens tot en met die stigting van die eerste universiteit in 1088 in Bologne. Dit sou die ontwikkelende universiteitswese ook na 1088 lank neem om die kloosters as die voorkeurruimtes vir intellektuele arbeid te vervang. Kloosters en kloosteronderrig het in aanloop tot die 12de eeu dus 'n belangrike rol gespeel in die ontwikkeling van die (in oorsprong oorwegend Benediktynse) monnikewese in die Latynse Weste. Die mees gevolgryke van hierdie ontwikkelende kloosterordes was naas die Benediktynse orde (afgekort O.S.B.) self:
   Die *Cluniasensiërs* (gestig in 910 deur Willem I [875–918], hertog van Aquitaine);
   Die *Kamaldulesiërs* (Ordo Camaldulensium [O.Cam.]), gestig rondom 1012 deur die Italiaanse Benediktyn Romualdus (ca.951–ca.1027);
   Die *Vallumbrosiërs* (Ordo Vallisumbrosa [O.S.B. Vall.]), gestig in 1038 deur die Benediktynse ab Johannes Gualbertus (Giovanni Gualberto, ca.985–1073);
   Die *Kartusiërs* (Ordo Cartusiensis [O.Cart.]), gestig in 1084 deur Bruno van Keulen (1030–1101); en
   Die *Cistersensiërs* (Sacer Ordo Cisterciensis [O.Cist.]), gestig rondom 1110 met Bernardus van Clairvaux (1090–1153) as die leidende figuur in hierdie dogtersorde van die Cluniasensiërs.
   Die belangrikste kloosterordes wat na die 12de eeu gestig is sluit in:
   Die *Pauliniërs* (Ordo Fratrum Sancti Pauli Primi Eremitae [O.S.P.P.E.]), gestig in 1215 deur die Hongaarse hermiet Eusebius van Esztergom (ca.1200–1270) en vernoem na Paulus van Thebes (ca.227–ca.342);
   Die *Celestiniërs* (O.S.B. Cel.), gestig in 1244 deur Petrus van Morrone (1215–1296), wat as pous (Caelestinus V) gedien het vir slegs 5 maande (vanaf 5 Julie tot 13 Desember 1294);
   Die *Olivetaniërs* (O.S.B. Oliv.), gestig in 1313 deur Giovanni 'Bernardo' Tolomei (1272–1348); en
   die *Birgittensiërs* (Ordo Sanctissimi Salvatoris [O.S.s.S.], gestig vir uitsluitlik nonne in 1369 deur die Sweedse politieke aktivis Birgitta Birgersdotter (1302/3–1373).

10. Alcuin het vanaf 789 ook die kurrikulum vir die intellektuele opvoeding van kerklui en monnike geformaliseer, wat vir minstens die volgende vier eeue as die gestandaardiseerde kurrikulum gehandhaaf sou word: Afgesien van studies in die grondslae van die patristiek en die teoretiese aspekte van Bybelse eksegese, voer Alcuin vanuit Isidorus se *Etymologiae* die sewe liberale lettere in (grammatika, retoriek en logika [die trivium]; en geometrie, wiskunde, musiek en astronomie [die quadrivium]). Daarby voer Alcuin Boethius se logika in, asook Boethius se kommentaar op Aristoteles se *De Interpretatione*.

9. Alcuin skryf ook direk temas uit Boethius se *Consolatione* voor: die vrae na noodwendigheid of determinisme, kans, vrye wil, die verhouding tussen universaliteit en partikulariteit, en die vraag na die hoogste goed, figureer almal in Alcuin se kurrikulum. Die kloosters het hierdie leerplan in die Karolingiese periode gehandhaaf, maar gespesialiseerde werk is oorwegend by die Paleisskool in Aanchen verrig.

11. Daar bestaan egter geen twyfel nie dat, vir Alkindi, die ooglopende toepaslikheid van Neoplatonisme vir eksegese van die Koran verder ondersoek moes word. Die duidelik toepaslike Griekse tekste moes as ’n saak van dringendheid in Arabies vertaal word. Hierdie tekste, vanaf Plato en Arisoteles tot by Plotinus en Proklus, moes ook filosofies en tematies vir die doeleindes van Islamitiese eksegese herrubriseer word. Hierdie eksegetiese gerigtheid staan egter ver weg van die soort godsdienstig-dogmatiese posisies wat in beide die Latynse en Arabiese trajekte in die post-Karolingiese periode gevind word.

3.1 SAADIAH GAON





Jode bid in die sinagoge op Joom Kippoer (1878), Maurycy Gottlieb (1856-1879)
© Tel Aviv Kunsmuseum, Tel Aviv

3.1 Saadiah Gaon (882-942)
(Rabeinu Sa'adiah Gaon; Rasag)

Dit geld egter ten diepste ook vir die kronologies eerste denker in die post-Karolingiese periode, Saadiah[1] – wat duidelik apologeties en polemies in die rabbynse tradisie van die 10de eeu staan. Feitlik elke bespreking van Saadiah in die Joodse nisnavorsing begin met 'n aanhaling van Abenezra (1089-1167): 'Saadiah Gaon staan aan die voorpunt van alles wat met kennis in verband gebring kan word'.[2] Saadiah kan inderdaad beskou word as die stigter van 'n filosofiese tradisie wat die rabbynse perspektief in sigself opneem en vandaar die volle ensiklopedie van filosofiese kennis herondersoek.

Soos sy voorganger Isak Israeli (2.7) was Saadiah afkomstig uit Egipte. Hy is gebore in die oasestad Faiyum, ongeveer 100 km suidwes van Kaïro. Hy verlaat die stad in 912 en verhuis na Palestina, vanwaar hy finaal na Irak verhuis in 922. Daar word hy in 928 aangewys as gaon of hoofrabbi van Sura.

Saadiah se uitgebreide velde van spesialisasie

Anders as Israeli, was Saadiah egter nie 'n Neoplatonis nie. Juis uitsonderlik in daardie opsig, het Saadiah se volledige filosofiese teksnalatenskap[3] nietemin oorleef – een van weinige Middeleeuse denkers van wie dit die geval is. Sy werk spreek van een wesenlike oogmerk wat hom duidelik onderskei van Israeli en die wyer Karolingiese periode, naamlik die apologetiese verdediging en polemiese vestiging van die outoriteit van die rabbynse tradisie teen alle opponente van daardie tradisie (Schweid 2008:3–5).

Daardie dogmatiese oogmerk stempel ook Saadiah se filosofiese werk. Hy was produktief werksaam in vernaamlik ses velde: leksikografie, literatuurstudies in Hebreeus, liturgie, vertalings van en kommentaar oor die Joodse Bybel, polemiese literatuur en filosofiestudies.

Saadiah se eerste groot bydrae was die vertaling van die Tora in Arabies met kommentaar. Hierdie vertaling het 'n besondere behoefte van die Arabiessprekende Joodse gemeenskap in Egipte, Palestina en Irak aangespreek, wat Hebreeus en Aramees as gebruikstale agtergelaat het en as 'n etnisiteit volledig verarabies het.

Die kommentaar was vanuit rabbynse perspektief apologeties noodsaaklik, teen die agtergrond van Islamitiese eksegete se lesings van oorvleuelende tekste tussen die Tora en Koran. Uit die vertaling tree 'n rasionalistiese en konserwatiewe oriëntasie na vore, wat ook Saadiah se spekulatief-filosofiese werk stilisties gestempel het.

'n Sober rasionalisme

Ironies gebruik Saadiah juis 'n sober rasionalistiese metode om die rasionalistiese kritici van die Tora teen te gaan: Hiwi al-Balkhi, een van Saadiah se groot opponente, het byvoorbeeld 200 rasionalistiese vrae teen die Tora in saaklike terme geformuleer.[4] Hierdie rasionalistiese kritiek van die Tora het in populistiese gewildheid toegeneem en Saadiah moes dit as *gaon* polemies aanspreek: Afgesien daarvan dat hy sorg getref het dat al-Balkhi en soortgelyke kritici van die Tora se werk verbied is, het Saadiah elke vraag vanuit daardie geledere nietemin rasioneel beantwoord, in terme van 'n wetenskaplike aanbod rondom tekskritiek en die metodes van Skrifuitleg, outeurskap, datering en die oogmerke van die Tora in terme van genre en geskiedsbenadering.

Sy antwoorde getuig deurgaans van 'n wetenskaplike oriëntasie, 'n polemiese oogmerk en 'n kenmerkende konserwatiewe rasionalisme (Malter 1921:7). Hierdie benadering word in al Saadiah se oorleefde polemiese werke gevind, waaronder *Die boek van dogmas en geloofsoortuigings*,[5] waarin die meeste van sy polemiese en apologetiese argumente opgesom word – gelukkig het die hele oorspronklike teks behoue gebly (Pessin 2006:630). Die benadering vind ook neerslag in Saadiah se filosofiepraktyk.

Bykans vanselfsprekend het filosofie vir Saadiah geen intrinsieke waarde nie. Filosofie het wel instrumentele waarde in terme van die logiese regulering en korrigering van apologetiese en polemiese argumente binne 'n bepaalde godsdienstige konteks. Saadiah se oogmerk is daarom eenvoudig: hy wil die 'dogmatiese inhoude van die tersaaklike godsdienste logies definieer en filosofies beredeneer' (Saadiah 1948:7).

Saadiah begin elke hoofstuk daarom met 'n dogmatiese beginsel, ondersteun deur 'n Bybelse teks. Daarna beweeg hy oor na filosofiese argumentvoering teen en ten gunste van die beginsel, voorsien en weeg kritiek so objektief moontlik, en kom tot 'n gevolgtrekking rakende die filosofiese geldigheid van die dogmatiese beginsel, al dan nie.

Saadiah se drie bronne

Saadiah werk aanvanklik met drie bronne vir sy filosofies-dogmatiese onderneming: die sintuie, die rede en afleiding (veral deduktief, maar ook induktief en abduktief).[6] Kennis verkry deur die sintuie staan vir Saadiah voorop, wat aanvanklik teenrasionalisties voorkom, maar juis deur die rede gekorrigeer kan word: Saadiah (1948:23; Sirat 1985:18–37) gaan van die vertrekpunt uit dat wat ons waarneem nie bloot die uiterlike vorm van dinge is nie, maar weliswaar die essensie van dít wat waargeneem word.

Die kennende subjek kan slegs dít begryp wat deur die sintuie begrypbaar is, met ander woorde, fisies-materiële entiteite. Die sintuie is natuurlik voortdurend aan vergissing blootgestel en dit kan juis kennislerige twyfel skep. Die redelike oorweging wanneer daar twyfel is, is om die saak van ondersoek opnuut met eksperimentele waarneming te ondersoek en dit te bly doen, totdat alle twyfel uit die weg geruim is.

Tweedens verstaan Saadiah (1948:7–14;17;23;26;28–37) kennis van uit die rede as 'basiese waarhede wat deur die rede spontaan herken word', aangesien hierdie waarhede integraal deel van die rede is. Saadiah het onder meer die onderskeid tussen goed en kwaad, asook die basiese aksiome van logika, in gedagte.

Aan die een kant bestaan vanselfsprekende kennis, en aan die ander kant, sintuiglike kennis. Hierdie twee bronne word saamgevoeg in elke kennende onderneming, in die sin dat die rede die aard en inhoud van sintuiglike waarneming of ervaring beoordeel.

Derdens is daar gevolgtrekkings wat volg vanuit die sintuie en die rede deur logiese deduksie. Hierdie derde bron van kennis vooronderstel die eerste twee bronne vir geloofwaardige en logiese verklarings. Saadiah (1948:36) dui aan dat hierdie bron van kennis normaalweg as 'wetenskaplik' geag word. Dit is egter ook die mees blootgestelde vorm van kennis, omdat deduksie self 'n komplekse oefening is.

Nietemin kan 'n volgehoue kritiese oorsig van die uitset enige twyfel toenemend ophef en teenspraakvrye kennis daarstel. Dus: indien die kennende subjek die sintuie, die rede én wat logies uit hulle samehang na vore tree vertrou, om daarmee geduldig vanaf 'n ferm metodologiese basis te werk, is begronde en duidelike kennis 'n moontlikheid.

'n Begrensde rasionalisme

Dit is duidelik 'n onbevooroordeelde of 'opregte' soort rasionalisme: Saadiah is oortuig van die moontlikheid om by absolute kennis te arriveer binne die rasionele oorweging van die grense van die ervaring. Hy (1948:26–37) nuanseer hierdie posisie egter met nadruk dat kennis binne die grense van die ervaring steeds 'n begrensde vorm van kennis is.

Kennis is afhanklik van die sintuie, wat opvolgend deur die rede geweeg en beoordeel word. Saadiah soek egter sekerheid: 'n Selfverwysende filosofiese onderneming, of filosofie ter wille van filosofie, of metafisika, interesseer hom nie. Hy probeer eenvoudig verantwoord binne die grense van die voorskrifte van die Tora leef en beweeg. Daarom erken hy ook geen bowe-sintuiglike werklikheid nie.

Saadiah (1948:36) gebruik 'n unieke voorbeeld om sy posisie te verhelder: 'Ek sien rook en lei af dat daar vuur is. Ek sien 'n man beweeg en lei af dat die man 'n siel het'. Die tweede stelling kom voor asof dit buite die bewysvermoëns van die sintuie val, maar vir

Saadiah juis nié – ons verkeer volgens hom met die tweede stelling steeds binne die parameters van die sintuiglike. Saadiah beskou selfs die siel as 'n sintuiglike werklikheid wat die mens vanuit 'n inwendige ervaring ken: deur die siel te ken word die grense van wat na die ervaring geken word nie te bowe gegaan nie. God is egter anders: God, wat die oorsaak van die sintuiglike werklikheid is, is 'n geestelike wese of essensie, wat wel grense aan die ervaring daarstel.

By God arriveer ons by die drumpel waaroor die rede nie kan beweeg nie. Daarom kan ons God nie ken nie, maar alleen God se skeppende handeling ken (Saadiah 1948:16–24). Dit is ook die verskil tussen Saadiah se benadering en 'n filosofie wat by 'n metafisiese perspektief vertoef. Saadiah se rasionalisme wil nie die grense van die ervaring deurbreek of oorstyg om daarmee 'n metafisiese waarheid te kontempleer nie. Hy gee wel toe dat ervaring na 'n metafisiese werklikheid heenwys – waarvan ons niks kan weet nie.

Natuurlik sou sommige filosowe, volgens Saadiah, saamstem met die wesenlike proposisie dat 'God nie geken kan word nie'; dat 'God altyd nog ongekend is'. Sommige filosowe, soos Eriugena, sou dan die volgende stap neem om deur spekulatiewe filosofie God se metafisiese essensie te probeer verstaan. Saadiah is radikaal gekant hierteen: hy volstaan daarmee dat wanneer ons by die uiterlaaste grense van kennis gearriveer het daar nie verder gespekuleer kán word nie.

Op grond hiervan sou Saadiah se dogmatiese denke as 'n 'begrensde rasionalisme' getipeer kan word, waarvan die inhoud verifieerbare, natuurlike feite is wat gebruik word om die een of ander faset van religieuse denke en handelinge binne die grense van menslike ervaring te bevestig, om daarmee enige verdere twyfel te bowe te kom. Hierdie driedelige opvatting van die basis van kennis, synde sintuiglik, rasioneel en deduktief, is egter slegs wegbereiders vir Saadiah se vierde, unieke bron van kennis, wat hy 'betroubare oorlewering' of 'tradisie' noem (Saadiah 1948:133–44).

Hy stel tradisie op as 'n besondere bron van religieuse kennis wat nietemin afhanklik van die voorafgaande drie bronne van kennis is. Ook moet die aansprake van tradisie getoets kan word aan sintuiglike waarneming en rasionele regulering. Saadiah se begrensde rasionalisme stuur hierdie faset voorspelbaar na die verhouding van rede en openbaring.

Opvallend skep die differensie van rede en openbaring nie vir hom die omvangryke probleem wat dit later vir byvoorbeeld Maimonides (4.12) was nie. Trouens, Saadiah neem van meet af aan dat daar 'n eenvoudige ooreenkoms tussen rede en openbaring is. Die vraag is nie vir hom hoe om die teensprake tussen rede en openbaring te versoen nie, maar eerder hoe hierdie vier bronne van kennis, insluitende dus tradisie, die eenvoud van die ooreenkoms kan verhelder.

Die inspraak van tradisie as kennisvorm

Tradisie is uiteraard 'n bron van kennis, toepaslik vir 'n bepaalde godsdiens. Saadiah (1948:143) bied egter juis 'n universele basis vir tradisie aan. Eerstens, tradisie funksioneer nie in isolasie nie, maar berus op 'n sintuiglike ervaring van die openbaring. Dit is onderskeibaar van alle ander sintuiglike ervarings in die buitengewone kwaliteit daarvan as 'Gebeure' – wat dus dui op 'n waarheid wat vanuit 'n gesagvolle bron geopenbaar is en van meet af aan vir oorlewering bestem is. Saadiah stel dat die bestaan van enige kultuurgemeenskap afhanklik is van die een of ander vorm van tradisie. Daar is volgens hom egter ook 'n 'unieke tradisie' wat uniek is omdat dit op die openbaring geskoei is en nie onderhewig is of kan wees aan verifikasie op enige stadium deur alledaagse menslike ervaring nie.

Nietemin kan tradisie nie op 'n hoër plato gestel word as die voorafgaande bronne van kennis nie – trouens, in terme van die begronding van die tradisie as 'n vorm van kennis is dit afhanklik van hierdie bronne. Daarom staan ook 'tradisie' oop vir kritiese ondersoek.

Net soos wat hy instemming tussen ervaring en rede en daarvanuit deduktiewe instemming benadruk, soek hy instemming tussen daardie bronne en tradisie op. Tog, as unieke kennisbron, noodsaak 'n kritiese ondersoek van tradisie 'n verdere kritiese stap: nie net moet die inhoud van dit wat oorgedra is ondersoek word nie, maar die outoriteit van tradisie moet ook vir kritiese bevraging oopgestel word. Ons moet oortuig wees van die betroubaarheid daarvan. Eers wanneer tradisie hierdie kritiese bevraging kan deurstaan kan dit as 'n verifikasie dien van die eerste drie kennisbronne en die waarhede wat uit hulle ontgin word.

Tradisie demarkeer vir Saadiah 'n unieke kenniskategorie in ook 'n ander opsig: Anders as die drie ander kennisbronne kom tradisie as kennis na 'n individu of 'n kollektief spontaan en ineens – en nie as 'n proses wat sistematies ontvou, soos wat die geval is met die drie voorafgaande kennisvorme nie. Maar daarby word kennis deur tradisie nie net onmiddellik ontvang nie, maar dit is ook onmiddellik seker en waar vir die ontvangers daarvan; in daardie sin is tradisie 'onmiddellike rapport' (Saadiah 1948:142). Die konseptuele essensie van tradisie kan verstaan word as 'n betroubare kennisverslag. Dit is 'n 'aangehoorde getuienis' wat onmiddellik en seker oordraagbaar is.

Met sy nadruk op tradisie as kennisvorm is Saadiah 'n merkwaardige inleier tot die post-Karolingiese periode: Dit is vir Saadiah, anders as Israeli voor hom, nie nodig om 'n spekulatiewe (hoewel rasionalistiese) filosofie onafhanklik van dogmatiese oorwegings te probeer beoefen nie. Sy filosofie staan sonder skroom in diens van 'n dogmatiese register, wat een van die uitstaande kenmerke van die post-Karolingiese periode is. Met sy Arabiese medeganger Ibn Sina (Avicenna) was dit nie anders gesteld nie.

Eindnotas

1. Sien Saadiah (1948), asook Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:18–42); Fakhry (1970:1–33); Gutas (2000:1–32); Harvey (2005:349–80); Husik (1930:23–47); Pessin (2006:630–1); Rosenthal (2007:99–115); Rudavsky (1997:149–87); Schweid (2008:3–38); Sirat (1985:18–37) en Stroumsa (2003:71–90).

2. Vergelyk Schweid (2008:3), Sirat (1985:20) en Stroumsa (2003:71).

3. Dit geld egter net vir sy filosofiese tekste; 'n groot deel van Saadiah se teologiese werk het glad nie oorleef nie.

4. Dit was vrae soos: Waarom is Adam en Eva verbied om van die Boom te eet? Waarom het God Abel nie gered nie? Waarom is die bloed van diere vir God aanneemlik as offers? As God alles weet, waarom het God Abraham se geloof getoets? Saadiah konfronteer die vrae met dieselfde polemiese gesindheid as waarmee dit aangebied is.

5. Vertaal in Engels as *The Book of beliefs and opinions* (Rosenblatt se vertaling, wat ook hier gebruik word – gelys as Saadiah 1948) of *The Book of doctrines and beliefs* (Altmann se vertaling). Hier word nie ingegaan op die interne vakpolemiek rakende die kwaliteit en unieke aansprake van die twee vertalings nie.

6. Deduktiewe afleiding werk vanaf die algemene na die besondere, induktiewe afleiding werk vanaf die besondere na die algemene, en abduktiewe afleiding werk na die mees logiese en die beste gestruktureerde verklaring vir 'n saak.

Bibliografie

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alrazi. 1993. The book of the philosophical life. Butterworth, C.E. (vert.). *Interpretation* 20, 227–36.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Augustinus. 1969. *Confessiones*. Skutella, M. (red.). Stuttgart: Teubner. Vir Engelse vertaling sien O'Donnell (red., vert. en komm.) 1992.

—. 1970. *De Magistro*. Corpus Christianorum Series Latina 29. Daur, K.D. (red.). Turnhout: Brepols. Vir Engelse vertaling sien Colleran, J.M. (red., vert. en komm.) 1950.

—. 1985. *De Dialectica*. Jackson, D. (red.). Dordrecht: Reidel.

Boethius. 1934. *De consolatione Philosophiae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 67, Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter (CSEL). Weinberger, W (red.). Wene: Österreichische Akademie der Wissenschaft.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Colleran, J.M. (red., vert. en komm.). 1950. *Ancient Christian Writers*: *St Augustine – The Greatness of the Soul & The Teacher*. New Jersey: Newman Press, 129–89.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Costambeys, M., M. Innes en S. MacLean. 2014. *The Carolingian world*. Cambridge: Cambridge Medieval Textbooks.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Druart, T-A. 2006. Alrazi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 136–7.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Harvey, S. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

Husik, I. 1930. *A history of mediaeval Jewish philosophy*. New York: MacMillan.

Ivry, A. 1972. Al-Kindi as philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic dimensions. *Oriental Studies 5, Islamic philosophy and the classical tradition*. Columbia: University of South Carolina Press, 117–39.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Leaman, O. en D. Frank (reds.). 1997. *History of Jewish philosophy*. Londen: Routledge.

—. (reds.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malter, H. 1921. *Life and works of R. Saadiah Gaon*. New York: Herman Press.

Marenbon, J. 1981. *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

McKitterick, R. 2004. *History and memory in the Carolingian world*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Donnell, J.J. (red., vert. en komm.) 1992. *Confessions.* Oxford: Clarendon Press.

Pessin, S. 2006. Saadiah. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 630–1.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Rosenthal, F. 2007. *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

Rudavsky, T. 1997. Medieval Jewish Neoplatonism. In Leaman en Frank (reds.) 1997, 149–87.

Saadiah. 1948. *The Book of beliefs and opinions.* Rosenblatt, S. (vert.). New Haven: Yale University Press.

Schweid, E. 2008. *The classic Jewish philosophers. From Saadia through the Renaissance*. Leiden: Brill.

Sirat, C. 1985. *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.

Stroumsa, S. 2003. Saadya and Jewish *kalam*. In Leaman en Frank (reds.) 2003, 71–90.

Twersky, I. (red.). 1979. *Studies in medieval Jewish history and literature*. Cambridge: Harvard University Press.

Walzer, R. 1967. Early Islamic philosophy. In Armstrong (red.) 1967, 643–69.

3.2 AL-HAYTHAM





Alhacen Ibn al-Haytham, Ou Irakese banknoot, Publieke domein

3.2 Al-Haytham (Alhacen) (d.AH432 / 965-1040)

Al-Haytham[1] vra, vanuit 'n Latynsvertaalde korpus wat oorwegend goed behoue gebly het, wesenlik een empiries-filosofiese basisvraag wat daadwerklike metodologiese gevolge het: hoe 'sien' ons en hoe begrond ons wat ons 'sien'? Is dit wat ons 'sien' sondermeer dieselfde as wat 'n ander mens 'sien'? Wat beteken dit om te 'sien'? Hoe weet ek dat wat ek 'sien' dieselfde is vir 'n ander waarnemer, wat dit is wat daardie ander een 'sien'? Is dit inderdaad die 'werklikheid' wat ek 'sien'? Visie, perspektief of 'sig' het duidelik direkte filosofiese implikasies.

Net hierdie een vraag, *hoe 'sien' 'n mens?*, maak Al-Haytham belangrik vir die Arabiese trajek in Middeleeuse filosofie: maar daarnaas ook vir sy enorme tekstuele uitset wat waardeer behoort te word in die groter korpus van Middeleeuse filosofie. Dit is 'n wydgaande register wat meer as 140 tekste bestryk, in veral wiskunde, astronomie en optiese kwessies, waarvan die meerderheid in Latyn vertaal is. Al-Haytham se invloed in die Weste is bepaal deur sy magnum opus in optika, *De aspectibus*, wat in antwoord op bostaande basisvraag na 'sien' geskryf is. Die werk sou in die Latynse vertaling daarvan nog merkwaardig nawerk in die hoog-skolastiek van die 13de en 14de eeue (Smith 2001: lxxx–cxi).

Die onmiddellike filosofiese belang van Al-Haytham se insluiting in die Middeleeuse register is sy tematiese terugkoppeling na Aristoteles. Al-Haytham was goed vertroud met die basistekste vanuit die belangrikste Grieks-optiese tradisies. Hierdie tradisies was nie net teoreties uiteenlopend oor kwessies rondom byvoorbeeld die aard van lig of die rigtingbepaaldheid van ligstrale wat visie bemoontlik nie. Hulle was ook metodologies uiteenlopend rondom die kriteria wat sou moes geld vir 'n teorie om in hierdie optiese konteks effektiewe aansprake te kon rig: Vir Aristoteles was dit fisiese en oorsaaklike kriteria, vir Euklides (fl.300BCE) en Ptolemeus (ca.100-170BCE) was dit wiskundige kriteria en vir Galenus (129-ca.210) was dit anatomiese en fisiologiese kriteria. Al-Haytham se besondere bydrae vestig daarin dat hy hierdie drie tradisies in die ses boeke van *De aspectibus* in 'n eenheidsteorie wat aan elkeen van die bogenoemde kriteria voldoen het, verenig het. Dit was 'n formidabele uitdaging en merkwaardige prestasie (Lindberg 2006:127).

Hoe moet 'n hipotese bewys word?

Verrassend was die uitdaging nie vir Al-Haytham in beginsel 'n empiriese aangeleentheid nie. Tog het hy by elke baken langs hierdie teoretiese weg die empiriese data met erns geneem, as 'n aanduiding van die verifieerbare genoegsaamheid van sy eie teorie. Trouens, lank voor Renaissance-wetenskap se aksent daarop, benadruk Al-Haytham dat 'n hipotese bewys moet word op grond

van verifieerbare, herhaalbare eksperimente, of andersins op suiwer wiskundige bewysvoering. Dit is eintlik, tot op die been gesny, 'n voorloper van die vroeg-moderne wetenskapsbegrip.

Sy eenheidsteorie het hom trouens gedwing om deur verifikasie, falsifikasie, die slyp van teoretiese kompromieë en die herkonstruksie van argumente, die teoretiese grondslae van die drie bogenoemde tradisies aan grondige kritiek te onderwerp, op grond waarvan hy die wedersydse aanpasbaarheid van die wesenlike aansprake van die Aristoteliese, Euklidiese en Galeniese posisies kon aantoon.

Vereniging van die drie Griekse optiese tradisies

In hierdie demonstrasie is Al-Haytham se teorie van visie sy belangrikste bydrae tot en prestasie in Middeleeuse optika. Hy verwerp die ekstramissionistiese[2] posisie van Euklides en Ptolemeus en skets die oorsaak van visie as intromissionisties.[3] Al-Haytham betoog dat die liggolwe wat effektief in visie werksaam is perpendikulêr[4] op die oog val en sonder enige refraksie vanaf die twee kante van die waargenome objek, die waarnemende oog penetreer. Hy demonstreer dat hierdie liggolwe 'n 'kegel' van liggolwe veroorsaak, met die objek as sowel basis (B D E) as hoogkurwe (A C E) in die oog. Met ander woorde, visie word veroorsaak wanneer lig vanaf 'n objek bons en teen presies die regte hoek (C Q P) na die oog verwys word.

Met sy teorie van visie verenig Al-Haytham die wiskundige analise van die ekstramissioniste met die oorsaaklike en fisiese oorwegings en nadruk van die intromissioniste. Dit verwerk hy in 'n verantwoorde teorie, wat hy versoen met die anatomiese en fisiologiese raamwerk van die Galeniese tradisie. Hierdie teorie sou deur Roger Bacon (1214/1220-1292; 4.27) verder uitgewerk word om tot nog in die 17de eeu die dominante teorie in optika en visuele studies te verteenwoordig (Smith 2001: xv–xix; lxxx–lxxxii).

Eindnotas

1. Let daarop dat Al-Haytham se gelatiniseerde eienaam soms verkeerdelik as 'Alhazen' aangegee word (Lindberg 2006:127). Sien Al-Haytham (2001; 2006; 2008), asook Adamson en Taylor (2005:1–9); Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:18–42); Fakhry (1970:1–33); Lindberg (2006:127–8); Parens (2006:3–5); Peters (1968:120–55) en Smith (2001:xv–xix; lxxx–lxxxii; cxii–cxix; 2006:xv–xlvi; 2008:xxxxiv-xxxix).

2. Ekstramissionisme leer dat visie veroorsaak word deur uitgaande liggolwe van die waarnemer se oog, of emissie.

3. Hierin volg Al-Haytham Aristoteles se teoretiese posisie. Intromissionisme leer dat visie veroorsaak word deur liggolwe vanaf die sigbare objek na die waarnemer se oog, waar 'n visuele stimulus van buite na na binne veroorsaak word.

4. Twee lyne wat reghoekig op 90 grade kruis, is loodreg of perpendikulêr.

Bibliografie

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alhacen (Al-Haytham). 2001. *De aspectibus*. Boeke 1, 2 en 3. Smith, A.M. (red., vert. & komm.). Philadelphia: American Philosophical Society.

—. 2006. *De aspectibus*. Boeke 4 en 5. Smith, A.M. (red., vert. & komm.). Philadelphia: American Philosophical Society.

—. 2008. *De aspectibus*. Boek 6. Smith, A.M. (red., vert. & komm.). Philadelphia: American Philosophical Society.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Lindberg, D.C. 1976. *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.

—. 2006. Alhacen . In Gracia en Noone (reds.) 2006, 127–8.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Smith, A.M. (red., vert. & komm.). 2001. *Al-Haytham 's theory of visual perception. Books I, 2 and 3 of Al-Haytham's De aspectibus.* Volume One (Introduction and Latin text). Volume 2 (English translation). Philadelphia: American Philosophical Society.

—. 2006. *Al-Haytham on the principles of reflection. Books 4 and 5 of Al-Haytham's De aspectibus.* Volume One (Introduction and Latin text). Volume 2 (English translation). Philadelphia: American Philosophical Society.

—. 2008. *Al-Haytham on image-formation and distortion in mirrors. Book 6 of Al-Haytham's De aspectibus.* Volume One (Introduction and Latin text). Volume 2 (English translation). Philadelphia: American Philosophical Society.

3.3 IBN SINA (AVICENNA)





Avicenna (s.a.), André Thévet (1504-1592)
© Interuniversiteitsbiblioteek, Parys

3.3 Ibn Sina (Avicenna) (AH370-AH428 / 980-1037)

Ibn Sina (Avicenna)[1] is sonder twyfel die mees gekommentarieerde Arabiese[2] filosoof vanuit die Middeleeue. Enige bogemiddelde inleidingswerk sal minstens aan Ibn Sina en die latere, vroeg-skolastiese Ibn Rushd (Averroes, ca. AH520-AH595 / ca.1126-1198; 4.10) aandag skenk, ook al word geen ander Arabiese of Joodse filosoof in so 'n inleidingswerk hanteer nie. Gegewe die impak van Ibn Sina en Ibn Rushd op die hoog-skolastiek is dit inderdaad ondenkbaar dat daar by hulle verbygegaan sou kon word in enige verantwoordbare oorsig van Middeleeuse filosofie. Die Avicenna-literatuur is egter juis daarom onoorsigtelik en dit sou daarom deug om slegs die heel onlangse en bygewerkte[3] navorsing, met enkele verdienstelike gedateerde uitsonderings, hier in 'n sintetiese bespreking aan te bied.[4]

Ibn Sina, soos Saadiah (3.1) voor hom, stempel een van die besondere institusionele kenmerke van post-Karolingiese filosofie, met verwysing na die opkoms van religieuse dogmatisme binne sowel die opkomende Westerse filosofieskole as die gevestigde Arabiese filosofiekringe. Dit is by sowel Saadiah as Ibn Sina duidelik dat dit op hierdie stadium nie meer moontlik was om spekulatiewe filosofie onafhanklik van of teen institusiepolitieke inmenging en dogmatiese invloede te immuniseer nie. Godsdienstige tradisies en die dogmas wat deur hulle bestendig is, word in hierdie fase van die Middeleeue volledig deel van die filosofiese diskoers. Die kerk, moskee en sinagoge, word in die post-Karolingiese periode daarom belangrike rolspelers in die uitkomste van die beoefening van filosofie.

Die wesenlike onderskeid tussen *falsafa* en *kalam*

Voor Ibn Sina, tot nog by Alfarabi (2.6), was *falsafa* (Arabiese interpretasies van Aristoteliese en Neoplatoniese filosofie) en *kalam* (Islamitiese dogmatiek), nougeset uitmekaar gehou en die twee het twee afsonderlike intellektuele aktiwiteite verteenwoordig, hoewel spontane kruisbestuiwing tussen sodanige 'filosofie' en 'teologie' wel sporadies plaasgevind het. Soos by Saadiah vind daar by Ibn Sina egter 'n daadwerklike en berekende byeenbring van hierdie twee aktiwiteite plaas: *falsafa* verbind met *kalam* tree nou na vore as die 'unieke filosofie van Islam', vanuit 'n sintese van Ibn Sina se metafisika en 11de-eeuse Islamitiese dogma.

Ibn Sina se bronne was nie anders as dié van sy Arabiese voorgangers nie, veral met verwysing na Alkindi (2.3) en Alfarabi, naamlik Aristoteles en die Peripatetiese en Neoplatoniese kommentare oor Aristoteles (Ibn Sina se ander voorganger, Alrazi [2.5], het gefokus op Platonisme). Die verskil tussen Ibn Sina en sy Arabiese voorgangers, wat dus met dieselfde bronne gewerk het, is egter sowel die volume van

sy uitset, as sy oorspronklike herverwerking daarvan: Soveel as 100 titels van selfstandige tekste word aan hom toegeskryf, waarvan minstens twaalf gevolgryke tekste (Avicenna 2014a–j) die hoog-skolastiek in Latynse vertaling bereik het. Juis daarom was Ibn Sina se invloed op die vroeg- en hoog-skolastiek in die Latynse Weste ongeëwenaard – slegs Ibn Rushd (maar vanuit Spanje in die Weste self) sou naby aan 'n herhaling van sodanige Arabiese invloed op die Latynse Weste tot aan die einde van die 13de eeu kon kom.

Ibn Sina is gebore naby Bukhara, in eietydse Oezbekistan. Hy het van jongs af besondere belangstelling getoon in filosofie en het toegang geniet tot die Sammanidiese biblioteek van prins Nuh Ibn Mansur, aan wie se hof sy vader gewerk het. Hoewel teen die ouderdom van sestien reeds opgelei in geneeskunde het filosofie sy voorkeurvak gebly. Teen die ouderdom van agtien het Ibn Sina, met toe reeds 'n grondige kennis van Aristoteles en Neoplatonisme, sistematies filosofie begin skryf.

Sy filosofie kan beskryf word as 'n unieke Aristotelianisme met prominente Neoplatoniese ondertone. Hoewel hy naturalisties voorkom is daar 'n bepaalde godsdienstige diepgang, selfs dalk 'n toegeneentheid tot mistiek, in sy werk. Algazali (AH450/1058–505/1111; 3.7) sou hom enersyds verketter op grond van leerstellinge wat Algazali as onversoenbaar met Islamitiese dogma beskou het, terwyl Ibn Rushd hom weer verkwalik het vir die teologiese kompromittering van wesenlike filosofiese vraagstukke. Iewers in die middel verskyn die outentieke Ibn Sina tog wel.

The Cure

Ibn Sina (2014f) se belangrikste werk in filosofie is waarskynlik *The Cure*, 'n magistrale summa bestaande uit logika, fisika, wiskunde en metafisika. In hierdie werk sit Ibn Sina die gedeeltes vanuit hierdie vier dissiplines waarmee hy hom vereenselwig met kritiese kommentaar uiteen. Die werk is betreklik vinnig in Latyn vertaal, waarna Ibn Sina wyd bekend geraak het in die Latynse Weste, en sy gelatiniseerde naam *Avicenna* vanuit die Arabiese *Ibn Sina* ontvang het. Algazali het ook 'n opsomming van die werk, hoewel natuurlik polemies, opgeneem in sy siniese maar gewilde *The opinions of the philosophers,* wat die sirkulasie en resepsie van die werk in die Arabiese wêreld self verhoog het.

Ibn Sina het self 'n précis van die werk opgeneem in *The Salvation* (2014f). Uit *The Cure* maar ook die ander gelysde werke wat na Gutas (2014a) se onlangse vertaling van Ibn Sina uit Persies en Arabies in Engels, en daarmee vir die eerste keer in twaalf toeganklike werke gerubriseer is, tree Ibn Sina stilisties na vore as 'n subtiele eksegeet van sowel *falsafa* as *kalam*, en 'n filosoof wat dikwels met hipotetiese en disjunktiewe argumente werk.

Die précis van *The Cure* in *The Salvation* is besonder verhelderend ten opsigte van Ibn Sina se metafisika: Hier verken hy die metafisika van moontlikheid en noodsaaklikheid en voorsien die basiese betoog vir sy bewysvoering dat die bestaan van moontlike syn die bestaan van ('n) noodsaaklike syn vooronderstel. Hierdie noodsaaklike syn is vir Ibn Sina enkelvoudig en tog verstaan noodsaaklike syn die komplekse veranderlikhede aan moontlike synsvorme.

In *The Cure* self, vanuit Gutas se seleksie (Avicenna 2014:103–15), bespreek hy ook oorsaaklikheid aan die hand van die vier Aristoteliese oorsake: vorm, materie, agent (effektiewe oorsaak) en doel. Hy onderskei versigtig tussen 'n metafisiese effektiewe oorsaak wat syn bemoontlik en 'n natuurlike of fisiese effektiewe oorsaak wat beweging bemoontlik. Twee van die oorsake, vorm en materie, word deel van dit wat daardeur veroorsaak word, terwyl die oorsake van agent en doel nie daarvan deel word nie. Die metafisiese agent is ontologies onderskeibaar van dit wat waardeur veroorsaak word.

Die metafisiese agent

Wanneer die metafisiese agent produseer of veroorsaak, is daar volgens Ibn Sina drie aspekte wat diskursief-hipoteties oorweeg moet word: Die 'bestaan' van dit wat veroorsaak is, die 'nie-bestaan' wat die veroorsaking voorafgegaan het en 'n hipotetiese 'bestaan wat volg op nie-bestaan'. Ibn Sina stel dat slegs 'bestaan' vanuit 'n oorsaak gebeur. 'Nie-bestaan' is die gevolg van die afwesigheid van 'n oorsaak, terwyl 'n hipotetiese 'bestaan wat volg op nie-bestaan' op geen wyse vanuit 'n oorsaak afkomstig kan wees nie.

Hierdie is 'n strategiese skuif in Ibn Sina se kousaliteitsleer: hy wil aandui dat veroorsaakte syn nie net 'n oorsaak benodig ten einde te kan bestaan nie, maar ook ten einde te kan bly bestaan. Veroorsaakte syn sowel as voortgesette syn benodig 'n oorsaak: as voortgesette syn nie 'n oorsaak benodig nie en die veroorsaking van syn kousaal genoegsaam is vir die voortsetting van syn, is die 'bestaan' daarvan óf noodsaaklike bestaan óf moontlike bestaan. Indien dit moontlike bestaan is, is die noodsaaklikheid van die voortgesette bestaan daarvan opgesluit in 'n toestand wat reeds met synswording aanwesig was, of van 'n eienskap geheel onafhanklik van die veroorsaakte syn, wat 'n logiese teenstelling en gevolglik 'n valsheid meebring.

Daarom is die voortsetting van syn in net so 'n mate kousaal as wat die veroorsaking van syn kousaal is. Daarby: alleen die 'bestaan' van syn het 'n oorsaak, nie die feit dat dit 'bestaan nadat dit nie bestaan het nie'. Synswording geskied dus nie noodwendig binne tyd nie. Mense is volgens Ibn Sina onbewus van die onderskeid tussen 'n metafisiese en fisiese effektiewe oorsaak en aanvaar daarom dat die handeling van elke effekterende agent binne tyd moet geskied. Maar Ibn Sina wys daarop dat agering binne tyd slegs een

moontlike en ’n nie-noodsaaklike eienskap van ’n metafisiese agent is.

Ibn Sina fokus daarvanuit op ’n probleem wat hyself geïdentifiseer en omlyn het: Wat moet gemaak word met die empiriese waarneming dat iets wat geproduseer word deur ’n agent voortbestaan nadat die agent sélf opgehou het om te handel? Vanuit hierdie waarneming is dit immers duidelik dat iets wat veroorsaak is nie die agent benodig om voort te bly bestaan nie?

Ibn Sina wys egter weer vanuit ’n subtiele onderskeid daarop dat die agent wat ophou om te handel nie die werklike agent is nie, maar dat daar ’n waaragtiger agent is wat voortgeset handel, selfs nadat die oënskynlike agent opgehou handel het. Ibn Sina gebruik ’n voorbeeld: die bouer is nie die werklike oorsaak van die konstruksie van ’n gebou nie; die waarliker oorsaak is die ‘aard’ van die boumateriale wat die boumateriale ‘bymekaar hou’. Daardie ‘aard’ is veroorsaak deur die ‘Gewer van Vorme’.

Toevallige, nie-wesenlike oorsake en wesenlike oorsake

Ibn Sina onderskei dan voortgaande tussen enersyds ondersteunende en voorbereidende oorsake, wat toevallig en nie-wesenlik is, en andersyds wesenlike oorsake. Die aantal nie-wesenlike oorsake is oneindig in getal; die aantal wesenlike oorsake begrensd. Die oneindige aantal nie-wesenlike oorsake word bemoontlik deur beweging, wat self weer variasie bemoontlik.

Vanuit die begrensde aantal wesenlike oorsake is dit wat ewig bestaan die hoogste oorsaak. Daardie hoogste wesenlike oorsaak is God, wat vanuit God se oneindigheid die skepping van bestaan voorsien en daardie bestaan onderhou. Indien die begrip *synswording* toegepas word in die sin dat die oorsaak gelyktydig *is* met dit wat veroorsaak *word*, is alle dinge buiten God ‘synswordend’.

Laat ons Ibn Sina se metafisika vervolgens minder tegnies en meer tematies ondersoek. Ibn Sina het duidelik oor al die vertakkinge van Aristoteliese filosofie geskryf, maar hy was by uitstek ’n metafisiese denker. In soverre die sentrale element van Platoniese metafisika die teorie van Idees is en dié van Aristoteliese metafisika potensialiteit en aktualiteit, is die sentrale element van Ibn Sina se metafisika die studie van ‘syn as syn’.

‘Syn’ is vir Ibn Sina die eerste konsep wat deur die kennende verstand begryp word. Ibn Sina (2014f:108) gebruik as demonstrasie hiervan ’n beroemde beeld, genoem die ‘vlieënde man’: Gestel ’n man vlieg tussen hemel en aarde, gesuspendeer met arms en bene wyd oop, oë toe en alle ledemate van mekaar geskei, met geen sintuiglike of sensoriese ervaring van die wêreld of die eie liggaamlikheid nie. Ibn Sina stel dat die ‘vlieënde man’ steeds weet dat hy bestaan. Gevolglik het die kennende verstand kennis

van syn en ’n gewaarwording van ‘Self’ – hierin is Ibn Sina natuurlik ’n voorloper van Descartes se *cogito ergo sum*.

Noodsaaklike en moontlike eksistensie: Essensie gaan eksistensie vooraf

Die kennis van syn is onmiddellik en geen ander kennis, opvatting of gewaarwording gaan dit vooraf nie. Daarom is syn nie ’n species of genus wat gedefinieer kan word nie. Tog hang bepaalde kenmerke en onderskeide met ‘syn’ saam. Een so ’n onderskeid, en wesenlik belangrik vir Ibn Sina, is tussen essensie en eksistensie. Wanneer die kennende verstand die wêreld ondersoek, ontdek die verstand substansies waarin essensie en eksistensie saamgevat is, maar terselfdertyd kan die verstand essensies bedink sonder die gelykgaande oordeel dat die essensies slegs in eksistensie bedink kan word.

Trouens, die verstand kan essensies bedink wat tans nie bestaan nie – en selfs essensies bedink wat nooit *kan* bestaan nie. Die vraag ‘wat is dit?’ verskil van die vraag ‘bestaan dit?’. Die logiese gevolg is dat essensie en eksistensie ontologies onderskeibaar is. Eksistensie is ’n byvoeging tot essensie. Essensie gaan, vir Ibn Sina, eksistensie vooraf.

’n Ander onderskeid ten opsigte van syn is tussen noodsaaklike en moontlike eksistensie. Van iets kan gestel word dat dit noodsaaklik is indien die aanname van die non-eksistensie of die nie-bestaan daarvan op ’n onmoontlikheid neerkom of tot ’n onmoontlikheid lei. Van iets kan gestel word dat dit moontlik is indien geen onmoontlikheid volg op die aanname of dit bestaan en of dit nié bestaan nie.

Noodsaaklike syn word deur Ibn Sina onderverdeel in wat noodsaaklik is deur sigself en wat noodsaaklik is deur ’n ander. Iets wat moontlik is vooronderstel ’n noodsaaklike oorsaak vir die bestaan daarvan. Slegs iets wat noodsaaklik is deur sigself bestaan sonder ’n oorsaak vir die bestaan daarvan. Hierdie metafisiese onderskeide stel Ibn Sina in staat om ’n beroemde Godsbewys te postuleer: ‘Alle moontlike wesens en dinge in die wêreld vooronderstel, ten einde te kan bestaan, ’n wese of syn wat noodsaaklik is deur sigself’. Sowel Maimonides (4.12) as Aquinas (5.1) het hierdie postulaat aanvaar, terwyl Ibn Rushd dit verwerp het.

Vandaar beweeg Ibn Sina na die attribute van God: hoewel dit aanvanklik mag voorkom of Ibn Sina in die spoor van Pseudo-Dionisius (1.3) – tot wie se werk Ibn Sina ongetwyfeld toegang gehad het – ’n negatiewe teologie beoefen, is sy posisie meer genuanseerd. Sekere kenmerke aangaande God, onder andere ‘substansie’ en ‘Een’, moet volgens Ibn Sina geïnterpreteer word as negasies, terwyl ander attribute soos ‘eerste’, ‘almagtig’ en ‘lewend’ geïnterpreteer moet word as handelingsrelasies, en nóg ander soos ‘genadig’ en ‘vry’ geïnterpreteer behoort te word as tegelyk negasies én relasies. In God se *relasie* met die wêreld is God die *skepper* daarvan.

'n Neoplatoniese en Aristotelies-sintetiese skeppingsleer

Dít plaas Ibn Sina (2014j) vervolgens op die tematiese spoor van Alfarabi in terme van 'n Neoplatoniese skeppingsleer. Naby aan Alfarabi se vertolking van emanasie stel Ibn Sina dat God, wat oor die 'volheid van Syn' beskik deur Godself te bedink, 'n 'eerste intelligensie' produseer. Met verwysing na sigself is hierdie eerste intelligensie moontlik; met verwysing na God is hierdie intelligensie egter noodsaaklik. In God is denker, denkhandeling en denke 'een', terwyl dit in die eerste intelligensie 'reeds onderskeie' is. Vanuit die eerste intelligensie word 'n tweede intelligensie afdalend geproduseer, tesame met die siel en liggaam van die allesomvattende sfeer, wat deur hierdie tweede intelligensie beheer word.

Wanneer die eerste intelligensie God bedink, wat die noodsaaklike oorsprong daarvan is, spruit die tweede intelligensie uit die eerste intelligensie afdalend voort. Wanneer die eerste intelligensie sigself bedink as noodsaaklik deur die oorsaak daarvan, produseer dit die siel van die allesomvattende sfeer; en wanneer die eerste intelligensie sigself bedink as moontlik, genereer dit die liggaamlikheid van daardie sfeer. Daaruit word die kenmerkende afdalende emanasie voltrek: die opvolgende intelligensies, die siele en liggame van die opvolgende sfere, tot en met die tiende intelligensie wat die wêreldse sfeer reguleer en beheer.

Die tiende intelligensie is die 'Gewer van Vorme': dit verskaf die ondermaanse materie met die vorme daarvan, terwyl dit terselfdertyd as agente-intellek (of aktiewe intellek)[5] kennis in die menslike verstand produseer. Die skepping is dus vir Ibn Sina die realisering van eksistensie in 'n moontlike wêreld waarvan God die noodsaaklike oorsaak is. God is volgens Ibn Sina altyd tydgenootlik of 'kontemporêr' met die wêreld en God produseer die skepping vanuit die noodsaaklikheid van God se eie aard.

Daar bestaan geen twyfel dat Ibn Sina hierdie skeppingsleer as 'n legitieme interpretasie van en volkome te versoen met die Koran se leer oor die skepping beskou het nie. Nietemin het sy polemiese opvolger Algazali dit as juis teenstellend tot die Koran gelees, terwyl die nog latere Ibn Rushd 'n te groot toegeeflikheid jeens die Koran en die *kalam*-tradisie daarin gevind het.

Die vraag is of beide Algazali en Ibn Rushd rekening gehou het met die tegniese eienskappe van Ibn Sina se skeppingsleer, in terme van die twee soorte effektiewe oorsake wat Ibn Sina omlyn. Daar is volgens Ibn Sina se interpretasie en toepassing van Aristoteles[6] 'n metafisiese effektiewe oorsaak wat, gelyklopend met dit wat daardeur veroorsaak word, eksistensie realiseer; daar is egter ook 'n fisiese effektiewe oorsaak wat, voordat dit veroorsaak wat ook al daardeur veroorsaak word, verandering en beweging produseer.

Hierdie tegniese verstelling van Aristoteles is tipies van die soort verstellinge aan Aristoteles en Neoplatonisme wat Ibn Sina aanbring. Sy definisie en verstaan van die 'liggaamlike vorm' (volgens Ibn Sina, 'n vorm 'wat gepredisponeer is om van die drie dimensies voorsien te word') en sy opvatting dat die hemelliggame bestaan uit 'n siel wat die hemelliggaam bewoon, die materie van die hemelliggaam self en 'n intelligensie wat onafhanklik van beide bestaan, is twee voorbeelde van sodanige Aristoteliese verstellinge. Ibn Rushd in besonder sou krities op hierdie verstellinge fokus en sy resepsie van en kommentaar oor Ibn Sina, juis in terme van die idiosinkratiese aard van hierdie soort verstellinge, was effektief genoeg dat Ibn Sina die hoog-skolastiek nie oorleef het nie.[9]

Psigologie en epistemologie

In sy psigologie kombineer Ibn Sina (2014a) wel Aristoteliese sowel as Platoniese elemente. Hy handhaaf die sentiment binne die Aristoteliese tradisie dat die siel en liggaam gelyk en tesame in aanskyn kom en dat die siel die liggaam se operatiewe vorm is. Hy bevestig tegelyk egter ook die Platoniese opvatting van die substansialiteit van die individuele siel. Onsterflikheid beteken vir Ibn Sina die voortgesette bestaan van die geaktualiseerde menslike verstand – in daardie sin is die siel, as 'individu', onsterflik. Daarom interpreteer hy die Koran se stellingname rondom die wederopstanding van die liggaam as 'n figuurlike aanbod.

Ibn Sina se kennisleer konformeer grootliks aan die *falsafa*-resepsie van Aristoteles tot op daardie datum (weer Alfarabi maar ook Alkindi), wat hy met 'n betreklik dogmatiese teorie van verheldering aanpas. Kennis begin, eg-*falsafa*, met sintuiglike waarneming en beweeg vanaf waarneming na verbeelding. Ibn Sina se uniekheid vestig in die daaropvolgende bewegings: vanaf verbeelding beweeg kennisverwerwing na die 'fakulteit van vasstelling' (waarmee Ibn Sina 'n onderskeidende vermoë van die verbeelding aandui) en vandaar, vanuit die oorsaaklike handeling van die agente-intellek, word kennis in die verstand veroorsaak.

Binne die verstand self vind daar vier fases van die verwerking van hierdie oorsaak plaas: As 'n fakulteit wat toegerus is om kennis te ontvang is die verstand die 'materiaal' of 'moontlike intellek'; wanneer die fakulteit kennis ontvang wat nog nie besinnende denke behels nie is dit die 'habituele intellek'; wanneer die verstand die kennis begin aktualiseer en reflekteer is dit 'aktuele intellek'; en wanneer dit ten einde in staat is om vorme van die agente-intellek te verwerk is dit die 'aangenome intellek'.

Weer is dit 'n verstelling aan Aristoteliese- sowel as *falsafa*-terminologie: Hoewel kennis 'n oorsprong het in sintuiglike waarneming is al die fases ('moontlik', 'habitueel' en 'aktueel') slegs voorbereidend tot die finale fase, waar die bestraling van vorme deur die agente-intellek in die verstand plaasvind.

Soos Alkindi en Alfarabi, ag Ibn Sina dit nodig om oor ’n buitengewone vorm van kennis en kennisverwerwing, te wete profetiese kennis, uitsluitsel te gee. Die meerderheid van mense, volgens Ibn Sina, verwerf kennis soos bo aangedui. Tog is daar individue wat oor ’n intuïsie beskik wat die eerste fases van kennisverwerwing verbygaan en sonder enige voorbereiding toegang het tot die bestraling van die agente-intellek in die verstand. In hierdie sin is profete ‘geïnspireerd’, om Ibn Sina se eie woord te gebruik.

Hoewel hy dit met Alkindi en Alfarabi eens is dat die profeet as wetgewer en politieke heerser behoort op te tree, fokus Ibn Sina op die unieke aard van die intuïtiewe kennis van die profeet. Daardie fokus sou Ibn Sina daartoe bring om vir feitlik geheel die laaste deel van sy lewe op mistiek en intuïsie in die oorgelewerde dogma of *kalam* te konsentreer, en in ’n Neoplatoniese oriëntasie die terugkeer van die siel na God te bedink.

Ibn Sina se laaste werke dra ’n hoogs spekulatief-mistieke karakter, terwyl hy toenemend asketies en terugtrekkend geleef het. Hierdie spekulatiewe werk het hom ironies van die *kalam* vervreem. Hy het na 1022 ook andersins, dus buite moskee-politiek, in politieke onguns beland en moes rondom 1030 vir sy lewe na Isfahan vlug. Hy het daar egter ook ’n politieke aanstelling van die hand gewys en is onder armoedige omstandighede, maar trots en met ’n sin vir filosofiese en intellektuele selfbehoud, oorlede in 1037: nooit politiek nie, maar altyd krities-*falsafa*.

Eindnotas

1. Volle naam: Abū ʿ Alī al-Ḥusayn ibn ʿ Abd Allāh ibn al-Ḥasan ibn ʿ Alī ibn Sīnā (عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا و عبألالحسن ي ن بـ).

2. Hieronder volg so ’n volledige lys moontlik van die gedokumenteerde Arabiese en Joodse filosowe vanuit die Middeleeue (410-1464; na die periodisering in die inleiding). Ter wille van inklusiwiteit, respek vir die Oosterse kalender en die bevordering van ’n enkelregister in Middeleeuse filosofie, word die datering van Arabiese denkers in AH (*Anno Hegirae* – die Muslim-kalender) by die eerste datum, gevolg deur die Westerse kalender (CE, onuitgeskryf), aangedui. Joodse en Latyns-Westerse denkers word slegs per CE aangedui, CE onuitgeskryf. Die ongetranskribeerde Arabiese naam word in hakies opgevolg met die gelatiniseerde eienaam, waar beskikbaar en waar van toepassing. Die kronologie en *Anno Hegirae* daterings van Adamson en Taylor (2012:xv–xviii), gebaseer op en deur my geverifieer, en herbevestig met Brockelmann (1937), word met erkenning en waardering gebruik. Die gelatiniseerde eiename reflekteer my eie navorsing met verwysing na die betrokke Arabiese eienaam.

Ibn al-Muqaffa (d.AH139/757)

Masha allah (d.ca. AH200/815)

Ibn al-Bitriq (fl.ca. AH200/815)

Abu al-Hudhayl (d.ca. AH226/840)

Al-Nazzam (d.AH225/840)

Al-Himsi, Ibn Naima (fl.ca. AH215/830)

Al-Kindi (Alkindi) (d.AH256/870)

Ibn Ishaq Hunayn (Hunein; Ioannitius) (d.ca. AH260/873)

Al-Balkhi, (Albumasar) (d.AH272/886)

Ibn Qurra, Thabit (Thebit) (d.AH288/901)

Ibn Haylan, Yuhanna (Heilan) (d.AH297/910)

Ibn Luqa, Qusta (Constabulus) (ca.AH205/820–300/912)

Al-Jubbai, Abu Ali (d.AH303/915–16)

Al-Razi, Abu Bakr (Alrazi) (d.AH313/925)

Al-Balkhi, Abu al-Qasim (d.AH319/931)

Al-Jubbai, Abu Hashim (d.AH321/933)

Abu Hatim (d.AH322/934)

Abu Zayd (d.AH322/934)

Al-Ashari, Abu al-Hasan (d.AH324/935–6)

Ibn Yunus, Abu Bishr Matta (Junus) (d.AH328/940)

Israeli, Isaac (ca.855-ca.955)

Gaon, Saadiah (882–942)

Al-Nasafi (Alnasafi) (d.AH332/943)

Al-Farabi (Alfarabi) (d.ca. AH339/950)

Al-Sijistani, Abu Yaqub (d.ca. AH358/971)

Ibn Adi, Yahya (d.AH363/974)

Al-Sirafi, Abu Said (Alsirafi) (d.AH369/979)

Al-Sijistani, Abu Sulayman (d.ca. AH375/985)

Al-Andalusi, Ibn Juljul (Gilgil) (d.ca. AH377/987)

Al-Amiri (Alamiri) (d.AH381/991)

Ibn al-Nadim (d.ca. AH388/998)

Ibn Zura, Abu Ali Isa (d.AH398/1008)

Al-Kirmani, Hamid al-Din (Alkirmani) (d.ca. AH412/1021)

Abd al-Jabbar (d.AH415/1025)

Ibn Miskawayh (d.AH421/1030)

Ibn al-Haytham (Alhacen) (d.ca. AH432/1040)

Ibn Sina (Avicenna) (AH370/980–428/1037)

Ibn al-Tayyib, Abu al-Faraj (d.AH434/1043)

Al-Biruni (Albiruni) (d.440/1048)

Ibn Gabirol, Solomon (Avicebron) (1021–1070)

Ibn Hazm (d.AH456/1064)

Ibn Marzuban, Bahmanyar (d.AH459/1066)

Ibn Said al-Andalusi, Abu al-Qasim Said (Andalusi) (d.AH462/1070)

Ibn Mattawayh (d.AH469/1076–7)

Nasiri Khusraw (d.ca. AH470/1077)

Al-Shirazi, al-Muayyad (Alcirazi) (d.AH470/1077)

Al-Juwayni, Imam al-Haramayn (Haramein) (d.AH478/1085)

Al-Lawkari, Abu al-Abbas (fl.AH503/1109–10)

Al-Ghazali, Abu Hamid (Algazali) (AH450/1058–505/1111)

Al-Nasafi, Abu al-Muin (d.AH508/1114–15)

Ibn Bajja (Avempace) (d.AH533/1139)

Halevi, Judah (d.1141)

Al-Baghdadi, Abu al-Barakat (d.AH560/1165)

Ibn Daud, Abraham (ca.1110–80)

Ibn Tufail (Abubecar) (d.AH581/1186)

Suhrawardi (AH549/1154–587/1191)

Ibn Rushd (Averroes) (AH520/1126–595/1198)

Al-Bitruji (fl.ca.AH600/1204)

Maimonides, Moses (1135–1204)

Al-Baydawi (d.ca. AH685/1286)

Albalag, Isaac (fl.1290)

Al-Hilli, al-Allama (d.AH726/1325)

Ibn Taymiyya (d.AH728/1328)

Levi ben Gerson (Gersonides) (1288–1344)

Al-Isfahani, Mahmud (d.AH749/1348)

Ibn al-Khatib (d.AH776/1375)

Al-Taftazani, Sad al-Din (d.AH792/1390)

Ibn Khaldun (AH732/1332–808/1406)

Crescas, Hasdai (d.ca. 1411)

Isfahani, Ibn Torkeh (d.ca. AH836–7/1432).).

3. Gedateerd soos wat dit is, bly Afnan (1958) se Avicenna-monografie relevant as 'n grondige en toeganklike inleiding tot Ibn Sina se lewe en werk. Dit is trouens 'n standaardteks wat altyd plek in die Ibn Sina-argief behoort te kry. Die bydraes in die resente redaksionele werk van Hasse en Bertolacci (2012) is onmisbaar in terme van die mees opgedateerde resepsie-oorsig van Ibn Sina in Arabies, Hebreeus en Latyn. Die bibliografiese lyswerk van Janssens (1991) is onontbeerlik vir 'n oorsig van die Ibn Sina-navorsing in die tweede helfte van die 20ste eeu. Gohlman (1974) het tot op datum die enigste betroubare redaksiekritiese vertaling in Engels van Ibn Sina se outobiografie voorsien. Reisman (2002:1–11) verskaf 'n goeie oorsig oor die geskiedenis van geheel die Ibn Sina-navorsing tot aan einde van die 20ste eeu. Goodman (1992), hoewel ietwat gedateerd, is 'n uitstekende, toeganklike inleiding tot Ibn Sina se lewe en metafisika. Bertolacci (2006), Gutas (2014a, 2014b), Janssens (2006) en Wisnovsky (2003, 2005) staan met uitstaande, onmisbare bydraes aan die front van die mees onlangse Ibn Sina-nisnavorsing.

4. Ter wille van kontinuïteit in die verwysingsregister, word die verwysings na Ibn Sina steeds per gelatiniseerde eienaam 'Avicenna' in die bibliografie aangetoon. Sien dus Avicenna ([2014a–j]; vanuit Gutas [2014a] se onlangse redaksionele inleiding, kommentaar en vertaling van Ibn Sina se oor-lewende tekste vanuit Persies en Arabies na Engels in twaalf werke), asook die volgende sekondêre tekste: Acar (2004:142–56); Adamson (2004:87–111; 2012:97–122); Adamson en Taylor (2005:1–9); Belo (2007:21–120); Bertolacci (2006:3–64); Burnett (2005:370–404); Burrell (2006:196–208); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:1–80); Davidson (1992:74–126); Gutas (2001:1–38; 2012:417–25; 2014b); Hasse

(2013:109–19); Haren (1985:123–6); Hyman *et al* (2010:239–64); McGinnis (2010:3–26; 244–54); Nusseibeh (2009:275–88); Peters (1968:120–55); Reisman (2002:1–11); Walzer (1967:667–70); Wisnovsky (2003:1–20; 2005:92–136) en Ziai (2005:405–25).

5. Aristoteles se psigologie of beskouing van die siel word breedvoerig uiteengesit in sy Περὶ Ψυχῆς (Peri Psuches, Latyn: *De Anima*) en is grootliks die resultaat van die beginsels wat hy reeds uiteengesit het in sy *Metaphysica* en *Physica*. Waar *Physica* die natuurlike werklikheid as 'n geheel bespreek, is *De Anima* gerig op slegs lewende dinge. Daarin word die siel gedefinieer as die 'eerste aktualiteit van 'n natuurlike liggaam met lewenspotensialiteit'. Wat Aristoteles bedoel is dat daar in alle lewende substansies wat gebore word of begin en uiteindelik sterf of disintegreer, dieselfde onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit getref moet word waarmee hy materiële verandering aangedui het – hier is die korresponderende onderskeid een van liggaam en siel. Die siel is die vorm of die aktualiteit van die substansie, waardeur dit bestaan en gedefinieer kan word as deel van 'n species, met 'n liggaam wat 'n potensialiteit vir verandering het.

Substansie beteken nie dat daar eers 'n liggaam is wat later met die siel toebedeel moet word om 'n lewende liggaam te wees nie; eweneens nie dat daar eers 'n ontbeliggaamde siel is wat met die liggaam toebedeel moet word ten einde volkome substansie te wees nie. 'Liggaam' as 'n element van substansie is gelyk aan 'lewende liggaam' – daar is reeds eenheid in die lewende organisme. Maar presies die teenoorgestelde ook waar: in 'n dooie liggaam ontbreek die eenheid van substansie. Die siel is in hierdie sin van die woord vir Aristoteles 'materie'.

Aristoteles gaan vervolgens voort deur die siel drieledig en verfynend te kenmerk: die vegetatiewe siel, die sensitiewe siel en die intellektiewe siel. Die vegetatiewe siel word gedefinieer deur die basisfunksies van voeding en reproduksie, wat noodsaaklik is vir lewensonderhoud; die sensitiewe siel voeg by hierdie basisfunksie die fakulteite van sintuiglike waarneming, wat meer of minder kompleks is, gegewe die species ter sprake. Species met meervoudige sensoriese fakulteite wat die verskillende sintuie se informasie kan integreer – sig, gehoor, aanraking, reuk en smaak – beskik oor 'n sintetiese vermoë wat die informasie van een sintuig in verhouding kan stel tot die informasie van 'n ander sintuig – dat 'n bepaalde geluid byvoorbeeld met 'n bepaalde sigbare objek in verband gebring word. Dit is vir Aristoteles 'n algemene, spontane kennis, maar nietemin 'n feilbare soort kennis. Dit is eers wanneer die spesiale fakulteite van die intellektiewe siel bygebring word, in besonder geheue en verbeelding, dat die kennis begrondbaar en seker is.

Met 'verbeelding' bedoel Aristoteles die produksie van beelde as respons op sintuiglike stimuli. Alle diere beskik oor hierdie vermoë tot verbeelding, aangesien Aristoteles daarop aandring dat 'begeerte', wat die oorsaak van beweging is, verbeelding vooronderstel. Maar Aristoteles se bedoeling is dat verbeelding juis kenmerkend van die basisfakulteite van die hoër diereryk is; hoe meer gesofistikeerd en ontwikkeld die species, hoe meer verfynd is die fakulteit van verbeelding. 'Geheue' weer, is die retensie van beelde en moet onderskei word van herinnering, wat 'n kenmerk van die intellektiewe siel alleen is. Die intellektiewe siel is vir Aristoteles die hoogste tipe siel, wat intern onderskei word deur die 'aktiewe' en 'passiewe' intellek. Die aktiewe intellek (intellectus agens, daarom soms ook die 'agente-intellek' genoem) is 'n kontroversiële aspek van Aristoteles se psigologie, aangesien dit wil voorkom of hy hiermee in gedagte het 'n suiwer aktualiteit, wat dus bedinkbaar sonder die liggaam is – terwyl die res van sy psigologiese korpus juis die onskeibaarheid van liggaam en siel benadruk. Uiteraard sou die intellectus agens in die Middeleeue intens gekommentarieer word, reeds by Boethius en Alfarabi, maar ook weer hier by Ibn Sina, aangesien dit op sigwaarde af Christelike sowel as Islam beskouinge rondom die verhouding tussen God en siel komplementeer. Die passiewe intellek (intellectus possibilis, ook soms 'potensiële intellek' genoem) word in samehang met die opvatting van die aktiewe intellek gebruik: Met 'passiewe intellek' bedoel Aristoteles dat die intellek potensieel in staat is om enige iets se verstaanbare vorm aan te neem. Met daardie vorm-aanname van die passiewe intellek tree die aktiewe intellek na vore om die kennisververwing vanuit die vorm-aanname te verlig vanaf potensiële na handelingskennis, of kennis-in-handeling, nagenoeg soos wat lig potensiële kleure na ware kleure toe verlig.

6. Trouens, Ibn Rushd se kritiek was so effektief dat Middeleeuse Arabiese filosofie (bedoelende die Arabiese trajekte in die Karolingiese, post-Karolingiese en vroeg-skolastiese periodes) in geheel, sy interne kritiek nie oorleef het nie. Arabiese denkers soos Ibn Sina sou daarna wel sporadies in Middeleeuse skolastici se werk geassimileer word – dikwels sonder verwysing of erkenning. Ibn Rushd sou wel oorleef as die laaste Arabiese (nie-Joodse) denker van die Middeleeue, met net nog die Joodse denkers Maimonides (4.12) en Gersonides (5.45) na hom.

Bibliografie

Acar, R. 2004. Reconsidering Avicenna's position on God's knowledge of particulars. In McGinnis *et al* (reds.) 2004, 142–56.

Adamson, P. 2004. Non-discursive thought in Avicenna's commentary on the *Theology of Aristotle*. In McGinnis *et al* (reds.) 2004, 87–111.

—. 2012. Avicenna and his commentators on human and divine self-intellection. In Hasse *et al* (reds.) 2012, 97–122.

Adamson, P. 2013 (red.). *Interpreting Avicenna. Critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Afnan, S.M. 1958. *Avicenna. His life and works*. Londen: Ruskin House.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Avicenna (Ibn Sina). 2014a. *Compendium on the soul*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 80–86.

—. 2014b. *The compilation* (*Philosophy for Arudi*). In Gutas (red. & vert.) 2014a, 86–94.

—. 2014c. *The available and the valid* & *Piety and sin*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 94–101.

—. 2014d. *The provenance and destination*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 101–2.

—. 2014e. *The lesser destination*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 102–3.

—. 2014f. *The cure*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 103–15.

—. 2014g. *The salvation*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 115–18.

—. 2014h. *Philosophy for Ala-ad-Dawla*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 118–19.

—. 2014i. *The Easterners.* In Gutas (red. & vert.) 2014a, 119–44.

—. 2014j. *Fair judgement* & *Marginal glosses on De Anima*. In Gutas (red. & vert.) 2014a, 144–55.

Barnes, J. 1995a. Aristotle: life and work. In Barnes, J. (red.) 1995, 1–26.

—. 1995b. Aristotle: metaphysics. In Barnes, J. (red.) 1995, 66–108.

Barnes, J. (red.). 1995. *The complete works of Aristotle.* Ackrill, J.L. (vert.). Princeton: Princeton University Press.

Belo, C. 2007. *Chance and determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden: Brill.

Bertolacci, A. 2006. *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kita Al-Sifa. A milestone of Western metaphysical thought*. Leiden: Brill.

Brockelmann, C. 1937. *Geschichte der arabischen Literatur*. Volumes I–V. Leiden: Brill.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Burrell, D.B. 2006. Avicenna. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 196–208.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Davidson, H.A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford: Oxford University Press.

Druart, T-A. 1987. Al-Farabi and emanationism. In Wippel (red.) 1987, 23–43.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Fortenbaugh, W.W. 2006. *Aristotle's practical side. On his psychology, ethics, politics and rhetoric*. Leiden: Brill.

Goodman, L.E. 1992. *Avicenna*. Londen: Routledge.

Gohlman, W.E. 1974. *The life of Avicenna. A critical edition and annotated translation*. New York: State University of New York Press.

Gutas, D. 2001. Intuition and thinking: The evolving structure of Avicenna's epistemology. In Wisnovsky (red.) 2001, 1–38.

—. 2012. Avicenna: The metaphysics of the rational soul. *Muslim World* 102, 417–25.

—. 2014a. (inl., red., komm. en vert.). *Avicenna and the Aristotelian tradition. Introduction to reading Ibn Sina's philosophical works*. Leiden: Brill.

—. 2014b. *Orientations of Avicenna's philosophy*. Variorum: Burlington.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hasse, D.N. 2013. Avicenna's epistemological optimism. In Adamson (red.) 2013, 109–19.

Hasse, D.N. en A. Bertolacci (reds.). 2012. *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's metaphysics*. Berlyn: De Gruyter.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions.* Indianapolis: Hackett.

Janssens, J. 1991. *An annotated bibliography on Avicenna (1970-1989)*. Leuven: De Wulf Mansioncentrum, Leuven University Press.

—. 2006. *Avicenna and his influence on the Arabic and Latin world*. Aldershot, Hampshire: Ashgate.

Langermann, Y.T. (red.). 2009. *Avicenna and his legacy. A golden age of science and philosophy*. Turnhout: Brepols.

McGinnis, J. 2010. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.

McGinnis, J. en D.C. Reisman (reds.). 2004. *Interpreting Avicenna: Science and philosophy in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

Nusseibeh, S. 2009. Avicenna: Providence and God's knowledge of particulars. In Langermann (red.) 2009, 275–88.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Polansky, R. 2007. *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pseudo-Dionisius. 1990. *Corpus Dionysiacum*. Suchla, B.R., G. Heil en A.M. Ritter (reds.). Berlyn: De Gruyter.

Reisman, D.C. 2002. *The making of the Avicennian tradition*. Leiden: Brill.

Rosenthal, F. 2007. *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

Shiffman, M. 2011. *Aristotle's On the Soul*. Bemidji: Focus Publishing.

Walzer, R. 1967. The successors of al-Farabi. In Armstrong (red.) 1967, 667–70.

Wippel, J.F. (red.). 1987. Studies in medieval philosophy. Washington: Catholic University of America Press.

Wisnovsky, R. 2003. *Avicenna's metaphysics in context*. New York: Cornell University Press.

—. 2005. Avicenna and the Avicennian tradition. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 92–136.

Wisnovsky, R. (red). 2001. *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Weiner.

Ziai, H. 2005. Recent trends in Arabic and Persian philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 405–25.

3.4 PETRUS DAMIANUS





Petrus Damianus (1776), Andrea Barbiani (1708-1779)
© Biblioteek van Classense, Ravenna

3.4 Petrus Damianus (1007-1072)
(Damiani; Damian; Peter Damian; Pierre Damien)

Damianus,[1] hoewel hy vyandig gestaan het teenoor logika en spekulatiewe filosofie, is om 'n eerste, dogmatiese rede wel belangrik in vroeë[2] Middeleeuse filosofie: hy verteenwoordig as 'n gedrewe kerkhervormer en morele herontwaker van sy tyd die opkoms van die kerk[3] as 'n siniese belanghebber en institusionele sensureerder van die uitsette in spekulatiewe filosofie gedurende die post-Karolingiese periode.

Op geen stadium in die voorafgaande Karolingiese periode was die kerk, sinagoge of moskee sodanige belanghebber nie. Dit is juis een van die kenmerke[4] van die post-Karolingiese periode dat daar institusionele verskuiwings plaasvind wat filosofie weg uit die oop, verkennende Karolingiese howe en ondersoekende, rehabiliterende Bagdad-kringe geneem het, en onder die konstante skadu van sensuur na die kerk, katedraal, klooster, sinagoge en moskee gelei het.

Tweedens is Damianus belangrik op grond van die verband wat hy trek tussen 'n kontemplatiewe lewe en arbeid, of, wat genoem sou kon word 'n 'aktief-kontemplatiewe lewe'. Trouens, Damianus word gereken as die inisieerder van 'n grondige arbeidsetiek in die kloosterwese van die 11de eeu en het met sy 'teologie van werk' (Ranft [2006] se unieke begrip) 'n merkwaardige en sonderlinge bydrae tot die voortgaande hervorming van die kloosterwese en die algemene Christelike milieu van die 11de eeu gelewer.

Derdens bied Damianus se omvangryke ondersoek vanuit pouslike opdrag (deur pous Leo IX; Bruno van Egisheim-Dagsburg, 1002-1054, pous vanaf 1049 tot 1054) na die 'probleem' van seksuele gedrag in kloosters en intieme kerklike ruimtes, veral biegruimtes, 'n blik op die algemene en progressiewe 'probleem'[5] van sodomie in die Middeleeue. Dit is ook die waarde van hierdie oënskynlik aweregse hoofstuk in hierdie inleidingswerk: om juis perspektief te verskaf op die wyse waarop seks konstant gedurende die Middeleeue ondersoek en geproblematiseer is.

Damianus is gebore in Ravenna, 'n noord-Italiaanse stad wat besondere verbintenisse met die vergane Romeinse Ryk gehad het. As kind is hy opgevoed in die laerskool van Faenza en later in die uitnemende katedraalskool van Gerbertius van Aurillac (ca.946-1003).[6] Sy akademiese opleiding was dus van die hoogste gehalte. Na 'n tydperk as privaatdosent in filosofie betree Damianus die kloosterwese in 1035 by die hermitiese klooster van Avellan, waar hy in 1043 as ab aangewys word. Bykans onmiddellik daarna begin Damianus met ingrypende hervorminge in die eie kring te Avellan, maar ook in die wyer kloosterwese en kerk, waarvan sy polemiese hervormingsgeskrifte (waaronder *Liber gratissimus* en die obskure *Liber gomorrhianus*) vinnig en wyd gesirkuleer is en hy in die laat-1040's as 'n effektiewe institusiehervormer onder Pous Leo IX se aandag gebring is.

Damianus was vir alle praktiese doeleindes dus slegs tot 1034 werksaam in filosofie. Sy mees unieke filosofiese bydraes in hierdie periode vestig in sy kritiek van logika, as sou logika slegs met die implikasies van grammatikale stellings besig wees en nie met die struktuur van die werklikheid self nie (veral so uiteengesit in Damianus [1943]). In dieselfde werk betoog Damianus dat God se almag van so 'n aard is dat God dit so kan bewerk dat 'n gebeure in die verlede tyd nie plaasgevind het nie. Daardie proposisie het egter soveel verwarring veroorsaak, ten spyte van Damianus se pogings om dit te nuanseer via die ontologiese beginsel van nie-kontradiksie, dat dit vinnig in onguns beland het en Damianus as filosoof gediskrediteer is.

Dit is onseker of Damianus se opvolgende vyandigheid jeens filosofie met hierdie negatiewe resepsie van sy eie filosofiese inset saamgehang het. Die werklikheid is egter dat Damianus (sien Damianus 1867) kort na 1043 na twee kante toe sou begin polemiseer: teen die afwesigheid van 'n grondige arbeidsetiek in die kloosters en die wyer Christelike samelewing enersyds, en teen filosofie andersyds.

Sy kenmerkende epigramme (sien Damianus 1867) teen filosofie behels onder meer dat die duiwel self 'die eerste grammatikus' was wat Adam verlei het om 'God' in die meervoud ('Ons' – sien Genesis 3:22), met die enkele (grammatikale) vraagwoord en daarby 'werklik' af te wys (Genesis 3:1b: 'Het God werklik gesê julle mag van geen boom in die tuin eet nie?'). Daarby voeg Damianus (1867:601) dat filosofie ten beste *philosophia ancilla theologiae* ('dienares van die teologie') kan wees – 'n stelling wat tot diep in die skolastiek weerklink het, veral by Aquinas (5.1), en die latere ensiklopediese verhouding tussen filosofie en teologie as een van ondergeskiktheid bepaal het.[7]

Daarby betoog Damianus ook dat daar 'geen rede is waarom monnike filosofie behoort te studeer' nie en dat 'filosofiese kennis geen voorwaarde is vir die saligheid' nie – kennelik 'n verbatim afwysing van sy Latyns-Westerse voorganger Eriugena (2.2) se hiperboliese *nemo intrat in caelum nisi per philosophiam* ('niemand gaan die hemel in anders as deur filosofie nie'). Damianus (1967:602) merk selfs lakonies op: 'Jesus het immers eenvoudige mense tot dissipels geroep en nie filosowe nie'. Op hierdie trant tier Damianus teen filosofie en logika voort. Dit het die gevolg gehad dat sy post-Karolingiese opvolgers in die Latynse Weste, veral Anselmus (3.6) en Abelardus (3.10), baie versigtig moes nuanseer om nie die wrewel van die kerklike sensuurapparaat in Damianiese gestalte op hulle te laat neerdaal nie.

Arbeidsetiek en kloosterhervormings

Veel meer konstruktief het Damianus (1959) ook gefokus op 'n herverstaan van arbeid as die sleutel tot 'n kontemplatiewe lewe. Dit doen hy deur vanuit 'n eskatologiese raamwerk te betoog dat al wat tussen 'n mens en die ewigheid staan, 'n mens se werk is.

'n Mens word onthou aan jou werk. 'n Mens sal getoets word aan jou werk. Die eerste kriterium wat behoort te geld by die waardering van 'n monnik se lewe is die kontemplatiewe aard wat vanuit daardie monnik se arbeid na vore tree – en nie die dwingendheid van die monnik se gebede, meditasies en afsonderinge nie. Hierdie eskatologiese interpretasie van arbeid en singewing was radikaal nuut in 'n samelewing wat op geen wyse nog oor die verhouding tussen arbeid, produksie en vooruitgang, asook die totstandkoming van 'n verhouding tussen die individu en 'n kollektief op grond van arbeid of produksie, kon nadink nie.

Die kontemplatiewe lewe moet volgens Damianus ineens ook aktief wees en die kontemplerende lewe aktief en produktief. Eskatologie vereis dat die mens die wêreld bly vorm en hervorm ten einde dit histories met die skeppingsbedoeling te laat resoneer, maar ook toekomstig-eskatologies te laat realiseer. Dit vra om 'n fisiese en rasionele (of 'intellektuele', hoewel Damianus die begrip kenmerkend vermy) inset: eenvoudig harde werk. God as Skepper het die mens as 'medeskeppers' geskep: vir Damianus is dít die diepste betekenis van *imago Dei*. Deur met arbeid die (mens-veroorsaakte) onvolmaakthede in die skepping te herstel en te hervorm, word die mens die 'perfekte getuie' van God se oorspronklike skeppingsbedoeling. Werk en werkers verdien daarom respek. Werk is nie die verantwoordelikheid van een (werkers)klas nie, maar die verpligting waaronder elke individu gestel word. Die spesifieke taak van elke individu mag varieer, maar die intrinsieke waarde van die taak varieer nie. Dit is slegs wanneer die werk van elke mens met die werk van elke ander mens verenig word dat die skepping tot voltooiing gebring word.

'Sodomie' en Damianus se kerklike ondersoek

Damianus se derde bydrae tot die Middeleeuse argief kan egter in 'n meer subversiewe konteks nagespoor word, naamlik sy ontleding en weergawe van die probleem van promiskuïteit (wat na sy verstaan daarvan homoseksualiteit ongetwyfeld prioritiseer) in die kerk en kloosters van die vroeë Middeleeue. Met die heroorweging van sy ingrypende teks *Liber gomorrhianus* hieronder moet die volgende vyf oorwegings by voorbaat in gedagte gehou word.

Die oorspronklike betekenis van 'sodomie' en 'sodomiet'

Die begrippe sodomie en sodomiet het teen die middel van die 11de eeu slegs 'n elementêre verwysingsbetekenis gehad, met 'n onversteurde terugkoppeling na die vertelling rondom die gebeure in Sodom en Gomorra, soos opgeteken in Genesis 19. Die twee begrippe het op hierdie stadium geen dissiplinêre betekenis gehad nie en het bloot verwys na anale geslagsgemeenskap tussen mans. Die koppeling van sodomie met bloedskande in die Middeleeue, eksplisiet so by Damianus, synde een 'een morele

kategorie', leun terug na die bloedskandelike insident in die latere deel van Genesis 19. Damianus herverwerk hierdie algemene en onverstoorde begrip *sodomie* egter tot 'n veel meer insluitende, komplekse en veral dissiplinêre begrip.

Die kerklik-tegniese definisie van natuurlike of rasionele fornikasie in die 11de eeu

Voordat ons aan Damianus se herverwerking van die begrip *sodomie* aandag kan gee moet ons die begrippe wat hy kies om te gebruik, verken. Juis omdat die kerklik-tegniese definisie van teennatuurlike of 'irrasionele' (Damianus se unieke begrip) fornikasie (*fornicatio*, dit is, na Augustinius, enige vorm van seks, juis ook binne die huwelik) reeds teen die helfte van die 11de eeu rigied geformuleer en wyd gevestig was, moes Damianus hierdie gevestigde definisie as vertrekpunt gebruik in die opstel van sy strafgeskrif. Die kerklike definisie vir natuurlike (of 'rasionele') fornikasie was inderdaad oral bekend (Foucault 1978:18, 58): Natuurlike of rasionele fornikasie kon plaasvind:

a) slegs tussen 'n volwasse man en 'n volwasse vrou;

b) slegs binne die huwelik;

c) slegs met die oog op die opsetlike verwekking van 'n vrug;

d) met geen ejakulasie buite die vagina nie (oftewel onanisme; sien Foucault 1968:30), op grond van hierdie eksplisiete opset tot voortplanting;

e) met in beginsel geen gesig- of oogkontak nie (toegang dus slegs van agter of met die vrou se gesig volledig buite sig, of versluier);

f) met slegs genitaal-genitale en geen oraal-genitale of genitaal-anale kontak nie.

g) Daarby is masturbasie, manlik en vroulik, wedersyds of solitêr, reeds vanaf die 10de eeu gereken as 'n ernstige sonde en dit moes in 'n buitengewone bieg (later naas die verpligte jaarlikse konfessie vanaf die Vierde Lateraanse Konsilie van 1215) hanteer word (Foucault 1978:28; 42).

Die gevolglike betekenis van die definisie van natuurlike of rasionele fornikasie vir teennatuurlike of irrasionele fornikasie

Enige selfs net nabye oortreding van enige van bogenoemde sake (a-g), juis ook binne die huwelik, moes onder die rubriek van teennatuurlike fornikasie in die bieg gehanteer word. Elementêr beteken 'sodomie' vir Damianus 'n oortreding van enige van bogenoemde kwalifikasies (a-g) in 'n selfdegeslagkonteks; maar met peniel-anale en oraal-anale kontak in 'n heteroseksuele konteks uitdruklik daarby ingereken. Omdat Damianus self die begrip *teennatuurlik* (alternatiewelik, 'irrasioneel') gebruik as 'n

leitmotiv in sy analise, moet dit hier helder en duidelik beskryf word:

a) Onnodig om verder daarop uit te brei, geld bestialiteit uiteraard as sodanig 'teennatuurlik'. Dit is wel nodig om die begrip *volwasse* binne die diskursiewe konteks van 'teennatuurlikheid' in die Middeleeue te nuanseer. Die seksuele misbruik van 'n pre-puberteitse seun of dogter geld by Damianus per definisie as sodomie, gelykstaande aan wat later in die Romeins-Hollandse reg met ouderdomsverwysing as statutêre verkragting sou geld. In die vroeë Middeleeue is dit egter nog nie ouderdom nie, maar bloot 'natuur' of 'liggaamlike volwassenheid' in terme van die voltrekking van puberteit wat as aanwyser vir seksuele volwassenheid gedien het: by dogters of jong vrouens duidelike bewyse van menstruasie en die aanwesigheid van skaamhare (Latyn: *pubes*); by seuns of jong mans presies dieselfde met verwysing na die *pubes*, met daarby die vermoë tot ereksie en ejakulasie. Hoe ruiger en digter die *pubes*, hoe meer seksueel-volwasse en trouens viriel is die jong persoon geag te wees. Die begrip *seksueel-volwasse* is in die vroeë Middeleeue soos by Damianus dus geheel empiries beskryf en sonder latere juridiese begrippe soos *toerekeningsvatbaarheid* of *die vermoë tot toestemming tot geslagsgemeenskap* verstaan. Dit was trouens nie vreemd dat dogters so jonk as 13 in die huwelik (juis met heelwat ouer mans) verbind is nie, mits hulle liggaamlik aan bogenoemde empiriese puberteitsoorwegings voldoen het. Spontane seksuele verkenning tussen post-puberteitse jong mense was onderworpe aan dieselfde tegniese definisie vir natuurlike fornikasie as wat vir ouer persone gegeld het.

b) Enige seksuele kontak, ongeag konteks en omstandigheid, met enige persoon buite die huwelik, het as irrasioneel en teennatuurlik gegeld.

c) Daarby, enige seksuele kontak binne die huwelik sonder die uitdruklike opset tot vrugverwekking het as irrasioneel en teennatuurlik gegeld. Daar was in die Middeleeue, na Augustinus, dus nie iets soos 'gewone' of 'normale' seks nie. Alle vorme van seks, ook binne die huwelik, is met smet, skande en sonde geassosieer en was daarom geag 'n vorm van 'hoereerdery' (*fornicatio* se oorspronklike betekenis) te wees. Juis daarom moes seksuele aktwiteite ook binne die huwelik onder die bieg gebring word.

d) Indien voldoen is aan die tegniese definisie vir natuurlike en rasionele fornikasie, was daar geen rede tot *coitus interruptus* of enige ander vorm van onanisme nie. Juis daarom was onanisme as 'n morele gruwel van 'vermorsing' bestempel en die mees direkte aanduiding van 'n irrasionele opset tot seksuele kontak.

e) Die vermyding van oogkontak en gesigkontak het nogeens die korrekte, rasionele opset in gedagte: nie *ars erotica* nie maar voortplanting, wat as opset in die bieg duidelik verantwoord moes word. Dit het dus glad nie gegaan oor die bieg van seksuele ontrouheid of seksuele vergrype nie, maar oor die bieg van en openbaarmakende gesprek oor die aard van die seksuele handeling as sodanig.

So was dit in die vroeg-11de eeu reeds 'n uitdruklike vereiste dat selfs waar getroude mense seks gehad het daaroor by 'n priester gebieg moes word. Want wie sou kon sê wat die man of vrou nie alles gedurende koïtus gesê of gedink het wat nie as sondig aangemerk sou moes word nie? Hierdeur is 'n fiksasie geskep om die waarheid oor seksualiteit te priviligeer, 'n waarheid wat gebieg moes word en toenemend geopenbaar gemaak moes word (Foucault 1988:110–1).

f) Orale en anale seksuele kontak, ook binne 'n teenoorgesteldegeslagkonteks, is as 'n teennatuurlike gruwel beskou, en is vir Damianus per definisie sodomities. Damianus gaan selfs so ver om te beweer dat die teennatuurlikheid daarvan bevestig word deur die afwesigheid daarvan binne die hoër diereryk. Dit val hom nie op dat logieserwys, op grond van dieselfde stelling, orale en anale seksuele kontak juis oorweeg kan word as die menslikste en mees rasionele of minstens mees gekontempleerde aspekte van menslike seksuele kontak nie; dat dit juis is wat mense en diere van mekaar in terme van seksuele handelinge onderskei.

g) Hoewel masturbasie, manlik en vroulik, wedersyds of solitêr, nie penetrasie of orale kontak impliseer nie, is die opset steeds nie-prokreatief en by mans per definisie onanisties. Daarom was selfbetasting of betasting van 'n ander, van welke aard ook al, buite die konteks van die huwelik en sonder die gepaardgaande opset tot fornikasie-vir-prokreasie, irrasioneel en volgens Damianus (*Liber gomorrhianus:* I) 'heeltemal onnodig'.

Belangrik vir die doeleindes van die bespreking van *Liber gomorrhianus* hieronder is dat al bogenoemde oorwegings ten opsigte van natuurlike en teennatuurlike of rasionele en irrasionele fornikasie algemene kennis in die 11de-eeuse Latynse Weste was. Wie ook al hierdie konvensies verbreek het, het dit welwetend dat dit taboe is, gedoen. Maar daarin vestig een van die mees fassinerende aspekte van Middeleeuse sodomie, juis wanneer dit insluitend verstaan word: hierdie tegniese artikulering van die taboe het die intensiteit van die verontagsaming daarvan verhewig.

Damianus se dissiplinêre herontwerp van die begrippe 'sodomie' en 'sodomiet'

Damianus, reeds in die beplanningsfase van sy boek, herontwerp die begrippe *sodomie* en *sodomiet* om daaraan 'n dissiplinêre betekenis te gee, met ander woorde, as 'n verskynsel wat moreel en juridies afgewys moet word en wat deur straf en dissipline gekorrigeer en sover moontlik geëlimineer moes word. Dit blyk egter uit die voorwoord dat nog voordat hy die boek begin skryf het, Damianus diep onder die indruk van die diversiteit van verbintenismoontlikhede onder die sambreelbegrip *promiskuïteit* binne die kerk en kloosters gekom het en deur die werklikheid self gedwing was om die begrip

sodomiet baie meer soepel en insluitend te gebruik.

Die werklikheid was naamlik dat sodanige promiskuïteit (of teennatuurlikheid, of irrasionaliteit, of taboeverontagsaming) nie net tussen priesters en priesters, monnike en monnike, en monnike en priesters voorgekom het nie, maar ook tussen priesters en nonne, monnike en nonne, nonne en nonne, priesters en manlike sowel as vroulike leke (veral biegsubjekte), monnike en manlike sowel as vroulike leke, en nonne en manlike sowel as vroulike leke.

Die begrip *sodomie* moes uitgebrei word om al hierdie moontlike variasies van teennatuurlike of irrasionele fornikasie en taboeverontagsamings te ondervang. Die begrip *sodomiet* by Damianus het, teen sy aanvanklike oogmerk in, nie meer 'n uitsluitende en konsekwente verwysing na homoseksuele praktyke nie, hoewel enige en alle homoërotiese verbintenisse per definisie steeds deel uitgemaak het van Damianus se herverwerkte begrip *sodomie*. Anders gestel: alle 'homoseksuele' was sodomiete, maar nie alle sodomiete was 'homoseksueel' nie; alle homoërotiese handelinge (manlik en vroulik) was sodomities, maar nie alle sodomitiese handelinge was noodwendig homoëroties nie.

Sodomie as genderinsluitende begrip

Anders as met die onverstoorde betekenis van *sodomie* met terugkoppeling na Genesis 19, sluit die begrip by Damianus ook vroulike deelnemers in. Priesters het vanaf die laat-10de eeu toenemend in die geheim (en teen die helfte van die 11de eeu dikwels openlik) seksuele kontak opgesoek. Daarby het die belangstelling in nie-vaginale seksuele kontak in hierdie tyd verhoog, juis binne heteroseksuele konteks en ter wille van die vermindering van ongewensde swangerskappe. Trouens, heteroseksuele anale seks het algemeen voorgekom (Jordan 1997:111–13; Mills 2015:40–63). Seksuele kontak tussen priesters en nonne, en monnike en nonne, was natuurlik nie algemeen nie, maar het wel wyd voorgekom en kan nie as sporadies of toevallig beskryf word nie.

Hierdie kontak was oorwegend oraal, femoraal (nie-penetrerend vaginaal) en anaal; juis om swangerskappe te vermy en nonne wat die kloosters as maagde betree het se maagdelikheid te handhaaf (Jordan 1997:112). Sodomie, juis in terme van die aanvanklike peniel-anale verwysingsbetekenis, was dus allermins beperk tot manlike homoërotiese ontmoetings (Foucault 1978:38, 43). Daarom kon Damianus se begrippe *sodomie* en *sodomiet* binne sy vroeë Middeleeuse konteks nie verder uitsluitend verwys na seksuele kontak bloot tussen mans nie – en hy het dit geweet.

Daar is in terme van morele skuldplasing op grond van teennatuurlike of irrasionele fornikasie, geen verskil tussen (modern-gesproke) 'homo' en 'hetero' peniel-anale

seks nie. Daarby figureer die begrip *lesbies* uiteraard op geen stadium in hierdie periode nie – die begrip, soos die begrip *homoseksueel*, is modern, uitdruklik 19de-eeus. Dit was egter eers met die publikasie van Yalom (2015:27–82) se onlangse ondersoek na die aard, omvang en intensiteit van die intieme kontak tussen nonne (met die eerste vertaling uit Latyn van die omvangryke briefwisseling tussen prominente nonne soos Hildegard von Bingen en en begyne soos Marguerite Porete), dat die frekwensie van vroulike homoërotiese kontak binne kloosters en begynehowe selfs duideliker geword het – hoewel Damianus en sy tydgenote reeds in hulle tyd allermins naïef hieroor was.

Hoewel Yalom om diskursiewe redes nie begrippe soos *homoseksueel* of selfs *homoëroties* gebruik nie en bloot met die begrip *vriendskap tussen vroue* volstaan, blyk die (ook) seksuele aard van hierdie verhoudings duidelik. Damianus se begrip *sodomie* in hierdie periode verwys daarom onafwendbaar dus ook na seksuele kontak, van watter aard ook al, tussen vroue. Met die begrip *sodomiet* sluit Damianus dus 'n wye reeks van verbintenisse en ontmoetings in, uitdruklik ook vroulike homoërotiese kontak en heteroseksuele femorale en anale kontak (Jordan 1997:163).

Dit is op grond van Damianus se oorspronklike herverwerking van die begrip *sodomiet* dat Michel Foucault (1978:43) die begrip gebruik het in sy nou beroemde kultuurkritiese beklaging: 'Voorheen was die sodomiet bloot 'n sondaar, nou is die homoseksueel 'n spesie'. Met ander woorde, die 19de-eeuse 'homoseksueel' is in terme van openbaarmaking en 'diagnose' 'n algeheel ander verskynsel as die Damianiese sodomiet van die 11de eeu. Foucault se punt was egter dat die 19de-eeuse homoseksueel nooit as 'n *scientia sexualis* 'gediagnoseerde' en 'patologiese' 'pasiënt' na vore sou getree het sónder daardie eerste openbaarmaking van die sodomiet via Damianus se strafgeskrif in die 11de eeu nie (van hier af word slegs gebruik gemaak van Damianus se begrip *sodomiet*, ter wille van onderskeid met Foucault se 19de-eeuse *scientia sexualis homoseksueel* en ter wille van ooreenstemming met die titel van Damianus se teks).

Reeds teen die negende eeu was die private bieg tussen 'n priester en 'n biegsubjek 'n verpligte jaarlikse onderneming wat deur die biegsubjek self aangevra moes word (Goodich 1979:12). Teen die helfte van die 11de eeu was die biegpraktyk volledig geformaliseer sodat die priester die bieg in absolute stilte moes afneem en op geen wyse die inhoud van die bieg kon lei of kompromitteer nie. Op hierdie stadium, ook in die Oosterse Kerk, is die bieg in die oop ruimte van die kerkgebou afgeneem en nie in private bieghokkies of agter afskortings in liturgiese ruimtes nie.

Vanaf 1215 is die jaarlikse bieg gesakramentaliseer op grond van die besluite van die Vierde Lateraanse Konsilie. Die bieg sou daarby voortaan slegs met fisiese skeiding tussen die priester en biegsubjek in 'n bieghokkie kon plaasvind (Foucault 1978:18).[8]

Die selibaat van priesters is geformaliseer in 1139 by die Tweede Lateraanse Konsilie en sou herbevestig word by die Konsilie van Trent in 1563 (Foucault 1978:19).

Die selibaat vir monnike en nonne was egter lank voor 1139 ononderhandelbaar en 'n uitdruklike voorwaarde vir toetrede tot enige noemenswaardige orde en hulle kloosters. In die middel van die 11de eeu word homoërotiese verbintenisse, juis binne die konteks van die sakramentele bieg en die selibaat, 'n werklik omvangryke probleem. Die probleem was trouens van so 'n aard dat pous Leo IX, in een van sy eerste beroemde hervormingsinisiatiewe as pous, aan Damianus in 1049 die opdrag gegee het om die verskynsel van toenemende seksuele kontak tussen priesters en biegsubjekte (manlik en vroulik), tussen priesters en priesters, tussen monnike en nonne, tussen monnike en monnike, en tussen nonne en nonne, te ondersoek, in amptelike rubrieke te boekstaaf en met 'n kerklike advies rakende die hantering van die probleem na vore te kom.

Liber gomorrhianus (Die boek van Gomorra)

Uit daardie opdrag word hierdie merkwaardige dog obskure teks gebore, *Liber gomorrhianus* (*Die boek van Gomorra*). Damianus word hiermee opdrag gegee om midde sy ander hervormingswerk in die kloosters en kerk, die hervorming van die seksuele moraal van priesters, monnike en nonne te inisieer. Dit is moontlik dat Leo IX reeds enkele jare vantevore, toe nog as kanselier, Damianus gevra het om aan die boek te begin werk, aangesien die boek binne slegs enkele maande geskryf en aangebied is as adviesstuk met die oog op die Konsilie van Reims, gehou vanaf die laaste maande van 1049. Dit is selfs moontlik dat Damianus reeds vir etlike jare aan die boek gewerk het as deel van sy selfstandige hervorminginisiatiewe binne die Franse kloosters en dat die bestaan van die manuskrip, na afloop van Leo se inhuldiging, onder sy aandag gebring is (Payer 1982:13). Dit sou die datering van die manuskrip na minstens 1048 kon herlei, hoewel Leo IX se pouslike inhuldiging in 1049 'n meer verantwoordelike datering van die manuskrip is.

Liber gomorrhianus (van hier af 'LG') was die eerste amptelike werk van die kerk van die 11de eeu se stryd in die bekamping van promiskuïteit onder priesters, monnike en nonne. Foucault verskaf egter 'n betekenisvolle sleutel vir 'n eietydse herlesing van Damianus se teks[9] en het in die eerste volume van sy vierdelige *The history of sexuality* veral vier noemenswaardige sake ten opsigte van hierdie vroeë periode in die Middeleeue uitgewys.[10]

Eerstens was die biegpraktyk die eerste stap in die voortgaande totstandkoming van 'seksualiteit' as openbare diskoers, juis omdat dit ten diepste openbaarmakend was, met inbegrip van die gebod op priesterlike stilswye. Tweedens kan die biegpraktyk nie los

verstaan word van die wyer en progressiewe neuroses ten opsigte van die onderdrukking van seksuele impulse teen die agtergrond van die priesterlike selibaat nie. Derdens was weinig subjekte wat hulle in homoërotiese verbintenisse begeef het, 'homoseksueel' na die moderne verstaan daarvan.[11] Hulle was eerder diep geantagoniseerde, eensame en gerepresseerde wesens, ook in libidinale sin. Vierdens; hoewel Foucault slegs daarop sinspeel, was die kerk self vir hierdie antagonisme en repressie verantwoordelik, juis omdat dit die kerk was wat die selibaat en bieg om grootliks ekonomiese[12] redes ingestel en sowel die priesterlike inwyding as die bieg uiteindelik selfs gesakramentaliseer het (sien Goodich 1979:16 se oortuigende ontleding).

Wanneer LG deur hierdie vierdelige Foucaultiaanse lens gelees word tree 'n aantal belangrike aspekte na vore, met inbegrip van die gevorderde tegniese eienskappe van die teks self. Die werk is uniek in die Middeleeuse Westerse literatuur, aangesien dit die eerste en die mees omvangryke oorsig verskaf van die aard van homoërotiese verbintenisse gedurende die 11de eeu, die gedetailleerde kategorieskepping daaromtrent (byvoorbeeld, dat manlike homoseksuele aktiwiteit, pederastie, bloedskande en bestialiteit in dieselfde kategorie val en aan identies dieselfde strafsanksies onderworpe behoort te wees). Tog behoort ons ter wille van volledigheid eers te vertoef by die hantering van sodomitiese praktyke voor die verskyning van LG, dus voor 1049.

Die veroordeling van sodomitiese praktyke was nie ongewoon aan die ordinansies en ander regulerende literatuur van die Christelike kerk in die vroeë Middeleeue nie, ook nie voor 1049 nie. Die berugte straftekste[13] wat in Ierland ontstaan het in die laaste helfte van die sesde eeu verwys op talle plekke na 'homoërotiese oortredings' en maak voorsiening vir 'n wye reeks strafsanksies in hierdie verband (McNeill & Gamer 1938:2). Die meerderheid van die opvolgende straftekste vanaf die sesde tot die 10de eeu bevat minstens een kanon of hoofstuk rakende homoërotiese praktyke, hoewel LG se eerste hoofstuk juis fokus op die tekste wat meer as een sodanige kanon bevat. Die *Decretum* van Burchard (ca.950-1025), biskop van Worms, waartoe Damianus dus toegang sou gehad het, verskaf 'n oorsig van die kanons tot in die helfte van die 11de eeu, met 'n skrikwekkende sin vir detail rakende die aard van die verskeie verbintenismoontlikhede in die tersaaklike kanons (Burchard 1898:435–6; vir kontak tussen vroue, sien 433). Tog was die literatuur buiten hierdie kanons beperk tot die notules van die konsilies van Toledo (693), Parys (829) en Trosly (909); (sien Payer 1982:7).

Binne die Karolingiese periode, betreklik ondogmaties soos wat dit was, was daar wel uitdruklike strafsanksies vir homoërotiese verbintenisse gekodifiseer en dit is nogeens feitlik sonder uitsondering as een kategorie tesame met bestialiteit, bloedskande en pederastie[14] aangedui, soos opgeneem in onder andere die

versameling van Benedictus Levita (Payer 1982:8).[15] Verder het pastorale briewe of herderlike skrywes vanaf die begin van die negende eeu gesirkuleer wat as die 'biskopstatute'[16] bekend gestaan het. Hierdie statute het die kerklike opsig as oogmerk gehad en homoërotiese verbintenisse waarby priesters, monnike en nonne betrokke sou wees was een aspek wat wye dekking in die statute geniet het.[17]

Wanneer die strafskrifte en biskopstatute saamgelees word, is dit duidelik dat die kerk lank voor 1049 'n voortdurende en ononderbroke pastorale besorgdheid oor sodomie, in besonder in die kerk en kloosters self, gehad het. Tog was sodomie tot op hierdie stadium nie uitgesonder as 'n meer tergende probleem as onder meer simonie nie.[18] Teen die helfte van die 11de eeu was dit egter duidelik dat die morele disintegrasie van die kerklike praktyk en kloosterlewe 'n hoogtepunt bereik het, deur die hele kontinentale Europa in die algemeen en binne Rome in die besonder. Teen die 1040's was dit duidelik dat die kerk nou voor drie wesenlike probleme in eie midde te staan gekom het en wat nie langer slegs met biskopstatute aangespreek sou kon word nie, naamlik simonie, die ondermyning van die selibaat, en sodomie.

Daar was nou 'n openlike verset teen die selibaat en dit was nie ongewoon dat priesters meer as een minnares of 'houvrou' binne die rektorie of pastorie op die kerkperseel aangehou het nie. Dit was tyd vir dramatiese ingrepe en morele hervorming. Damianus is deur Pous Leo IX geag die mees geskikte persoon vir hierdie hervormingstaak te wees (Ranft 2006:3).

Simonie was op hierdie stadium 'n gevestigde probleem wat betreklik onbehendig deur die kerk van die 11de eeu hanteer is. Daar sou in terme van die omkoop van priesters en die koop van kerklike posisies veel hervormingswerk gedoen moes word en daarin het Damianus juis vanuit sy arbeidsetiek gesaghebbende leiding verskaf (Ranft 2006:9). Wat die selibaat betref, is dit duidelik dat die ondermyning daarvan vir lank in die kerk self geïgnoreer is en juis daarom teen die helfte van die 11de eeu in 'n duidelike probleem ontwikkel het. Die vraag is egter of die probleem wel so duidelik in terme van sodomie as in die geval van simonie en die ondermyning van die selibaat was. Was daar 'n besondere insident of reeks insidente in hierdie tyd wat die probleem van sodomie binne die kerk en kloosters verhewig het? Was dit dalk die klag van sodomie teen 'n prominente biskop, Hugo van Langres, wat uiteindelik deur die konsilie van Reims (1049) hanteer moes word?[19] Of was dit oorwegend plaaslik ("n Bepaalde verwerplike en verskriklike skandalige vergryp het in ons omgewing [*in nostris partibus*] toegeneem' – dit is, met ander woorde, by die klooster te Avellan self; LG Voorwoord)?

Damianus bedoel dit egter waarskynlik nie geografies nie en eerder met betrekking tot die wyer Franse kloosteromgewing. Dit is ook onwaarskynlik dat 'n konsilie 'n kanon sou formuleer op grond van 'n plaaslike probleem. Meer waarskynlik het die

het die konsilie op grond van die juis algemene voorkoms van die probleem, uiteindelik wel 'n kanon teen sodomie geformuleer en goedgekeur (getitel *De Sodomitico Vitio*), verbatim met behulp van Damianus se begrip *sodomie*, wat gesaghebbend genoeg geag is dat selfs Anselmus (3.6) nog later vanuit Kantelberg daarna sou terugverwys.[20]

Trouens, die omvang van die probleem word in die gesaghebbende kommentare oor die kanon van Reims verwoord as 'n 'koorsige waansin, veral onder monnike' (Fliche, in Payer 1982:21;62]), 'verwerplike sodomitiese vergrype onder vele kerklike ampsdraers' (Mazzotti, in Payer 1982:21[64]) en 'Rome het sigself gedompel in simonie en die korrupsie van sodomitiese priesters' (Hefele, in Payer 1982:21[61]). Sodomie was in die kerk, in die kloosters, inderdaad in die wêreld, en aan die toeneem.

LG is die openingsalvo in Damianus se vele geskrifte teen hierdie seksuele vergrype van priesters, monnike en nonne, wat ook die wese van die hervormingsbeweging binne die kerk tot aan die einde van die 11de eeu sou uitmaak.[21] Hoewel die teks aan Leo IX opgedra is,[22] blyk dit duidelik uit die tweedelige hoofstruktuur van die werk dat die bedoelde lesers juis ook diegene moes wees wat binne kerklike en kloostergeledere homoëroties en wyer sodomities aktief was: Die voorwoord en slot (XXVI, beide gerig aan die pous self), die omskrywing van die probleem (I tot XVI, waarin die pous van advies voorsien word) en die pastorale vermaning (XVII tot XXV), wat die oortreders self aanspreek).

Die bedoeling van die boek is so helder as wat dit stilisties duidelik geformuleer is: Damianus beskryf die omvang van die probleem in helder detail sonder om in die slaggat te trap om self met vulgariteite (afgesien van die onafwendbare seksuele vernakulêr soos beskikbaar) te verwoord en versoek die pous om kragdadig met gepaste strafsanksies teen die oortreders op te tree. Trouens, Damianus sou net tevrede wees indien enige en alle sodomiete oneervol uit die amp onthef word (priesters en ander kerklike ampsdraers) of uit die ordes geban word, sonder die vooruitsig van terugkeer na die betrokke orde of enige ander orde. Hy sou dit trouens in LG as 'n eis van redelikheid teenoor God en die kerk verwoord. Daar moet in terme van 'vulgariteite' en die 'seksuele vernakulêr' altyd in gedagte gehou word dat die diskoers oor seks in die Middeleeue, soos in die vroeë moderne periode, lastige eise gestel het met slegs die Latynse woordeskat voorhande: Damianus en sy tydgenote het slegs die woorde wat in die moderne periode mettergaande onder die diskoers van *scientia sexualis* 'vulgêre' status sou verkry in die Europese tale, slegs die 11de-eeuse Latynse vernakulêr, wat iets heel anders is as *scientia sexualis* Latynse terminologie, tot beskikking gehad. Die latere, moderne register van *scientia sexualis* maak voorsiening vir (eufemistiese, transtalige en transkulturele) Latynse aanwysers soos penis, vagina, clitoris, per anum, genitalieë en so meer, wat dit maklik maak om onverstoord oor daardie sake te praat wat

veel meer robuus in die woordeskat van enige taal figureer – en, soos Foucault (1978:40) teenspraakvry aangedui het, daar is nie 'n taal op aarde sonder sodanige woordeskat nie en die Latynse vernakulêr was trouens die outentieke taal, wat grotendeels, hoewel nie uitsluitlik nie, in private en ars erotiese kontekste in die Middeleeue gebruik is.

Daar was dus in die oorspronklike (met ander woorde, voor die moderne Latynse hertoewysing) Latyn sélf 'n vernakulêr en dit is wat Damianus onafwendbaar moes gebruik: byvoorbeeld, vir oraal-genitaal en oraal-anale seks was dit irrumo, fello, lingo mentula, lingo cunnus en lingo culus (Adams 1982:125; 130; 134).[23] Die latere *scientia sexualis* weergawe is opgebou uit die mees eufemistiese en oorwegend metaforiese begrippe vanuit die oorspronklike Latynse vernakulêr.

Die inhoudsopgawe van LG sien soos volg daaruit:

Voorwoord

Advies aan Pous Leo IX

i. Die verskillende teennatuurlikes.

ii. Die oordrewe simpatie (*humaniores*) van meerderes teenoor minderes wat hulle hieraan besondig.

iii. Wie hieraan skuldig is, behoort nie in die ordes opgeneem of bevorder te word nie; en diegene wat reeds binne die ordes is en hieraan skuldig is, behoort nie toegelaat te word om in die ordes te bly nie.

iv. Selfs al is daar ampskaarste en het die kerk niemand anders op 'n bepaalde plek tot beskikking nie, behoort iemand wat hieraan skuldig is ook nie tydelik in te staan totdat 'n permanente plaasvervanger gevind word nie.

v. Diegene wat steeds binne die heilige ordes wil bly nadat hulle hulle aan die eie geslag vergryp het, verstaan nie die heilige ordes nie.

vi. Geestelike vadere wat hulle aan die liggame van eiegeslag minderes vergryp, of kennis dra van minderes wat hulle hieraan besondig en dan nie daarop ingryp nie.

vii. Priesters wat self sodomie praktiseer en dan 'n bieg afneem wat te make het met sodomie.

viii. Waarom 'n wet nodig is om enige iemand wat 'n geestelike seun sodomities geprostitueer het, met dieselfde wetgewing as verkragting hanteer behoort te word.

ix. Waarom bloedskande nie anders as sodomie is nie.

x. Die apokriewe kanons wat sodomie verkeerd vertolk het.

xi. 'n Bestryding van bovermelde kanons.

xii. Die heilige kanons wat sodomie korrek vertolk.

xiii. Hulle wat irrasioneel fornikeer, dit is, hulle wat met diere fornikeer, of mans wat met mans en vroue wat met vroue fornikeer.

xiv. Hulle wat slegs een maal sodanig gefornikeer het, teenoor hulle wat dit ononderbroke bly doen.

xv. Priesters en monnike wat mans verlei.

xvi. My advies aan die pous in terme van die korrekte straf vir bogenoemde.

Pastorale vermaning

xvii. 'n Klaaglied oor die siel wat oorgelewer is aan hierdie smerige onreinheid.

xviii. Daardie siel moet gelamenteer word omdat daardie siel self nie lamenteer nie.

xix. Lamentasie.

xx. Die diens van 'n onwaardige priester lei tot die verwoesting van 'n ganse volk.

xxi. God weier om die sakrament uit die hande van 'n onreine te bedien en te ontvang.

xxii. Geen heilige offer wat bevlek is met die misdaad van sodomitiese onreinheid, word deur God ontvang nie.

xxiii. Die volgende vier modi is onder enige omstandigheid teennatuurlik en hoef daarom nie van mekaar onderskei te word nie: Sodomie, masturbasie, bestialiteit en pederastie.

xxiv. 'n Oproep om uit die sonde van vervallenheid met onreine mans op te staan.

xxv. Om wellus te oorwin, is genoegsaam om die beloning van die deug van kuisheid te ontvang.

xxvi. Die skrywer verklaar hiermee dat hy onder geen omstandighede en op enige stadium aan een van hierdie sondes skuldig was of is nie.

xxvii. Opgedra aan die heer Pous Leo IX.

So helder en duidelik as wat die teks saamgestel is, is dit nie so duidelik presies watter onderliggende probleme Damianus in gedagte het as in kousale verbintenis met die probleem van sodomie nie (dus, hetsy as oorsaak of gevolg). In I omlyn en beskryf Damianus drie vorme van homoërotiese aktiwiteite (met inbegrip van masturbasie, wat as 'n vierde, bykomende teennatuurlike handeling gestipuleer word), maar sy 'oortreders' moet tussen die lyne gesoek word. Reeds in die Voorwoord spreek hy eksplisiet kommer uit oor die toename van homoërotiese kontak tussen geestelikes, maar hy spesifiseer nie wie presies hy in gedagte het in terme van hierdie toename nie: was dit naamlik kerklike geestelikes (priesters en biskoppe) of kloostergeestelikes (monnike en nonne)?

Daardie onderskeid is belangrik, omdat monnike nie aan dieselfde opsigstruktuur onderworpe was as priesters, veral in terme van 'n onbevlekte sakramentsbediening nie. Monnike kon nie die sakramente bedien nie en heelwat van Damianus se polemiek, soos wat dit reeds uit die inhoudsopgawe blyk (XIX, XX, XXI), leun terug na die integriteit van die sakrament. Hy het onteenseglik 'gevalle priesters' (*lapsi*) in gedagte (VII, waar priesters wat met mekaar in homoërotiese verbintenisse gewikkel was mekaar se konfessies sou afneem, of konfessies van nie-ampsdraers afgeneem het terwyl hulle self praktiserend sodomities was; ook in IX, waar homoërotiese kontak plaasvind juis ten tye van die afneem van die konfessie) en tog is dit duidelik dat hy ook die integriteit van die ordes in gedagte het en monnike dus hierby insluit (III en V).

Tog is daar min sodanige onduidelikhede in die teks en is dit moontlik om Damianus se basiese argument ten gunste van hewige strafsanksies jeens sodomitiese oortreders, oneervolle ontheffing uit die amp vir priesters en ander ampsdraers, en skorsing uit die ordes vir monnike en nonne, onproblematies te herkonstrueer.

Afdelings I tot XVI handel direk oor die probleem van homoërotiese en wyer sodomitiese praktyke binne die kerk en kloosters, die argumente ten gunste van die oneervolle ontheffing uit die amp vir *lapsi* en die versoek aan die pous (XXVI) om 'n studiekomitee saam te stel, ten einde Damianus se advies te beoordeel op die enkele grond waarom die advies nié aanvaar behoort te word nie, met die oog op voorlegging aan die konsilie te Reims laat in 1049 vir finale besluitneming.

Damianus se advies kom op 'n enkele gevolgtrekking neer: die summiere en oneervolle ontheffing van priesters uit die amp en skorsing van monnike en nonne uit hulle ordes, sonder die vooruitsig van hertoetrede tot die orde of enige ander orde. Ter ondersteuning van hierdie strafaanspraak dat *lapsi* as gevolg van homoërotiese verbintenisse summier en oneervol uit die amp onthef behoort te word, betoog Damianus sowel in die positief as in die negatief.

Sy negatiewe argument is gebaseer op 'n deeglike ontleding van die waarde, geldigheid en gesag van kanons binne die ou strafskrifte, wat rondom sodomie dikwels teenstellende en verwarrende posisies ingeneem het. Dit noem Damianus die 'apokriewe kanons' (LG X, XI, XII). Hy betoog dat hierdie kanons die probleem van progressiewe sodomie in die kerk en kloosterwese óf vanuit oordrewe simpatie probeer versag (saamgelees met LG II) en die werklikheid daarvan onderspeel het, óf die probleem met weerligafleiding ignoreer het – dus eerder op simonie en die selibaat gefokus het, as op die werklikheid van sodomie.

Hierdie apokriewe kanons noem Damianus voorts 'nie-outentiek' en stel dit dialekties op teenoor wat hy as die tweedelige 'outentieke tradisie' in die hantering van die saak

beskou: Die konsilie van Ancyra van 314 (LG XIII en XIV) wat bestialiteit, homoseksualiteit en seksuele kontak met vroue wat 'liggaamlik onrein' geag is onder een fel rubriek hanteer het, en die dekrete van Pous Siricius (334-399; pous vanaf 384 tot 399; met klem op Siricius se streng sin vir kerklike dissipline en die vrywillige selibaat van priesters en monnike). Damianus se dialektiese hantering van hierdie oënskynlik teenstellende tradisies gaan Abelardus (3.10) se dialektiese metode in *Sic et Non* bykans 'n eeu vooraf en getuig van 'n deeglike geskooldheid in die filosofies-dialektiese metode (Payer 1982:16 [49]; Ranft 2006:16).

Damianus se positiewe argumente vir die oneervolle ontheffing van *lapsi* en die uitsluiting van monnike (en nonne) wat binne homoërotiese verbintenisse en wyer sodomitiese praktyke binne die kerk en kloosters gewikkel was, kan as *a fortiori* argumente bestempel word, oftewel argumentvoering deur middel van analogie. Kenmerkend bring Damianus 'n teks aan die bod wat oor ánder sake as die voorhande saak van sodomie handel, dui die sanksie en veral strafsanksie vir daardie saak aan, en dra daardie strafsanksie oor na die voorhande saak van sodomie.

Tog haal Damianus op geen stadium 'n kerklike outoriteit aan wat sy standpunt rondom die oneervolle ontheffing van *lapsi* steun nie. Dit wil voorkom of hy genoeg vertroue het in die retoriese vermoë van sy *a fortiori* betoogvoering as sodanig. Byvoorbeeld: In LG VIII betoog Damianus analogies dat indien 'n priester wat seksuele kontak met 'n maagd sou gehad het en daardie maagd onteer het, binne of buite 'n konfessionele konteks, hy oneervol onthef behoort te word, volgens die kerklike strafsanksies wat daaromtrent bestaan in terme van die 'outentieke tradisie'.

Dit spreek analogies dan vanself dat indien 'n priester seksuele kontak met 'n man het wat aan sy geestelike sorg toevertrou is, daar des te meer rede is vir die oneervolle ontheffing van so 'n priester uit die amp. Die argument sou seker kon slaag indien Damianus sou kon aantoon dat ontheffing uit die amp as die enigste toepaslike straf vir 'n priester wat 'n maagd onteer het, in die 'outentieke tradisie' self gegeld het. Hy doen dit egter nie en maak staat op die retoriese vermoë van die argument.

Selfs waar Damianus egter die (volgens sy eie tipering) 'outentieke tradisie' se hulp wel inroep om 'n standpunt te ondersteun, hanteer hy daardie tradisie selektief en selfs eklekties. Byvoorbeeld: Damianus betoog (LG XIII en XIV) dat indien dit waar is dat die konsilie van Ancyra sodomitiese leke so skerp afwysend in terme van strafoplegging hanteer het, dit analogies op grond van daardie tradisie vanself spreek dat sodomitiese *lapsi*, monnike en nonne selfs fermer in terme van dissiplinering hanteer behoort te word.

Hy verswyg egter die uitdruklike voorwaarde in die 16de kanon van Ancyra dat genade betoon moet word teenoor diegene wat hulle oortredings onder die bieg gebring het en wat 'n voortgaande bydrae in die kerk of betrokke klooster sou kon lewer (Ranft 2006:99–120; Payer 1982:16).

Dan is dit ook vreemd dat Damianus by meer as een kanon verbygaan wat sy pleidooi om ontheffing wél ondersteun: Die kanon van die konsilie van Toledo (693) maak byvoorbeeld uitdruklik voorsiening vir die ontheffing uit die amp van priesters binne sodomitiese kontekste en Damianus het ongetwyfeld toegang tot daardie kanon gehad. Was dit omdat hy hierdie konsilie om ander oorwegings by sy 'apokriewe kanons' ingesluit het en daarom inderdaad nie eklekties net daaruit kon haal wat hy vir sy pleidooi om ampsontheffing benodig het nie? Of wanneer Damianus die strafkanons vanuit Burchard se *Decretum* resumeer (LG X), waarom maak hy nie gebruik van die *Decretum* se eie aanhalings uit die vierde-eeuse Siriese *Kanon van die Apostels*, wat wel voorsiening maak vir die ontheffing uit die amp van biskoppe, priesters en selfs diakens wat skuldig bevind is aan teennatuurlike fornikasie, meineed en diefstal nie? Gegewe die statuur van die *Decretum* kon Damianus sy strafargument waarskynlik uitsluitlik daarop geskoei het.

Payer (1982:17) wys op 'n bykomende probleem in terme van Damianus se pleidooi om die ontheffing vir sodomitiese *lapsi* en die skorsing van sodomitiese monnike en nonne uit die ordes. Daar het reeds vanaf die negende eeu 'n dossier tekste gesirkuleer, getitel *Paenitentiale ad Otgarium*, waarvan die gevierde Karolingiese monnik Rabanus Maurus (ca.780-856) die hoofskrywer was, wat met die enkele vraag gemoeid was: Behoort *lapsi* summier onthef te word? Belangrik is dat daardie tekste hierdie vraag nie in terme van die oortreding self oorweeg het nie, maar slegs op gronde of daardie oortreding in die openbaar geskied het, in die openbaar rugbaar geword het, en of dit diskreet onder die bieg hanteer is of hanteer kan word.

Trouens, *Paenitentiale ad Otgarium* lewer 'n pleidooi vir *juis* die diskrete hantering van die saak teenoorstaande Damianus se hardhandige pleidooi vir ontheffing en skorsing, met al die openbaarmakende gevolge daaraan verbonde. *Paenitentiale ad Otgarium* hanteer die saak dus in terme van publieke kennis en publieke belang: indien die oortreding in die publiek plaasgevind het en dus openbaarmakend was, is daar geen ander uitweg as die ontheffing van priesters of die skorsing van monnike en nonne nie.

Indien dit egter moontlik is om die saak diskreet onder die bieg te hanteer sonder dat dit enige openbaarmakende gevolge inhou, en dit as't ware oorgelaat om 'n saak tussen die oortreder en God te word, is daar geen dwingende rede tot ontheffing of skorsing nie. Damianus gaan egter by hierdie subtiele – inderdaad pastorale – hantering van die probleem verby en dring aan op die oneervolle ontheffing van *lapsi* en die summiere skorsing van sodomitiese monnike en nonne.

Dit is ook die gevolgtrekking van die advies wat hy aan Pous Leo IX verskaf, met die oog op die oorhandiging daarvan aan 'n studiekomitee as adviesstuk vir die konsilie van Reims later daardie jaar (1049). In die slot (XXVI) maak Damianus dit duidelik dat al wat hy verlang van sodanige studiekomitee is om aan te dui waarom die advies nié aanvaar behoort te word nie.

Pous Leo IX se *Ad splendidum nitentis*

Vandaar (LG XVII tot XXV) beweeg Damianus ironies oor na 'n pastorale vermaning, nou nie langer gerig aan die pous nie, maar aan die *lapsi* en sodomitiese monnike en nonne sélf. Ironies: want pous Leo IX vind juis geen pastorale, inderdaad medemenslike (*humanius*) kwaliteit in die teks se eerste 16 hoofstukke nie.

Die pous se brief aan Damianus, getitel *Ad splendidum nitentis*, verskil nie net van hom nie, maar is selfs ergerlik oor wat die pous waarneem as 'n pastorale onsensitiwiteit by Damanius, afgesien daarvan dat die pous ernstige voorbehoude het oor sy strategie om eerder op dialektiese argumentvoering in terme van *a fortiori* staat te maak as op die tradisie.[24] Damianus kies duidelik om eerder 'n 'wet te wil verskaf as om die tradisie te reflekteer' (Leo IX, in Payer 1982:96).

Die tradisie maak via *Paenitentiale ad Otgarium* en die *Decretum* immers duidelik voorsiening vir die herordening van 'n priester, na ontheffing uit die amp op grond van 'n ernstige oortreding. Damianus se LG gaan daardie tradisie teë deurdat hy aandring op oneervolle ontheffing uit die amp, wat herordening ontmoontlik maak, en die skorsing van sodomitiese monnike en nonne in die ordes sonder die vooruitsig van hertoetrede tot die betrokke orde of enige ander orde.

Die pous verduidelik dat hy self meer 'n meer *humanius* benadering voorstaan: daar is sekerlik gevalle wat summiere en oneervolle ontheffing uit die amp noodsaak (onder andere die seksuele misbruik van 'n pre-puberteitse kind, bloedskande [in soverre dit wel op per definisie kinderlose priesters, monnike en nonne van toepassing was] en bestialiteit), maar daar is aspekte van teennatuurlike fornikasie wat volgens die pous nie so skerp hanteer moet word nie, te wete die verskeie ander verbintenismoontlikhede of skakerings in sodomitiese handelinge, *juis* in die wye toepassing wat die begrip met Damianus se herverwerking daarvan geniet het. Die pous antwoord Damianus se vrae in LG ook nie direk nie, maar kies om dit na die konsilie van Reims te verwys. Die pous tref egter nie onderskeid, in terme van *Paenitentiale ad Otgarium* se pleidooi, tussen publieke en private oortredings nie.

Die pous is minder toegeeflik oor orale seksuele kontak en nie-femorale (dus vaginaal-penetrerende) kontak, maar ook hier behoort nie 'n ander dissiplinêre ingrepe te geld as vir bogenoemde, naamlik masturbasie en femorale fornikasie, nie. Die tydperk van suspendering behoort egter langer te geld, aangesien dit duidelik is dat die oortreder

vanuit 'n 'ruimte van begeerte' (masturbasie, femorale fornikasie) reeds oorbeweeg het na 'n 'ruimte van genoegdoening' (voluit orale en penetrerende vaginale seks). Peniel-anale en enige ander vorm van anale fornikasie verg egter 'n veel meer drastiese dissiplinêre ingrepe, aangesien die oortreders hier reeds vanaf die ruimtes van begeerte en genoegdoening na die 'ruimte van vulgarisering' of ('eksperimentering') beweeg het.

Maar selfs in hierdie laaste geval is die pous nie oortuig dat summiere oneervolle ontheffing uit die amp of skorsing uit die orde noodsaaklik is nie. Hoewel ontheffing uit die amp en skorsing uit die orde op grond van hierdie anaal-gefikseerde oortredings wel onafwendbaar is, beteken dit nie dat sodanige priesters en monnike wat tot inkeer gekom het en die saak oortuigend onder die bieg gebring het, nié herorden kon word of tot die orde of 'n ander orde hertoegelaat kon word nie.

Waaroor die pous wel beslis is, is die verskil tussen eenmalige of 'arbitrêre oortreders' en herhaalde of 'kompulsiewe oortreders'. By kompulsiewe oortredings is daar net een uitweg en dit is eerlose ontheffing uit die amp, sonder enige kans vir herordening, en skorsings uit die orde, sonder enige kans tot hertoetrede tot die orde of enige ander orde. Dit is duidelik dat pous die saak steeds so diskreet en so pastoraal moontlik wil bly hanteer, inderdaad 'humanius'.

Die pous gee Damianus wel twee sake toe: die eerste is die wyse waarop Damianus die begrippe *sodomie* en *sodomiet* herverwerk het as meervoudige, insluitende begrippe; veel wyer as die ouer onverstoorde betekenis met verwysing na Genesis 19, en waarvoor die pous Damianus die nodige krediet gee. Dit is juis op grond van die pous se toegewing hieroor dat Damianus se advies in LG (I tot XVI) wel voor die konsilie van Reims in 1049 gebring is en die herverwerkte begrippe *sodomie* en *sodomiet* die kerklike woordeskat binnegebring is, deel van die tradisie sou word en by opvolgende konsilies oor die volgende eeue gebruik sou word.

Die tweede punt wat die pous Damianus in terme van LG (II) toegee, is dat daar wel gevalle was waar meerderes (veral rektore van kerke) 'oordrewe simpatiek' (*humaniores*) teenoor oortreders opgetree het en daarmee die probleem effektief vererger het. Tog is die lyn tussen die pous se 'pastoraal-sensitief' (*humanius*) en Damianus se 'oordrewe-simpatiek' (*humaniores*) juis binne 'n konteks waar 'irrasionaliteit' duidelik 'n oorwegende rol speel, maar dun.

Die pous gee Damianus se 'pastorale vermaning' (LG XVII tot XXV) by implikasie egter nié toe nie, in die sin dat hy kies om glad nie daarop te reageer nie. Waarskynlik beskou die pous dit as ironies dat 'n teks wat vir sestien hoofstukke deur Damianus se beroemde 'dogmatiese sweep' gedryf is en hardhandig, sonder enige nuanse of onderskeid, aangedring het op die oneervolle ontheffing van *lapsi* en die skorsing van monnike en nonne vir die opvolgende nege hoofstukke, op grond van juis 'n gewaande 'pastorale bemoeienis', die oortreders skielik oproep tot bekering en 'n Godsvrugtige lewe.

Tog moet in billikheid rekening gehou word met Damianus se opregte kommer oor die verwording van die kerklike- en kloostermoraal, juis binne die konteks van sy groter hervormingsinisiatiewe binne die kerk en kloosters ten opsigte van die ontwikkeling van 'n arbeidsetiek. Wanneer hy die oortreders aanspreek as die 'vleeslike mens', 'ongelukkige siel', 'misrabele siel', 'gelamenteerde siel' en so meer, verwoord hy daarmee sy diepe kommer oor en vrees vir die verderfenis. Daarom is hierdie laaste gedeelte gelaai met Skrifaanhalings, waarmee Damianus die oortreders probeer beweeg tot bekering en 'n lewe van nuwe hoop – al is dit dan op grond van sy eie aandrang *buite* die amp, kerk en klooster.

Seks was 'n konstante 'probleem' in die Middeleeue, soos wat ook in sommige van die opvolgende hoofstukke sal blyk. Hierdie 'probleem' moes ook voortdurend filosofies geweeg en verantwoord word. Damianus se strafgeskrif is hiervan 'n vroeë voorbeeld. Hy verteenwoordig as 'n gedrewe kerkhervormer en morele herontwaker van sy tyd daarby die opkoms van die kerk as 'n siniese belangehebber en institusionele sensureerder van die uitsette in spekulatiewe filosofie gedurende die post-Karolingiese periode. Met sy Latyns-Westerse opvolgers Abelardus en Anselmus sou dit nie anders wees nie, hoewel beide 'n veel meer produktiewe uitset tot die ontwikkeling van spekulatiewe filosofie gelewer het as Damianus.

Eindnotas

1. Sien Damianus (1943; 1959; 1982; ook in Migne et al 1867), asook Beukes (2002:283–98; 2019, in geheel); Blum (1947:1–21); Dressler (1954:3—. 40); Haren (1985:94–5); Jordan (1997:45–66); McNutley (1959: 11–53); Mills (2015:25–80); Payer (1982:1–24); Ranft (2006:33–55); Russell (1990:20–35); Sanford (2006: 510–1) en Yalom (2015:27–82).

2. Met inbegrip van die datering van Middeleeuse filosofie in die inleiding. Op grond van daardie datering kan die post-Romeinse, Karolingiese en post-Karolingiese periodes as 'vroeg-Middeleeus', die vroeg-skolastiese en hoog-skolastiese periodes as 'sentraal-Middeleeus' en die post-skolastiese periode as 'laat-Middeleeus' beskryf word.

3. Damianus is in 1828 as (die 15de vanuit 36 doktore, soos op 1 Augustus 2015) *doctor* van die Kerk benoem; juis op grond van sy robuuste 'dogmatiese sweep' (Russell 1990) en gelyklopende aandrang op arbeid en daarvanuit 'n aktief-kontemplatiewe lewe. Dit was egter sy polemiese en hardhandige hantering van die 'probleem' van sodomie wat hom as 'geleerde van die kerk' tot selfs in die 19de eeu laat resoneer het, met inbegrip van die toenemende patologisering van homoseksualiteit vanaf die middel van die 19de eeu, soos deur Foucault (1978) vanuit die beskikbare argiefmateriaal aangedui.

4. Vir die vyf filosofiese en vyf institusionele kenmerke van die post-Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie, sien weer die inleiding tot Saadiah (3.1).

5. 'Probleem' in aanhalingstekens, want dit was nie 'n 'probleem' waarvoor enige standhoudende 'oplossing' aangebied kon word nie, Damianus se sensuurpogings ten spyt. Daarby moet 'n mens seker altyd lugtig wees om oplossings aan te bied vir selfgeskepte probleme.

6. Gerbertius van Aurillac (ca.946-1003) was, voordat hy pous sou word (Silvester II, 999-1003), hoof van die katedraalskool te Reims vanaf 972 tot 989, wat hy uitgebrei het om die keiserlike paleisskool vanouds effektief te vervang. By die katedraal van Reims is die trivium en quadrivium sodanig uitgebrei dat dit elke afdeling van logika, Latynse literatuurstudies en wetenskaplike navorsing tot op daardie datum ondervang het. Dit is in die vroeg-11de eeu geag as die beste skool vir sekondêre onderrig in Wes-Europa (sien ook Ranft 2006:34).

7. Hoewel Damianus die woorde *philosophia ancilla theologiae* nie presies so gebruik het nie, kan hierdie frasering op grond van die herhaling daarvan in sy werk aan hom toegeskryf word. Selfs by Aquinas in middel-13de eeu figureer hierdie formulering nog prominent.

8. Daardie fisiese skeiding is egter nie in die Oosterse Kerk ingestel nie en die bieg was daar steeds ten diepste pastoraal, met priester en biegsubjek in intieme nabyheid.

9. Hoewel Foucault Damianus nie by die naam noem nie en die notules en kanons van die tersaaklike Vroeg-Middeleeuse konsilies as sy bronne lys, het hy met sy ontleding van Sentraal-Middeleeuse biegpraktyke ongetwyfeld Damianus se begrip sodomiet in gedagte (Jordan 1979:163); juis daarom gebruik hy die raar woord 'sodomiet'. Damianus was ongetwyfeld (en Frans daarby) Foucault se bron van bronne; vergelyk die eerste volume van die (onvoltooide, vierdelige) seksualiteitshistoriografie van Foucault (1926-1984), *The history of sexuality* (Foucault 1978, vir Volumes II en III, sien 1985 en 1986). Die vierde volume, *Les aveux de la chair*, is in 2018 postuum gepubliseer by Gallimard in Parys onder redakteurskap van Frédéric Gros. Foucault se ontleding in die eerste volume is nou reeds so oorbekend dat 'n précis daarvan in 'n eindnota kan deug en nie in die hoofteks aan die orde gebring hoef te word nie (sien Beukes 2002 vir 'n volledige oorsig van die eerste drie volumes). Tipies van 'n werkswyse en stemming wat deur geheel sy oeuvre merkbaar is, poog Foucault in die vier volumes om die Westerse samelewing as 'n inherent dialektiese verskynsel te tipeer: daar is telkens meer aan hierdie samelewing en veral die institusies van hierdie samelewing as wat met die eerste kultuurkritiese oogopslag blyk. Foucault poog in hierdie vierluik om die algemene opvatting dat die Westerse samelewing 'n onderdrukking van seksualiteit sedert die 17de eeu beleef het, binne kritiese perspektief te stel.

Die gangbare opvatting, selfs tot so onlangs as in die 1960's, was dat seksualiteit sedert die 17de eeu onderdruk en gemarginaliseer is en dat dit daarom nie moontlik is om enige wesenlike uitsprake te maak oor die seksualiteitsbeskouing van die periode vanaf die 17de eeu tot diep in die 20ste eeu nie, omdat seksualiteit na hierdie opvatting eers 'diskoers' sou word met die afloop van die kultuurrevolusie van die 1960's. In die vroeë 1970's, toe Foucault aan die eerste volume begin skryf het, was die seksuele revolusie van die 1960's reeds voltrek. Tipies seksueel-populistiese opvattinge, soos dié van die psigoanalis Wilhelm Reich, wat geleer het dat psigologiese gesondheid regstreeks korrespondeer met die bevryding en vrystelling van seksuele energie, is deur daardie jong geslag as normatief aanvaar, terwyl die verlede toenemend beskou is as 'n duister tyd waar die seksuele diskoers verbode was. Foucault wys hierdie populistiese beskouing van historiese seksualiteit as foutief uit. Hy betoog dat die Westerse samelewing reeds vanaf die 11de eeu sistematies dog repressief gefikseer het op wat eers in die moderne periode 'seksualiteit' genoem sou word. Die sosiale konvensies wat seksualiteit verbied het, het egter juis 'n diskoers ten opsigte van seksualiteit tot stand gebring, op grond waarvan seksualiteit 'n openbare alomteenwoordige geword het. Die begrip seksualiteit is self 'n resultaat van hierdie diskoers en daarom is 'seksualiteit' self volgens Foucault 'n betreklik onlangse uitvinding. Die verbod op seksualiteit het egter, afgesien dat dit 'n diskoers tot stand gebring het wat andersins nooit tot stand sou kom nie, ook 'n konstruktiewe vermoë geopenbaar: die verbod op seksualiteit het naamlik seksuele identiteite geskep en 'n meervoudigheid van seksualiteite bevorder wat andersins nooit sou bestaan het nie – ook die seksualiteite van nie-outentieke 'homoseksuele' wat ter wille van die soeke na menslik-intieme kontak, homoërotiese ervarings opgesoek het. Ongetwyfeld is dit wat ook binne biegruimtes en die kloosters gebeur het. Foucault vind die primêre openbare ruimte waarin seksualiteit diskoers geword het, dus juis terug in 'n kerklike handeling vanaf die 11de eeu, te wete die bieg. Daar is volgens Foucault histories wesenlik slegs twee perspektiewe op seksualiteit te vinde: in China, Japan, Indië en die Romeinse Ryk is seksualiteit beskou as *ars erotica*, of erotiese kuns, waar die begrip seksualiteit uitsonderlike erotiese ervaringe en vaardighede gekonstitueer het en gewis nie geassosieer is met skande wat deur konvensie uitgeban moes word nie. Seksualiteit is binne hierdie antieke kulturele kontekste privaat benader en geheim gehou, maar alleen op grond van die beskouing dat onnodige openbaarmaking seksuele plesier vernietig. In die Westerse samelewing is vanaf die 17de eeu egter 'n ander verskynsel geskep, wat Foucault *scientia sexualis*, of die 'kennis van seksualiteit' noem. *Scientia sexualis* is volgens Foucault oorspronklik vanaf die 11de eeu gebaseer op 'n verskynsel wat 'n presiese teenoorstelling van *ars erotica* was, naamlik die bieg. Daarmee bedoel Foucault aanvanklik die ontwikkelende biegpraktyk onder Leo IX,

maar ook die behoefte wat in die samelewing ontstaan het om vanuit die bieg – die waarheid is immers nou reeds vertel – weer of voortgaande oor seksuele kontak te praat. Dit gaan nie oor byvoorbeeld die bieg van seksuele ontrouheid of seksuele vergrype nie, maar oor die bieg van en gesprek oor die seksuele handeling as sodanig (Foucault 1988:110–1). Daar blyk dus volgens Foucault sedert die 11de eeu 'n kompulsiewe drang in die Westerse samelewing om mense se 'seksualiteit' openbaar te maak ten einde die bestaan van 'seksualiteit' te bevestig. Die rede waarom seksualiteit gebieg of openbaar gemaak moes word, word volgens Foucault gevind in die Christendom se klassieke beskouing van seksualiteit as iets verraderliks wat slegs gevind kan word deur versigtige ondersoek, waarneming, eksaminering en selfondersoek. Juis daarom moes elke seksuele detail geopenbaar word in die bieg; elke spoor van seksuele opwelling moes ondersoek word om dieper letsels van die sonde van wellus en gevolglik seks, juis sonder die bedoeling van voortplanting, te vind. Die rede waarom seksualiteit in die 20ste eeu steeds as van soveel publieke belang geag is (en word) in die Westerse samelewing, tot by die punt dat dit via die gedrukte en digitale media 'n grootliks pornografiese en daarom 'droewige' samelewing is, wat die 'droefheid van die 11de-eeuse bieg bloot herhaal', is volgens Foucault in hierdie aandag aan juis *detail* in die Sentraal-Middeleeuse bieg terug te vind. Die kerk van die sentrale Middeleeue, op die spoor van Augustinus se erfsondeleer, se historiese verklaring van seksualiteit as iets met 'n uitdruklik sondige karakter het seksualiteit nie getemper nie, trouens net die teenoorgestelde: die konsep *seksualiteit* is hierdeur versterk en seksualiteit het juis oral sigbaar geword.

10. Vir ontwikkelinge in die latere Middeleeue, sien Goodich (1979).

11. Op grond van die feit dat 'n beduidende persentasie van subjekte wat in hierdie periode 'homoseksuele' kontak gehad het self nie 'homoseksueel' in die 19de-eeuse *scientia sexualis* sin van die woord was nie, word hier voorkeur verleen aan die begrip *homoëroties*.

12. Dit is wel 'n siniese blik, maar gegrond in die werklikheid. Priesters sonder huisgesinne het die kerk uiteraard enorme kostes bespaar, terwyl die bieg as 'n vorm van morele verantwoording spontaan tot die tempering van wellus en daarom tot die vermindering van ongewensde swangerskappe moes meewerk. Foucault dui aan dat presies die teenoorgestelde gebeur het: Die bieg het as 'n publiekstellende en weliswaar publiserende praktyk tot juis verhoogde 'teennatuurlike' of taboeverontagsamende seks aanleiding gegee.

13. *Paenitentiales*, of *libri poenitentiales*, in Engels normaalweg vertaal as *penitentials*. Let daarop dat Payer (1982) se vertaling uit Latyn die enigste beskikbare vertaling in Engels is; hoewel daar ook enkele vertalings in Duits en Frans verskyn het.

14. Pederastie moet baie duidelik van pedofilie (in die Middeleeue is pedofilie gewoon verstaan as die seksuele uitbuiting van pre-puberteitse kinders, wat soos verkragting 'n halsmisdaad geag is, strafbaar met die dood) onderskei word en dui op die antieke, oorwegend Hellenistiese gebruik om minderjariges seksueel deur volwassenes van dieselfde geslag op te voed. 'n Post-puberteitse jong man se eerste seksuele ervaring was binne daardie konteks met 'n ouer man en 'n post-puberteitse jong vrou se eerste seksuele ervaring met 'n ouer vrou.

15. Uit *Benedictus Levita*: 3,143: 'Sodomie moet ten alle koste vermy word. Die Karolingiese ryk word daardeur verskeur en verarm'; 3,356: 'Bestialiteit, bloedskande en sodomie moet gestraf word met die dood, of indien die subjek tot bekering kom, moet boete gedoen word volgens die voorskrifte van die konsilie van Ancyra'; 3,378, 2,21, 4,160: 'Sodomie is een van die booshede op grond waarvan mense met hongersnood en pes gestraf word, die integriteit van die kerk word daardeur ondermyn en die ryk in gevaar gestel'.

16. Duits: *Bischofskapitularien*; Engels: *diocesan statutes*.

17. Vergelyk byvoorbeeld die volgende statute:

Die tweede biskopstatuut van *Theodulf van Orleans*, 14: 'Priesters moet 'n voorbeeldige lewe lei vir diegene onder hulle sorg'; dan 34 tot 44: 'Hier volg 'n volledige omskrywing van die irrasionele sondes van sodomie, bestialiteit en bloedskande…' (waarop 'n gedetailleerde omskrywing volg). Hierdie drie verskynsels word as 'n enkele verskynsel saamgesnoer op grond van die 'irrasioneel-sondige' aard daarvan, wat daarom onderhewig is aan identies dieselfde strafsanksies;

Die biskopstatuut *MS Vat Reg lat 612/8*: 'As gevolg van sodomie word koninkryke vernietig en in die hande van heidene oorgelewer. Elke Christen moet homself en haarself teen hierdie misdaad beskerm en diegene wat nog nie daardeur besoedel is nie, moet versigtig wees om nie daarin te verval nie' (Finsterwalder 1925:359);

Die biskopstatuut van *Herardus van Turyn*, Capitula 11: 'Diegene wat irrasioneel sondig, moet hewig gestraf word ten einde hierdie ontug teen die wortel af te sny' (sien Payer 1982:10).

Opvallend verwoord hierdie statute die probleem geslagsonbepaald met begrippe soos 'diegene', 'elke Christen' en 'homself en haarself'.

18. Verwysend na die omkoop van priesters vir absolusie of ander dienste wat sowel amptelik as nie-amptelik met die ampswerk van priesters saamgehang het, asook die koop van kerklike posisies, vanaf biskopdomme tot kanselierskappe. Priesterlike korrupsie was inderdaad teen die middel van die 11de eeu aan die orde van die dag.

9. Hugo, 'n gesiene biskop van Langres, is aangekla van 'n hele aantal oortredinge: afgesien van bewyse daarvan dat hy die biskopdom van Langres gekoop het, sluit ander aanklagte owerspel (seksuele kontak met vroulike lidmate van die kerk), moord, afpersing en marteling deur die verminking van genitalieë in. Hugo het dit alles ontken. Die vernaamste aanklag, van herhaalde sodomitiese aktiwiteite, kon hy egter nie ontken nie omdat die bewyse daarvoor oorweldigend was, onder andere vanuit getuienisse onder eed van ander biskoppe. Die klag wat oor 'n aantal jaar geformuleer is, val juis binne die dekade van die 1040's waarin Damianus sy teks geskryf het. Dit is moontlik, selfs tot 'n mate van hoë waarskynlikheid, dat Hugo die druppel was wat die emmer laat oorloop het. Die kerk moes nou in die openbaar optree en kon die groeiende probleem van sodomie binne die kerk van die 11de eeu nie langer agter geslote kerkdeure hanteer nie (Payer 1982:21[60]).

20. Anselmus, in Migne et al (1867:142,1437B); *Historia dedicationis ecclesiae. Remigii apud Remos*. Vergelyk ook Payer (1982:21[59]).

21. Mirbt (1894) gee 'n oorsig van hierdie traktate wat sou volg op LG; sien ook Payer (1982:13[41]).

22. Leo IX het skriftelik, formeel en met ernstige voorbehoude op die teks gereageer. Sy reaksie is opgeneem in die Migne-edisie van LG (Migne et al 1867); onder Damianus se rubriek, (Migne et al 1867); Patrologia Latina, 144 & 145.

23. Trouens, Adams (1982; vergelyk selfs net die indeks op bladsye 257–65) lys met grondige etimologiese verklaring die hele oor spronklike Latynse vernakulêr; wat letterlik honderde inskrywings bevat.

24. Sien weer die pous se reaksie, opgeneem in die Migne-edisie van LG (Migne et al 1867); Patrologia Latina, 144 & 145.

Bibliografie

Adams, J.N. 1982. *The Latin sexual vocabulary*. Londen: Duckworth.

Beukes, J. 2002. *Ars erotica* en die detrivialisering van die seksuele diskoers: 'n Aantekening by die seksualiteitsanalise van Michel Foucault. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 58(1), 283–98. https://doi.org/10.4102/hts.v58i1.541 (2 April 2019 geraadpleeg).

—. 2019. 'Foucault se sodomiet': Damianus se *Liber Gomorrhianus* (1049) heropen. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75, Art. #5216.

Birron, R. 1908. *St. Pierre Damien*. Parys: Gabaldi.

Blum, O. 1947. *St Peter Damian. His teaching on the spiritual life*. Washington: Catholic University of America Press.

Boswell, J. 1980. *Christianity, social tolerance and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century*. Chicago: University of Chicago Press.

Burchard. 1898. Decretum 19.5. Schmitz, H.J. (red.). *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt*. Düsseldorf: H.J. Schmitz Verlag.

Damianus, P. 1867. *Opera Omnia*. In Migne *et al* (reds.) 1867, 601–20.

—. 1943. *De divina omnipotentia et altri opuscoli*. Brezzi, P. (red.). Nardi, B. (vert.). Florence: Vallecchi.

—. 1959. *Selected writings on the spiritual life*. McNutley, P. (red.) Londen: Faber & Faber.

—. 1982. *Liber gomorrhianus*. Payer, J.P. (vert.). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

Dressler, F. 1954. *Petrus Damiani. Leben und Werk*. Studia Anselmania 34. Rome: Herder.

Finsterwalder, P. 1925. Zwei Bischofskapitularien der Karolingerzeit. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte,* Kanonistische Abteilung 14.

Foucault, M. 1978. *The history of sexuality, I*. New York: Vintage.

—. 1985. *The history of sexuality, II (The use of pleasure)*. New York: Vintage.

—. 1986. *The history of sexuality, III (The care of the self)*. New York: Vintage.

—. 1988. *Politics, philosophy, culture.* Kritzman, L.D. (red.). New York: Vintage.

Gaskin, R. 1997. Peter Damian on divine power and the contingency of the past. *British Journal for the History of Philosophy* 5, 229–47.

Goodich, M. 1979. *The unmentionable vice. Homosexuality in the later Medieval period*. Santa Barbara: Ross-Erikson.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Jordan, M. 1997. *The invention of sodomy in Christian theology*. Chicago: University of Chicago Press.

McNeil, J. en H. Gamer. 1938. *Medieval handbooks of penance. A translation of the Principal libri poenitentiales*. New York: University of Columbia Press.

McNutley, P. 1959. Introduction. In Damianus (1959), 11–53.

Migne, J.P. en Floss, H.J. (reds.). 1867. *Opera Omnia*. Patrologia Latina, 144 & 145 (Damianus); 142, 1437B (Anselmus). http://patristica.net/latina/ (31 Julie 2018 geraadpleeg).

Mills, R. 2015. *Seeing sodomy in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.

Mirbt, C. 1894. Der Kampf um den Priestercölibat. *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*. Leipzig: Hinrich.

Payer, P.J. 1982. Introduction. In Damianus (1982), 1–24.

Ranft, P. 2006. *The theology of work. Peter Damian and the Medieval religious renewal movement*. New York: Palgrave Macmillan.

Roy, B. (red.). 1977. *L'erotisme au moyen age: Etudes presentees au Troisieme colloque de l'lnstitut d'etudes medievales*, 109–22.

Russell, K. 1990. Peter Damian's whip. *American Benedictine Review* 41(1):20–35.

Sanford, J.J. 2006. Peter Damian. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 510–1.

Yalom, M. 2015. *The social sex. A history of female friendship*. New York: Harper Perennial.

3.5 IBN GABIROL





Fons Vitae (s.a.), Kunstenaar onbekend © Wellcome Collection (CC BY)

3.5 Ibn Gabirol (Avicebron) (1021-1058) (Avencebrol; Solomon Ibn Gabirol)

Ibn Gabirol[1] is in opvolging van Isak Israeli (2.7) en Saadiah (3.1) die derde belangrike Joodse filosoof vanuit die Middeleeue. Anders as die Karolingiese en nie-dogmatiese Israeli maar soos sy post-Karolingiese voorganger *gaon* Saadiah, staan Ibn Gabirol se werk binne die Joods-godsdienstige tradisie en is heelwat van sy gedigte binne die Joodse gebedsboeke van die Middeleeue opgeneem. Sy invloed op latere Joodse filosowe was nietemin betreklik beperk, gegewe die veel groter invloed wat hy op Latyns-Christelike denkers in die Middeleeuse Weste uitgeoefen het.

Min is biografies oor Ibn Gabirol beskikbaar. Hy was egter die eerste noemenswaardige Middeleeuse filosoof wat afkomstig was uit Spanje, gebore in die suidelike dorp Malaga, en grootgemaak en akademies opgevoed in die noordelike stad Saragossa. Na Ibn Gabirol sou feitlik elke Arabiese en Joodse denker geografies vanuit Spanje verskyn: maar gedagtig aan Alkindi (2.3) en Israeli, altyd terugverwysend na hulle Oosterse bronne in ou Bagdad.

Die Neoplatonisme in *Fons Vitae*

Ibn Gabirol se belangrikste werk, wat in geheel vanuit die Arabies in Latynse vertaling behoue gebly het (maar waarvan die outeurskap eers in die 19de eeu finaal bevestig is),[2] is die manjifieke *Fons Vitae* (*Die fontein van lewe*; wat bestaan uit vyf boeke [I-V]; met die eerste moderne vertaling eers in 1987 en bygewerk in 2005; sien Ibn Gabirol 2005). Die enigste ander werke van Ibn Gabirol wat met teksneerslag of palimpses in ander skrywers se werke behoue gebly het, is die *Verbetering van die deugde van die siel: Uitgesoekte perêls* en 'n lang gedig (in Arabies, *Keter Malkhut*; *Die koninklike kroon*), wat reeds tydens die Middeleeue by sy filosofiese werke ingesluit is (sien Gluck 2003).

Twee ander werke, *Die wil* en *Teorie van die siel*, het selfs nie die eerste weergawe in Arabies volledig oorleef nie en is net gedeeltelik in latere Latynse aanhalings en verwysings opgeneem. Nietemin is dit moontlik om hierdie twee werke vanuit daardie rudimentêre neerslagte in terme van die basiese filosofiese gedagtes daarin, asook verwysings na 'die wil' in die vierde en voorlaaste gedeelte van *Fons Vitae* (Ibn Gabirol 2005 [IV]:226–7), te rekonstrueer.

Fons Vitae se belangrikste nawerking was dus in die Latynse Weste, waar dit in die 12de en 13de eeu in die Latynse weergawe onder daardie Latynse titel in kloosters en by katedraalskole gesirkuleer het. Die Latynse lesers was algeheel onbewus dat Ibn Gabirol 'n Jood was en was oortuig dat die skrywer 'n Latyns-Westerse Christen of hoogstens 'n Muslim uit Spanje kon wees. Daarom is die skrywer se Semitiese naam 'Gabirol'

verlatiniseer na 'Avicebron' (ook soms, hoewel ongewild, 'Avencebrol'). Die boek het, as gevolg van die Platoniese toenaderings daarin, 'n belangrike rol regdeur die Middeleeue gespeel: Die werk is entoesiasties verdedig deur latere Neoplatoniste soos Willem van Auvergne (4.17) en Franciskane soos Duns Skotus (5.28), terwyl dit ewe heftig gepolemiseer is deur Aristoteliane soos die Dominikaan Aquinas (5.1).

Ibn Gabirol se vertrekpunte in *Fons Vitae* is onmiskenbaar Neoplatonies, met 'n unieke reeks byvoegings, wat aan die teks 'n hoogs onderskeibare karakter verleen. Stilisties herinner die teks aan Augustinus se *De Magistro*, waar 'n dialoog tussen 'n student en leermeester die vorm van 'n lesing, onderverdeel in gestruktureerde vrae, aanneem. Die student vra 'n vraag, die leermeester antwoord met inbegrip van opvolgvrae, totdat die student se vraagstelling krities uitgeput is en die laaste antwoord in 'n gevolgtrekkende 'dus'-proposisie gepostuleer kan word.

Die werk begin met 'n idee grondliggend aan die werk van elke voorafgaande Middeleeuse denker, hetsy Neoplatonies of Aristotelies in oriëntasie: Die mens is 'n rasionele wese en die mens se hoogste doel is kennis van die universele waarheid, wat ewig is, want deur daardie waarheid realiseer of bewerklik die mens sigself (Avicebron 2005 [I]:4;6). Tog stuur Ibn Gabirol daardie grondliggende idee vinnig in 'n direkte Neoplatoniese rigting: daardie kennis van die universele, ewige waarheid is inderwaarheid 'kennis van die self' (Avicebron 2005 [I]:7;9).

Die mens is 'n 'mikrokosmos' – as't ware 'n miniatuurwêreld – in sigself en daardeur reflekteer die mens, in die mens se syn, die syn van die totale kosmos: daarom is kennis van alle syn 'dialektiese' (Avicebron 2005 [I]:3) selfkennis. Die wesenlike verskil tussen die Neoplatoniese opvatting wat sterker leun na 'n subjektiewe, mistieke benadering en die Aristoteliese neiging om skerper na objektiewe wetenskap te leun, is te vinde in hierdie juis dialektiese Neoplatoniese opvatting van 'selfkennis'.

Die eerste vraag is dadelik hoe hierdie Neoplatoniese opvatting (en aanname) die inhoud van 'n metafisiese waarheid of waarheidsaanspraak beïnvloed. Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [I]:14;15) begin sy antwoord deur te stel dat die oogmerk om die universele waarheid te ken synde juis menslike selfkennis, nie 'n gedetailleerde kennis van die wetenskappe, elkeen met 'n eie dissipline en gevolglike deeldissiplines, vooronderstel nie. Dit vooronderstel ook nie 'n verklaring van die onuitputlike meervoudigheid van dinge binne die materiële werklikheid nie. Dit stel ook nie die nuuskierigheid wat die Aristoteliese benadering kenmerk in terme waarvan alle kenbare detail geken wil word, om eers daarná 'n algemene verklaring aan te bied nie (oftewel induksie).

Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [I]:14;15) stel trouens duidelik dat hy nie daarin belangstel om die mundane werklikheid in detail te wil ken nie: hy stel veel meer belang daarin om

die samevattende of verenigende beginsel grondliggend aan alle dinge te ken: daardie beginsel waarvanuit alle detail in elk geval afgelei kan word en enige tydrowende opgaaf met betrekking tot die empiriese ondersoek van die detail van dinge, per definisie ondervang kan word. Die mens, as 'n 'verteenwoordigende wese', omsluit die algehele beginsel van syn, maar nie die detail wat Neoplatonies vanuit syn afdaal nie. Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [I]:18) verwoord dan sy begrip van onmiskenbaar Neoplatoniese emanasie só: '[…] om die opstyging vanuit die chaos van detail na die universele te aspireer, om daarmee syn met 'n enkele blik waar te neem en as *een* te sien, ver bo en buite die verskeidenheid van die dele daarvan'.

Die tweede vraag is of hierdie poging om die absolute eenheid van syn te begryp werkbaar is sonder om in onversoenbare teenstellinge vasgeknoop word, aangesien die werklikheid vanwaar 'opgestyg' wil word immers self gevul is met teenoorstellinge? Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [V]:287) beantwoord hierdie geldige vraag met verwysing na 'n selfopgelegde 'selfondersoek': sy poging om die waarheid as die inhoud van selfkennis te ken is nie alleen ongeïnteresseerd in die ryke detail van die omgewende werklikheid nie, maar inderdaad onbetrokke by die werklikheid uitwendig tot die mens self.

Hiermee poog Ibn Gabirol om 'n mandaat aan selfondersoek toe te ken ten einde die perspektivistiese aard van denke self te ontbloot. Die denker aspireer om die substansie van die eie denke te omsluit, om die eie kognitiewe prosesse te verstaan en om in die dieptes van die eie essensie af te tuimel. Die denker staan beneweld en met verwondering voor die bodemlose put van die eie inwaardsheid, reik verder en dieper, totdat die denker oortuig is dat hy of sy die radix van Selfheid vind in juis dit wat Selfheid transendeer, naamlik God. Dit dui natuurlik 'n religieuse posisie aan – maar nietemin een heelwat verwyder van Saadiah se prontuit dogmatiese posisie. Tog, juis omdat dit godsdienstig van aard is, loop dit die risiko om die verskil tussen hierdie inwaardsgevonde waarheid en die waarheid wat aanwesig is in nie-mistieke (dit is, Aristoteliese) bronne, te ignoreer.

Juis om die nie-mistieke bronne nie verby te gaan nie, keer Ibn Gabirol se formele kennisleer na 'n deeglike verrekening van hierdie bronne terug: *Vorm en materie*, *die wil* en die *Eerste Substansie* (Avicebron 2005 [IV]:191). Nogeens: universele kennis is die mensheid se diepste doel. Ten einde tot universele kennis te kan kom, is dit nodig om by die wydste moontlike perspektief te begin, wat beteken om vooraf eers al die domeine van ondersoek te verreken, en wanneer daar met detail of 'n deel van die geheel gewerk word, word die plek daarvan sowel as die plek van die ondersoekende subjek self binne die totaliteit van dinge verreken en nie agtergelaat nie. Ibn Gabirol deel die hoofdomeine van kennislerige ondersoek in hierdie drie epistemologiese ruimtes in.

Vorm en materie

Wat vorm en materie betref, het Plato en Aristoteles konsensus daaroor gehou dat alle aardse dinge saamgestel is uit sowel vorm as materie. Hoé daardie begrippe verstaan en van inhoud voorsien word, is natuurlik 'n ander saak. Vir Ibn Gabirol is dit egter nie die spesifieke samestelling van vorm en materie wat ondersoek moet word nie, maar juis weer die aard van menslike kennis daaroor. Wat denke doen wanneer denke vorm en materie ondersoek, is volgens Ibn Gabirol eintlik om die 'instrumente van denke se vermoë om die werklikheid te ondersoek' te bevraagteken en te navigeer – die ondersoek van vorm en materie is volgens Ibn Gabirol niks anders as om denke as sodanig te ondersoek nie. Dit sou in moderne filosofietaal dalk 'n 'perspektivistiese proto-hermeneutiek' genoem kan word: Vanuit 'n bepaalde en toegegewe perspektief vind die subjek van denke die waarheid nie in die objek nie, maar aan wat die objek die subjek oor die subjek self leer; dat die waarnemende subjek en die waargenome objek byeenkom in waarheidsbegrip. Dít is vir Ibn Gabirol, proto-hermeneuties, 'direkte kennis'.

Wat *die wil* betref, is die dinge wat uit vorm en materie bestaan nie selfveroorsaak nie. Die oorsaak vir die bestaan van die dinge is die wil wat die dinge in 'n vorm-materie samestelling 'gewil' het. Dit noem Ibn Gabirol 'afgeleide kennis'. Die 'wil' wat alles tot aanskyn 'gewil' het is vir Ibn Gabirol ongetwyfeld Goddelik. Dit word duidelik uit sy hantering van die *Eerste Substansie*: die wil behoort aan die Een (Neoplatonies kenmerkend met 'n hoofletter gespel) wat wil en alles gewil het. Dit is die 'kennis van die onkenbare'. Daarom hou Ibn Gabirol hom uiteindelik net by eersgenoemde twee domeine met sowel sy teorie van vorm en materie as sy teorie van die wil.

Dit is belangrik dat Ibn Gabirol nie hier met suiwer Neoplatoniese spekulasie besig is nie. Al vyf die boeke, maar veral boek III in *Fons Vitae,* bestaan uit uitgebreide besprekings waarin hy die volgens hom 'oormaat van bewyse' (wat uitmond in 63 besprekings) verwoord, op grond waarvan dit teenspraakvry waar sou wees dat hierdie driedelige klassifikasie die volledige werklikheid omsluit.

Teoreties bind Ibn Gabirol hom egter vroeg in *Fons Vitae* I (Afdeling 7) reeds met die opvatting van sy drie verdelings van filosofie, met die syfer drie as die prototipe van volledigheid en 'n dinamiese meervoudigheid, wat terugwerk na die eenheid met die Een: elke oorsaak het 'n gevolg, en die bemiddelende krag tussen oorsaak en gevolg voltooi die drie-eenheid tussen oorsaak, bemiddeling en gevolg; soortgelyk, in elke verandering tussen kwaliteit en kwantiteit, hoe gering ook al, is daar 'n oorgangstoestand tussen die voorafgaande en die voltooide toestand, wat nogeens 'n drie-eenheid van toestand, oorgang en voltooiing verwerklik.

Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [I]:10) se tese is: 'Drie is die beginsel van identiteit midde verandering'. Hoewel hy hierdie filosofiese 'drie-eenheid' suiwer teoreties aanbied,

is dit nie verrassend nie dat die opvolgende Latyns-Christelike denkers wat hulle hande op die Latynse vertaling gekry het, spontaan aangeneem het dat hierdie triadiese model van voltooiing 'n Christelike onderneming daargestel het en dat die skrywer self 'n Christelike teoloog was (hoewel daar natuurlik geen rede is waarom 'n mistiekgedrewe Joodse denker nie dieselfde idees kon aanbied nie).

Essensie en quiditeit

Die mens is in staat om die essensie van elke materiële objek en die 'bestaan' (van hier af 'eksistensie' ter wille van terminologiese koppeling met die gelatiniseerde 'essensie') daarvan, te onderskei. Die essensie korrespondeer met die definisie of 'quiditeit' of 'wat-agtigheid' (vanuit die Latyn *quid* vir 'wat'; die begrip word vanaf Ibn Gabirol toenemend belangrik in Middeleeuse filosofie) van die objek. Maar die eksistensie van die objek in die werklikheid gaan bo die mens se begrip van die idee van die objek in die mens se denke uit. Eksistensie volg nie logies vanuit die essensiebegrip daarvan nie, maar is 'n byvoeging daartoe.

Volgens Aristoteles bestaan vorm en materie nie onafhanklik van mekaar nie en die onderskeid tussen die twee is bloot teoreties. Materie kan altyd die een of ander vorm aanneem en vorm word dus deur materie gemanifesteer – en ons ken materie deur die vorm. Aan die ander kant word die vorm deur materie tot uitdrukking gebring: ons ken die vorm deur materie via sintuiglike waarneming. Om die ou geliefde voorbeeld van die tafel te gebruik: die tafel – as vorm – bestaan by grasie van die hout (materie). Ons kan aan die hout dink as die 'potensiaal' vir die tafel om as vorm 'geaktualiseer' te word – hou hierdie eenvoudige beeld gerus in gedagte by die uitrafeling van Ibn Gabirol se komplekse teorievorming hieronder.

Aristoteles se verstaan van die verhouding tussen vorm en materie gee natuurlik aanleiding tot vele vrae en interpretasies: byvoorbeeld, wat die essensie van materie is, wat die essensie van vorm is, en wat die verhouding tussen daardie twee essensies is. Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [I]:13–22) benadruk, aanvanklik in lyn met Aristoteles, die primêre eienskap van materie, naamlik dit wat vorm tot uitdrukking bring, of tentoonstel. Materie verleen aan eksistensie die vorm (wat Ibn Gabirol ook 'die begrip' noem). Teenoorgesteld identifiseer en ontsluit die vorm 'n aspek van die werklikheid en definieer dit as 'n onafhanklike entiteit.

Ibn Gabirol gaan dan egter op 'n unieke wyse verder: hy is nie geïnteresseerd in die verskeidenheid van verskillende vorme en verskeidenheid van verskillende materies of materiale nie. Hy fokus eerder op die beginsels van Vorm en Materie as sodanig (hoofletters belangrik, in terme van 'n korrespondensie met die Platoniese Vorme). Vorm is vir Ibn Gabirol die beginsel van eksistensie in die wydste moontlike sin van die woord: dit dui 'n allesomvattende moontlikheid aan, naamlik die moontlikheid van

meervoudigheid of pluraliteit, alhoewel die Vorm self en in sigself 'een' is. Omdat Vorm die beginsel van alle eksistensie is, eksisteer dit voorafgaande elke ander eksisterende ding.

Vorm is terselfdertyd die beginsel van individualisering en begrensing: elke vorm is 'n afsonderlike entiteit, volkome in sigself en eksisteer in onderskeid met die omgewings daarvan. Op hierdie wyse is Vorm die oorsaak van 'n meervoudigheid anderkant sigself. Daarom is Vorm aktief: dit definieer, onderskei en skei dinge, terwyl Materie passief is: dit is die draer en ontvanger van Vorm (hoofletters van hier af, met inbegrip van bogenoemde verklaring van die Platoniese gebruik daarvan, gestaak).

'n Teenstrydigheid in Ibn Gabirol se denke?

Die vraag is of hiermee tog nie 'n teenstrydigheid in Ibn Gabirol se denke opduik nie: Aan die een kant is dit moontlik om Gabirolies te stel dat materie die oorsaak van meervoudigheid is, aangesien dit oneindig verdeelbaar is en waarsonder daar nie veelvoudige vorme sou wees nie – vorm is die oorsaak van eenheid, omdat elke vorm 'n saamgestelde of verenigde entiteit aandui. Maar dit is dan ook moontlik om vir die teenoorgestelde rede te voer: dat die vorm die oorsaak van meervoudigheid is, omdat dit 'n verdeling in materie veroorsaak, en dat materie die oorsaak van eenheid of verenigdheid is, want daarsonder sou daar nie 'n definieerbare objek kon wees nie.

Presies geld vir die quiditeit van dinge: Aan die een kant is dit moontlik om te betoog dat materie elke entiteit individualiseer, omdat daar sonder materie slegs een veralgemeende vorm voorhande sou wees. Maar aan die ander kant is dit juis die vorm wat die materie ontsluit en is dit die vorm wat die bron van die quiditeit van alle objekte is. Insgelyks is dit moontlik om te redeneer dat materie die primêre element van die hele werklikheid is, want daarsonder sou daar geen betekenisvolle opvatting van die 'werklike' kon wees nie. Nietemin is ook vorm weer fundamenteel, omdat daar sonder vorm geen definitiewe, aanduibare, reële ding sou wees nie. Met ander woorde, van watter kant af daar ook eerste betoog word, hetsy vorm of materie, beide maak 'n gelyke waarheidsaanspraak, ten spyte daarvan dat beide in teenoorgestelde rigtings die rede voer.

Hierdie teenstrydigheid in Ibn Gabirol se denke bring ons by 'n tweede wysiging op Aristoteles, wat nogeens problematies is. Volgens Aristoteles is die domein waarbinne ons toegelaat word om onderskeid te tref tussen vorm en materie die domein van materiële entiteite; ons sou volgens hom kon praat van die 'domein van liggame', in die letterlike sin van die woord. Hierdie liggame is noodwendig saamgestel uit materie (wat deur die sintuie waargeneem kan word) en vorm (wat deur die rede begryp kan word). Daarom is intellek nie liggaamlik nie en kan ons aflei dat daar onafhanklik van

materiële liggame, ook suiwer intellektuele entiteite, dus sonder materie, is. 'Intellek' by Aristoteles, insluitende die menslike intellek, is 'n verenig(en)de, geestelike en onbeliggaamde entiteit. Dit is natuurlik moeilik om te begryp, juis in Aristoteliese terme, in watter sin die intellek bestaan indien dit geen materiële basis of substratum (Avicebron 2005 [I]:20–21) het nie. Dit is duidelik 'n aanname by Aristoteles en vir Ibn Gabirol 'n problematiese een.

Tog gee Ibn Gabirol toe dat dit moontlik om juis vanuit die basis van hierdie aanname te verduidelik waarom Aristoteles tot die ondubbelsinnige gevolgtrekking dat vorm materie voorafgaan gekom het – en dat die 'aktuele eksistensie' van vorm die 'potensiële ontvanklikheid' in materie vir die vorm, voorafgaan. Vir Aristoteles is die ware werklikheid die werklikheid van die intellektuele vorm. Ibn Gabirol daag egter hierdie hierdie Aristoteliese onderskeid tussen vorm en materie uit met betrekking tot die voorrang van die intellek en betoog dat die onderskeid tussen vorm en materie toepassing behoort te geniet in alle entiteite – selfs in God.

Vir Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [I]:20) is materie die universele beginsel (of 'primordiale substratum') vir alle eksistensie; materie is die universele substratum van alle vorme, en daar is geen vorme sonder materie nie. Ibn Gabirol poog dus om die begrip van die verhouding tussen materie en vorm grondig te hersien – en in die proses verander hy die begrip van die verhouding tussen potensialiteit en aktualiteit. Vir Aristoteles is potensialiteit 'n moontlikheid, 'n toestand tussen volle syn en volledige nie-syn, terwyl aktualiteit ware syn is.

Maar vir Ibn Gabirol, inaggenome sy (neo)Platoniese voorliefdes, is potensialiteit die voorwaarde waarbinne alle vorme verenig word in die oneindigheid, maar juis nié gemanifesteer word in begrensde denke nie. Die aktualisering van vorme differensieer hulle van mekaar – en vir Ibn Gabirol is dit nie 'n voorwaarde óf toestand van volmaaktheid nie, maar juis een van vervreemding. Al die vorme wat so gedifferensieerd is, smag na 'n hereniging met die bron daarvan, omdat die vorme slegs daar die hoogste en mees ware verwerkliking bereik.

Potensialiteit is dus die hoogste vervolmaking van syn, en nie aktualiteit nie. Ibn Gabirol poog om 'n dualiteit in die Aristoteliese begrip te oorkom – 'n dualiteit van materie en vorm, van kennende en gekende, van aktuele en potensiële – en streef na 'n verstaan van die werklikheid as 'n dinamiese eenheid. Hierdie dinamiese eenheid, vanuit die aardse gesigspunt van menslike eksistensie, manifesteer in sowel eenheid as in meervoudigheid, maar vanuit Goddelike gesigspunt is eenheid en meervoudigheid reeds volledig een en verenig. In daardie sin konstitueer die fisiese wêreld en die metafisiese werklikheid een, dinamiese eenheid. Ten spyte van die teensprake in sy herverwerking van die Aristoteliese opvatting van die verhouding tussen vorm en materie, dui Ibn Gabirol

nietemin effektief aan dat daar 'n soort waarheid is wat anderkant menslike begrip en die rede setel, maar waarna die rede juis smag en opstygend soek.

Die woord 'opstygend' dui 'n voorspelbare ontwikkeling in Ibn Gabirol se kennisleer vanuit hierdie voorafgaande Platoniese klemtone aan, naamlik 'n voluit Neoplatoniese greep op die werklikheid wat 'n piramidiese hiërargie van syn in gedagte het: die van-bowe afdaling van syn uit die Goddelike dinamiese eenheid en die van-onder opstygende strewe om daarmee te herenig te word; vanuit die Een na die vele, vanuit die geestelike na die materiële, vanuit die onbegryplike na die begryplike – en dan terug. Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [II]:45–69) werk aanvanklik weer met die eenvoudige voorbeeld van hout as materie en die tafel as vorm, as geleier tot 'n komplekse argument.

Die eenvoudigste manier om tussen materie en vorm te onderskei, is deur die manifestasie daarvan in 'n gemaakte of kunsmatige produk. Ons neem hout – die materie – en vervorm dit tot 'n bepaalde vorm – 'n tafel. Die tafel is nou die vorm van die hout. Die vorm het deur ontperking en individualisering 'n besondere konfigurasie van die materie wat dit dra, vanuit 'n ontelbaar ander moontlikhede, teweeggebring. Die resultaat – die tafel – is egter 'n vorm wat sigself nie kan herproduseer nie; 'n tafel kan immers nie ander tafels na die beeld en soortgenootlikheid daarvan tot stand bring nie. Die tafel is dus die einde van die genererende pad. Wanneer ons die materie van die tafel – die hout – oorweeg, bevind ons ons volgens Ibn Gabirol egter op 'n veel meer komplekse weg, naamlik die quiditeit of gedefinieerde essensie van die hout.

Wat waargeneem word as materie in verhouding tot die vorm van die tafel, is 'n meer primitiewe of 'primordiale' (sy voorkeurbegrip; Avicebron 2005 [I]:20) materie waaraan selfs die dieper vorm 'hout' toegeken word. Hout, anders as die tafel, is immers 'n natuurlike vorm wat groei, reproduseer en afsterf.

Maar wat presies is dit wat die vorm 'hout' dra? Volgens Aristoteles sou dit 'n samestelling van die elemente aarde, water, lug en vuur moes wees, wat gedra word deur die suiwer potensialiteit van die materie-as-sodanig; wat in die Aristoteliese tradisie soms ook *prima materia* genoem is. Volgens Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [IV]:207–12) is die logiese uitkoms van hierdie Aristoteliese antwoord dat daar 'n voorafgaande bron vir beide die vorm en die materie moet wees. Indien daar 'n hiërargie van verskillende vorme is, moet daar 'n parallele hiërargie van verskillende materies wees, wat dieselfde bron as die verskillende vorme het – naamlik God self.

Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [IV]:215–22) onderskei dan twee tipes materie wat hiërargies vanuit God afdaal en die potensiaal vir sowel materie as vorm het, naamlik materie wat die hemelse sfere ondersteun en die primêre elemente van

van aarde, water, lug en vuur produseer. Hierdie elemente word dan van die vorm van korporaliteit of liggaamlikheid voorsien en daaruit word die liggaamlike materie voortgebring wat die vorme van liggaamlike entiteite dra en ondersteun. Ibn Gabirol slaag hiermee om 'n brug te slaan tussen geestelike materie en liggaamlike materie: die siel is dus die materie of substratum wat die vorm van korporaliteit in die liggaam dra.

Bo die siel, waarvan die geestelike materie in intellektuele vorm gedra word, is 'n skakel van 'tien Intellligensies' wat die ruimte tussen God, die siel en die beginsel van materialiteit afdalend en drieledig bemiddel (Avicebron 2005 [IV]:225). Hierdie 'Intelligensies' word afdalend genereer deur die kombinasie van 'universele materie' en 'universele vorm', wat aanvanklik die eerste Intelligensie genereer, wat die materie vir die vorm van die tweede Intelligensie genereer, wat weer die materie vir die vorm van die derde Intelligensie genereer, en so aan tot by die tiende Intelligensie.

Dit is hoe Ibn Gabirol die skakels in die kettingleer van syn vanaf die hoogste tot die laagste vlakke in die hiërargie verstaan: hoe verder die kettingleer afgegaan word, hoe hoër is die detail van samestelling, totdat uiteindelik by die laagste vlak van materiële syn uitgekom word, naamlik die mensgemaakte, of kunsmatige. Om hierdie Gabrioliese portret van syn te verstaan, moet ons sy (Avicebron 2005 [IV]:222) eie aksentplasing met erns neem: materie is altyd 'n statiese en passiewe beginsel, en vorm is altyd 'n dinamiese en aktiewe beginsel.

Vorm word 'afgeprent' op materie en hierdie 'afprenting' word herhaal en nogeens herhaal, telkens op materie wat reeds voorheen die afprenting van ander vorme ontvang het. Hoewel materie en vorm verskillende beginsels is, staan hulle dus in 'n primêre verhouding tot mekaar: materie word deur vorm aangetrek, omdat materie vorm aktualiseer; vorm word deur materie aangetrek, omdat vorm materie van eksistensie voorsien. Ibn Gabirol aanvaar die interne teenstelling hieraan verbonde, naamlik dat die aktief passief word en die passief aktief word, en dat daardie basiese onderskeid tussen vorm en materie deur hierdie teenstelling versteur word.

Teorie van die wil

Hierdie versteuring tussen vorm en materie word deur Ibn Gabirol (Avicebron 2005 [IV]:226–7) met sy teorie van die wil aangespreek, wat ons by die reeds vroeë verlies aan die tekste *Die wil* en *Teorie van die siel* vanuit fragmentariese verwysings in *Fons Vitae* kan rekonstrueer. Dit is die 'wil' wat die versteurde gaping tussen materie en vorm oorbrug. Die wil handel *ten aansien* van materie, *deur* die vorm. Die wil bestaan nie apart en handel nie onafhanklik nie. Ibn Gabirol bied die wil aan as 'n aspek van God se essensie: die wil beliggaam God se uitkeer van Godself na 'n syn buite Godself. In die mens is die wil die siel se uitkeer van die mens na iets buite die mens self. Anders gestel: die wil is 'n veruitwendigende agent wat die innerlike self buite die self openbaar.

Tog is dit wat veruitwendig word altyd reeds 'n vermindering van die essensie of essensiële self. Die afdalende oorgang van die geestelike na die liggaamlike dui onteenseglik op 'n verskraling van die geestelike essensie. By God is dit afdalende emanasie – wat in die eerste Intelligensie gegenereer word is rééds minder as God self. By die mens is die liggaamlike wese rééds minder as die siel, waaruit die liggaam genereer word.

Die wil, wat vanuit 'n oneindige Goddelike essensie uitvloei en afwaarts en uitwaarts in verminderde vorm manifesteer, word afdalend self toenemend beperk en beliggaamd; getransfigureer deur tekens wat dit tot uitdrukking bring, op dieselfde wyse as wat denke in spraak tot uitdrukking gebring word. Die wil is in hierdie sin 'n verdere uitbreiding van die beginsel van vorm, as vorm bó vorm; sowel 'n verdere uitbreiding van materie, as materialiteit bó materialiteit, met God as Eerste Vormgewer en Eerste Substansie.

Ibn Gabirol se filosofie is duidelik hoogs spekulatief, maar het tog by die abstrakte aard daarvan 'n oop senuweepunt in Middeleeuse filosofie, wat altyd 'n onmiskenbaar godsdienstige karakter het, aangeraak: naamlik om 'n verstaan van die onmiddellike en onbemiddelde verbintenis tussen God en die mensheid te vernuwe. 'n Neoplatoniese teologie, soos dié van Ibn Gabirol, rig 'n appèl op 'n oneindige Goddelike beginsel wat so ver verwyder is vanuit menslike perspektief dat dit nie ervaar kan word as teenwoordigheid nie, maar slegs as afwesigheid. Tog kan die mens opstygend-intellektueel mymer dat die Goddelike Niksheid die absolute teenoorstaande van ordinêre niksheid is, soos met die niksheid in die afwesigheid van 'n fisiese objek. God se Niksheid is anders as niksheid. God se Niksheid is absoluut werklik, maar net God self weet dit en net God ken God se Niksheid.

Ibn Gabirol se opvatting van die Goddelike wil, wat Neoplatonies begryp kan word as die versluierde God wat Godself na die mens uitkeer buite Godself, het ongetwyfeld die oogmerk gehad om 'n persoonlik-eksistensiële dimensie in die tradisionele godsdiensbegrip van die 11de eeu te herwin. God mag inderdaad verskuild in God se essensie wees, maar God openbaar Godself deur die Goddelike wil as 'n persoonlike teenwoordigheid, gevul met intensionaliteit en relasionaliteit, tot uitdrukking te bring, wat die goeie as sodanig telkens en opnuut weer tot uitdrukking bring.

Die Godheid is nie egosentries nie, maar wesenlik goed vir die na-buite gekeerde, verminderde beeld van God: vir juis daardie mens, wat sowel die Niksheid as die Daarheid van God konseptueel nooit volledig kan begryp nie, maar dit wel kan ervaar in die eksistensie van die wêreld self, waarin hierdie verminderde wese sigself bevind en self weer uitwaarts keer.

Hierdie spekulatiewe eienskap van Middeleeuse filosofie, ook in die andersins Aristoteliese sin, sou na Ibn Gabirol verhewig word deur die twee groot Latyns-Westerse filosowe van die post-Karolingiese periode, Anselmus en Abelardus. Met slegs Eriugena as Anselmus en Abelardus se diskursiewe voorganger in die Latynse Weste, en met die swaartepunt van spekulatiewe filosofie ongetwyfeld steeds in die Arabiese trajekte in beide die Karolingiese en post-Karolingiese periodes, was dit tyd dat daar vanuit die Weste self weer grondige spekulatiewe filosofie na vore gebring word. Anselmus, die vader van die skolastiek, sou dit van stapel stuur.

Eindnotas

1. Soos by Ibn Sina (Avicenna) en Ibn Rushd (Averroes), word literatuurverwysings per gelatiniseerde eienaam ter wille van kontinuïteit in die internasionale verwysingsregister gebruik. Sien dus Avicebron (2005), asook Daniel (1979:18–42); Fakhry (1970:1–33); Gutas (2000:1–32); Harvey (2005:349–80); Husik (1930:23–47); Kraemer (2003:38–70); Loewe (1989:2–40); Pessin (2003:91–110; 2013:91–117); Rudavsky (1997:149–87;2006:174-81); Schweid (2008:68–86) en Sirat (1985:68–81).
2. In die 19de eeu het die Middeleeuse navorser Solomon Munk 'n manuskrip opgespoor, in Arabies met kruisvertalings na Latyn, getitel *Meqor Hayyim Solomon Ibn Gabirol*. Munk kon geslaagd aandui dat die skrywer inderdaad die gerekende Ibn Gabirol en die onderhawige teks 'n (Arabiese kopie) van die oorspronklike Arabiese teks was wat in die latere Latynse vertaling as *Fons Vitae* so prominent in die Latynse Weste gefigureer het (sien Schweid 2008:69).

Bibliografie

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Avicebron (Ibn Gabirol). 2005. *Fons Vitae.* Jacobs, A.B. (1987 vert.) en L. Levin (2005 vert.) New York: The Jewish Theological Seminary of America.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Gluck, A.L. (komm. en vert.) 2003. *The kingly crown: Keter Malkhut*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

Harvey, S. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

Husik, I. 1930. *A history of mediaeval Jewish philosophy*. New York: MacMillan.

Kraemer, J.L. 2003. The Islamic context of medieval Jewish philosophy. In Leaman en Frank (reds.) 2003, 38–70.

Leaman, O. en D. Frank (reds.). 1997. *History of Jewish philosophy*. Londen: Routledge.

—. (reds.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Loewe, R. 1989. *Ibn Gabirol*. New York: Grove Weidenfeld.

Pessin, S. 2003. Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli. In Leaman en Frank (reds.) 2003, 91–110.

—. 2013. *Ibn Gabirol's theology of desire. Matter and method in Jewish medieval Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudavsky, T. 1997. Medieval Jewish Neoplatonism. In Leaman en Frank (reds.) 1997, 149–87.

—. 2006. Avencebrol. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 174-81.

Schweid, E. 2008. *The classic Jewish philosophers. From Saadia through the Renaissance*. Leiden: Brill.

Sirat, C. 1985. *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

3.6 ANSELMUS





Anselmus van Kantelberg in loodglasvenster, Kunstenaar onbekend
© Chester-katedraal, Chester

3.6 Anselmus (1033-1109)
(Anselmus van Kantelberg; St Anselm of Canterbury)

Anselmus[1] verdien sy twee bekende byname uit die Middeleeue: die 'tweede Augustinus' (Hyman et al 2010:156) en die 'vader van die skolastiek' (Grabmann 1957:258; Hopkins 2006:150). Anselmus is die eerste grondige sistematiese en spekulatiewe filosoof vanuit die Latynse Weste sedert Eriugena (815-877; 2.2). Daar het dus meer as 200 jaar verloop sonder enige noemenswaardige filosofiese ontwikkelinge in die Latynse Weste – terwyl die Arabiese filosofie in hierdie periode van 200 jaar uitgeblink het in die werke van Alkindi (2.3), Albumasar (2.4), Alrazi (2.5), Alfarabi (2.6), Israeli (2.7), Saadiah (3.1) en Ibn Sina (Avicenna, 3.3).

Anselmus is gebore vanuit 'n laer adellike familie in Aosta in Italië. Na sy moeder se afsterwe verlaat hy sy ouerhuis, steek die Alpe te voet oor, swerf vir 'n tyd rond in die destydse koninkryk van Boergondië in die ooste van die huidige Frankryk, en sluit in 1059 as student aan by Lanfrancus (Cantuariensis)[2] se kloosterskool te Bec. In 1060 word hy toegelaat as monnik van daardie kloostergemeenskap. Hy volg Lanfrancus in 1063 as hoof van die kloosterskool op en word in 1078 as ab van die klooster aangewys, met Lanfrancus toe reeds (vanaf 1070) werksaam as aartsbiskop in Kantelberg. In 1093 word Anselmus – hoewel hy die benoeming teensinnig aanvaar het – aangewys as Lanfrancus se opvolger in die aartsbiskopdom van Kantelberg.

'n Veelkantige oeuvre

Anselmus se oeuvre bestryk uiteenlopende literatuursoorte. Dit sluit filosofies-beredeneerde teologiese essays, 'n handboek oor aspekte van logika (*De Grammatico*), suiwer filosofiese opstelle, asook briewe in – waarvan die grootste deel van die tekskorpus en bykans 400 korrespondensiestukke oorleef het. Dit was egter sy filosofies-teologiese essays wat Anselmus se invloedryke bydrae tot die intellektuele tradisie van die laat-11de- en vroeg-12de eeu bepaal het.

Die Anselmiese korpus vertoon twee kenmerke wat sy nalatenskap as sinopties of reeds vroeg-skolasties laat vertoon, naamlik die jukstaplasing van en sistematiese ontwikkeling van idees, asook die skep van 'n hoë vlak van interne kohesie tussen daardie idees. Sy woord-vir-woord lesings en kommentaar, met die skep van kantaantekeninge en subtiele voetnote daarnaas, waarin die kommentaartradisie oor 'n bepaalde begrip deeglik heroorweeg word, maak van Anselmus inderdaad die vader van die skolastiese metode.

Daar is ook 'n rypheid en volwassenheid in Anselmus se werk, wat die gevolg is daarvan dat hy eers betreklik laat in sy lewe werklik sistematies begin skryf het. *Monologion*, sy eerste belangrike werk, het eers in 1076 toe hy reeds 43 jaar oud was begin sirkuleer

en 'n samevatting verteenwoordig van die navorsing wat hy in Bec vanaf 1059 gedoen het. Die diep oorspronklike en invloedryke *Proslogion* verskyn eers ten tye van sy abdyskap aldaar, in 1078. Dit word opgevolg met *De Veritate* in 1085, waar Anselmus dieselfde Platoniese premisse as in *Monologion* handhaaf, naamlik dat relatiewe begrippe en toestande die postulasie van 'n 'absolute' vooronderstel. Sy laaste groot werk, *Cur Deus Homo*, sirkuleer vanaf 1098 en getuig van juis een van die kenmerke van die post-Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie, naamlik die voortgaande invloed van Platoniese filosofie, soos bemiddel deur Augustinus.

Monologion

Die oorspronklike, uitgebreide titel van *Monologion* (*'n Alleenspraak en nadenke oor die rasionele grondslag van geloof*; van hier af 'M') dui die benadering aan wat kenmerkend van Anselmus se latere sistematiese werk in *Proslogion*, *De Veritate* en *Cur Deus Homo* sou word, naamlik die poging om 'n rasionele basis vir die bestaan, kreatiewe handeling en triniteit van God te voorsien. Die Platoniese karakter van hierdie onderneming is van meet af aan in *Monologion* (Anselmus 1974:5) duidelik:[3]

> Alhoewel die groot verskeidenheid van dinge wat ons deur die sintuie waarneem of deur die verstand onderskei so talryk is, is ons veronderstel om te glo dat daar net een goeie ding is waardeur alle goeie dinge goed is, of is ons veronderstel om te glo dat verskillende goeie dinge goed is deur verskillende goeie dinge?

Anselmus se vraag is duidelik gerig op die vraag na 'n absolute beginsel – wat hy verder sou uitwerk, soos bo genoem, na die beginsel dat alle relatiewe konsepte of begrippe 'n absolute vir die begronding daarvan vooronderstel:

> Alle goeie dinge is goed deur iets anders as wat hierdie betrokke goeie dinge is en hierdie 'iets anders' is goed alleen deur sigself. Maar geen goeie ding wat goed is deur iets anders, kan gelyk aan of groter wees as daardie 'iets anders' wat alleen goed is deur sigself nie. Dit volg dat alleen daardie goeie ding wat goed is alleen deur sigself, werklik die hoogste goed is (Anselmus 1974:6).

Dieselfde logika word deur Anselmus oorgedra na die ontologiese sfeer, waaruit volg dat 'daar iets is wat, of dit nou as 'n wese, 'n substansie of as 'n natuur benoem word, die beste en die grootste en die hoogste van alle bestaande dinge is' (*Monologion* [M]3; Anselmus 1974:6). Hierdie wese bestaan alleen deur sigself en alle ander dinge wat bestaan, bestaan op grond van die bestaan van hierdie wese. Anselmus volg hierdie ontologiese standpunt op met 'n bespreking van hoe 'n relatiewe werklikheid, waarbinne soveel uiteenlopende dinge bestaan, verstaan kan word as 'n 'bestaan deur die bestaan van hierdie hoogste wese' (Anselmus 1974:8).

Anselmus verwerp op logiese gronde die opvatting dat daar 'n substratum van materie is of kan wees wat 'n bestaan onafhanklik van die hoogste wese voer, as sou dit 'n onlogiese meervoudigheid van absolute beginsels daarstel. Die alternatief vir die substratum-opvatting is die panteïstiese indruk dat die wêreld saamgestel is vanuit materie van die hoogste wese, en dít verwerp Anselmus op grond daarvan dat dit 'n verandering in 'n reeds volmaakte toestand impliseer. Nadat Anselmus hierdie twee alternatiewe deeglik bespreek het, bly slegs creatio ex nihilo oor. Die Joods-Christelike tradisie bly vir Anselmus dus staan op sterkte van suiwer rasionele oorwegings.

In M8 spreek Anselmus die probleem van niksheid aan en beveg die ultrarealistiese opvatting dat daar in niksheid wel 'n mate van syn aanwesig is. Hy dring daarop aan dat 'niksheid' 'n volledige gebrek aan syn aandui en net soos die geval met sy verwerping van 'n onafhanklike substratum in die kosmos, kom dit met Augustinus se skeppingsleer ooreen.

In M19 keer Anselmus hierheen terug, wanneer hy aanvoer dat niks voor die hoogste wese bestaan het nie, en dat niks na die hoogste wese sal bestaan nie. Die enigste eksistensie wat die geskepte werklikheid voor die skepping daarvan gehad het was in die verstand van die skepper, wat die aard van die ding tot uitdrukking gebring het (M9 – 'Voordat syn uit niks geskep is was dit nie niks nie, in soverre dit die verstand van die skepper aangaan'; M10 – 'Redevoering van hierdie aard is 'n soort verwoording soortgelyk aan dié van 'n vakman wat stilweg aan homself in woorde probeer uitdruk oor wat hy gaan maak').

Die denke of rede van die vakman is die natuurlike woord of teken, die begrip 'wat taal voorafgaan' (Anselmus 1974:18). In hierdie opsig is daar 'n ooreenkoms tussen die skepper en die vakman, in die sin dat beide vooraf weet wat gemaak (wil) word. Die vakman se konsepte vir dit wat gemaak wil word is egter gebonde aan die objekte waarvan die vakman ervaring het, afgesien daarvan dat die vakman materieel gebonde is aan die soort materiaal wat beskikbaar is vir die uitvoering van die vakhandeling. Die skepper se konsepte is egter outentiek oorspronklik en die uitvoering van die skeppingshandeling radikaal ongebonde aan die materiële. Daarvanuit (M13 en M14) teoretiseer en beskryf Anselmus die geskepte werklikheid, synde nie alleen afhanklik van die skepper in terme van die oorsprong daarvan nie, maar ook vir die voortgaande behoud en oorlewing daarvan.

Die res van *Monologion* (15-80) word gewy aan kennis van die aard van die hoogste wese, waarom die hoogste menslike geluk te vinde is in die strewe na hierdie kennis, en 'n sistematiese uiteensetting van Anselmus se verstaan van die Drie-Eenheid.[4] Opvallend wag Anselmus tot die laaste hoofstuk (M80) voordat hy die begrip *God* gebruik. Dit is

juis omdat die postulering van stellings oor die hoogste wese gelaai is met probleme en misverstande. Relasionele begrippe – waaronder die begrip *hoogste* natuurlik self – is volgens Anselmus ontoepaslik, omdat dit nie die substansie van die subjek wat daardeur aangedui word in die waaragtigheid daarvan kan beskryf nie. *Nie*-relasionele begrippe kan egter wel gebruik word in soverre dit 'beter is om 'n begrip te hê waarmee die bestaan van 'n saak aangedui kan word as om geen begrip te hê nie' (Anselmus 1974:24). Sodanige terme word substantiewelik gepredikeer om die essensie van die hoogste wese te beskryf. Dit volg vanuit die absolute aard van die hoogste wese, wat Anselmus reeds in die eerste hoofstukke beskryf het.

Anselmus bied dan op logiese gronde 'n bewysvoering aan dat die hoogste wese 'eenvoudig' is (M17), 'sonder begin of einde' (M18), 'alomteenwoordig' (M20), 'onbeperk deur tyd of plek' (M21 tot M24) en 'onveranderlik' (M25). Hierdie laaste aspek word bespreek aan die hand van die onderskeid tussen substansie en toevallige kenmerke: dit lei Anselmus om die wesenlike saak onder die loep te neem, naamlik in watter sin die hoogste wese wel 'n substansie is. Soos te wagte kan wees, leun Anselmus hier baie sterk na Aristoteles se leer oor die praedicamenta in *Categoriae*.[5]

Anselmus isoleer daaruit aanvanklik twee vorme van substansie, naamlik die universele en die partikuliere (of individuele). Nie een van die twee geniet egter toepassing op die hoogste wese nie, omdat 'die hoogste wese niks in gemeen het met 'n veelvoud van substansies nie, maar ook niks wesenlik in gemeen het met enige besondere substansie nie' (Anselmus 1974:42).

Hieruit blyk 'n kenmerkende Neoplatoniese posisionering met betrekking tot die Een wat die tien Aristoteliese kategorieë transendeer. Soos Boethius (477-524; 1.2), wat lank voor hom benadruk het dat die begrip *substansie* soos op God toegepas inderwaarheid 'supersubstansie' is (Boethius 1953:16), kom Anselmus tot die gevolgtrekking dat die hoogste wese, wat absoluut is, radikaal verskil van die wesens waarvan dit die oorsaak is. Die hoogste wese is die 'Gansandere', soos benoem deur een van Anselmus se mees toegewyde Protestantse lesers in die 20ste eeu, Karl Barth.[6] Daarom stel Anselmus sonder huiwering: 'In soverre die hoogste wese 'n naam het en dus met 'n verwysende begrip aangedui kan word, moet 'n radikaal ander verwysing in hierdie verband verstaan word' (Anselmus 1974:41).

Nietemin is Anselmus op soek na 'n positiewe of affirmerende teologie en wil daarom die gebruiklike terminologie en kommentaartradisie behou. Sy oplossing vir die terminologiese substansieprobleem is opvallend beskeie:

> Desnieteenstaande (die terminologie-probleem), aangesien die hoogste wese sonder twyfel nie bloot bestaan nie maar die hoogste bestaan is, en aangesien die wese van enige ding normaalweg 'substansie' genoem word, en aangesien die hoogste wese dan in effek enige iets genoem kan

> word, is daar geen rede om die hoogste wese nie 'n substansie te noem nie (Anselmus 1974:41).

Anselmus keer eers aan die einde van die werk (M80) weer terug na hierdie terminologie-probleem, en eers dán praat hy sistematies van (en oor) 'God'.

Deur 'n lang proses van inferensie (gevolgtrekking deur bewysvoering en argument), bied Anselmus (M29 tot M65) 'n uitgebreide leerstuk oor die Drie-Eenheid aan. Die aanbod geskied uitdruklik vanuit die geloof: vir Anselmus gaan die *credere* van geloof die *intelligere* van verstaan vooraf: *Credo ut intelligam*, 'ek glo ten einde te kan verstaan'. So saaklik en formeel as wat sy argumente is, so beskeie is Anselmus gevolglik oor die aanbod: Die Drie-Eenheid is vir hom 'n misterie en enige leer daaromtrent sal vir hom vol spanninge en onverstaanbare teenstellinge wees. Hoewel tot 'n mate rasionaliseerbaar en konseptualiseerbaar, kan die Drie-Eenheid se wese nie onder woorde en tot verklaring gebring word nie. Hoe kan egter wel na die Drie-Eenheid verwys word sonder om volledig in konseptuele onvermoë in 'n diskursiewe vakuum terug te val?

Anselmus betoog dat die enigste diensbare begrippe voorhande *persone* en *substansies* is. Hy (1974:85) vind die twee begrippe wel gepas om 'n meervoudigheid in die hoogste wese aan te dui, aangesien die woord 'persoon' slegs 'n 'individuele rasionele natuur' (na Boethius [1953:84] se klassieke definisie) predikeer, en aangesien die woord 'substansie' hoofsaaklik 'n veelvoud van individuele dinge wat hoofsaaklik in veelvoudigheid bestaan predikeer. Dit geld vir die 'drie' – maar wat dan van die eenheid van die 'een'? Ook hier is *substansie* die enigste voorhande begrip, maar Anselmus (1974:86) voer aan dat dit hier verstaan moet word as 'n aanduiding van gestroopte of eenvoudige syn, in soverre syn in radikale gestrooptheid steeds teenóór niksheid staan: 'Dit kom my voor, of eerder, dit kan sonder huiwering bevestig word dat hierdie wese wat ons *God* noem nie niks is nie'.

JWGV - die skolastiese metode

Dit is duidelik dat *Monologion* 'n diep dogmatiese strekking het, eie aan die aard van filosofies-spekulatiewe uitsette in die post-Karolingiese periode, sowel in die Latynse Weste as in die Arabiese Ooste. Tog verskaf *Monologion* ook 'n agtergrond van die filosofiese woordeskat van die 11de eeu en hoe intensief hierdie woordeskat in hierdie tyd deur Augustinus se *De Trinitate*, Boethius se *Consolatione* en Aristoteles se *Categoriae* bemiddel en trouens bepaal is.

Die aanspraak op oorspronklikheid vestig nie in die inhoud van *Monologion* nie – eerder in die vroeg-skolastiese styl daarvan. Ons het nou reeds gesien dat Anselmus die sistematiese gebruik van die begrip *God* tot die laaste hoofstuk van die werk laat. Hoewel dus Christelik-dogmaties by verstek, wil die teks eerder 'filosofie' as 'teologie' wees,

of anders gestel, met 'n filosofiese aanbod die dekor vir teologiese gevolgtrekkings verskaf.

Die voorwoord van *Monologion* verskaf enkele belangrike geleiers vir hierdie ontwikkelende styl wat later as 'skolastiek' bekend sou staan. Eerstens dui Anselmus (1974:3) in die voorwoord aan dat boek gerig is aan sy monnikebroers te Bec en dat, op hulle aandrang, geen argumentvoering in die boek op Skrifgesag sal berus nie, maar op rasionele argumentvoering: '… rasionele afleiding moet die bewyse verskaf en die helder waarheid moet daarvanuit openlik manifesteer, wat ook al die gevolgtrekkings van die onderskeie ondersoeke in die werk' (Anselmus 1974:5).

Daarom het Anselmus, voordat die boek begin sirkuleer het, alle verwysings na gesag in terme van die Bybel en ander gesagsbronne, soos die belydenisse van die kerk, uit die teks verwyder. Hy het dit aan Lanfranc in Kantelberg gestuur, wat onthuts was oor die afwesigheid van Skrifverwysings en ander kerklikegesagsverwysings. Tog het Anselmus die werk so laat sirkuleer sonder enige herwysiging. Die skolastiese metode het gekom om te bly.

Anselmus was daarvan oortuig dat sy monnikebroers se aandrang dat die argumente op eie voete moet kan staan, korrek was. Hierdie insig sou die filosofiese metode van skolastiek vir die volgende vier eeue bepaal:

1) Tekste kom tot stand vanuit die *jukstaponering* van idees en tekste vanuit die bestaande resepsie oor 'n bepaalde saak.

2) Die bestaande resepsie word *woord-vir-woord* gekommentarieer in kantaantekeninge en voetnote, so omvangryk as moontlik, terwyl uitlatings verantwoord en die Aristoteliese tegniek van verdeling en onderverdeling gevolg word.

3) Die *gesag* vestig in die tekste en ideehistoriese voorkommentaar self en nie in die Bybel of die belydenisse van die kerk nie.

4) Die geldigheid van skolastiese gevolgtrekkings word intern *geverifieer* (met ander woorde, nie met beroep op enige gesag buite die immanente teks nie).[7]

JWGV is ook 'n saaklike en eenvoudige definisie van die skolastiese metode wat die leser van hierdie punt af kan saamneem. Dit was 'n nuwe vorm van filosofiebeoefening in die Latynse Weste. Tog deins Anselmus, wat van nature konserwatief was en die kerklike gesag eerbiedig het, nog terug voor dié 'nuwe metode' wat hy op aandrang van sy broers te Bec ontwikkel het. Die 'nuwe metode' het inderdaad by hom spanning opgewek, wat hy daarom in die opvolgwerk *Proslogion* uitdruklik met daardie beroep op 'glo ten einde te verstaan' – *credo ut intelligam* – wou verantwoord.

Die skolastiese metode is volgens Anselmus nét dit: 'n metode. Dit is nie 'n weerspieëling van die skrywer se geloof nie. Tog sou die skrywer nie tot 'n verstaan van hierdie komplekse sake kon kom sónder geloof nie – soos wat Anselmus reeds met die selfonderbrekende bespreking van die Drie-Eenheid in *Monologion* aangedui het. Sommige sake wat juis nugter en saaklik in terme van skolastiese argumentvoering aangebied word, kan eers verstaan word wanneer dit geglo word. Dit is uiteindelik nie die saaklike korrektheid van die argument wat die laaste woord oor die waarheid daarvan het nie. Anselmus (1974:5) verwoord dit in die voorwoord van *Monologion* nog so:

> Indien ek in hierdie ondersoek 'n stelling maak wat nie deur 'n groter outoriteit genoem word nie, en selfs indien my stelling 'n noodsaaklike gevolg is van redes wat ek as goeie redes beskou, wil ek dat die stelling soos volg ontvang sal word: Dit word nie aangebied as absoluut noodsaaklik (vir die redes daaromtrent aangebied) nie, maar wil verstaan word as in staat om voorlopig noodsaaklik voor te kom.

Met ander woorde, die demonstrasies van die rede binne die konteks van godsdienstige waarhede is in wisselende grade voorlopig en hipoteties.

In die opvolgende *Proslogion*, waarvoor Anselmus hoegenaamd geen argumentatiewe antesedente het nie, ook sou hy dit graag wou hê, maak hy (1998:87) vanuit Jesaja 7:9, in samehang met Augustinus se aanhaling van dieselfde teksvers uit 'n pre-Vulgaat vertaling, die duidelikste stelling moontlik van die prioriteit van geloof in die greep op 'n 'verstaan van verstaan': '*Credo ut intelligam* [...] Ek soek nie begrip ten einde te kan glo nie, maar ek glo ten einde te kan verstaan. Want dit glo ek: as ek nie glo nie, sal ek ook nie verstaan nie'. Hierdie sentiment wou Anselmus (1998:83) aanvanklik oordra as subtitel of selfs as enkeltitel van *Proslogion*: as *Fides quaerens intellectum* ('Geloof soek na verstaan'). Net soos wat hy die korter titel vir *Monologion* gekies het, kies Anselmus uiteindelik ook die korter titel vir *Proslogion*.

Proslogion

Proslogion (van hier af 'P', letterlik vertaal bloot 'redevoering' of 'toespraak') verskil in stemming nie van *Monologion* nie. Dit is egter 'n korter maar kragtiger teks, waarin die gewaagde voorstel vir 'n ontologiese argument vir die bestaan van God in die ouer werk (M3, Anselmus 1974:6), nou sistematies uiteengesit word. Vir die eerste keer word 'God' en 'ontologie' *filosofies* saam in 'n enkele Latyns-Westerse konstruksie aangebied.

Juis om daardie diskursiewe rede volstaan Anselmus nie hier met verwysing na die 'hoogste goed', 'hoogste substansie' of 'hoogste wese' nie, maar werk van meet af aan met die begrip *God*, hoewel ons moet verstaan dat dit, in terme van sy selfopgelegde

'vroeg-skolastiese metode' 'n werksbegrip is, en dat daar geen diskursiewe verskil[8] is tussen die gebruik van begrippe soos *God* of *hoogste wese* nie.

Dit is ook belangrik dat Anselmus staatmaak op die argumentatiewe integriteit van sy teks en hom nie beroep op uitwendige gesag soos Skrifaanhalings nie. Waar hy die Bybelse tekste wel aanhaal is dit nie ter wille van gesag nie, maar ter wille van kontekstualisering. So kontekstualiseer hy die dwaas se gedempte mymering in Psalm 13:1: 'Daar is geen God nie'. Na 'n ontleding (P2 en P4) van die dwaas se filosofiese posisie, kom Anselmus (1998:88) tot die gevolgtrekking dat die stelling absurd is: Die begrip *God* is naamlik van so 'n aard dat die ontkenning van die bestaan van God 'n *contradictio in terminus* meebring. God is juis 'die wese waarvan geen groter te bedink is nie' (Anselmus 1998:88).[9]

Wanneer 'n skilder 'n skildery in die vooruitsig stel, het die skilder 'n beeld in haar verstand, maar sy dink wel nie dat die betrokke beeld reeds bestaan nie, aangesien sy die skildery nog nie afgehandel het nie. Wanneer die skildery egter voltooi is, het die skilder die beeld in sowel haar verstand as in die gegewe werklikheid, en sy verstaan nou dat die beeld bestaan, omdat die skildery wel voltooi is. Ook die dwaas sou na hierdie voorbeeld moes toegee dat 'n wese waarvan geen groter te bedink is nie in die verstand bestaan, aangesien hy die stelling verstaan wanneer hy dit hoor, wat dit ook al is wat in sy verstand verstaan word. En tog kan 'n wese waarvan geen groter te bedink is nie, nie in die verstand alleen bestaan nie: indien dit alleen in die verstand bestaan, kan dit bedink word om ook in die werklikheid te bestaan, wat dan groter sou wees as die wese waarvan geen groter te bedink is nie.

Daarom bestaan dit waarvan geen groter te bedink is nie sowel in die verstand as in die werklikheid (Anselmus 1998:88). Maar verder: nie alleen is dit vir Anselmus duidelik dat die wese waarvan geen groter te bedink is 'n buite-verstandelike bestaan het nie – die wese het ook so 'n bestaan in die noodsaaklike sin, in die sin dat dit nie bedink kan word dat die wese nié kan bestaan nie.

Hoewel hierdie laaste verwysing na noodsaaklikheid nie Anselmus se aanvanklike bedoeling was nie, is dit juis waarin die prestasie van sy ontologiese bewys vir die bestaan van God vestig: dit bied 'n definisie van die begrip God aan, synde 'n noodsaaklik-bestaande wese. Hoewel die vorm en struktuur van Anselmus se argument logies is, is die basis daarvan metafisies. Dit ontgin vanuit 'n realistiese vertroue dat die idee in die verstand en die buite-verstandelike bestaan van die objek geskakel word op 'n gelyke skaal van syn. Hoewel hierdie soort realisme reeds by Augustinus[10] voorkom, is Anselmus se ontologiese bewysvoering uniek en diep oorspronklik.

Proslogion is juis as gevolg van sowel die onbeproefde, vroeg-skolastiese vorm as die argumentatiewe oorspronklikheid daarvan, binne maande nadat dit in manuskrip begin sirkuleer het, aangeveg. Dit was juis die reaksie van Gaunilo, 'n monnik van die

Maurmünsterabdy in Turyn, wat die eerste salvo afgevuur het (sowel Gaunilo se geskrif *Pro Insipiente* ['Ter wille van die dwaas'] as Anselmus se reaksie daarop is opgeneem in Anselmus [1998:105–22]).

Gaunilo maak twee ontkennende aansprake ter wille van die dwaas: die eerste is sy ontkenning dat die verstand meer as slegs 'n nominale begrip van God het, en die tweede is sy ontkenning dat die bestaan van die konsep in die verstand die bestaan daarvan in die werklikheid impliseer – volgens Gaunilo (in Anselmus 1995:106) beteken dit byvoorbeeld dat om 'n begrip te hê van 'n eiland wat beter en meer eksoties is as enige ander eiland, dit onmoontlik maak om die werklike bestaan van so 'n eiland te betwyfel.

Gaunilo maak egter ook gebruik van 'n interessante verbuiging van Augustinus se *cogito*:[11] 'Indien ek in staat is om my eie bestaan te betwyfel, wat ek bykans seker weet, waarom sou ek nie in staat wees om die bestaan van God te betwyfel, waarvan ek bykans niks weet nie? Of indien, aan die ander kant, dit werklik onmoontlik vir my is om my eie bestaan te betwyfel, dan behoort die eienskap van *nie moontlik te bedink nie te bestaan nie,* nie uniek aan God alleen nie'.

Anselmus (1998:111–22) maak in sy antwoord op Gaunilo, wat hy met diepe erns neem, van die geleentheid gebruik om sy argument meer gestroop aan te bied en misverstande wat reeds met die vroeë sirkulasie van *Proslogion* opgeduik het, aan te spreek. Eerstens verwerp hy die toepaslikheid van die analogie van die begrip *God* aan 'n eksotiese eiland: die begrip *God* vra om 'n veel fyner, voor-immanente analogiestelling. Tweedens bevraagteken Anselmus Gaunilo se logiese tegniek (ingevolge sy plasings van woorde soos 'werklik' en 'moontlik'), asook die wyse waarop Gaunilo Augustinus se oorspronklike bedoeling rondom *cogito* verbuig om by sy vraagstelling te pas. Die tipies Middeleeuse fiksasie op korrekte logiese tegniek word deur hierdie antwoorde onderstreep. Nietemin het Anselmus Gaunilo se vrae aan *Proslogion* en sy antwoord daarop belangrik genoeg geag dat hy beide formeel as 'n addendum tot *Proslogion* laat opneem het.

De Veritate

De Veritate (van hier af 'DV', *Aangaande waarheid*, Anselmus 1998:151–74) bestryk 'n kort dialoog tussen 'n leermeester en 'n student aangaande die begrip *waarheid*. Hoewel nogeens sowel Platonies as Aristotelies in terme van filosofiese posisionering, vestig die werk se waarde in die aandrang op ekonomiese argumentvoering, wat later in die hoog-skolastiek wesenlik belangrik sou word. Juis omdat die skolastiese metode (JWGV) sou aandring op grondige woord-vir-woord- en verdelingskommentaar ten opsigte van

tekste in jukstaposisie, moes woorde toenemend versigtig gekies word; met so min woorde as moontlik moes soveel kommentaar as moontlik gelewer word.

Daarin munt hierdie kort werk uit: dit benadruk die versigtige toepassing van die Aristoteliese tegniek van die opeenvolgende verdeling en onderverdeling van temas. Die werk (Anselmus 1998:151–92) spreek kripties dog helder die volgende temas aan: Die waarheid is ewig, absoluut en 'n nie-gefragmenteerde eenheid (DV1, DV10, DV13); hierdie kenmerk van die absolute vorm die grondslag van alle aspekte van die waarheid en die waarheid van die korrespondensie tussen verwysing en verwysde (DV2), die waarheid van denke (DV3), die waarheid van die wil (DV4), die waarheid van handelinge (DV5), die waarheid vanuit die sintuie (wat nie ondermyn word wanneer indrukke vanuit sintuiglike waarneming foutief is nie; DV7), die ordening van die wêreld is die regte ordening ten spyte van die oënskynlike anomalie van die bose se ondeugdelike en teenspraakvrye teenwoordigheid in die wêreld (DV8), en laastens, geregtigheid en waarheid is sinoniem aan die goeie reg (of Goddelike reg). Trouens, geregtigheid is die goeie reg van die wil gemotiveer en in beskerming geneem deur die goeie reg self.

Cur Deus homo

Cur Deus homo ('CDH', *Waarom God mens geword het*; Anselmus 1998:260–356) is weer 'n langer essayistiese werk, nogeens aangebied in dialoogvorm, wat oorspronklik as twee afsonderlike tekste gesirkuleer het. Hier vind die dialoog plaas tussen Anselmus en Boso, 'n monnik van Bec, wat Anselmus vir gesprek na Kantelberg laat oproep het. Boso verteenwoordig duidelik die jonger geslag monnike wat herhaaldelik by Anselmus daarop aangedring het om die brandende eksegetiese vraagstukke van die dag – veral ten opsigte van die kwessie van die beroep op uitwendige gesag in ontledende tekste en die verhouding tussen geloof en rede (of verstaan) – aan te spreek.

Soos in *Proslogion* poog die werk om 'geloof wat verstaan opsoek' te ontleed, maar op 'n tematies ander wyse: Waar *Proslogion* gepoog het om te bewys dat God 'n noodsaaklike wese is, poog CDH om aan te dui dat die vleeswording 'n noodwendige gevolg van die sondeval was, en 'n gebeure wat noodsaaklik was om 'n fundamentele breuk in die kosmiese orde te herstel. Die mens is deur God geskep vanuit genade en om die geseënde van God te wees. Daardie seën is verloor deur die mens se oersondige ongehoorsaamheid aan God, wat tot 'n intrinsieke verval in menswees gelei het. God se goeie reg vereis 'n regstelling van hierdie verval buite die mens se wil en vermoë. Die verval sou slegs remediërend herstel kon word deur die bemiddeling of agentskap van 'n God-Mens. Die herstel was noodsaaklik om God se aanvanklike en volmaakte bedoeling met die mens as God se medeganger in die wêreld tot volvoering te bring.

De casu diaboli

Hierdie sillogistiese werk in soteriologie wou in die gelyk kom met twee hewige fronte van kritiek teen die Christelike verlossingsleer van die 11de eeu: eerstens, die Joodse kritiek dat die vleeswording 'n dwalende bespotting gemaak het van die Goddelike transendensie; tweedens, die volgehoue opvatting vanuit die veglustige kloosterskool in Laon dat die duiwel 'n entiteit met eiesoortige subjektiewe regte sou wees. Die sondeval, het die Laonmonnike beweer, was 'n daad van respek teenoor die duiwel en selfs 'n vrywillige selfprysgawe ten gunste van die duiwel. Die duiwel het daarmee die subjektiewe saaklike reg van *dominium* of eiendomsreg oor die mens verkry. Die dood van die God-Mens maak geen verskil aan die saaklikheid van hierdie saaklike reg wat die duiwel ten opsigte van die mens het nie.

Anselmus spreek hierdie twee kwessies sistematies in die werk aan, hoewel die kritiek uit Laon reeds ondervang is met 'n vroeër kleiner werk, ook getitel *De casu diaboli* ('Oor die saak van die duiwel', soms semanties vertaal as 'Die val van die duiwel'). Interessant fokus Anselmus in beide werke nie op die kwessie van die duiwel se eiendomsreg ten aansien van die mens nie, maar op 'n tema wat enige opvatting van 'n saaklike reg wat die duiwel sou kon hê, ondermyn – naamlik die val van die duiwel self. Anselmus (1998:193–232) betoog dat daar oor die eeue veel oor die mens se val nagedink en geskryf is, maar min oor juis die agent van die sondeval, naamlik die duiwel. Hy bied die val van die duiwel gevolglik as 'n raaisel aan. Die gevalle engele het immers die teenwoordigheid van God self geniet voordat hulle weggeval het van God, dít terwyl hulle juis suiwer gees en suiwer rasionele wesens was. Aangesien God nie die outeur van die kwaad kan wees nie, en aangesien God die engele self geskep het, is dit onverstaanbaar hoe hierdie engele, met die duiwel vooraan, selfs net by die gedagte van verset teen of ongehoorsaamheid aan God gearriveer het.

Anselmus (1998:211–32) betoog dat die duiwel se val met die tiende gebod rondom begeerte saamhang. Wat die duiwel verkeerd gedoen het, was om iets te begeer (om soos God te wees), wat insigself nie 'n slegte begeerte was nie. Die val was veel eerder die duiwel se *hubris*, dat die duiwel soos God tot die synsmate of synsgraad van God wou wees, wat geen geskepte skepsel ooit kan toekom nie, hoog bo alle stoflike dinge soos wat die engele reeds was. Die duiwel het geval eenvoudig omdat die duiwel iets begeer het wat die duiwel nie behoort te begeer het nie, soos dit normaalweg maar met mimetiese begeerte die geval is. Daarmee het die duiwel die goeie orde of *rectus ordo* versteur, met verskriklike gevolge. Sedertdien is die werklikheid Goddelik én duiwels.

Gegewe die spekulatiewe oorspronklikheid van sy ontologiese denke en sy kartering van wat beroemd sou word as die skolastiese metode sou 'n mens spontaan oordeel dat Anselmus se invloed onmiddellik en wyd was. Dit was egter nie die geval nie. Hy het wel

'n aanvanklike gevolg opgebou in Westminster digby Kantelberg, onder leiding van die ab van die kloosterskool, Gilbertius Crispin, die kleinseun van die baron van Bec, wat Anselmus geken het sedert hy in 1059 as student by die Becklooster ingeskryf is. Anselmus het ook navolging geniet in België met bekendstelling deur Odoardus, die biskop van Doornik. Beide Crispin en Odoardus het Anselmus se verdediging van die Christelike verlossingsleer teen die Joodse kritiek gesteun. Tog kon Anselmus aanvanklik nie veld wen in die katedraalskole nie.

Sy sintetiese benadering tot 'n spekulatiewe filosofie met teologiese gevolge, sowel as sy versigtige, woord-vir-woord kommentaar en ontwikkeling van sentrale temas, is nie as *de rigueur* genoeg ag deur die hoofde van die groot katedraalskole van die 11de eeu nie. Hulle was meer ongelukkig geïnteresseerd in akademiese administrasie en kurrikulering van vakke aan hierdie spogskole as in die wyse waarop die filosofiese metode reg onder hulle neuse verander het.

Dit sou 'n tweede, sonderlinge stem vanuit die post-Karolingiese periode vanuit die Latynse Weste neem om die vroeg-skolastiese metode van Anselmus krities te bestendig en dialekties uit te bou, met daarby 'n intensiewe rehabilitering van die vroegste Hellenistiese erfenisse: Petrus Abelardus (3.10). Kronologies staan daar tussen Anselmus en Abelardus egter nog Abelardus se skoolhoof, as laaste Latynse stem uit die periode, Willem van Champeaux (3.9); asook twee sterk Arabiese eksponente: Algazali (3.7), vanuit Persië, en Ibn Bajja (Avempace, 3.8), vanuit Spanje.

Eindnotas

1. Sien Anselmus (1968; 1974; 1998; 2000), asook Adams (1972:5–14; 1990:353–72; 2006:32–60); Bosley en Tweedale (2006:95–6; 240–7); Brower (2006:222–56); Campbell (1979:541–62); Colish (1983:125–41); Copleston (1993:156–65); Davies (2006: 157–78); Evans (1989:1–13; 2006: 5–31); Gersh (1988:255–78); Grabmann (1957:258–359); Haren (1985:96–104); Hopkins (1972:3–31: 2006:138–51); Hyman, Walsh en Williams (2010:156–81); Kenny (2005:40–3; 290–4); King (1984:147–66); Koterski (2009:78–94); Leftow (2006: 132–56); Liebeschütz (1967:611–42); Logan (2009:1–6); Luscombe (1997:43–6); Marenbon (1988:94–105); Rogers (2008:1–15); Southern (1990:3–31; 113–37); Vaughn (1987:1–18; 2012:3–73) en Visser en Williams (2006:204–21; 2009:3–12;59–94). Kienzler (1999) verskaf die mees volledige navorsingsoorsig en bibliografie ten opsigte van die Anselmusargief tot aan die einde van die 20ste eeu.

2. Lanfrancus (ca.1010-1089) het 'n suksesvolle loopbaan as juris in Lombardië agtergelaat om 'n Benediktynse monnik te Bec in Normandië te word, waar hy uiteindelik ab sou word en 'n kloosterskool gestig wat gespesialiseer het in die onderrig van logika en grammatika. In 1070 word hy aangewys as aartsbiskop van Kantelberg – vandaar sy gelatiniseerde eienaam, 'Lanfrancus Cantuariensis'.

3. Die vrye Afrikaanse vertalings van Anselmus se rubrieke is gebaseer op die Latynse teks in Anselmus (1968), wat met die Hopkins en Richardson vertaling in Engels (Anselmus 1974) vergelyk is, terwyl dié vertaling weer vergelyk is met die dinamiese vertaling van Davies en Evans (Anselmus 1998). Al drie tekste is dus gebruik ter wille van 'n verantwoordelike dinamiese vertaling na Afrikaans. Die 'middelteks' van Hopkins en Richardson word vir verwysings na *Monologion* gebruik, aangesien dit grammatikaal of in terme van 'n sintaktiese vertaling die naaste aan die Latynse teks staan. Die latere vertaling van Davies en Evans word vir verwysings na *Proslogion* gebruik, aangesien die vertaling uitmunt in die toeganklikstelling van 'n hoogs uitdagende Latynse teks.

4. Hier volg 'n vrye vertaling in Afrikaans van die inhoudsopgawe van *Monologion* vanuit Latyn (Anselmus 1968, dus gekontroleer met Anselmus 1974 en 1998):

i) Dat van alle dinge wat bestaan, daar een wese is wat die beste, grootste en hoogste is.

ii) Oor dieselfde onderwerp.

iii) Dat daar 'n toestand is, wat alleen deur sigself bestaan, en waardeur alles wat bestaan wel bestaan, en wat die hoogste bestaan is van alles wat bestaan.

iv) Oor dieselfde onderwerp.

v) Dat ons die 'vanuit' die hoogste wese kan verstaan as dieselfde in betekenis as 'deur' die hoogste wese.

vi) Dat daar geen oorsaak was wat meegewerk het om die hoogste aard tot syn te bring nie, dog bestaan die hoogste wese nie deur of vanuit enige niksheid nie – hoe die eksistensie van die hoogste wese alleen deur en vanuit sigself verstaan kan word.

vii) Hoe alle ander dinge deur en vanuit die hoogste syn bestaan.

viii) Hoe om die skepping van elke ding uit niks te verstaan.

ix) Dat voordat elke ding gemaak is, dit nie niks was nie – in soverre dit die rede van die skepper betref.

x) Redevoering van hierdie aard is die soort verwoording wat 'n vakman aan homself in woorde uitdruk, oor wat die vakman gaan maak.

xi) Daar is nietemin heelwat ongelyksoortigheid in hierdie gelyksoortigheid.

xii) Die hoogste wese se woord is die hoogste wese.

xiii) Deur die hoogste wese, groei alle dinge, net soos wat dit daardeur geskep is.

xiv) Die hoogste wese is in en deur alle dinge – en alle dinge is deur en in en vanuit die hoogste wese.

xv) Wat oor die hoogste wese in terme van substansie gesê en nie gesê kan word nie.

xvi) Vir die hoogste wese beteken om reg te wees ook om vol geregtigheid te wees, en dit geld vir elke attribuut van die hoogste wese – tog kan nie een van hierdie terme met kwaliteit (watter soort?) of kwantiteit (hoeveel?) aangespreek word nie, alleen met die eenvoudige 'wat is dit?' vraag.

xvii) Die hoogste wese is eenvoudig: dus is alle dinge wat oor die wese van die hoogste wese gesê kan word een en dieselfde ding in die hoogste wese self – en alle dinge wat so gesê kan word, geld in terme van substansie, 'wat dit is'.

xviii) Sonder begin, sonder einde.

xix) Niks voor, niks na nie.

xx) In elke plek en tyd.

xxi) In geen plek en geen tyd nie.

xxii) Hoe dit terselfdertyd in elke plek en tyd is, en in geen plek en tyd nie.

xxiii) Waarom 'oral' 'n beter woord is as 'in elke plek'.

xxiv) Waarom 'altyd' 'n beter woord is as 'in elke tyd'.

xxv) Dat die hoogste wese nie veranderbaar op grond van veranderlikhede is nie.

xxvi) Waarom die hoogste wese ook 'substansie' genoem kan word – juis omdat dit anderkant elke substansie is. dit is wat uniek aan die hoogste wese is.

xxvii) 'n Algemene ontleding van die begrip substansie kan nie die hoogste substansie insluit nie – nietemin is die hoogste substansie wel 'n substansie sowel as 'n individuele gees.

xxviii) Hierdie gees bestaan ongekwalifiseerd – daarmee vergeleke, bestaan geskepte dinge nie.

xxix) Die verwoording vanuit die hoogste wese is eenvoudig die hoogste wese self. Tog bly dit vanuit een gees.

xxx) Die verwoording vanuit die hoogste wese bestaan nie uit 'n verskeidenheid woorde nie maar dit is vanuit een Woord.

xxxi) Die Woord is nie gelyk aan die geskepte dinge nie maar is die waarheid van wat is – dit is geskepte dinge wat nabootsings is, nabootsings van die waarheid. Daarby – watter toestande of nature groter en meer uitstaande is as ander.

xxxii) Dat die hoogste gees sigself verwoord met die ewige Woord.

xxxiii) Met een Woord sê die hoogste wese beide sigself en dit wat die hoogste wese gemaak het.

xxxiv) Hoe dit moontlik is vir die hoogste wese om deur die Woord van die hoogste wese te skep.

xxxv) In die Woord en kennis van die hoogste wese vind alle geskepte dinge hulle lewe en waarheid.

xxxvi) Die hoogste wese se kennis van sigself en verwoording van wat dit geskep het, is bokant begrip of verstand.

xxxvii) Wat die hoogste gees in verhouding tot die skepping is, is terselfdertyd die Woord van die hoogste gees – tog is beide nie meer as een nie.

xxxviii) Dat daar twee is, kan nie gesê word nie, al lyk dit of daar twee is.

xxxix) Die Woord ontspring vanuit die hoogste gees deur gebore te word.

xl) Die hoogste gees is die Woord se mees ware ouer, en tegelyk die Woord se mees ware kind.

xli) Die hoogste gees laat ontstaan, en die Woord self het ontstaan uit die hoogste gees.

xlii) Die hoogste gees kan mees waarheidsvol as Vader verstaan word, en die Woord mees waarheidsvol as Seun.

xliii) Wat algemeen aan beide is, en uniek aan beide – 'n heroorweging.

xliv) Hoe die een die essensie van die ander is.

xlv) Die Seun is die Vader se essensie. Dit is 'n meer toepaslike, logiese aanspraak as dat die Vader die Seun se essensie is. Net so is die Seun die Vader se mag, wysheid en so meer.

xlvi) Ek verstaan dat sommige van hierdie sake ook wel anders gestel kan word:

xlvii) Dat, byvoorbeeld, die Seun die verstaan van verstaan is, die waarheid van waarheid is, en so meer.

xlviii) Dit maak sin om van die Vader in terme van bewussyn en van die Seun in terme van verstaan te dink – en hoe die Seun die verstaan en wysheid van bewussyn is, die bewussyn van die Vader en die bewussyn van bewussyn. bewussyn.

xlix) Die hoogste gees het sigself lief.

liii) Hierdie liefde is presies wat die hoogste self is – juis Liefde, plus Vader plus Seun, maak een gees ('gees' uitdruklik hier nie met 'n hoofletter nie – JB).

liv) Dit alles straal uit van die Vader, en dit alles straal uit van die Seun, nietemin is daar net een Liefde.

lv) Liefde is nie hulle (die Vader en hoogste gees – JB) se Seun nie.

lvi) Slegs die Vader is onveroorsaakte veroorsaker. Slegs die Seun is veroorsaak. Die liefde is nie veroorsaak of onveroorsaak nie.

lvii) Liefde, soos Vader en Seun, is ongeskepte skepper – maar dit tel nie op na drie ongeskepte skeppers nie, net een. Liefde kan genoem word die Gees van die Vader en die Seun.

lviii) Die Gees is die Vader en die Seun se essensie, wysheid en so meer – net soos wat die Seun die Vader se essensie en wysheid is, in die sin dat die Seun dieselfde essensie en wysheid as die Vader het.

lix) Vader, Seun en Gees bestaan in gelyke mate in mekaar.

lx) Nie een benodig 'n ander om bewus te wees, te verstaan of lief te hê nie – omdat elkeen, vanuit sigself – bewussyn, verstaan en liefde is (en wat ook al andersins noodsaaklik tot die hoogste essensie behoort).

lxi) Nie drie nie, maar een Vader, een Seun, een gemeen skaplike Gees.

lxii) Hoe dit mag voorkom dat meer as een seun veroorsaak is.

lxiii) Hoe in die hoogste gees daar slegs een Woord is vir die een ding wat gesê is.

lxiv) Alhoewel bostaande onverstaanbaar is, behoort 'n mens dit te glo.

lxv) Hoe tot 'n ware gevolgtrekking gekom kan word aangaande iets onverstaanbaar.

lxvi) 'n Mens kom die naaste aan kennis van die hoogste wese deur die rasionele verstand.

lxvii) Die verstand self is die beeld en spieël van die hoogste wese.

lxviii) Die rasionele skepping is geskep om die hoogste wese lief te hê.

lxix) Die siel wat die hoogste wese liefhet, sal altyd, minstens op 'n stadium, 'n werklik gelukkige lewe ervaar.

lxx) Die hoogste wese verenig diegene wat die hoogste wese liefhet, met sigself.

lxxi) Daar is net ewige ongeluk vir die siel wat die hoogste wese verwerp.

lxxii) Elke menslike siel is onsterflik.

lxxiii) Die menslike siel is óf vir ewig ongelukkig, óf minstens op 'n stadium waarlik gelukkig.

lxxiv) Geen siel word sonder regverdige gronde ontneem van die hoogste goed nie – die hoogste goed behoort die objek van ons totale toewyding en uitlewing te wees.

lxxv) 'n Mens behoort hoop in die hoogste wese te hê.

lxxvi) 'n Mens behoort in die hoogste wese te glo.

lxxvii) 'n Mens behoort geloof te hê in die Vader, in die Seun en in hulle Gees, tot gelyke mate in elkeen individueel en in al drie tesame.

lxxviii) Dooie geloof en lewende geloof.

lxxix) Wat die Drie is – 'n moontlike terminologie.

lxxx) Die hoogste wese beheer en reguleer alle dinge. Alleen dit is God.

5. Aristoteles se Κατηγορίαι (*Katēgoriai,* Latyn: *Categoriae*), wat gewy is aan die studie van die betekenis van woorde, onafhanklik van die proposisies waarbinne woorde gekombineer word; dus, wat die subjek of predikaat van 'n proposisie kan wees. Aristoteles isoleer tien sodanige kategorieë of *praedicamenta*: dit behels enige iets wat die onderwerp (subjek) of predikaat van 'n stelling kan wees. In *Categoriae* argumenteer Aristoteles (1995:3–25) eers dat die voorwaardes vir die *praedicamenta*, die *antepraedicamenta*, 'n vierledige struktuur behels, wat self ontstaan vanuit twee basiese spraakvorme, of spraak-as-syn, naamlik eenvoudig (bv. die vrou) of kompleks (bv. die vrou loop), terwyl slegs laasgenoemde komplekse spraakvorme waar of vals kan wees. Vanuit alle dinge wat bestaan, is (1) sommige dinge predikate van 'n subjek, maar nie teenwoordig in 'n subjek nie; (2) sommige dinge in 'n subjek, maar nie predikate van 'n subjek nie; (3) sommige dinge in sowel 'n subjek as 'n predikaat van die subjek; en (4) sommige dinge nie in 'n subjek of in enige predikate van die subjek nie. Die tien *praedicamenta* val voorwaardelik op die *antepraedicamenta* terug (*Grieks / Latyn*):

   a) *Ousia / Substantia* (of *tode ti* of *ti esti* – substansie, 'dit' of 'wat dit is'), wat nie gepredikeer kan word ten aansien van enige objek nie en wat nie 'in' enige objek is nie (bv. vrou, Dolores, Dolores is 'n vrou);

   b) *Poson / Quantitas* (kwantiteit, hoeveel?), wat die verlengstuk van die objek, afgebroke of voortgaande, aandui (bv. meter, ligjaar, ewigheid);

   c) *Poion / Qualitas* (kwaliteit, watter soort?), wat die aard van 'n objek determineer (bv. blonde hare, groenogig);

   d) *Pros ti / Ad aliquid* (relasie, waarvan?) wat die verhouding van enige objek tot 'n ander objek beskryf (bv. groter, dubbeld);

   e) *Pou / Ubi* (plek, ligging, waar?), wat die objek in terme van geometrie beskryf (bv. in die lesinglokaal);

f) *Pote / Quando* (tyd, wanneer?), wat die objek se posisie in terme van 'n gebeure, afgebroke of voortgaande, beskryf (bv. gister);

g) *Keisthai / Positio* (posisie, houding, hoe?), wat die objek se posisie aan die einde van 'n korresponderende handeling aandui (bv. sit, staan);

h) *Echein / Habere* (toestand, om te besit), wat die objek se toestand aan die einde van 'n affekterende handeling aandui (bv. moeg of gewond);

i) *Poiein / Facere* (handeling, om te doen), wat 'n verandering in 'n objek aandui (brand, of eenvoudig maak);

j) *Pasgein / Pati* (die passief van *poiein*, om mee gehandel te word), wat die resepsie van verandering in 'n objek aandui (bv. om gebrand te word, of gemaak te word).

6. Sien Barth (1960:77).

7. Ek bied dit van hier aan as 'n toeganklike definisie van die skolastiese metode, JWGV (jukstaposisie, woord-vir-woord, gesag, verifikasie).

8. Ook hier kan Anselmus se denke moontlik beter uit sy eie woorde na vore tree. Hier volg 'n vrye vertaling in Afrikaans van die inhoudsopgawe van *Proslogion*, vanuit die Latyn (Anselmus 1968, gekontroleer met Anselmus 1974 en 1998):

a) Die opwekking van die verstand om God te kontempleer;

b) Dat God waarlik bestaan;

c) Dat God nie bedink kan word synde nie te bestaan nie;

d) Hoe die dwaas in sy hart gesê het wat nie bedink kan word nie;

e) Dat God dit is, wat dit ook al is, as beter om te wees, as om nie te wees nie, en deur die eksistensie van God deur sigself alleen, alle ander wesens uit niks tot eksistensie bring;

f) Hoe God waarneembaar is hoewel God nie 'n liggaam is nie;

g) Hoe God almagtig is hoewel God baie dinge nie kan doen nie;

h) Hoe God sowel genadig as passieloos is;

i) Hoe die regverdige en hoogs geregtigheidsvolle Een die kwaad doener spaar en genade betoon aan kwaaddoeners;

j) Hoe God regverdig die kwaaddoener sowel straf as spaar;

k) Hoe 'die weë van die Heer genade en waarheid' is en tog hoe die Heer 'regverdig op al die weë van die Heer' is;

l) Dat God die lewe is waardeur God leef en dat dieselfde geld vir al God se ander attribute;

m) Hoe God alleen onbegrensd en ewig is;

n) Hoe God tegelyk gesien en nie gesien kan word nie deur diegene wat God soek;

o) Hoe God groter is as dit wat bedink kan word;

p) Dat dit juis die 'ontoeganklike lig' is waarin God beweeg;

q) Dat harmonie, welriekendheid, soetheid, sagtheid en skoonheid in God is, in ooreenstemming met God se eie onverklaarbare manier;

r) Dat daar geen dele in God of in God se ewigheid is, wat God is nie;

s) Dat God nie in plek of tyd is nie, maar dat alle dinge in God is;

t) Dat God voor en anderkant selfs alle ewige dinge is;

u) Oor of hierdie tyd 'die bedeling van die bedeling' of die 'bedelings van die bedelings' is;

v) Dat God alleen is wat God is en wie God is;

w) Dat hierdie goeie gelyk en tegelyk Vader en Seun en Heilige Gees is, en dat dit die een noodsaaklike wese is wat omvattend en algeheel en alleen goed is;

x) 'n Spekulasie oor wat en hoe groot hierdie 'goed' is;

y) Oor watter goeie dinge behoort aan diegene wat hierdie 'goed' ervaar en hoe goed daardie goeie dinge is;

z) Of hierdie die 'volle vreugde' is, soos deur God beloof.

9. Die vertaling is ietwat problematies, in die sin dat die negatief 'kan-nie' nie eksplisiet daarin voorkom nie, maar wanneer die woordelikse vertaling uit die Latyn in Anselmus se eie samevoeging 'dit-wanneer-wat-'n-groter-kan-nie-gedink-word-(nie)' oorweeg word, is hierdie Afrikaanse vertaling doenlik.
10. Oor realisme by Anselmus, sien Adams (1972: 5–14); by Augustinus, sien Callahan (1967:10–47).
11. Vir *cogito* by Augustinus, sien Callahan (1967:48).

Bibliografie

Adams, M.M. 1972. Was Anselm a realist? The Monologion. *Franciscan Studies* 32, 5–14.

—. 1990. Saint Anselm's theory of truth. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica Medievale* 1, 353–72.

—. 2006. Anselm on faith and reason. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 32–60.

Anselmus. 1968. *Opera Omnia*. (Latynse teks). Schmitt, F.S. (red.). Stuttgart: Frommann.

—. 1974. *Anselm of Canterbury. Monologion, Proslogion, Debate with Guanilo and Meditation on human redemption.* Hopkins, J. en H. Richardson (reds. & vert.). Londen: SCM.

—. 1998. *Anselm of Canterbury: The major works.* Davies, B. en G.R. Evans (reds. en verts.). Oxford: Oxford University Press.

—. 2000. *Complete philosophical and theological treatises of Anselm of Canterbury.* Hopkins, J. en H.W. Richardson (reds. en verts.). Minneapolis: Banning.

Aristoteles. 1995. *Categoriae*. In Barnes, J. (red.) 1995, 3–25.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barnes, J. (red.). 1995. *The complete works of Aristotle.* Ackrill, J.L. (vert.). Princeton: Princeton University Press.

Barth, K. 1960. *Anselm: Fides quaerens intellectum*. Londen: SCM.

Boethius. 1953. *Boethius. The consolation of philosophy*. Stewart, H.F. en E.K. Rand (reds.). Loeb-uitgawe. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Bosley, R.N. en M.M. Tweedale (reds.). 2006. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Toronto: Broadview Press.

Brower, J.E. 2006. Anselm on ethics. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 222–56.

Callahan, J.F. 1967. *Augustine and the Greek philosophers*. Pennsylvania: Villanova University Press.

Campbell, R. 1979. Anselm's theological method. *Scottish Journal of Theology* 32, 541–62.

Colish, M.L. 1983. St Anselm's philosophy of language reconsidered. *Anselm Studies* I, 125–41.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Davies, B. 2006. Anselm and the ontological argument. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 157–78.

Davies, B. en B. Leftow 2006. Introduction. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 1–4.

Davies, B. en B. Leftow (reds.). 2006. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, G.R. (red.). 1984. *A concordance to the works of St. Anselm*. Vier volumes. Millwood, New York: Kraus International.

Evans, G.R. 1989. *Anselm*. Londen: Geoffrey Chapman.

—. 2006. Anselm's life, works and immediate influence. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 5–31.

Gersh, S. 1988. Anselm of Canterbury. In Dronke (red.) 1988, 255–78.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I en II. Berlyn: Akademie Verlag.

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hopkins, J. 1972. *A companion to the study of St Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. 2006. Anselm. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 138-51.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Kienzler, K. 1999. *International bibliography: Anselm of Canterbury*. Lewiston, New York: Mellen.

King, P. 1984. Anselm's intentional argument. *History of Philosophy Quarterly* I, 147–66.

Koterski, J.W. 2009. *An introduction to Medieval philosophy. Basic concepts*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Leftow, B. 2006. Anselm's perfect-being ontology. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 132–156.

Liebeschütz, H. 1967. Anselm of Canterbury: the philosophical interpretation of faith. In Armstrong (red.) 1967, 611–42.

Logan, I. 2009. *Reading Anselm's Proslogion. The history of Anselm's argument and its significance today*. Surrey: Ashgate.

Luscombe, D. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

Rogers, K.A. 2008. *Anselm on freedom.* Oxford: Oxford University Press.

Southern, R.W. 1990. *Saint Anselm: A portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vaughn, S.N. 1987. *Anselm of Bec and Robert of Meulan: The innocence of the dove and the wisdom of the serpent*. Los Angeles: University of California Press.

—. 2012. *Archbishop Anslem 1093-1109. Bec missionary, Canterbury primate, Patriarch of another world*. Surrey: Ashgate.

Visser, S. en T. Williams. 2006. Anselm on truth. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 204–21.

—. 2009. *Anselm*. Oxford: Oxford University Press.

3.7 ALGAZALI





Gebed in Kaïro (1865), Jean-Léon Gérôme (1824-1904)
© Hamburg Kunsgalery, Hamburg

3.7 Algazali (AH450-AH505 / 1058-1111) (Al-Ghazali; Algazelus)

Algazali[1] is gebore in Mashad (Persië) en is as jong kind wees gelaat. Na aanneming deur 'n plaaslike onderwyser is hy akademies aanvanklik in sy geboortestad opgevoed, en later in Jurjan. As skrander student is hy in 1077 toegelaat tot die akademiese spogskool in Nishapur, waarvan die hoof die gerespekteerde Muslimteoloog Aljuwani was. Na die voltooiing van sy studies in 1085, die jaar waarin Aljuwani trouens oorlede is, aanvaar Algazali die uitnodiging van die invloedryke Persiese akademikus Almulk om onder die gasheerskap van die twee Seljoek-sultans sy studies voort te sit, met die oog op toelating tot die hoogste akademie in Persië in die 11de eeu, die Nizamijah skool in Bagdad. In 1091 word Algazali daar aanvaar en voltooi sy studies met onderskeiding.

In die vroeë 1090's ondergaan Algazali egter 'n radikale intellektuele verandering en begin om hom te verset teen die inhoude van die oorwegend Aristoteliese kurrikulum, wat op grond van Ibn Sina (Avicenna, 3.3) se invloed die gestandaardiseerde leergang vir hoër onderrig in Bagdad, as die intellektuele sentrum van Persië, geword het. Juis sy weersinnigheid teen die status quo het van Algazali onder jong Arabiese studente 'n gewilde dosent gemaak, wat gereeld meer as 300 studente na sy lesings getrek het – selfs vir die 11de-eeuse sentrum van die intellektuele Muslim-wêreld te Bagdad was dit uitsonderlik.

In hierdie dekade skryf Algazali ook die twee werke waarvoor hy in die Latynse Weste bekend sou word: *Die opinies van die filosowe* (Maqasid al-Falasifa, verkort die *Maqasid*) en *Die inkoherensie van die filosowe* (Tahafut al-Falasifa, verkort die *Tahafut*). In die laat-1090's verlaat Algazali Bagdad en gaan soek die Siriese kloosterwese in die omstreke van Damaskus op, waar hy in stilte en afsondering 'n Sufi ('n monnik wat in mistiek terugtrek) word. Daar bly hy tot in 1106, waarna hy 'n laaste akademiese aanstelling aanvaar, terug in Nishapur. Na vier jaar se onderrig aldaar gaan sy gesondheid agteruit en keer Algazali terug na sy geboorteplek in Mashad, waar hy in 1111 as 'n gerespekteerde Sufi oorlede is.

Algazali word in die gangbare filosofiegeskiedenis verstaan as 'n Arabiese ekwivalent van die dogmatiese Damianus (3.4) in die Latynse Weste. Soos wat Damianus spekulatiewe filosofie op dogmatiese gronde die rug gekeer het, tot op die punt van vyandigheid toe, was dit op die oog af ook so met Algazali: die Tahafut gee immers duidelik blyke gee van sy onvergenoegdheid met Neoplatoniese en Aristoteliese filosofie, gelyklopend met sy onmiskenbare, onfilosofiese wending terug na Islamitiese dogma en mistiek. Dit is op grond daarvan dat Algazali teen Alfrabi, teen Ibn Sina en veral teen Aristoteliese filosofie en die gewildheid van metafisiese Aristoteliese aksiome gereageer

het en dat sy groot teologiese werk wat op die *Maqasid* en die *Tahafut* sou volg (*Die herlewing van die godsdienstige wetenskappe*, *Ilrya Ulum al-Din*) juis die stempel gedra het van ’n nuwe dogmatisme en ’n hernieude weersin in spekulatiewe filosofie.

Tog, soos wat die onlangse en uitstaande werk van Treiger (2012) aandui, verdien Algazali ’n meer genuanseerde resepsie. Die omvang van die groei en gewildheid van Aristotelianisme in die Islamitiese Ooste van die 10de tot die 12de eeue sou op ’n stadium krities hersien en verreken moes word. Aristoteles, nou reeds vir drie eeue in die Ooste die toonaangewende stem, moes op ’n stadium ter wille van ’n kritiese bestekopname onderbreek word: daarvan was Algazali wel die eerste en ’n tydige eksponent.

Maqasid – Die opinies van die filosowe

In die *Maqasid* verskaf Algazali ’n opsomming van die wesenlike inhoude van die Arabiese filosofie sedert Alkindi, wat (met die uitsondering van Alrazi) Aristotelies in oriëntasie was. Só saaklik en onpartydig was hierdie opsomming dat Westerse skolastici wat tot en met die 14de eeu tot geen ander teks van Algazali toegang gehad het nie (juis ook nie tot die *Tahafut* nie), aanvaar het dat Algazali ’n onkritiese navolger van Ibn Sina was.

In die *Tahafut* stel Algazali egter die slagordes op om krities met sy eie opsomming van die Arabiese Aristoteliane of *falsafa* wat hom voorafgegaan het, in die reine te kom. Soos wat Treiger (2012:1–16) tereg aanvoer, was Algazali se kritiek nie bloot ’n piëtistiese aanval op filosofie nie, maar ’n berekende poging om aan te dui waartoe filosofie in staat is, en waartoe filosofie wel nié in staat is nie.

Hoewel hy gedurende sy radikaal skeptiese fase in die 1090’s aangedring het op die algehele verwerping van filosofie, temper Algazali daardie standpunt reeds aan die einde van die *Tahafut* self en dui aan dat spekulatiewe filosofie wel, naas wiskunde en veral logika, in ag geneem moet word in die hantering van probleme in die teologie van Islam.

Trouens, reeds daar maar ook in die latere *Ilrya Ulum al-Din* benadruk Algazali die toepassing van Aristoteliese metodes in logika in die aanspreek van teologiese probleme. Dit is egter teen die Neoplatoniese en Aristoteliese metafisiese stelsels en die unieke verinnerliking daarvan in 11de-eeuse Islam waarteen Algazali dit ongetwyfeld het.

Tahafut – Die inkoherensie van die filosowe

In die *Tahafut* ondersoek Algazali twintig proposisies, waarvan sestien suiwer metafisies is, wat die Aristoteliane, volgens hom, nie met sukses as geldig kon bewys nie. Hoewel hy hom grootliks gerig het op die ondermyning van die demonstrasies van die

Aristoteliese *falsafa* op logiese gronde, kon hy dit nie verhelp om juis dogmaties uit te wys dat talle van hierdie twintig proposisies nie versoenbaar was met die wesenlike godsdienstige leerstellinge van Islam in die vroeg-12de eeu nie. Trouens, hy gaan sover om te betoog dat die bevestiging van die drie mees ekstreme van hierdie proposisies die eksponent as 'n 'ongelowige' of *infidel* ontmasker, terwyl die bevestiging van die ander sewentien proposisies die eksponent minder sensurabel stel, maar nietemin as 'n 'ketter' aandui.

Die drie ekstreme proposisies was die volgende: Eerstens, hoewel die Aristoteliane aanspraak daarop gemaak het dat hulle 'opinies van Aristoteles' legitieme interpretasies van Islamitiese dogma was of sou kon wees, beskou Algazali dit as woordspelery en inderdaad onversoenbaar met Islam, en waarvan die Aristoteliane se ontkenning van die liggaamlike opstanding vir Algazali eksemplaries was. Natuurlik het figure soos Alkindi, Alfrarabi en Ibn Sina 'n vorm van geestelike onsterflikheid toegegee, waarvan die liggaamlike opstanding net 'n simboliese verwysing sou wees. Algazali dring daarop aan dat Islam die letterlike bevestiging van die leerstelling benadruk, wat die Aristoteliane nooit sou toegee nie.

Tweedens het die Aristoteliese *falsafa* betoog dat God slegs universeles ken. Vir Algazali kom dit neer op die ontkenning van die betekenis van die individuele voorsienigheid van God, oftewel God se saaklike bemoeienis met die individu.

Derdens beskou Algazali die Aristoteliane se identifisering van skepping met Neoplatoniese emanasie as 'n ekwivalent van die Aristoteliese opvatting dat die wêreld 'van ewig af' was – en daarom teen die Koran.

Die kritiese ondersoek van die sleutelkonsepte in Aristoteliese filosofie maak deel uit van Algazali se tipering van die Aristoteliese nawerking in Islam as 'inkoherent', oftewel 'inwendig teenstellend' en 'onversoenbaar' (met religieuse dogma). Dit geld veral vir konsepte rondom kousaliteit (oorsaak en gevolg). Volgens Algazali noodsaak God se almag dat God alleen die enigste kousale of veroorsakende agent kan wees en moet alle dinge in die wêreld direk en onbemiddeld na die direkte kousale handeling van God herlei kan word.

Hoewel hy toegee dat iets soos 'sekondêre gevolge' (of gevolge vanuit gevolge) bestaan, kan daaroor slegs gepraat word in terme van 'n soortgenootlikheid met die eerste of primêre gevolg, wat altyd steeds God se direkte kousale handeling sou moes wees. Trouens, volgens Algazali kan God enige gevolg veroorsaak sonder enige bemiddelende gevolg, van watter aard ook al. Hierdie ontkenning van 'noodsaaklike kousale gevolge' plaas Algazali in die lyn van skeptiese denkers in die filosofie, waarvan die mees beroemde voorbeeld vanuit die moderne wêreld Hume sou moes wees – maar ook enkele Middeleeuse skolastici, waaronder Nikolaus van Autrecourt (ca.1300-ca.1350; 6.7), staan in daardie verlengstuk.

Die vraag is egter: indien Algazali so polemies gerig is teen (die *falsafa* se) Aristoteliese metafisika, hoe sien sy eie metafisiese posisie daaruit, een wat hy inderdaad as 'n korrektief op die Aristoteliese posisie aanbied?

Algazali se beroemde aanval op die *falsafa* in die *Tahafut* is, om mee te begin, self meer afhanklik van *falsafa*-invloede as wat hy sou toegee: al is dit dan ook net omrede sy ondermyning van filosofie sélf filosofies genuanseerd en kompleks is. Hy begin die *Tahafut* met 'n argument teen Alfarabi se aanspraak dat filosofie op demonstratiewe argumentvoering gebaseer is, asook Alfarabi se unieke opvatting dat Plato en Aristoteles nagenoeg dieselfde inhoude geleer het. Indien die filosowe se argumente werklik geslaagd demonstratief was, sou daar volgens Algazali nie soveel meningsverskille onder die filosowe self voorgekom het nie.

Hierdie meningsverskille verdeel die filosowe volgens Algazali in rofweg drie kategorieë: eerstens, die materialiste, wat die bestaan van die alwetende Skepper (volgens hom) ontken; tweedens, die naturaliste, wat (volgens hom) onder die betowering van die skoonheid van die natuur verkeer en God daarvanuit bevestig, maar die mens reduseer tot 'n natuurverskynsel, waarmee sowel die stoflikheid as die nie-stoflikheid van die siel ontken word en die opvatting van die liggaamlike opstanding ontken word; en derdens, die volgens hom 'stryende teïste', wat wel die bestaan van 'n alwetende Skepper erken en aan die onsterflikheid van die siel glo, en in daardie sin wel die materialiste en naturaliste se posisies ondermyn het, maar self weer talle onderlinge meningsverskille gehandhaaf het. Hierdie meningsverskille onder die teïste is volgens Algazali die simptoom van 'n 'argumentatiewe inkoherensie'. Hy sonder Alfarabi en Ibn Sina uit as teikens van sy kontra-Aristoteliese veldtog (Algazali 1997:III:58).

In 'n uitgebreide bespreking bevestig Algazali (1997:III:2) die geldigheid en toepaslikheid van sowel wiskunde as logika, en stel dat die verwerping van wiskunde en logika in die naam van godsdiens 'Islam sal diskrediteer'. Maar hy beweeg dadelik verder en voer aan dat juis die uitstaande eienskap van wiskundige en logiese bewysvoering, wat volgens hom inderdaad ware rasionele en argumentatiewe demonstrasies is, mense sal mislei om aan te neem dat die ander dissiplines of vertakkinge in filosofie ewe geldig en intellektueel ewe verantwoordbaar is.

Sy oorsig oor Aristoteles se beskouinge van fisika en die natuur is kort en konkludeer, in lyn met Alrazi se gevolgtrekking, dat fisika wel vir geneeskunde produktiewe resultate kan oplewer, maar geen bydrae tot enige veld daarbuite lewer nie – veral nie vir die verhouding tussen teologie en filosofie nie. Die falsafa ken egter aan die natuur, insluitende die hemelliggame, 'n selfstandige en selfs bemiddelende aard toe, terwyl geen natuurlike liggaam of element volgens Algazali in staat is tot enige handeling deur sigself of vanuit sigself nie.

Met ander woorde, alle natuurlike dinge is suiwer passief en onbeweeglik. Algazali gaan egter verder as selfs Alrazi en ontken ook die onbeweeglikheid en trouens die ondoelmatigheid van die siel.

Metafisika

Algazali se metafisika gaan in geheel by *syn qua syn* verby, met ander woorde, hy stel nie belang om enige attribute aan dinge, in soverre hulle bestaan, toe te ken nie. Sy fokus is natuurlike teologie. Trouens, hy dui selfs ietwat triomfantelik aan dat die *falsafa,* synde nie in staat om apodiktiese of teenspraakvrye argumente aan te bied nie, uiteindelik grondig van mekaar verskil en in hierdie proses 'n verskeidenheid van oorsigfoute en selfs basiese analitiese mistastings begaan het (Algazali 1997:III:3).

In hierdie 'inkoherensie van die filosowe' tree 'die drie proposisies van ongeloof' na vore: die ewigheid van die wêreld, die ontkenning van God se kennis van partikulieres, en die ontkenning van liggaamlike beloning en straf in die hiernamaals. Al drie hierdie proposisies leun terug na die *falsafa* se opvattinge van kousaliteit. Die ware bemiddeling of agentskap van God vooronderstel dat 'God kennis van sowel partikulieres as universeles het' – en dat die vermoë om daarvanuit te 'wil' God se 'alleenreg' is (Algazali 1997:III:4). Daar is net een agent en dit is God. Geen ander wese het enige, selfs afgeleide, kousale vermoë nie.

Tog het selfs Alkindi (2.3), die eerste en soberste van die *falsafa*, volgens Algazali 'n fundamentele denkfout begaan. Deur Alkindi se beroemde opvatting dat die God die enigste ware agent is en dat God se skepsels agente slegs in die metaforiese sin is, om te draai, betoog Algazali dat die *falsafa* grondig daarin misluk het om God as ware agent aan te dui – en juis aan God self 'n metaforiese agentebetekenis toegeken het. Daardeur het hulle God as't ware 'die status van 'n dooie mens gegee, wat niks weet van wat in die wêreld aangaan nie, en net van die dooies onderskei kan word op grond van God se selfbewussyn' (Algazali 1997:III:6).

Ten einde God se eenheid te behou het Alkindi gepostuleer dat God nie oor 'n intellek beskik nie, terwyl Alfarabi en Ibn Sina wel aan God 'n intellek toegeken het, maar sónder 'n begrip van partikulieres. Volgens Alfarabi en Ibn Sina het God dus slegs kennis van universeles. Daarby voeg Alfrabi en Ibn Sina die noodsaaklikheid van God se handelinge, wat meebring dat God nie oor wil, keuse of vryheid beskik nie – God se handelinge is altyd reeds wat dit is. Algazali is dit op hierdie standpunte teë. Hy definieer die agent as 'een' ('n persoon) vir wie die handeling saamval met 'die wil tot handeling vanuit keuse en vanuit 'n begrip van wat dit is wat gewil word' (Algazali 1997:III:4). 'Wil' word deur Algazali gedefinieer as 'n 'eienskap waarvan die funksie is om tussen twee of meer soortgenootlike dinge te differensieer' (Algazali 1997:I:41), met ander woorde, die vermoë om tussen ononderskeibare dinge wel 'n verskil te spesifiseer.

Hierdie vermoë is noodsaaklik om skepping-binne-tyd te verduidelik: aangesien God sowel oor wil as kennis beskik, kan God midde 'n veelheid ononderskeibare moontlike oomblikke 'n enkele oomblik spesifiseer om die skepping mee te 'begin'. Daarmee benadruk Algazali die verskil tussen intensionele agentskap en natuurlike kousaliteit:

'Indien ons veronderstel dat 'n gebeure binne tyd vir die gebeurtenis daarvan van twee dinge afhanklik is, een intensioneel en die ander nie, staan die intellek in verhouding tot dit wat intensioneel veroorsaak word. Dieselfde geld vir die wyse waarop ons praat. Indien een mens 'n ander mens in die vuur gooi en hierdie mens sterf, sê ons tog nie dat die vuur die moordenaar is nie; dit is die een wat die dood van die ander intensioneel en vanuit die wil veroorsaak het wat die moordenaar is' (Algazali 1997:III:13). Algazali ken dus agentskap aan mense toe, soos wat sy voorbeeld rondom die dood deur vuur illustreer, maar dit is in vergeleke met God se absolute wil en absolute intensionaliteit 'n beperkte agentskap.

God se kennis van partikulieres, God se wil en God se bedoeling veroorsaak die skepping-binne-tyd. Dit bring Algazali daartoe om die Neoplatoniese beginsel 'vanuit die Een kom slegs een' te verwerp, omdat dit nie in staat is om meervoudigheid te verduidelik nie. Maar in die naam van daardie beginsel het die *falsafa* God ontneem van kennis van partikulieres, terwyl Ibn Sina God met 'n suiwer kennis van universeles toebedeel het wat dan alreeds weer God se enkelvoudigheid op grond van die *falsafa* se eie argument sou ondermyn het (Algazali 1997:III:58).

So reaksionêr en polemies as wat Algazali se veldtog teen Alfarabi en Ibn Sina ook al was, was dit besonder invloedryk. Ibn Rushd (Averroes, 4.10) wat volle toegang tot Algazali se tekste gehad het, sou veral die *Tahafut* met soveel erns neem dat hy elke stelling van Algazali in die *Tahafut* sistematies oorweeg het in sy *Inkoherensie van die Inkoherensie*. Dit is juis op grond van sy kritiese herlesing van Algazali dat Ibn Rushd die Neoplatoniese emanasionisme wat by al die *falsafa* – Alkindi, Alrazi, Alfarabi en Ibn Sina – in die een of ander weergawe teenwoordig was, afgelê het en 'n meer suiwer Aristotelianisme opgesoek het wat skerp sou resoneer met die latere hoog-skolastici se eie aspirasies in hierdie verband.

In hierdie opsig was Algazali se werk wel onbedoeld betekenisvol – dat voortaan minder Neoplatonisme en 'n strenger Aristotelianisme aan die orde sou wees, binne die Arabiese konteks, maar juis uiteindelik ook binne die wyer Wes-Europese konteks. Dit is reeds uitdruklik sigbaar by Algazali se kronologiese opvolger, Ibn Bajja (Avempace, 3.8) wat naas Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5 – hoewel Joods) die tweede Arabiese filosoof sou wees wat nie meer uit die Ooste nie maar vanuit die Arabiese sentrum te Cordoba, Spanje, sou werk.

Vanaf Ibn Bajja is die Oosterse stem pertinent nie meer geografies Oos nie, maar binne Wes-Europa self gevestig. Bagdad, daardie skitterende stem van briljante filosofie vir bykans twee eeue, sou na Algazali toenemend stil word, terwyl Cordoba, Parys en Oxford helder na vore sou tree. Dit was tyd vir Arabiese filosofie vanuit Spanje en Latynse filosofie vanuit Frankryk en Engeland. Die laaste fase van die post-Karolingiese periode het hierdie duidelik Wes-Europese en Anglo-Saksiese bodem as grondslag.

Eindnota

1. Sien Algazali (1997), asook Abrahamov (1988:75–98); Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:1–80); Dutton (2001:23–46); Druart (2005:342–5; 2006:118–26); Fakhry (1970:1–90); Frank (1992:1–32; 1994:1–25); Griffel (2009:3–18; 275–86); Hyman *et al* (2010:265–84); Janssens (2001:1–17); Kukkonen (2000:479–502); Marmura (2005:155–79); Muckle (1933:vii–xiii); Peters (1968:120–55); Treiger (2012:1–16); Shihadeh (2005:141–79); Walzer (1967:667–70) en Ziai (2005:405–25).

Bibliografie

Abrahamov, B. 1988. Al-Ghazali's theory of causality. *Studia Islamica* 67, 75–98.

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Algazali. 1997. *The incoherence of the philosophers. A parallel English-Arabic text.* Marmura, M.E. (vert.). Provo: Brigham Young University Press.

Brockelmann, C. 1937. *Geschichte der arabischen Literatur*. Volumes I–V. Leiden: Brill.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Druart, T-A. 2005. Metaphysics. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 327–45.

—. 2006. Algazali. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 118–26.

Dutton, B.D. 2001. Al-Ghazali on possibility and the critique of causality. *Medieval Philosophy and Theology* 10:23–46.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Frank, R.M. 1992. *Creation and the cosmic system. Al-Ghazali and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter.

—. 1994. *Al-Ghazali and the Ash'arite school*. Durham: Duke University Press.

Griffel, F. 2009. *Al-Ghazali's philosophical theology*. Oxford: Oxford University Press.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Janssens, J. 2001. Al-Ghazali's *Tahafut*: Is it really a rejection of Ibn Sina's philosophy? *Journal of Islamic Studies* 12, 1–17.

Kukkonen, T. 2000. Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on creation and contingency. *Journal of the History of Philosophy* 37, 479–502.

Marmura, M.E. 2005. Al-Ghazali. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 155–79.

Muckle, J.T. 1933. *Algazel's metaphysics. A Mediaeval translation*. Toronto: Pontifical Institute of Medieaval Studies.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*. New York: New York University Press.

Shihadeh, A. 2005. From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th century developments in Muslim philosophical theology. *Arabic Sciences and Philosophy* 15:141–79.

Treiger, A. 2012. *Inspired knowledge in Islamic thought. Al-Ghazali's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*. Londen: Routledge.

Walzer, R. 1967. The successors of al-Farabi. In Armstrong (red.) 1967, 667–70.

Ziai, H. 2005. Recent trends in Arabic and Persian philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 405–25.

3.8 IBN BAJJA





Abd-ar-Rahman III en sy hof ontvang 'n ambassadeur in Medina Azahara, Còrdoba (1885),
Dionisio Baixeras Verdaguer (1862–1943)
© Virtuele Museum van die Universiteit van Barcelona

3.8 Ibn Bajja (Avempace) (d.AH533 / 1139)

Ibn Bajja[1] was die eerste Muslimfilosoof vanuit Spanje, hoewel Avicebron (Ibn Gabirol, 3.5), 'n Jood, die eerste Arabiese denker vanuit die Iberiese skiereiland was. Vanaf Ibn Bajja sentreer die intellektuele uitset van Islam nie langer rondom Bagdad nie, maar Spanje, grootliks vanuit die kalifaat van Cordoba. Nadat Islam die skiereiland in 710 die eerste keer suskesvol kon oorsteek en Spanje onder Muslimbeheer kon bring – wat eers in 1492 beëindig sou word tydens die Christendom se politieke herwinning van Spanje – was Spanje die mees westelike buitepos van die groeiende Islamitiese ryk.

Die Muslims in Spanje is aanvanklik as ondergeskiktes en veraf buitelanders gereken, deur juis diegene na aan die hart van die agste-eeuse renaissance van Islam in Bagdad self. Met verloop van tyd het hierdie Westerse Muslims – ook 'Andalusiërs' genoem, na die Arabiese benaming van Muslim-Spanje, *al-Andalus* – egter 'n eie identiteit en politieke outonomiteit bereik, wat ook in hulle onafhanklike intellektuele uitsette sigbaar geword het.

Andalusiese filosofie het teen die 12de eeu in twee duidelike tradisies gemanifesteer: Aan die een kant is Alfarabi (2.6) en Ibn Sina (Avicenna, 3.3), oftewel die *falsafa*, se resepsie en ontwikkeling van Aristoteles verder ontwikkel en uitgebou, met klem op Alfarabi se politieke denke, wat uiteindelik sou kulmineer in die beroemde en invloedryke kommentare van die vroeg-skolastiese Ibn Rushd (Averroes, AH520/1126–595/1198; 4.10). Farabiese Aristotelianisme was dus die eerste isoleerbare trajek in Andalusiese filosofie.

Die ander trajek het Algazali (3.7) se Sufisme verselfstandig tot 'n onafhanklike denkrigting, wat 'n sterk mistieke inslag gehad het. Hierdie Sufisme het 'n hoogtepunt bereik in die werke van Ibn Arabi (fl.AH597/1200) en Abubacer (Ibn Tufail, d.AH581/1186). Andalusiese Sufisme se invloed buite Andalusië was betreklik beperk en kon die ontwikkeling en invloed van die outentieke Sufisme in die Ooste self nie ewenaar nie. Aan die ander kant was die Andalusiese *falsafa* ook ver buite Spanje bekend en invloedryk. Dit geld ook vir die eerste eksponent van hierdie Farabiese Aristotelianisme, Ibn Bajja, hoewel hy nie dieselfde impak op die Latynse Weste sou uitoefen as die wydgelese Ibn Rushd na hom nie.

Ibn Bajja volg sy Andalusiese voorgangers deur Alfarabi se logika te kommentarieer, sonder die bedoeling om noodwendig 'n onafhanklike korrektief of uitbreiding daarop te maak. Ons het nou reeds gesien (2.6) dat Alfarabi die Arabiese vertalings van Aristoteles tot sy beskikking gehad het en daarvanuit eerstens 'n inleiding of prolegomena tot die studie van filosofie aangebied het, wat filosofiese etiek, logika en oorhoofse lesings en eksegese van beide Plato en Aristoteles ingesluit het.

Tweedens het Alfarabi ’n uitgebreide en deeglike kommentaar op Aristoteles se totale sesdelige *Organon* (*Categoriae*, *Peri Hermeneias*, *Anulitika Protera*, *Anulitika Ystera, Topika* en *Sofistikoi Eleghoi*) en groot gedeeltes vanuit die tienvolume *Ethika Nikomachea* aangebied. Alfarabi het egter die historiese resepsie van die kurrikulum in logika in die middelgedeelte van *Anulitika Protera* uitgebrei om ook dié gedeeltes te ondervang wat deur Christelike logici tot op daardie datum verbygegaan is. Derdens het Alfarabi ook ’n selfstandige spekulatiewe filosofie aangebied, wat gekenmerk is as ’n idealistiese en sinkretiese benadering waarin die destydse deeldissiplines van die filosofie in ’n eenheid saamgebind en herrubriseer is. Hierdie sinkretiese werkswyse is ook in sy filosofie tot uitdrukking gebring, waar sy kosmologie, metafisika, logika en psigologie oorwegend Aristotelies was (met inbegrip van die Neoplatoniese hervertolking van Aristoteles), terwyl sy politieke filosofie oorwegend Platonies was.

Tot hierdie Farabiese voorgeskiedenis het Ibn Bajja volledig toegang gehad. Daarby het hy via Alfarabi ook toegang gehad tot die Arabiese vertaling van Porphyreus se *Isagoge*. Ons sal onthou dat ’n wesenlike element van Porphyreus se *Isagoge* sy teorie van praedicabiles was, gerig op die soort verhoudinge waarin ’n predikaat tot ’n subjek mag staan. Porphyreus lys vyf sodanige praedicabiles: species, genus, differentia, proprium en accidit. Hierdie terme kom in Aristoteles se *Categoriae* in die gedaante van die tien praedicamenta voor, hoewel die teorie van praedicabiles van die tien praedicamenta, ook met inbegrip van wesenlike ooreenkomste, verskil.[2] Die vyf praedicabiles dra vir Porphyreus universele betekenis en is vir hom daarom die hoekstene van logika, waarvan die hoogste strukturele ontwikkeling die sillogisme is.

’n Administrasie van kennis

In sy lesing en herverwerking van sowel Alfarabi as Porphyreus slaan Ibn Bajja ’n teenoorgestelde, aweregse rigting in: hy is meer geïnteresseerd in ’n administrasie van kennis, oftewel in die wyse waarop sillogismes tegnies tot uitdrukking gebring word, binne die verskillende lettere. Hy begin daarom met ’n klassifikasie of prioritisering van die vyf sillogistiese wetenskappe (wat hy die ‘filosofiese lettere’ noem), vanuit die vertrekpunt van ‘filosofie as matriks’. Filosofie is vir Ibn Bajja ‘matriks’, in die sin dat dit die vak is wat alle synsvorme omsluit, in soverre dit wel met sekerheid daardie synsvorme kán ontsluit. Daarvoor geld twee voorwaardes: die sekerheid van kennis en die universaliteit van skopus. Hierdie twee voorwaardes bepaal die orde van die vyf sillogistiese wetenskappe: metafisika, fisika, praktiese filosofie, wiskunde en logika.

Metafisika is gerig op daardie synsvorme wat die eerste oorsake van alle dinge is, en wat nie liggaamlik óf nie-liggaamlik is nie. Fisika (of die natuurwetenskappe, soos dit eers eeue later genoem sou word) is gerig op natuurlike synsvorme, waarvan die bestaan nie van menslike wil of besinning afhanklik is nie.

Praktiese filosofie, wat Ibn Bajja 'wetenskap van die wil' noem, is gerig op synsvorme wat geproduseer word deur menslike wil, besinning en keuse. Ibn Bajja verstaan wiskunde opvallend wyd, synde gerig op synsvorme wat vanuit die materiële basis daarvan geabstraheer is, en word onderverdeel in algebra, geometrie en optiek (gebaseer op Al-Haytham [Alhacen, 3.2] se insigte), astronomie (gebaseer op Albumasar [2.4] se werk), musiek, die wetenskap van massabepaling en laastens ingenieurswese, wat Ibn Bajja die 'studie van instrumente' noem.[3]

Logika is die vyfde en laaste sillogistiese wetenskap en fokus op die eienskappe wat synsvorme in die menslike verstand aanneem. Ibn Bajja benadruk dat logika nie slegs 'n instrument is wat dus tot die studie van die instrumente beperk moet word nie, maar dat logika ook 'n filosofies-sillogistiese dissipline is, juis omdat die eienskappe wat synsvorme in die menslike verstand aanneem reeds bestaan. Logika is in daardie sin sowel (deel van) filosofie as 'n instrument van filosofie.

Al vyf hierdie sillogistiese wetenskappe het as grootste gemene deler die apodiktiese sillogisme: die bevinding van die absoluut sekere waarheid, gegrond op die rasionele en deduktiewe gevolgtrekking vanuit twee of meer proposisies, universeel geldig bo enige twyfel en logies-noodsaaklik in gevolg, byvoorbeeld *2 + 2 = 4* of *cogito ergo sum*.

Nie alle wetenskappe wat sillogismes implementeer voldoen aan hierdie streng apodiktiese kriterium nie en kan daarom nie as deel van filosofie beskou word nie. Ibn Bajja dui vier sodanige 'nie-filosofiese lettere' aan. Dialektiek maak volgens Ibn Bajja staat op opinie alleen, en bevestig of negeer 'n bepaalde saak deur metodes wat 'n beroep op algemene aanvaarbaarheid doen. Sofistrie bewimpel die waarheid deur argumentvoering wat op wanvoorstellinge gebaseer is; dit laat die waarheid leuenagtig voorkom en die leuen as waarheid. Hy volg ook die bestaande Grieks-Arabiese kommentaar oor Aristoteles, wat sowel retoriek as poësie as 'nie-filosofiese lettere' aangedui het. Tog kan die klassifikasie van die lettere nie daarby eindig nie. Daar is ook nog die praktiese lettere (wat dus onderskei moet word van praktiese filosofie as een van die vyf filosofiese lettere), wat dissiplines soos onder meer geneeskunde en landbouwetenskap insluit.

Hierdie praktiese lettere maak wel gebruik van sillogismes, maar pas dit slegs toe met die oog op bepaalde handelinge of praktyke, en kan in die finale weergawes daarvan nie op sillogismes gebou word nie. Daarteenoor maak die reëls van byvoorbeeld optiek en ingenieurswese wel voorsiening daarvoor dat dit streng op sillogismes gebou moet word. Dus: Ibn Bajja onderskei tussen lettere wat streng op sillogismes gebaseer is, en lettere wat nie streng daarop gebaseer is nie.

Die filosofiese lettere of sillogistiese wetenskappe is metafisika, fisika, praktiese filosofie, wiskunde en logika. Die nie-filosofiese lettere is dialektiek, sofistrie, retoriek en poësie, met die praktiese lettere as 'n laaste byvoeging tot die nie-filosofiese dissiplines.

Logika as filosofie sowel as instrument van filosofie

Eers nadat hy hierdie 'administrasie van kennis' afgehandel het, begin Ibn Bajja om op logika as sodanig te fokus, aangesien hy nou reeds aangedui het dat logika sowel filosofie as 'n instrument van filosofie is. Hy formuleer voortgaande 'n vierdelige logiese teorie. Dit doen hy deur vanuit die staanspoor die hoofoogmerk van die *Isagoge* as 'nie-analities' te kenmerk, synde, volgens hom, bloot 'n kommentariërende aanhangsel tot die tien Aristoteliese kategorieë, sodat enige werk wat vanuit die *Isagoge* sou voortvloei, onder andere in die *falsafa* se kommentaar, se hoofoogmerk niks anders sou kon wees as om met teorievorming rondom die partikuliere en die universele, vanuit die tien kategorieë, besig te wees nie.

Vir Ibn Bajja is die Farabies-Aristoteliese tradisie waarbinne hy self staan daarom ten diepste besig met een saak en een saak alleen: 'n ontleding van enkelvoudige en saamgestelde universele betekenisse. Die vyf praedicabiles (species, genus, differentia, proprium en accidit) moet nie verstaan word as primitiewe ordeningskonsepte nie, maar as funksioneel tot die daarstel van 'n korrelatiewe basis tussen hierdie twee universeles (dus enkelvoudig en saamgesteld).

Eerstens, genus, species, proprium en accidit is korrelate wat gekwantifiseerd binne saamgestelde universele betekenisse funksioneer. Tweedens, genus, species en proprium is essensies wat in 'n gedeelde subjek bestaan – daarteenoor is accidit derdens nie 'n essensie nie, en bestaan buite die subjek. Vierdens het differentia slegs betrekking op die partikuliere en kan verstaan word sonder verwysing na die universele. Wanneer hierdie vier kwalifikasies gebruik word, is dit volgens Ibn Bajja genoegsaam om die tien kategorieë te beskryf en te begrond. Ons sal sien dat Ibn Rushd onoortuig hierdeur gelaat is en Ibn Bajja se vierdelige logiese teorie sou wysig.

Vanaf logika beweeg Ibn Bajja na 'n tweede sillogistiese wetenskap, naamlik fisika. Sy bydrae in fisika sluit aan by Filoponus (1.4) se kritiek van aspekte van Aristoteles se fisika, onder andere met sy impetusteorie, waarmee hy Aristoteles se dinamikaleer omver wou werp; sy leerstellinge oor vakuum en ruimte, en beweging binne 'n vakuum, wat regoor Aristoteles se teoretiese posisies staan; asook sy kritiek van die Aristoteliese verstaan van lig as 'n statiese verskynsel en Filoponus se herpostulering daarvan as 'n kinetiese verskynsel.

Met Filoponus as sy kritiese informant is dit nie verrassend dat Ibn Bajja uiteindelik 'n teorie van beweging sou formuleer wat krities inspeel op Aristoteles se posisie rakende beweging en dinamika nie.

In sy só-vertaalde *Commentary on the Physics* (Montada 2005:160) heroorweeg Ibn Bajja die Aristoteliese aanspraak dat elke ding beweeg word deur iets anders en tref ’n unieke onderskeid tussen ‘geweldsbeweging’ en ‘natuurlike beweging’, wat verskil van Aristoteles se opvatting van *dunamis*. Ibn Bajja het meganiese kragte in gedagte wat saam met ander kragte beweging veroorsaak, of teen ander kragte weerstand kan bied.

Daar bestaan volgens Ibn Bajja ’n minimum hoeveelheid krag wat by die beweging van enige beweegbare ding vooronderstel word, anders sou ‘’n korrel sand ’n skip kon beweeg’. Wanneer twee opponerende kragte absoluut gelyk is, is daar geen beweging nie. Wanneer een krag vanuit ’n ‘gewelddadige’ beweging egter selfs net ’n geringe hoeveelheid krag meer op die opponerende krag uitoefen, is daar beweging en dan spesifiek vanuit die rigting van die gewelddadige beweging, totdat die krag van die gewelddadige beweger uitgeput is, of tot die beweegde krag genoegsame teenoorstaande krag kan genereer om die geweldsbeweging suksesvol te nihileer. Geweldsbewegings is egter gebonde aan faktore soos tyd(duur) en ruimtelike oorwegings soos afstand.

Naas geweldsbewegings onderskei Ibn Bajja ook ‘natuurlike beweging’, soos die beweging van ’n klip wat uit die lug of in water val. Hierdie beweegbares vooronderstel ’n bewegingskrag wat nie net die beweegbare in staat stel om te beweeg nie, maar ook om die medium waardeur die beweegbare beweeg te verplaas. Stofpartikels bly gesuspendeer in die lug omdat, hoewel die partikel oor genoeg krag beskik om grondwaarts te beweeg, hierdie krag nie genoegsaam is om die lug te verplaas nie.

Ibn Bajja verskil hier van Aristoteles, wat die medium as noodsaaklik vir enige natuurlike beweging vooronderstel het, maar tegelyk gepostuleer het dat die medium slegs weerstand bied. Die verskil in spoed waarmee ’n klip vanuit die lug of deur water val het slegs te doen met die verskil in densiteit of digtheid tussen lug en water. Ibn Bajja teoretiseer egter dat beweging sonder enige medium (dus in ’n vakuum) moontlik is deur die bewegings van hemelliggame as mediumloos in ’n vakuum aan te dui. Hy open hiermee die opvatting van mediumlose beweging, wat veral deur Galileo verder geneem en empiries as korrek bewys sou word.

Metafisika

Ook in sy metafisika poog Ibn Bajja om ’n kritiese herlesing van Aristoteles aan te bied, en wel in die gedaante van Aristoteles se teorie van vorme. Soos sy voorgangers Alfrabi en Ibn Sina onderskryf Ibn Bajja die Neoplatoniese stelsel van afdalende-opstygende emanasie. Daar is ’n Eerste Syn vanwaar die hemelse intelligensies afdaal, tot by die laaste intelligensie, die aktiewe intellek, wat aan materiële liggame hulle vorme verskaf. Die mees gestroopte, eenvoudige liggame is die vier elemente: vuur, lug, water en grond (oftewel aarde).

Ibn Bajja beskryf hierdie elementêre vorme uniek in terme van teenoorstaande eienskappe: warm-koud en nat-droog – byvoorbeeld, water is koud en nat; grond is warm en droog. Vir Ibn Bajja is hierdie eienskappe wesenlik 'kragte', wat beweging kan veroorsaak. Vanuit hierdie elementêre vorme daal alle natuurlike wesens af in toenemend meer komplekse vorme, waarvan die mees komplekse vorm die siel is. Die eenvoudigste siel is die vegetatiewe siel, wat die vervolmaking van die liggaam van 'n plant is; opgevolg deur die sensitiewe siel, wat aan diere behoort; opgevolg deur die verbeeldende siel, wat 'n aanduiding is van die mens en dier se vermoë om beelde vanuit vergange indrukke te skep; en laastens, die rasionele siel.

Hierdie sieldeligheid is vir Ibn Bajja almal aktiewe vorme, wat kragte en vermoëns insluit, hoewel slegs die rasionele die begrensinge van liggaamlikheid transendeer. In die laaste gedeelte van *Governance of the solitary* beskryf Ibn Bajja (1963:49–96) die materielose vorme in afdalende orde: 'Die geestelike vorme is uiteenlopend: die eerste soort is die vorme van die sirkulêre liggame, dit is die hemelse sfere; die tweede is die aktiewe en aangenome intellek; die derde is die materiële verstaanbare dinge; die vierde is die intensionele eienskap in die fakulteite van die siel, naamlik in die verbeeldingsfakulteit en die fakulteit van herinnering'.

Dit is duidelik dat die begrip *geestelik* vir Ibn Bajja breedweg toepassing geniet op elke vorm wat nie aan materie verbonde is en nie skeibaar van individuele substansie is nie. Ibn Bajja (1963:60–9) onderskei die geestelike vorme steeds in terme van universaliteit en partikulariteit: partikuliere vorme word gevind in algemene kennis en is daardie sin wel 'liggaamlik', terwyl die universele vorme slegs in die aktiewe intellek gevind word. Partikuliere geestelike vorme kan sowel waar of valse toepassings van algemene klassifikasies wees, en kan daarby slegs waar wees indien die predikate daarvan in die beliggaamde vorme van individue aanwesig is.

Vorme het vir Ibn Bajja gevolglik drie onderskeibare graderings van bestaan: universeel geestelike, partikulier geestelike en partikulier beliggaamde vorme. Geestelike vorme is in staat om 'n toestand in die siel te skep, wat óf 'n toestand van vervolmaking is (soos in skoonheid, die fynere kunste of adellike oorsprong) óf 'n toestand van onvolmaaktheid is (in die teenoorstaande, in die afsigtelike, die pornografiese en die onadellike).

Geestelike vorme speel dus 'n rol in elke aspek van menslike aktiwiteit. Selfs die inspirasie van die profete behoort tot die kategorie van die partikuliere geestelike vorme, wat nie deur algemene kennis verwerk word nie, maar direk deur die aktiewe intellek ontvang en bemiddel word.

Ibn Bajja (1963:72) beskou Sufisme as 'n mistastende aanspraak op die aktiewe intellek: die mistieke ervarings van die Sufiste is steeds partikulier geestelike vorme, waar algemene kennis, die verbeelding en herinnering 'n aktiewe rol speel – terwyl die Sufiste se aspirasie tot die vereniging van die drie fakulteite foutiewelik op 'n meer universele verstaan daarvan gerig is.

Die mens het die morele verantwoordelikheid om al die fakulteite van die siel, vanaf die rasionele tot by die vegetatiewe, te organiseer in terme van die toepaslikheid daarvan op die geleefde lewe: in sommige speel die liggaamlike gebedheid en stoflike werklikheid 'n deurslaggewende rol, by ander (verreweg die minste) vervul die geestelike die voorkeurrol. Die geestelikheid van die meeste mense is beperk tot die partikuliere vorme (byvoorbeeld behuising, kleding en voedsel), terwyl slegs die filosoof die hoogste graad van geestelikheid in die verinnerliking van die immateriële en universele begrypbare dinge kan bereik.

Hoewel die filosoof ook versorgend moet optree ten opsigte van die liggaamlike en die partikulier geestelike vorme om waardig aan die lewe te bly, val die filosoof se aksent eerder op waardigheid as op brute oorlewing. Daarom vestig die filosoof se wesenlike belang in die universeel geestelike vorme. Die filosoof het die kruin van menslike wysheid bereik en is daarmee opstygend op die *reditus* of terugkeer na die Goddelike Een gerig (Ibn Bajja 1963:95).

Nawabit - die alleenstander

Dit is belangrik dat Ibn Bajja 'die filosoof' in die enkelvoud aanbied, en nie 'filosowe' in die meervoud of algemeen nie. Hy verskil van sy meester Alfarabi juis daarin dat die filosoof hierdie wysheid bereik in alleenheid en eensaamheid – en nie soos Alfarabi betoog het, binne en deur middel van die deugdelike stad of gemeenskap nie. Ibn Bajja bedoel met *governance of the solitary*, of 'regering deur die alleenstander', dat 'regering' die organisering van menslike handelinge met die oog op 'n verantwoordbare toestand of uitkoms is.

Die vraag is of hierdie organisering juis politiek van aard moet wees. Alfarabi het dit so voorgehou. Alfrabi, sal ons onthou, het in navolging van Plato drie soorte stede onderskei (onkundig, immoreel en verdwaald). Die ideale stad kan ondergaan (Alfarabi 2001:56) juis wanneer die filosofiese basis vir die stad nooit behoorlik grondig gevestig was nie. Dit is onkundige stede waarin sowel die leier as die burgers in onbegrip voor hulle ware aard en doel bestaan en in daardie onbegrip 'n ander, ydele oogmerk in die plek van filosofiese verdieping en godsdienstige gegrondheid stel.

Onder sodanige onkundige stede lys Alfarabi (2001:67) 'oorlewingstede', wat konformeer aan die landbou-oogmerke van die stad en aan niks meer nie; 'slegte stede',

wat slegs op die vermeerdering van rykdom gerig is; 'onfatsoenlike stede', wat slegs bestaan met die oog op die vermeerdering van plesier en vermaak vir die inwoners; 'timokratiese stede' wat slegs eer en roem vir die stad in die vooruitsig stel; 'despotiese stede', wat slegs ter wille van die toenemende politieke mag van die heerser bestaan; en laastens 'demokratiese stede' waar daar geen enkele motiverende doel is nie, maar dit aan elke burger oorgelaat word om sy of haar eie potensiaal te verwesenlik, en 'n vryheidsbegrip nagejaag word waarin die burger op geen inwendige of uitwendige wyse gebind word nie.

Buiten 'onkundige stede' geld vir Alfarabi (2001:69) ook twee ander korrupte stede, die 'immorele stad' en die 'verdwaalde stad'. Hierdie stede het eens oor die filosofiese kennis vir die ideale staat beskik, maar dit verloor. In die 'immorele stad' het beide die leier en die burgers daardie filosofiese begronding en visie verloor. In die 'verdwaalde stad' het die leier die visie op grond van eiebelang en hebsug verloor, 'n 'gevalle filosoof' geword en die stad verlei om onwenslike ideale na te jaag. Die perfekte stad vooronderstel dus die politieke leiding of regering van filosowe.

Ibn Bajja verskil van Alfarabi daarin dat hy oortuig is dat intellektuele geluk slegs in verselfstandigde sin deur die enkelfilosoof bereik kan word en dat die politieke organisering van die stad deur die filosowe daardie intellektuele geluk van die alleenstander nie kan ewenaar nie. Enersyds is die 'volmaakte stad' volgens Ibn Bajja (1963:21) 'n plek waar die inwoners nie dokters of regters nodig het nie; die liefdesband tussen die inwoners maak voorsiening vir spontane versorging en geregtigheid; dit is ook 'n plek waar die inwoners spontaan moreel leef, met vermyding van ongesonde kos en alkohol, met toegewyde fisiese oefening en 'n spontane sin vir die goeie.

In die 'onvolmaakte stad' is daar egte wel dokters en regters nodig – maar veral 'alleenstanders' (*nawabit*). Die alleenstander is 'n mens wat nie die meerderheids-beskouing eggo of die meerderheid se sentimente oor welke saak ook al onderskryf nie. Dit is 'n mens met idiosinkratiese standpunte, wat natuurlik waar of vals mag wees. Nietemin daag die alleenstander die stad uit om tot politieke konsensus te kom, wat voorwaarde is vir die totstandkoming van die 'volmaakte stad'.

In sy bespreking van die profiel van die alleenstander kom Ibn Bajja (1963:32) tot die gevolgtrekking dat die Andalusiese stede van sy tyd so korrup is dat die kritiese stem van die alleenstander nooit verdra sou word nie. Die stede van sy tyd is onrehabiliteerbaar korrup. Daarom neem hy finaal afskeid van die Farabiese opvatting van die 'goeie stad deur filosofiese politiek' en fokus eerder op die vervulling en geluk van die alleenstander.

Ibn Bajja se filosofie het nie gepoog om die kosmos te interpreteer of die gegewe werklikheid te transformeer nie. Hy het eerder onderneem om 'n administrasie van

kennis daar te stel, vanwaar hy metafisies wou spekuleer oor die vervolmaking van die rasionele fakulteit, die verkryging van filosofiese kennis en die onvermoë van die stede of samelewings van sy tyd om daardie kennis te waardeer. Uiteindelik bly nog net die alleenstaande *solitary* vir hom staan as deugdelik en produktief tot 'n goeie lewe.

Eindnotas

1. Soos by die ander Arabiese denkers, onder andere Ibn Sina (Avicenna) en Ibn Gabirol (Avicebron), word literatuurverwysings per gelatiniseerde eie naam ter wille van kontinuïteit in die verwysingsregister gebruik. Sien dus Avempace (1963), asook die volgende sekondêre tekste: Burnett (2005:370–404); Copleston (1993:186–200); Daniel (1979:1–80); Fakhry (1970:1–90); Goodman (1996: 294–312); Hamid (2006:172–3); Montada (2005:155–79); Peters (1968:120–55); Walzer (1967:667–70) en Ziai (2005:405–25).

2. Sien weer die gedeelte oor Neoplatonisme in die inleiding.

3. Die studie van instrumente is gerig op die konkretisering of totstandbring van die dinge wat teoreties in wiskunde bewysbaar is, waar die instrument gebruik word om dit tot stand te bring, en wat in die afwesigheid van die instrument nie tot stand gebring sou kon word nie. Die instrumente sluit geometriese instrumente (byvoorbeeld 'n sonhorlosie), astronomiese instrumente (byvoorbeeld 'n teleskoop), optiese instrumente (byvoorbeeld spieëls), musiekinstrumente (byvoorbeeld 'n trompet) en meganiese instrumente (byvoorbeeld 'n waterpas) in.

Bibliografie

Adamson, P. en R.C. Taylor (reds.). 2005. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Alfarabi. 2001. *Selected aphorisms and other texts*. Butterworth, C.E. (vert. & inl.). New York: Cornell University Press.

Avempace (Ibn Bajja). 1963. *Governance of the solitary*. Berman, L. (vert.). In Lerner en Mahdi (reds.) 1963, 122–33.

Brockelmann, C. 1937. *Geschichte der arabischen Literatur*. Volumes I–V. Leiden: Brill.

Burnett, C. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Butterworth, C.E. (red.). 1992. *The political aspects of Islamic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. York: Doubleday.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

Goodman, L.E. 1996. Ibn Bajjah. In Nasr en Leaman (reds.) 1996, 294–312.

Hamid, I.S. 2006. Avempace. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 172–3.

Harvey, S. 1992. The place of the philosopher in the city, according to Avempace. In Butterworth (red.) 1992, 199–234.

Lerner, R. en M. Mahdi (reds.). 1963. *Medieval political philosophy. A source book*. Toronto: The Free Press of Glencoe.

Montada, J.P. 2005. Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 155–79.

Nasr, S.H. en O. Leaman (reds.) 1996. *History of Islamic philosophy*. Londen: Routledge.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Walzer, R. 1967. The successors of al-Farabi. In Armstrong (red.) 1967, 667–70.

Ziai, H. 2005. Recent trends in Arabic and Persian philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 405–25.

3.9 WILLEM VAN CHAMPEAUX





Filosofie-kursus in die Groot Kronieke van Frankryk (laat-14de eeu), Kunstenaar onbekend
© Castres Munisipale Biblioteek, Castres

3.9 Willem van Champeaux (1070-1121)
(Guillaume de Champeaux; William of Champeaux)

Willem van Champeaux[1] is 'n belangrike Middeleeuse denker, omdat die probleem van universeles wat reeds latent by Anselmus (3.6) aanwesig was, grondig in Champeaux se werk aan die orde gestel word en direk deur sy opvolger, Abelardus (3.10), polemies aangespreek word. Daarby is Champeaux se taalfilosofie en sy filosofiese teologie belangrik, veral ten opsigte van die latere ontwikkelinge daarvan in die vroeg-skolastiek.

Die probleem van universeles

Universeles verwys na algemene begrippe wat gebruik word om 'n meervoud van individue aan te wys: byvoorbeeld, *die mens*, wat gebruik word om alle individuele mans, vroue en kinders aan te dui; of selfs nadere aanduidings soos blanke mans, wat gebruik word om mans aan te dui wat oënskynlik 'nie-blank' is. Die vraag is: wat beteken hierdie universeles in die verstand? Wat is die oorsprong daarvan in die verstand? Wat is die verhouding tussen die universele noemer en die individue wat daardeur beskryf word?

Hierdie en dergelike vrae is sonderling deur Plato, Aristoteles en, soos ons gesien het, deur Boethius (1.2) beantwoord – en tog ook nie. Die vraag na die waarheidsaanspraak van universeles het 'n oop senuwee in die na-Boethius tradisie gebly, totdat dit binne die teologiese debat van die 11de eeu, veral binne die konteks van die Triniteitsleer, weer aangeroer en as 'n probleem verhewig is.

Roscellinus (ca.1050-1125), hoof van die skool te Compiègne en later 'n leermeester te Loches, ook van juis Abelardus, se Triniteitsleer het die onderskeibaarheid van die drie Persone benadruk, maar ten koste van die opvatting van die Goddelike eenheid. Sy antwoord op die formeel-logiese vraag wat die status van universeles is (in hierdie geval 'God'), was dat universeles bloot 'n klank (*flatus vocis*) is. Die opvatting dat universeles bloot name of woorde is wat na niks partikulier of na geen partikuliere individuele ding in die geleefde werklikheid verwys nie, staan as nominalisme bekend. By Roscellinus is dit egter meer as bloot nominalisme: met sy teorie van *flatus vocis* minimaliseer hy die betekenis van universeles drasties, synde slégs 'n klank. Dit sou 'n vokalistiese nominalisme genoem kon word en Roscellinus se navolgers is gevolglik die *vocales* of 'vokaliste' genoem.

Champeaux staan reglynig teenoor Roscellinus se vokalistiese nominalisme op grond van sy indifferensie-realistiese en materieel-essensialistiese teorieë van universeles, Dit is moontlik dat Champeaux 'n leerling van Roscellinus was, maar dit kon tot dusver nie teenspraakvry in die gespesialiseerde navorsing bevestig word nie.

Wat wel deeglik in die navorsing bevestig is, is dat Champeaux se leerling Abelardus – wat soos bo genoem ook vir 'n tyd klas geloop het by Roscellinus – teen beide sy leermeesters se posisies sou agiteer. Trouens, naas die redaksiewerke van Iwakuma (Champeaux 1993, Iwakuma 1999), bestaan daar geen onafhanklike, selfstandige tekste van Champeaux nie.

Wat ons oor Champeaux beskikbaar het kom feitlik in geheel vanuit Abelardus se polemiese verwysings na en aanhalings vanuit Champeaux. Ons weet wel dat Champeaux onderrig gegee het by die katedraalskool in Parys en by die kloosterskool te St Viktor. Hy het self, naas moontlik by Roscellinus, onderrig ontvang by 'die ander Anselmus' van die Middeleeue, Anselmus van Laon (d.1117), wat ter wille van 'n onderskeid met Anselmus van Kantelberg (3.6) normaalweg bloot 'Ansellus' of 'Ansel' genoem is. Ansellus se skool het vanuit die vertrekpunt gewerk dat die geloofsartikels op geen wyse deur die rede bevat kon word nie en ook nie in gangbare menslike taal tot uitdrukking gebring kan word nie. Dit lei tot 'n posisie wat via Ansellus na Champeaux as 'ultra-realisme' bekend gestaan het en in sowel logika as metafisika begrond is.

Ultra-realisme

Champeaux se ultra-realisme beteken dat hy nie begin deur te vra hoe die begrip *klas* (dit is, die meervoudigheid van individue binne die universele) met die bestaan van partikuliere individue korrespondeer nie, maar dat hy uitgaan van die voorrang of prioriteit van die universele, en eers daarná die tersaaklike individue definieer met verwysing na die universele.

Byvoorbeeld: die species 'mens' bestaan reeds en volledig in elke menslike individu en die variasies tussen sodanige individue is toevallige eienskappe, wat nie die wese van die universele, of die aanspraak van universaliteit, affekteer nie. Dit is 'n 'materieel-essensialistiese, realistiese beskouing van die status van universeles'. Dit was eers onder toenemende druk van Abelardus self dat Champeaux sy ultra-realisme aangepas het, met die aanname dat die species op 'n soortgelyke wyse of sonder differensie, eerder as 'n identiese wyse, in die relevante partikuliere individue bestaan (ook genoem 'n 'indifferensie-realistiese beskouing van die status van universeles').

Die vraag is waarom Champeaux hierdie voorrang aan die universele toeken? Dit het te make met juis die probleem rondom 'n standhoudende definisie van die individu – en in daardie opsig was Champeaux korrek. Die filosofiese definisie van die individu, 'n probleem wat ons uitgebreid by hoog-skolastici soos Aquinas (5.1) en Sutton (5.21) teëkom, is 'n veel meer tergende probleem as die realistiese of andersyds nominalistiese postulering van universeles. Juis vanuit 1) die probleem van die filosofiese definisie van die individu, 2) sowel as 'n grondige begrip van Champeaux se ultra-realistiese posisie

wat uiteindelik dus kulmineer in 'n teorie van universeles (materieel-essensialisties) en wat hy 3) as modifikasie daarop as 'n indifferensie-realistiese teorie van universeles aanbied, en 4) ook ter wille van 'n grondige begrip van Abelardus se opvolgende dialektiese posisie, moet ons meer spesifiek en genuanseerd hieroor praat.

Juis in reaksie teen Roscellinus se vokalistiese nominalisme, wat uitgaan van die standpunt dat die naam of woord vir die universele slegs 'n klank is sonder enige partikuliere verwysing in die geleefde werklikheid, handhaaf Champeaux 'n opvatting wat sover teruggaan as na Plato se *Cratylus*: die aard van 'n woord is intiem gekoppel aan die aard van dit wat deur die woord benaam of verwoord word.

Daar is 'n reële korrespondensie tussen verwysing en verwysde, tussen woord en saak, tussen naam en ding. Die woord of naam is in hierdie besondere sin dus 'realisties'. Binne formele logika het sommige vokaliste daarop aangedring dat die geldigheid van 'n afleiding per inferensie (byvoorbeeld a = b; b = c; a = c), binne die woorde of idees (a, b, c) self vestig. Champeaux het egter benadruk dat die geldigheid van 'n afleiding deur inferensie eerder in 'iets tussen' of die relasie tussen dinge (a > b > c > a) is, wat hy die *locus* of 'medium' van die infererende argument genoem het. Hy interpreteer Aristoteles se tien praedicamenta as tien algemene dinge en nie as tien woorde, soos wat die vokaliste dit wou nie.

Champeaux se aanvanklike posisie was juis dit: materieel-essensialisties-realisties. Daar is tien mees algemene dinge of essensies, wat elkeen met een van die tien praedicamenta korrespondeer. Hierdie essensies het 'n universele status: dit is tien genera wat bestaan, en tot 'n mate ongevorm is. Die tien genera word tot species gevorm met die byvoeging van differentia. Species word tot individue gevorm met die byvoeging van accidit-vorme: 'Species is niks anders as gevormde genus nie en 'n individu niks anders as 'n gevormde species nie' (*et fiant res discretae in actu rerum*).[2] Die individue binne 'n species en genus deel 'n enkele materiële essensie. Elke ding in die geskape werklikheid is 'n accidit-gedifferensieerde individu – maar dit is 'n eienskap van die geskepte werklikheid en nie 'n konkretisme nie.

Juis nie – universele dinge *bestaan*; hierdie universeles word net nooit anders gevind of opgespoor synde accidit-gedifferensieerde *qua* individue nie. Wanneer die vorme as't ware afgeskil sou word, word die universele egter nie 'daar anderkant' gevind nie. Champeaux se materieel-essensialistiese realisme het eerder 'n onderliggende metafisiese werklikheid in gedagte: daar is 'n reële universele ding, wat metafisies is, en wat korrespondeer met ons universele name, woorde of begrippe daarvoor.

Champeaux sien nie 'n ander uitweg binne die konteks van wat vir hom onmoontlik lyk om die individueel-partikuliere anders as vanuit die universele te definieer nie.

Tog was dit juis hierdie enkele universele substansie, geïndividualiseer deur accidit, wat die teiken van Abelardus se kenmerking daarvan, synde 'absurd', sou word. So effektief was Abelardus se kritiek en die gewildheid van sy dialektiese greep tussen realisme en nominalisme, dat Champeaux hierdie opvatting eenvoudig moes aanpas.

Die indifferensie-realistiese teorie van die status van universeles

Champeaux se aanpassing van sy materieel-essensialistiese realisme kom daarop neer dat hy wel die opvatting van universele essensies prysgee. Hy verseg egter om die nominalistiese teenkant te aanvaar, naamlik dat universeles bloot woorde of konsepte is. Hy bied gevolglik sy indifferensie-realistiese teorie van die status van universeles aan: daarmee word die kernbeginsel van materieel-essensialistiese realisme gewysig, naamlik dat daar spontaan-gedeelde essensies binne 'n klas individue met verwysing na die toepaslike universele moet wees, ter wille van die opvatting dat hierdie individue nie identies nie, maar gedifferensieerd of diskreet binne die universele bestaan.

Die individue Plato en Sokrates mag wel geen ooreenstemmende samestelling hê nie, hetsy in vorm, materie of universele essensie – maar daar kan steeds gestel word dat hulle dieselfde is, in die sin dat hulle nie verskil nie. Dit is nie dieselfde menslikheid in elkeen van die twee nie, maar 'n soortgenootlike menslikheid, aangesien beide wel mense is. Ons kan hulle juis 'dieselfde' noem, omdat beide mense is (*in hoc quod sunt homines*): soos wat die een rasioneel is, is die ander; soos wat die een sterflik is, is die ander. Hulle verskil nie in die sin dat beide mense is nie (*esse hominem*). Partikulier beskou, is een mens baie mense. Sonder accidit is hulle een per indifferensie; met accidit is hulle baie, per indifferensie. In hierdie sin is elke individu sowel universeel as partikulier – wat, hoewel 'n dialektiese gedagte – vir Abelardus steeds uiters problematies was.

Saamgevat, ten opsigte van die probleem van universeles: Champeaux se indifferensie-realistiese teorie van die status van universeles kom uiteindelik nie neer op 'n volledige wegbeweeg van sy oorspronklike materieel-essensialistiese realisme nie. Hy aanvaar steeds individualisering deur accidit. Wanneer accidit weggestroop word, is die individue Plato en Sokrates steeds 'een en dieselfde', hoewel in die afgeswakte sin van 'een' en (daarnaas) 'dieselfde'. Plato en Sokrates deel nie 'n materiële essensie nie, maar beide het dieselfde 'toestand' of status van 'n-mens-te-wees. Wanneer die individualiserende accidit van twee individue weggestroop word, is dit wat oorbly numeries onderskeibaar (steeds twee), maar nie individueel onderskeibaar nie (jy sal nie weet wie is Plato en wie is Sokrates nie). Wat oorbly is 'suiwer dinge sonder individualiserende kenmerke'. In daardie sin is elke partikuliere ding vir Champeaux steeds 'n universele.

Taalfilosofie

Soos wat die geval met die meerderheid van Middeleeuse denkers was, bestaan Champeaux se taalfilosofie oorwegend uit 'n verantwoording van die samehang tussen logika en taalbegrip. Champeaux beskou logika betreklik Boethiaans of binne die ou parameters van die *logica vetus* as die kuns van die onderskeiding tussen waarhede en onwaarhede, die vermoë om eie of selfstandige geldige argumente aan te bied, asook die vermoë om ander argumente as geldig al dan nie, te beoordeel. Die studie van logika begin vir Champeaux, soos vir Boethius, met die studie van woorde, deur middel van die studie van klanke, dan koherente of betekenisvolle klanke, frases of *orationes*, dan selfstandige sinne met 'n onderwerp, werkwoord en voorwerp, waarna uiteindelik na komplekse hipotetiese en kategoriese sinne en sillogismes beweeg word.

'Verwysing' (of meer direk vanuit die Latyn, 'signifikasie') beteken in hierdie stadium van Middeleeuse filosofie eenvoudig dat 'n klank betekenisvol is indien tot verstaan in die verstand van die hoorder lei. Die eerste en voorspelbare vraag is of so 'n klank reeds betekenis moet dra ten tye van die uiting daarvan, en of dit net potensieel betekenis kan dra, al is dit net in die verstand van die persoon wat die klank uiter? Champeaux beskou konvensie in hierdie opsig belangrik: indien die klank vasgestel is, herhaal kan word en die opset het om na 'n verwysde te verwys, kan dit konvensioneel in die toekoms gebruik word en 'word die klank 'n woord'.

Champeaux gaan egter nie so ver as die vokaliste wat gemeen het dat die afwesigheid van sodanige konvensie betekenisvolle verwysing absoluut onmoontlik maak nie (en daarin deur Abelardus ondersteun is). Champeaux fokus weer eerder op die relasies tussen woorde, en tussen woorde en dinge (weer, per inferensie, a>b>c>a eerder as die vokalistiese a, b, c), as op die klanke, woorde of konvensies as sodanig. Vir hom is daar so 'n intieme affiniteit tussen woorde en dinge dat 'n woord die eienskappe van daardie woord, in die ontmoeting of kontak met die ding, aan die eienskappe van die ding ontleen.Daarom is die woord, wanneer die woord ook al ontstaan, gerig op die reeds-bestaande ding. Die woord kan net betekenisvol wees wanneer dit die teenswoordige voorhande ding benaam. Wanneer die woord verwys na iets wat nie bestaan nie, soos die Hellenisties-mitologiese monster wat die 'chimera' genoem is, of iets soos 'n 'abudabiraspou', is die woord nie betekenisvol nie. Selfs al sou die verwysde nie bestaan nie, maar tog bedinkbaar wees, soos die chimera, dra enige verwysing na 'chimera' vir Champeaux geen betekenis nie. Abelardus (1971:150) het dit oor die bedinkbaarheid van 'n nie-bestaande ding, soos geïllustreer met die stelling: *Chimera est opinabilis*. 'n Chimera is bedinkbaar. Beteken dit dat slegs die illusie van 'n chimera bestaan? Maar dit beteken tog nie dat die woord 'chimera' nie bestaan nie? En sou dit dan beteken dat die beeld van 'n chimera nie in die verstand van 'n mens kan bestaan nie?

Wat 'abudabiraspou' betref, is die saak eenvoudiger: dit is klanke wat pas in 'n studeerkamer in Johannesburg in 2018 lukraak saamgeflans is en waarskynlik in geen bestaande taal op aarde enige betekenis het nie. Maar sou dit 'n woord in 'n toekomstige taal kon wees? Of wat dan as daar wel 'n taal bestaan waarin so 'n woord, wat hier geen betekenis het nie, wel daar 'n heeltemal koherente betekenis het? Om te stel dat 'chimera' die ekwivalent van 'abudabiraspou' is, is dus self weer betekenisloos.

Dit is juis die probleem met 'n rigiede taalbegrip soos dié van Champeaux: die beskouing dat betekenisvolle woorde bestaande dinge benaam, stel ons voor duidelike en komplekse probleme – juis omdat ons ware of valse stellinge kan maak oor dinge wat nooit bestaan het nie, of nie langer bestaan nie. Champeaux se uitweg is om sulke woorde onder die rubriek van beeldspraak te hanteer: ''n Chimera is in die verbeelding' bring die volgende sin figuurlik tot uitdrukking: 'Daar is 'n verstand wat die beeld van 'n chimera verbeel'. Dit val vir Champeaux saam met die volgende stelling, 'Homeros is 'n digter', wat figuurlik verstaan moet word om te beteken: 'Homeros se werk, wat hy in sy hoedanigheid as 'n digter geskryf het, bestaan'. Die gevolg van hierdie rigiede woordbegrip, soos Abelardus aangedui het, is op die minste 'n lompheid en op die meeste 'n altyd-moontlike absurditeit.

Filosofiese teologie en 'n modale intuïsie

Champeaux se filosofiese teologie was minder kontroversieel as sy ultra-realisme enersyds en rigiede woordbegrip binne die samehang van taalbegrip en logika andersyds. Hy bly getrou aan sy wortels vanuit Ansellus se skool en onderskryf toegewyd dat die misteries van geloof nie binne die skopus van die menslike rede gehanteer kan word nie. Nietemin poog hy om die knellende teologiese vrae van sy tyd filosofies te hanteer. Dit geld veral vir die twee probleme van die vrye wil en Goddelike voorsienigheid. Die probleem het geen bekendstelling nodig nie en staan geproblematiseer op twee proposisies:

1) 1) Indien God se voorsienigheid onfeilbaar is, dan is toekomstige gebeure, insluitende die handelinge van mense, voorbeskik en is die vrye wil wegdoenbaar.
2) 2) Indien toekomstige gebeure, insluitende die handelinge van mense, anders kan plaasvind, is God se voorsienigheid feilbaar.

Champeaux ontken beide proposisies. Ten opsigte van 1) bied hy twee argumente aan: Eerstens, God voorsien die hele spektrum van moontlike keuses en weet onfeilbaar vooraf watter keuse vrye skepsels sal uitoefen – die gebeurtenis self is nie noodsaaklik nie; trouens, God voorsien dat die gebeurtenis nie noodsaaklik is nie.

Tweedens, in 'n interessante beskouing van toekomstige kontingente proposisies, stel Champeaux dat sodanige proposisies waar of vals is, maar dit is juis die onfeilbaarheid van die Goddelike voorsienigheid wat dit waar of vals maak. Die toekomstige gebeurtenis waaroor die proposisie handel, bestaan nog nie en is onbepaald (*eventus rerum de quibus agitur indeterminate*).

Champeaux se posisie ten opsigte van 1) is dus tegelyk dat die toekomstige gebeurtenis onbepaald is en dat God se voorsienigheid bepaald waar of vals is. Ten opsigte van 2) is wyduiteenlopende antwoorde op hierdie stadium verskaf: sommige denkers het beweer dat indien die gebeure 'anders kan plaasvind' God se voorsienigheid feilbaar 'kan wees'; ander het weer beweer dat juis omdat die gebeurtenis 'anders sou kon plaasvind', God se voorsienigheid inderdaad feilbaar is.[3]

Eersgenoemdes het in reaksie dan ontken dat die gebeure 'anders kan plaasvind' en laasgenoemdes sou Goddelike onfeilbaarheid eenvoudig ontken. Beide is teologies natuurlik onhoudbaar en word as sodanig deur Champeaux uitgewys. Dit doen hy deur die bekendstelling van wat in die sentrale Middeleeue 'n 'modale intuïsie' genoem is, wat beskryf kan word as 'n aanvoeling ten opsigte van wat noodsaaklik al dan nie, is: die afleiding vanaf 'anders sou kon plaasvind' na 'God is mislei of kan mislei word' is volgens Champeaux nie-noodsaaklik; dit is moontlik dat eersgenoemde waar kan wees en laasgenoemde vals, aangesien dit nooit noodsaaklik is dat die onmoontlike vanuit die moontlike kan volg nie, en dit onmoontlik is vir God om mislei te word of mislei te wees.

Hierdie modale intuïsie ontwikkel Champeaux in 'n teorie van metaforiese spreke oor God, waarmee hy die slaggate waarin Roscellinus getrap het en Abelardus weer sou trap in die beskrywing van die Godheid, tot sy krediet verbygegaan het. Predikate rondom die 'goeie' en die 'regverdige' het, wanneer dit op God van toepassing gemaak word, altyd eerder 'n metaforiese as 'n letterlike betekenis.

In lyn egter met sy rigiede woordbegrip (dus, woorde is slegs gerig op die 'bestaande ding'), stel Champeaux dat wanneer ons woorde soos 'goed' of 'regverdig' gebruik om 'n bestaande, goeie, regverdige persoon te beskryf, ons daarmee stel dat sodanige persoon en sy of haar handelinge op die een of ander wyse die inhoud van begrippe soos 'goed' of 'regverdig' kenmerk. By God is die goeie en regverdige egter nie 'kenmerke van' nie, maar eerder metafore vir wat God 'is'.

Ons kan God egter nie naastenby onder woorde bring nie en is aangewese op metaforiek om oor en van God te praat; woorde wat normaalweg vir menslike gebruik gereserveer is, kan op hierdie wyse wel gebruik word om oor God te praat (as *loquendum de Deo transferentur*). In 'n tyd waarin metaforiek op 'n baie yl wyse

nog in die teologie gevestig was, staan hierdie klemtoon uit in Champeaux se bydrae tot Middeleeuse filosofie. Hierdie bydrae sou egter krities en polemies heraangespreek word deur die briljante Abelardus.

Eindnotas

1. Sien Champeaux (1993), asook Copleston (1993:146–55); Grab mann (1957:136–41); Guilfoy (2012); Haren (1985:90–2); Hyman, Walsh en Williams (2010:182–219); Iwakuma (1992:37–111; 2006:307–9); Luscombe (2004:47–8); Marenbon (1988:135–63; 1992:51–61; 2006a:690-1; 2006b:13–44; 2010:129–450) en Tweedale (1988:196–226).
2. In Marenbon (2006b:33); sien ook Iwakuma (1999:103) en Guilfoy (2012:2).
3. Vergelyk Mews (2005:135) se bespreking.

Bibliografie

Abelardus, P. 1919. *Logica: Logica ingredientibus et Logica Nostrorum Petitioni*. Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 15. Münster: Aschendorff.

—. 1971. *Dialectica*. De Rijk, L.M. (red.). Assen: Van Gorcum.

Brower, J. en K. Guilfoy (reds.). 2006. *The Cambridge companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Companions Online).

Champeaux, W. 1993. *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* en *Secundum G Paganellum*. Iwakuma, Y. (red.). *Cahiers de'l Institut du Moyen-age Grec et Latin* 63, 45–114.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gabbay, D. en J. Woods (reds.). 2008. *Medieaval and Renaissance logic*. Amsterdam: Elsevier.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volume II. Berlyn: Akademie Verlag.

Guilfoy, K. 2012. William of Champeaux. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Winter 2012 Uitgawe. Zalta, E.N. (red).

Haren, M., 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Iwakuma, Y. 1992. Vocales, or early nominalists. *Traditio* 47, 37–111.

—. 1999. Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XIIe siècle: Une étude préliminaire. *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*. Baird, J. (red.). Parys: Vrin.

—. 2006. Influence. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 305–35.

Kretzmann, N., A. Kenny en J. Pinborg (reds.). 1982. *The Cambridge history of later Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Luscombe, D. 2004. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

—. 1992. Vocalism, nominalism and the commentaries on the *Categories* from the earlier twelfth century. *Vivarium* 30, 51–61.

—. 2006a. William of Champeaux. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 690–1.

—. 2006b. Life, milieu, and intellectual contexts. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 13–44.

—. 2010. The development of logic in the twelfth century. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 129–45.

Mews, C.J. 2005. *Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy, Volume I.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tweedale, M.M 1982. Abelard and the culmination of the old logic. In Kretzmann, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 143–58.

—. 1988. Logic (i): from the late eleventh century to the time of Abelard. In Dronke (red.) 1988, 196–226.

3.10 PETRUS ABELARDUS





Abelardus in sy studeerkamer (1833), Gilbert Stuart Newton (1794–1835)
© Koninklike Kunsmuseum, Londen

3.10 Petrus Abelardus (1079-1142)
(Peter Abelard; Abailard; Abaelard)

Abelardus[1] is gebore as die seun van 'n ridder in Le Pallet, Frankryk. Hy het van jongs af skynbaar geen belangstelling in die praktiese quadrivium getoon nie en hom beperk tot die eerste drie van die sewe liberale lettere, die trivium (grammatika, retoriek en logika). In ongeveer 1100 word hy as student ingeskryf by Willem van Champeaux (3.9) se katedraalskool by Notre Dame in Parys. Soos in die vorige afdeling uitgewys, was Abelardus reeds as student 'n versetlike leerling van Champeaux, veral met betrekking tot die vraag na universeles binne die konteks van Roscellinus se vokale nominalisme en Champeaux se ultra-realisme. Hy het die skool in 1103 verlaat en na 'n paar jaar se omswerwinge as reisende gasdosent in filosofie weer in 1114 by die katedraalskool in Notre Dame aangesluit as permanente dosent in filosofie.

Verbintenis met Héloïse d'Argenteuil

Abelardus se biografie word bepaal deur die oorgepubliseerde vyf jaar wat na 1114 sou volg. Die waarheid is altyd meer kompleks en minder aangrypend as fiksie, veral wanneer die waarheid romanties beklee word. Tog kan die volgende feite saaklik gestel word: Abelardus en 'n privaatstudent, met die mooi naam Héloïse d'Argenteuil, meer as twintig jaar jonger as hy, maar in alle opsigte sy geesgenoot, raak innig verlief. Sy was die niggie van die kanselier, uitvoerende hoof of *canon* van Notre Dame Katedraal, Fulbertius, 'n man wat 'n werklik eminente posisie beklee het.

Na 'n jaar van erotiese liefde en geesgenootskap raak Héloïse swanger en die paartjie vlug weg van die skandaal wat daardeur by Notre Dame veroorsaak sou word na die omstreke van Le Pallet, Abelardus se geboorteplek. Hulle beoog om daar op die platteland te bly, welwetend dat Abelardus daarmee van enige kerklike of akademiese bevordering ontneem sou word.

Hulle beste pogings ten spyt kom die verhouding en swangerskap egter tot Fulbertius se kennis, wat aandring dat hulle terugkeer na Parys, terwyl hy sorg tref vir 'n geheimsinnige troue. Dit was egter net 'n listige plan om Héloïse met ongeskonde reputasie terug in sy huis en onder sy beheer te bring. Met die gevorderde swangerskap nou minstens familiekennis en beide se persoonlike en akademiese reputasies onder beleg, besef Abelardus dat hy as dosent by die katedraalskool van Notre Dame moet bedank.

Abelardus en Héloïse besluit daarna, hoewel op sy aandrang, dat sy hulle kind vir familie-aanneming sal opgee en dat hulle as monnik en non tot die onderskeie kloosters te St Denis en Argenteuil sou toetree in die jaar 1119. Met Fulbertius se direkte bemiddeling word Abelardus 'n tyd na die geheimsinnige huweliksluiting en kort na

hulle toetrede tot die twee kloosters in 'n donker kloostergang by St Denis aangerand, tot die effek dat hy opsetlik ontman is. Die huwelik sou op Abelardus se aandrang en tot Héloïse se ontsteltenis nooit ontbind word nie. Vir haar vestig die filosofiese imperatief daarin dat hulle nooit moes toegestem het tot die geheimsinnige troue waarin Fulbertius (en Abelardus, by verstek) haar gedompel het nie.

Oor die volgende 23 jaar sou hulle in die geheim bly korrespondeer en mekaar net nog eenmaal te siene kry, by 'n kloosterseremonie in Parys in 1139. Drie jaar na daardie weersiens is Abelardus, na die trauma van 'n veroordeling van die teologiese implikasies van sy filosofiese werk by die Konsilie van Sens in 1140, in die klooster te Chalons naby die Clunyklooster van hulle gemeenskaplike vriend Petrus Venerabilis (4.2) in 1142 oorlede en in die kloostertuin by Héloïse se Parakleet begrawe.

Héloïse sou oud word in die Parakleet en is in 1164, 22 jaar na haar medeganger se afsterwe, as abdis van die Parakleet oorlede. Ses eeue later was Josephine Bonaparte so geroer deur die (in die mees belangrike opsigte, ware verhaal) van Abelardus en Héloïse dat sy hulle grafte by die Parakleet laat opgrawe en hulle saam laat herbegrawe het in die Pére Lachaise in Parys. Die tombe word steeds jaarliks deur duisende belangstellendes besoek.[2]

Filosofies is dit egter belangrik dat beide Abelardus en Héloïse eers vanaf 1119, juis in mekaar se fisiese afwesigheid, maar steeds met 'n innige tekstuele verbintenis, as onafhanklike filosowe sou ontwikkel. Héloïse se uitset en aspekte van die korrespondensie tussen haar en Abelardus vanaf 1119 tot 1142 sal aandag geniet in die volgende afdeling. Die oorromantisering van wat vir die grootste deel daarvan 'n filosofiese verbintenis was, sal ook daar krities aandag geniet.

Belangrikste tekste

Abelardus, naas Anselmus (3.6) die invloedrykste Latyns-Westerse filosoof in die post-Karolingiese periode, se eksponerende werk vanuit die *logica vetus* het hom as 'n medewegbereider vir die volle rehabilitering van Aristoteles in die vroeg-skolastiek van die laat-12de eeu en veral die hoog-skolastiek van die 13de en 14de eeu gevestig, histories bykans parallel met die toenemende stroom van Latynse vertalings van die Arabiese3 vertalings van en kommentare oor die Griekse tekste.

Abelardus se bydrae tot die Westerse register, spesifiek as kommentator en interpreteerder van sy besondere ideehistoriese tradisie, juis in die grootlikse afwesigheid van 'n werkbare Aristoteliese korpus in Latyn, kan trouens moeilik oorskat word. Die talle kontemporêre monografieë[4] wat oor Abelardus beskikbaar is, beklemtoon sy bydraes in logika, etiek, metafisika en taalfilosofie, via sy unieke

nominalistiese en dialektiese posisies. Abelardus se bekendste tekste val in drie afdelings uiteen:

Sy dialektiek ('n bundeling van logika, taalfilosofie en metafisika), opgeneem in sy twee beroemdste werke, *Logica Ingredientibus* en *Dialectica*,[5] met die vier kleiner werke in logika daaronder gegroepeer, naamlik *Introductiones parvulorum*, *Logica nostrorum petitioni sociorum*, *Tractatus de intellectibus* en *Sententiae secundum Magistrum Petrum;* sy etiek, opgeneem in *Ethica seu Scito teipsum* en sy kontroversiële dialoog tussen 'n Jood en Christen, *Collationes* (later gesirkuleer as *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*); en sy filosofiese teologie, opgeneem in *Theologia Summi Boni*, *Theologia Christiana* en die laat *Theologia Scholarium* (sien Beukes 2011a).

Hierdie laaste drie werke is in die resepsiegeskiedenis berug omdat hulle telkens herskryf is in Abelardus se pogings om sy gedagtes meer ortodoks in te kleur, in aanvaarbare kerklike terminologie te herformuleer en sy posisie in die legendariese skermutseling met Champeaux se ander beroemde leerling, die Cisterciënser Bernardus van Clairveaux (1090-1153, 4.1), rakende die talle aanklagte teen die beweerde ketterse aard van sy nominalisme, te bestendig.

Abelardus tree vanuit die oortuiging van 'n samehang tussen taalbegrip en logika met die *logica vetus* in gerig. Hy gebruik die begrip *dialektiek* wanneer hy logika in gedagte het en die *logica vetus* as sodanig kommentarieer – vandaar die titel van sy beroemdste werk, *Dialectica*. Hy staan in die tematiese verlengstuk van Augustinus (1.1) en Boethius (1.2) se posisies wanneer hy in die middelgedeelte van *Dialectica* sonder huiwering beweer: 'Logika is *ars sermocinalis*', dit is, 'n primêr taalkundige dissipline (Abelardus 1971:148). Logika en taalbegrip kan op geen wyse van mekaar geskei word nie. Soos grammatika bestryk logika woorde, maar dan juis betekenisstigtende woorde (*sermones*) en nie bloot klanke (*voces*) nie. Sy ontleding van *sermones* en sy bydrae tot die konstellasie taalbegrip-logika in Middeleeuse filosofie val in die volgende vyf fasette uiteen.

'n Grammatikaal-logiese beweging vanaf eksistensiale proposisies na gekwantifiseerde proposisies

Met inagname van wat reeds rondom Abelardus se posisie in die voorafgaande bespreking van Champeaux geblyk het, moet die volgende sake benadruk word. Eerstens bepleit Abelardus 'n grammatikaal-logiese beweging vanaf eksistensiale proposisies na gekwantifiseerde proposisies. Dit doen Abelardus deur te beklemtoon dat 'n standhoudende logika met 'n insgelyks standhoudende uiteensetting van die grammatikale dele van spraak, veral met betrekking tot selfstandige naamwoorde en werkwoorde, moet begin.

Die klassieke Aristoteliese posisie is dat 'n onderskeid getref moet word tussen selfstandige naamwoorde en werkwoorde, omdat laasgenoemde altyd 'n aanduiding van tyd bevat. Abelardus (1971:149) was vanuit die *logica vetus* bewus van hierdie Aristoteliese onderskeid en gee toe dat werkwoorde altyd tydsbepaald is, maar betoog dat ook selfstandige naamwoorde implisiete temporele aanduidings bevat. Subjekpredikate dui hoofsaaklik sake in die teenwoordige tyd aan: 'Sokrates was 'n seun' is logies slegs wanneer Sokrates se subjektiewe, teenswoordige staat een van gevorderde leeftyd is. Indien tyd slegs in die werkwoord opgeneem is, sou dieselfde stelling moes lui, ''n Seun was Sokrates', wat 'n valse stelling is. Die korrekte korresponderende sin sou moes lui, 'Iets wat 'n seun was, is Sokrates'.

Hierdie voorbeeld illustreer die implisiete temporele aanduidings in selfstandige naamwoorde, wat ondersteun word deur 'n logies toeganklike taalbegrip waar selfstandige naamwoorde met voornaamwoorde vervang word, gevolg deur beskrywende frases, byvoorbeeld 'Die lig skyn in', wat logies herskryf sou kon word as 'Iets wat lig is, skyn in'.

Uitsluitlik kenmerkend van werkwoorde is volgens Abelardus dus nie dat dit tydsbepaald is nie (want selfstandige naamwoorde is dit dan implisiet ook), maar dat werkwoorde sinskonstruksies bemoontlik. Sonder werkwoorde is daar geen sin nie en ook geen sin in die sin van betekenis nie. Daar kan wel logiese sinne wees sonder selfstandige naamwoorde, soos by opdragte of eenvoudige stelsinne (indikatiewe), byvoorbeeld 'Kom hier!' of 'Dit is koud'. Maar daar bestaan geen sinne sonder werkwoorde nie (Abelardus 1971:149).

Aristoteles se verduideliking was dat die gestandaardiseerde sinskonstruksie s = p sou moes wees. Hoewel 'n sin soos 'Sokrates drink' nie die oorganklike *copula* (=) bevat nie, voer Aristoteles aan dat die sin altyd herskryf sou kon word as 'Sokrates is 'n drinker'. Abelardus (1971:138) daarenteen, betoog dat die *copula* (=) 'n eenvoudige en verhelderende funksie verrig ten opsigte van 'n verbindingsfunksie wat rééds eksplisiet in elke werkwoord aanwesig is: '... is 'n man' is reeds 'n eenheid, 'n enkelwerkwoord, as sodanig 'is-'n-man'.

Die werkwoord 'om te wees' of 'is' of *est*, word nie bloot gebruik as 'n verbinding tussen die subjek en predikaat nie, maar ook om 'bestaan' aan te dui. Abelardus beskou hierdie semantiese potensialiteit as wesenlik: *est* kan in 'n sin verskyn as verbonde aan 'n subjek (*Socrates est*) of as 'n derde element (*Socrates est homo*). In laasgenoemde geval dui *est* nie 'bestaan' aan nie[6] en enige toegewing aan die pleidooi dat 'bestaan' wel deur *est* aangedui word, kan ondermyn word deur *est homo* as *est-homo*, as 'n eenheid, aan te dui. ''n Vader bestaan' moet daarom nie verstaan word as sou ''n vader' vir enige iets staan nie; die sin beteken eintlik 'iets is 'n vader. 'Bestaan' val dan algeheel weg as predikaat en word vervang deur 'n kwantifiseerder en 'n werkwoord.[7]

Nominalisme en realisme: Die probleem van universeles

Naas die grammatikaal-logiese beweging vanaf eksistensiale proposisies na gekwantifiseerde proposisies, fokus Abelardus in Logica Ingredientibus (1919:20) tweedens op die probleem van universeles, wat inderdaad een van die sentrale filosofiese probleemstellinge in die skolastiek sou word. Onoortuig gelaat deur die uiteenlopende teoretiese posisies van sy twee leermeesters, die vokalistiese nominalis Roscellinus en die ultra-realis Champeaux, bepleit Abelardus (1919:25) 'n dialektiese middeweg tussen nominalisme en realisme.

Enersyds beskou Abelardus die nominalistiese posisie as absurd: Om te beweer dat Johannes en Paulus niks in gemeen het buiten die naam of noemer 'mens' nie, terwyl die noemer op elkeen betrekking het juis op sterkte van objektiewe ooreenkomste, is volgens hom 'n logies onhoudbare posisie. Andersyds is dit ewe problematies om na die aanspraak van die realistiese posisie te beweer dat daar 'n substansie-entititeit, in hierdie geval die species homo sapiens, is wat volledig teenwoordig is in een en elke individu: dit sou beteken dat Johannes volledig identies aan Paulus is en op twee plekke gelyktydig sou moes wees. 'n Ooreenkoms tussen mense is nie iets substansieel of partikulier soos 'n mens nie, terwyl slegs 'n mens, oftewel individuele, partikuliere mense bestaan:

> Wanneer ons byvoorbeeld beweer dat die ooreenkoms tussen mense nie self 'n mens is nie, moet ons dit vermy om voor te gee dat daar geen ooreenkoms is nie, omdat ons inderwaarheid wil beweer dat die een met die ander ooreenkom – en dit is tog nie self weer 'n mens nie, maar 'n status, 'n toepassing van die begrip *mens* op die partikuliere individu (Abelardus 1919:20).

Beide nominalisme en realisme val volgens Abelardus (1919:28) terug op 'n ontoereikende ontleding van wat dit beteken dat 'n woord 'beteken' of 'verwys'. Woorde verwys op twee wyses: woorde beteken dinge en woorde verwoord idees. Woorde beteken dinge juis deur die gepaste idees konseptueel op te roep, daardie konsepte waarmee die verstand die 'dinge in die wêreld bring' (Abelardus 1919:32). Ons eien ons hierdie konsepte toe deur telkens verstandelike beelde te oorweeg, wat nie gewone beelde is nie (sien ook Abelardus 1971:329).

Dit is hierdie konseptuele oorweging van 'mentale beelde' of fantasmas[8] wat ons in staat stel om woorde dinge te laat beteken en wat klanke betekenisvolle woorde laat word. Daar is geen 'universele mens' los van die universele noemer 'mens' nie; nominalisme is korrek in daardie opsig. Maar die noemer 'mens' is ook nie sonder betekenis nie: dit word in die verstand verbeeld deur ons verstaan van die woord (vanuit die klank) 'mens'.

Soos wat die beeldhouer 'n stuk graniet in 'n beeld vorm, vorm ons verbeeldende intellek 'n woord vanuit 'n klank. Daarom is universeles 'intellektuele skeppinge, niks meer of

minder nie' (Abelardus 1919:522). Of andersom: woorde be-teken universeles deurdat woorde universele konsepte tot uitdrukking bring. Maar woorde be-teken universeles nie op dieselfde wyse as wat woorde partikulieres in die wêreld be-teken nie. Daarom is daar inderdaad 'n fundamentele grammatikale, logiese en epistemologiese verskil tussen universeles en partikulieres.

Gevolglik is dit nodig dat 'n onderskeid getref moet word tussen wat 'n woord beteken en waarvoor dit staan (Abelardus 1971:154). Die woord 'seun' byvoorbeeld, waar en wanneer dit ook al in 'n sinskonstruksie voorkom, het dieselfde betekenis: 'n jong manlike mens. Wanneer die woord 'seun' as onderwerp in 'n sinskonstruksie gebruik word, soos 'Die seun hardloop skool toe', staan die woord 'seun' vir daardie spesifieke, partikuliere seun wat skool toe hardloop.

Maar in 'n sinskonstruksie waar die woord 'seun' deel uitmaak van die predikaat, soos 'Hierdie ou man was eens 'n seun', staan die woord vir niks. Met ander woorde, die woord 'seun' staan vir iets baie spesifieks in 'n baie spesifieke konteks, 'n partikulariteit, wat eenvoudig getoets kan word deur te vra: *Watter seun*? Dit is dus 'n logiese taalbegrip wat Abelardus se dialektiese posisie ten opsigte van universaliteit en partikulariteit stu.

Proposisiekritiek

Derdens bepleit Abelardus (1971:154; 1919:275) proposisiekritiek, 'n belangrike tematiese voorloper tot Aquinas (5.1) en die hoog-skolastiek van die 13de en 14de eeu se taalfilosofie. Ons moet nie net vra wat individuele woorde beteken nie, maar ook wat volledige sinne, stellinge of proposisies beteken. Abelardus (1971:154) definieer 'n proposisie as 'enige verwysing wat waar of vals kan wees'. Ook hier het 'verwysing' 'n dialektiese, dubbele betekenis.

'n Ware proposisie verwys eerstens na 'n ware idee wat in woorde tot uitdrukking gebring word en verwys tweedens na 'dit' wat inderdaad 'die geval' of 'die saak' is – wat Abelardus (1971:154) *proponit id quod in re est* noem. Dit is laasgenoemde wat in terme van formele logika van belang is – omdat die logikus fokus op die betrokke stand van sake wat logies vloei vanuit 'n voorafgaande stand van sake, eerder as die volgorde van verstandelike prosesse in die subjek se verstand. Die verheldering van die 'stand van sake' (*rerum modus habendi se)* deur die verwysingsdinamika van 'n proposisie noem Abelardus (1919:275) die *dictum* van die proposisie. 'n *Dictum* is nie 'n feit of gegewe in die wêreld nie, omdat dit iets is wat waar of vals is, of kan wees. Die *dictum* is waar indien die toepaslike stand van sake in die wêreld bevestig word, andersins is dit vals.

Anders as talle ander Middeleeuse en ook sommige moderne logici tref Abelardus dus duidelike onderskeid tussen 'n predikaat en 'n stelling. 'n Subjek en 'n predikaat mag saamgevoeg word, sonder dat enige stelling gemaak word.

'God het die mens lief' is 'n stelling, maar dieselfde subjek en predikaat word saamgevoeg in 'As God die mens liefhet, gaan die mens hemel toe' – sonder dat die stelling gemaak word (Abelardus 1971:160). Die logiese gevolg hiervan is dialektiesteologies natuurlik gevolgryk: 'n mens kan logies en selfs onsinnig oor die subjek God en 'n predikaat praat, sonder dat enige stelling in die formeel-logiese sin van die woord gemaak word.

Logika

Vierdens definieer Abelardus (1919:506) logika as die 'kuns van die beoordeling en onderskeiding van geldige en ongeldige argumente'. Abelardus beperk argumente nie tot sillogismes, soos in die *logica vetus* nie. Hy fokus op 'n ruimer en meer veralgemenende verstaan van die begrip *logiese gevolg* en gebruik ook nie Boethius se begrip *consequentia* wanneer hy 'logiese gevolg' in gedagte het nie. Hy gebruik wel die begrip *consequentia* wanneer hy voorwaardelike proposisies in gedagte het: as p, dan r.

Vir 'logiese gevolg' gebruik Abelardus eerder die begrip *consecutio*, wat met 'oordrag' vertaal kan word. Natuurlik is die twee begrippe (*consequentia* en *consecutio*) nou verwant, maar nie identies nie: wanneer 'as p, dan r' 'n logiese waarheid is, dan dra p op r oor, en r volg vanuit p; maar 'as p, dan r' is dikwels waar sonder dat p op r oorgedra word. Vir p om oor te dra op r is dit natuurlik wesenlik dat 'as p, dan r' 'n noodwendige waarheid is – maar Abelardus wil daarmee verder gaan: 'As Sokrates 'n klip is, dan is Sokrates 'n esel' is dan 'n noodwendige waarheid – dit is onmoontlik vir Sokrates om 'n klip te wees en juis so onmoontlik dat hy 'n klip sou moes wees sonder om ook 'n esel te wees (Abelardus 1971:293).

Abelardus dring dus nie net daarop aan dat 'as p, dan r' 'n noodwendige waarheid moet wees nie, maar ook dat die noodwendigheid daarvan aan die inhoud van beide die antesedent en gevolg ontleen moet word: 'Daar moet 'n noodwendigheid van oordrag wees: naamlik, dat wat bedoel word met die gevolg gedetermineer word deur 'n verstaan van die antesedent' (Abelardus 1971:253).

Maar die 'noodwendigheid van oordrag' vereis nie die bestaan van die dinge waaroor die antesedent en gevolg dit het nie: 'As x 'n roos is, dan is x 'n blom' bly noodwendig waar, 'ook al is daar geen rose meer in die wêreld nie' (Abelardus 1919:366). Dit is die *dictum* wat die oordrag dra, en die *dictum* is nie gedagtes of dinge in die wêreld soos rose nie.

Potensialiteit

Vyfdens vestig Abelardus se bydrae in sy onderskeid tussen twee verskillende wyses waarop oor potensialiteit of 'moontlikheid' gepraat sou kon word.[9]

'n Proposisie soos 'Dit is moontlik vir die koning om nie koning te wees nie', kan so verstaan word: indien ons daaruit verstaan dat dit moontlik waar is dat die koning nie die koning is nie, is die proposisie duidelik vals (*de sensu)*. Of ons sou daaruit kon verstaan dat die koning onttroon kan word, en dan is die proposisie inderdaad moontlik waar (*de re*). Die hoog-skolastici sou later telkens terugkeer na die teologiese gevolgrykheid van hierdie onderskeid.

In die tweede helfte van die 12de eeu is die volledige *Organon* of logiese korpus vanuit Aristoteles se oeuvre, na eeue se sistematisering en hervertalings vanuit die *logica vetus* en die Arabies-Latynse inwerking, met inagname van Abelardus se wesenlike skarnierfunksie, beskikbaar gestel.

Die *Organon*, aangevul deur die *Isagoge*, die Boethiaanse weergawe van die l*ogica vetus* en die Abelardies-dialektiese taalbegrip-logika, tesame met 'n 12de-eeuse anonieme werk, *Liber de Sex Principiis*, sou vir die volgende eeue die kern van die logiese kurrikulum aan die jong Europese universiteite vorm – nou as die l*ogica novus* – hoewel Abelardus se werk konstant ondergeskik geste; is aan die *Organon* en eers in die latere Middeleeue weer skerper selfstandig sou begin funksioneer.

In die eerste helfte van die 13de eeu het daar egter ook twee universiteitshandleidings ten aansien van die samehang tussen taalbegrip en logika verskyn, waarvan veral die tweede se invloed verreken moet word. Die eerste was die *Introductiones in Logicam* van die Oxoniaan Willem van Sherwood. Die tweede, minder bekend, was 'n reeks tekste, gebundel as die *Tractatus*, later gesirkuleer as *Summulae Logicales,* geskryf deur 'n latere Parysenaar, Petrus Hispanus, een van die mees ondergepubliseerde medewerkers tot die opkomende skolastiek en die bestendiging van die *logica novus*. By hom vertoef ons ietwat later (sien 4.25).

Twee jaar voor sy afsterwe is aspekte van Abelardus se filosofiese uitset by die konsilie van Sens (1140) op grond van die polemiek met sy tydgenoot Bernardus veroordeel. Die spanning wat hierdie veroordeling by hom opgewek het, het sy afsterwe ongetwyfeld verhaas (Clanchy 1999:16). Hy is in daardie opsig as 'n verbitterde intellektueel oorlede. Tog het hy tot sy dood met Héloïse bly korrespondeer. Die spontane vraag is dan waarmee Héloïse self in hierdie jare vanaf 1119 tot 1164 in die kloosters te Argenteuil en die Parakleet besig was. Die antwoord is: met 'n oorspronklike en kritiese filosofiese uitset.

Eindnotas

1. Sien Abelardus (1855; 1919; 1971), asook Beonio-Brocchieri Fumagalli (1969:1–12), Beukes (2011a:1–15: 2011b:7–10); Bosley en Tweedale (2006:296–303;349–69); Brower en Guilfoy (2006:1–12); Clanchy (1999:80–5); Compayré (1902:3–23); Copleston (1993:136–

–55); Grabmann (1957:168–228); Haren (1985:104–11); Hyman, Walsh en Williams (2010:182–219); Iwakuma (2006: 305–35); Kenny (2005:44–8); King (2006:65–125); Liebeschütz (1967:593–9); Luscombe (1970:1–13; 1971:xiii-xxx; 1988:279–307; 1992:127–38; 2004:47–56); Mann (2006:279–305); Marenbon (1988:135–63; 1997:7–16; 2006a:485–93; 2006b:13–44); Martin (2006:158–199; 2010:129–45); McCabe (1972:1–15); McLaughlin en Wheeler (2009:1–16); Mews (1986:73–134; 1995:7–16); Mews en Jolivet (1990:105–40); Pinzani (2003:1–6); Smalley (1981:1–8); Spade (1994:26–56); Sweeney (2006a:1–7; 2006b:63–126); Tweedale (1976:1–15; 1982:143–58); Wadell (2008:1–25) en Wilks (2008:83–156).

2. Sien McLaughlin en Wheeler (2009:1–16) en Mews (2005:3–7) vir voortreflike inleidings tot hierdie persoonlike geskiedenis, asook 'n opgedateerde vertaling van die korrespondensie in Latyn in die teks van McLaughlin en Wheeler. Die keurige estetiese aanbod en vertaling van Levitan (2007) kan ook geraadpleeg word.

3. Dit is nodig om weer te beklemtoon dat die beskikbaarstelling van die Hellenistiese erfenis, veral met betrekking tot die Aristoteliese tekste, nie gedurende die Karolingiese Renaissance (buiten Boethius se reeds beskikbare vertalings) in Latyn ondervang is nie, maar dat dit via die Arabiese skole en figure soos Avicenna vanaf die laat-10de eeu in Arabies na die Westerse filosowe van die 11de eeu en later deurgesypel het. Latynse vertalings van die Griekse tekste, buiten die *logica vetus*, was dus aanvanklik gebaseer op die Arabiese vertalings van die Griekste tekste. Die rehabilitasie van Aristoteles in die latere Middeleeue en Italiaanse Renaissance is, naas die nalatenskap van Boethius met betrekking tot die *logica vetus,* feitlik volledig toe te skryf aan die vertalings en kommentare van Avicenna en die ander Arabiese denkers waarby ons tot dusver vertoef het.

4. Sien veral die volgende monografieë: Marenbon (1997, 2006a en 2006b) is onmisbaar, asook Clanchy (1999:80–5); Sweeney (2006b:63–126) en Wilks (2008: 83–156). Gedateerd soos wat dit is, bly die inleiding van Compayré (1902:3–23) 'n tydlose bydrae tot die Abelardiese navorsing.

5. Die datering van Abelardus se tekste is al vir baie eeue 'n kontroversiële kwessie in die navorsing, omdat Abelardus tot en met sy dood sy eie werk geherredigeer en gedeeltes selfs volledig herskryf het, wat daartoe gelei het dat verskeie en verskillende uitgawes van 'n bepaalde werk in omloop was en steeds is (Mews 1986: 73–134; kyk ook McCabe 1972:54).

6. Abelardus (1971:150) illustreer met die stelling: *Chimera est opinabilis*. 'n Chimera ('n Hellenisties-mitologiese monster) is bedinkbaar. Dit beteken nie dat 'n chimera bestaan nie.

7. Abelardus se logiese innovering deur grammatikaal-logies vanaf eksistensiale proposisies na gekwantifiseerde proposisies te beweeg, is teologies uiteraard gevolgryk. Dit is trouens deur niemand anders nie as Bertrand Russell (1945:437) beskryf as die enigste noemenswaardige teenvoeter vanuit die Middeleeue vir Anselmus se ontologiese argument vir God se bestaan, en het nawerking geniet in onder andere die moderne logika van Gottlob Frege in die 19de eeu.

8. 'n Fantasma dui op 'n sintuiglike mentale beeld, wat deur Aristoteles voorgestel is as 'n 'vervoerband' vir denke. In 'n donker klooster, pal koud, alleen, altyd honger en voortdurend verlangend na intieme menslike aanraking, was die brug vanaf fantasm na fantoom vir 'n monnik onafwendbaar: vandaar die teologiese frekwensie van die fantoomdiskoers in die hoog-skolastiek en die spookagtigheid van die monnikebedryf van die latere Middeleeue.

9. Volgens Kenny (2004:127) is Abelardus se perspektief ontleen aan Aristoteles se *Sophistici Elenchi* (165b26); volgens Beukes (2011a:7) is dit eerder toe te skryf aan die Megariese oorsprong van die verhouding tussen aktualiteit en potensialiteit by Abelardus.

Bibliografie

Abelardus, P. 1855. *Patrologia Latina* 178. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina (17 September 2018 geraadpleeg).

—. 1919. *Logica: Logica ingredientibus et Logica Nostrorum Petitioni*. Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 15. Münster: Aschendorff.

—. 1971. *Dialectica*. De Rijk, L.M. (red.). Assen: Van Gorcum.

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Beonio-Brocchieri Fumagalli, M.T. 1969. *The logic of Abelard.* Dordrecht: D. Reidel.

Beukes, J. 2011a. God kan net doen wat God wel doen: Petrus Abelardus se Megariaanse argument in *Theologia Scholarium*, Opera Theologia III. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #124, 1–15. (https://doi.org/10.4102/hts.v67i1.883 (20 September 2018 geraadpleeg).

—. 2011b. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1072. https://doi.org/10.4102/hts.v67i3.1072 (20 September 2018 geraadpleeg).

Bosley, R.N. en M.M. Tweedale (reds.). 2006. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Toronto: Broadview Press.

Brower, J. en K. Guilfoy. 2006. Introduction. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 1–12.

Brower, J. en K. Guilfoy (reds.). 2006. *The Cambridge companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Companions Online).

Clanchy, M.T. 1999. *Abelard. A Medieval life.* Londen: Wiley-Blackwell.

Compayré, G. 1902. *Abelard and the origin and early history of universities*. New York: Charles Scribner's Sons.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Floistad, G. (red.). 1990. *Contemporary philosophy 6/1: Philosophy and science in the Middle Ages.* Amsterdam: Kluwer.

Gabbay, D. en J. Woods (reds.). 2008. *Medieaval and Renaissance logic*. Amsterdam: Elsevier.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Vol II. Berlyn: Akademie Verlag.

Haren, M. 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions.* Indianapolis: Hackett.

Iwakuma, Y. 2006. Influence. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 305–35.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

King, P. 2006. Metaphysics. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 65–125.

Kretzmann, N., A. Kenny en J. Pinborg (reds.). 1982. *The Cambridge history of later Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Leff, G. 1958. *Medieval thought. St Augustine to Ockham*. Hammondsworth: Penguin.

Levitan, W. (vert. & inl.). 2007. *Abelard and Heloise. The letters and other writings*. Indianapolis: Hackett.

Liebeschütz, H. 1967. Dialectical skill as a scholar's showpiece. In Armstrong (red.) 1967, 593–9.

Luscombe, D. 1970. *The school of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1971. *Peter Abelard's ethics*. Oxford: Oxford University Press.

—. 1988. Peter Abelard. In Dronke (red.) 1988, 279–307.

—. 1992. The School of Peter Abelard revisited. *Vivarium* 30, 127–38. http://dx.doi.org/10.1163/156853492X00098.

—. 2004. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Mann, W.E. 2006. Ethics. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 279–305.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

—. 1997. *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2006a. Abelard. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 485-93.

—. 2006b. Life, milieu, and intellectual contexts. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 13–44.

Martin, C.J.F. 2006. Logic. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 158–199.

—. 2010. The development of logic in the twelfth century. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 129–45.

McCabe, J. 1972. *Peter Abelard*. Burt Franklin Research and Source Works Series: Philosophy & Religious History Monographs 110. New York: Lenox Hill.

McLaughlin, M.M. en B. Wheeler (vert. en reds.). 2009. *The letters of Heloise and Abelard. A translation of their collected correspondence and related writings*. New York: Palgrave MacMillan.

Mews, C.J. 1986. On dating the works of Peter Abelard. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 60, 73–134.

—. 1995. *Peter Abelard. Authors of the Middle Ages II 5*. Variorum: Aldershot.

—. 2005. *Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press.

Mews, C.J. en J. Jolivet. 1990. Peter Abelard and his influence. In Floistad (red.) 1990, 105–40.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010. *The Cambridge history of Medieval philosophy, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pinzani, R. 2003. *The logical grammar of Abelard*. Dordrecht: Kluwer.

Price, B.B. 1992. *Medieval thought. An introduction*. Oxford: Blackwell.

Russell, B. 1945. *A history of Western philosophy*. New York: Simon & Schuster.

Smalley, B. 1981. *Studies in Medieval thought and learning. From Abelard to Wyclif*. Londen: The Hambledon Press.

Spade, P.V. (vert. en red.). 1994. *Five texts on the medieval problem of universals*: *Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis: Hackett.

Sweeney, E.C. 2006a. *Logic, theology, and poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille. Words in the absence of things*. New York: Palgrave MacMillan.

—. 2006b. Abelard: A twelfth-century hermeneutics of suspicion. In Sweeney (2006a), 63–126.

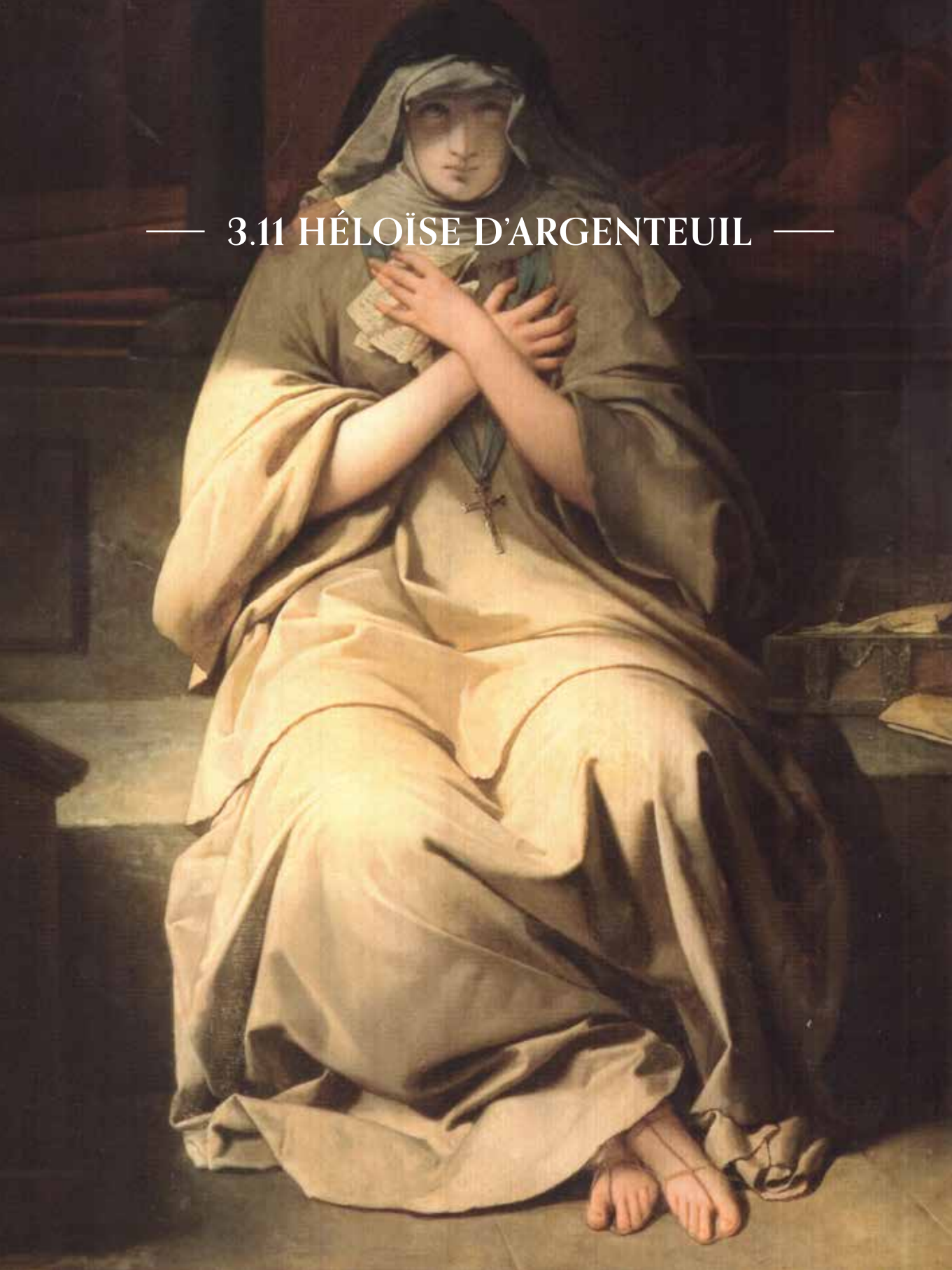
Tweedale, M. 1976. *Abailard on universals*. Amsterdam: North-Holland.

—. 1982. Abelard and the culmination of the old logic. In Kretzmann, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 143–58.

Wadell, H. 2008. *Peter Abelard*. Bubuashie: Bucks Press.

Wilks, I. 2008. Peter Abelard and his contemporaries. In Gabbay en Woods (reds.) 2008, 83–156.

3.11 HÉLOÏSE D'ARGENTEUIL





Héloïse in die tombe van Abelardus, Raymond Monvoisin (1790-1870)
© Cousiño-paleis, Santiago

3.11 Héloïse d'Argenteuil (ca.1100-1164)

Héloïse sluit dus in 1119[1] aan by die klooster in Argenteuil, nadat sy haar en Abelardus (3.10) se baba (genaamd Astralabius) vir familie-aanneming oorhandig het. Sy sou as non te Argenteuil en vanaf 1129 as abdis by die Parakleet, 'n klooster wat Abelardus self in die vroeg-12de eeu gestig het, tot en met haar dood in 1164 woon en werk (McLaughlin 2000:3). Ons tref Héloïse se filosofiese uitset onder andere aan in die *Epistolae duorum amantium*, wat briefwisseling met Abelardus insluit, maar in 'n filosofies-retoriese styl geskryf en aangebied is (Mews 2000:35). Sy is op grond van daardie teks[2] sowel as die *Epistolae Heloissae* en *Problemata Heloissae* die eerste van ses vroue wat tussen 410 en 1464 'n sodanig grondige teksspoor nagelaat het dat hulle genuanseerd as 'Middeleeuse filosowe' beskryf kan word (naas Hildegard 4.5, Mechtild 4.22, Hadewijch van Antwerpen 4.30, Marguerite Porete 5.20 en Katharina van Siëna, 6.25).

Héloïse se filosofiese uitset was in terme van die oorspronklikheid daarvan vir eeue ondergrawe juis deur haar verbintenis met Abelardus – vir baie lank het Héloïse as filosoof in haar briljante medeganger se skadu vertoef. Haar werk is kwalik selfstandig en slegs met inbegrip van die korrespondensie tussen haar en Abelardus onderskei. Vanaf die laaste vyf dekades van die 20ste eeu het die nisnavorsing egter toenemend aandag begin skenk aan Héloïse se unieke filosofiese uitsette, soos hanteer in die oorsigtelike redaksiewerk van Wheeler (2000).

Op grond van hierdie betreklik onlangse oorsigwerk, wat kommentaar op die ouer sekondêre tekste lewer, is dit moontlik om Héloïse as selfstandige denker toe te lig, met verwysing na haar *Epistolae* (briewe aan Abelardus en hulle gemeenskaplike vriend, die Cluniasensermonnik Petrus Venerabilis [ca.1092-1156; 4.2]) en haar *Problemata* (wat bestaan uit 42 filosofies-teologiese probleme waaroor sy sistematies met Abelardus in gesprek getree het), asook die filosofies-etiese probleem rondom intensionaliteit, wat sy op unieke wyse aangespreek het.

Vrae rondom die outeurskap van Héloïse se tekste

Voor Gilson (1951) se baanbrekende werk ten opsigte van die outeurskap van bogenoemde drie werke, wat vandag wel teenspraakvry aan haar toegeskryf word, was daar knaende onsekerheid oor die outentisiteit van die tekste. Hierdie outentisiteitsvraag kan toegeskryf word aan die (oorwegend vroeg-moderne) opvatting dat geen vrou vanuit die 12de eeu die filosofiese belesenheid sou kon reflekteer wat in hierdie tekste aanwesig is nie – en dat die tekste deur Abelardus self of deur 'n latere monnik gefabriseer is. Dit is wel waar dat weinig vroue in die 12de eeu toegang tot sodanige intellektuele opvoeding gehad het, maar Héloïse en enkele ander vroue het wel.

Sy het trouens akademiese erkenning ontvang nog voordat sy Abelardus ontmoet en sy privaatstudent geword het (Dronke 1984:111).

Héloïse was dus 'n denker in eie reg en nie bloot die student van een van die beroemdste filosowe van sy tyd nie. Volgens Abelardus self (1855:33) kon Héloïse met die aanvang van sy privaatlesings aan haar Latyn, Hebreeus en Grieks lees. Sy was dus in staat om die Latynse vertalings van Griekse en Romeinse filosofie, teologie, geskiedenis en letterkunde te bestudeer – en het grondig blyke daarvan gegee. Sy was formeel opgelei in retoriek – die tegniek om logiese argumente op 'n grammatikale en estetiese basis te skoei (Marenbon 2000:485).

Trouens, bloot 'n oorhoofse lees van Héloïse se tekste dui 'n vertroudheid met teoretici soos Aristoteles, Ambrosius, Augustinus, Cicero en Aeschines Socraticus aan. In sy tegniese kommentaar en vertaling van die drie tekste dui Gilson (1951:18) met kruisverwysings en 'n presiese herdatering aan dat Héloïse ongetwyfeld die skrywer van die *Epistolae duorum amantium*, *Epistolae Heloissae* en *Problemata Heloissae* was.[3] Sedertdien is die outeurskap van hierdie tekste nog nie weer in die navorsing geproblematiseer nie, hoewel gedeeltes daarvan onder hersiening bly.

Filosofiese temas by Héloïse

Filosofiese temas wat selfstandig deur Héloïse hanteer word, sluit in haar filosofie van liefde en vriendskap, haar nadenke oor materiële en morele verantwoordelikheid, en haar kritiek van sowel die huwelik as die kloosterwese (Georgianna 2000:188). Gilson (1951:33) dui aan dat die filosofiese grondslae vir Héloïse se filosofie van liefde en vriendskap in Cicero se filosofie gegrond was. Die sentrale beginsel van Cicero se besinning oor liefde is die gestrooptheid daarvan: 'Die vrug van die liefde is die liefde self' (Gilson 1951:49).

Liefde het geen ander belang as die liefde self nie. Liefde wil niks anders doen as om liefde te gee nie. Al wat die ware vriend vra, is om toegelaat te word om liefde aan die ware geliefde te bewys en – met 'n unieke, onvergeetlike stelling – om die 'metafisies beste in die Ander tot uitdrukking te bring' (Héloïse 1855:183). Die liefde, vir Cicero, is 'radikaal onekonomies' (Cicero 1914:xiv). Volgens Gilson (1951:53) is Héloïse se kritiek van die huwelik juis op hierdie Ciceriaanse beginsel geskoei: omdat die huwelik te make het met 'n ekonomie van belange 'behoort ware geliefdes nie te trou nie' en eerder 'altyd onbaatsugtig vriende bly'. Die liefde moet 'nie verteoretiseer word nie' maar 'geleef word', sodat juis die metafisies beste in die Ander tot uitdrukking gebring kan word.

Gilson (1951:60) vind 'n merkwaardige refrein in Héloïse se briefwisseling met Abelardus: hoewel Abelardus voorgegee het om hierdie beginsel te onderskryf, het hy dit volgens Héloïse self inderwaarheid nie verstaan nie. Sy het in die latere korrespondensie

ál sterker blyke daarvan gegee dat Abelardus se karakter in hierdie opsig moreel verarmd was: hy het hom psigologies nie verbind tot 'n morele oortuiging wat sy handelinge bepaal het nie.

In Aristoteliese taal: die praktiese sillogisme is nie oorgedra op praktiese handeling nie. Abelardus se toepassing van die Ciceriaanse beginsel van liefde en vriendskap was suiwer teoreties. Hy het, volgens Héloïse self (Gilson 1951:61), nie besef of waargeneem dat sy verhouding met Héloïse juis die soort situasie geskep het waarin daardie beginsels (uit)geleef moes word nie. Abelardus was 'n man van die teoretiese rede en nie van die praktiese rede nie – terwyl Héloïse juis 'n 'denker van die praktiese rede' was (sien Héloïse 1855:184).

Ciceriaanse liefde: om die "metafisies beste in die Ander tot uitdrukking te bring"

Héloïse dui aan dat haar onwilligheid tot die huwelik met Abelardus, waartoe sy deur Fulbertius (en Abelardus) gedwing was, spruit uit 'n filosofiese verset, naamlik dat indien sy selfstandig tot so 'n huwelik sou toegetree het, dit nie sou strook met die Ciceriaanse beginsel van 'belangeloosheid' nie (Gilson 1951:55). Omdat sy hom belangeloos liefhet, het sy hom lief ter wille van 'die hoogste goed', wat in sy geval behels het die vervulling van die ideaal van 'n outentieke filosoofmonnik te wees. Sy wil hom as vriend en medeganger bemin op 'n wyse wat, sy aanneem, sy oogmerk om 'n vervulde lewe volgens sy ideale (en nie haar ideale nie) te lei, ten beste sal volvoer. Vir haar beteken haar liefde vir Abelardus daarom 'n totale verwydering van Abelardus.

Dit is op daardie grond dat sy die huwelik vir alle praktiese oorwegings versaak het, ingestem het om hulle kind vir aanneming op te gee en besluit het om as non tot die klooster te Argenteuil toe te tree. Daartoe was sy nie gedwing nie, hoewel dit wel Abelardus se dwingende wens was. Dit was vir haar die hoogste gebaar van liefde. Hulle seksuele verhouding en die gevolglike swangerskap was vir haar 'n bewys dat die formulering van 'n morele oogmerk nie selfstandig genoegsaam is om 'n irrasionele hartstog te weerstaan nie. In daardie sin is beide sy en Abelardus 'gevallenes'. (Héloïse 1855:185) of, in Damanius (3.4) se dissiplinerende taal, *lapsi*.

Waithe (1989:74) dui vanuit die gespesialiseerde navorsing aan dat Héloïse se aanvanklike heldeverering van Abelardus later in haar lewe omgeskakel het na wat sy as 'n fundamenkele karaktergebrek by hom waargeneem het, naamlik dat hy nie gehuiwer het om sy eie 'suiwer' teoreties-morele opvattinge op te offer ter wille van seksuele gratifikasie nie. Abelardus, sou Héloïse (1855:187) later opmerk, was nie so gewillig om te doen wat hy self gepreek het nie. Sy is wel 'gevalle' in die sin dat sy toegelaat het dat seksuele hartstog tydelik oor die rede getriomfeer het – en gedink het dat Abelardus bewustelik toegelaat het dat seksuele hartstog slegs tydelik oor 'n morele ideaal sou

triomfeer. Die feit dat Abelardus hom Fulbertius se aandrang op 'n geheimsinnige huwelik laat welgeval het en sover gegaan het om die huweliksluiting van haar te verwag, dui egter daarop dat Abelardus permanensie aan die hartstog se oorwinning oor die rede en die morele ideaal te gegee het, wat hom volgens haar 'selfs meer gevalle' maak.

Sy gaan selfs sover (sien Waithe 1989:74) om Abelardus van skynheiligheid te beskuldig: om sy lewe volgens 'n bepaalde morele ideaal (in selibaat as filosoofmonnik) te lei, was vir hom uiteindelik nie so belangrik as om die indruk by ander te skep dat hy sy lewe inderdaad volgens daardie ideaal lei nie.

Hy het hom Fulbertius se aandrang op 'n geheimsinnige troue laat welgeval sodat hy steeds seksuele toegang tot haar kon geniet en sy, in terme van die sakrament van die huwelik, 'n seksuele verhouding met hom moes handhaaf – selfs nadat hulle tot die onderskeie kloosters toegetree het en Abelardus steeds die indruk van die morele ideaal van selibaatskap in die openbare lewe gelaat het.

Hulle was in die geheim getroud – niemand buiten Fulbertius het van die huwelik kennis gedra nie. In stede daarvan om die huwelik in die geheim te ontbind, het Abelardus aangedring op die handhawing van die huwelik. Fulbertius het die voortsetting van die seksuele aspek van die huwelik, tussen 'n nou geordende monnik en geordende non, as onheilig bestempel en dit was op daardie gronde dat hy sorg getref het dat Abelardus ontman sou word. Volgens Fulbertius, in sy erkenning teenoor Héloïse van sy deurslaggewende aandeel in Abelardus se verminking, was dit die enigste manier om Abelardus se vergryp aan die jonger vrou te stuit.

Héloïse (1855:184) se kritiese reaksie was dat Abelardus haar nooit liefgehad het soos sy hom liefgehad het nie. Sy het hom liefgehad ter wille van *hom*, ongeag die prysgawe wat dit vir haar moes meebring – terwyl hy haar liefgehad ter wille van seksuele toegang, selfs as geordende monnik, en haar nie liefgehad ter wille van *haar* nie. Sy was gekant teen die huwelik omdat nie een van hulle daarby sou baat nie. 'n Huwelik sou, vanuit haar Ciceriaanse opvatting van liefde, Abelardus kortwiek om 'n lewe volgens die morele ideaal van 'n selibate filosoofmonnik te lei.

'n Huwelik sou haar insgelyks kompromitteer, in die sin dat dit die indruk sou skep dat sy haar deur Abelardus laat verlei het ten einde die materiële voordele wat 'n huwelik sou meebring, in beskerming te kon neem. Sy dring daarop aan dat sy haar nie 'laat verlei' het nie, maar dat die periode van intense seksuele ontmoetings tussen haar en Abelardus, vanaf minstens 1117 tot 1119, een van wilsooreenstemming tussen beide partye was, waarin seksuele hartstog slegs tydelik toegelaat is om oor 'n hoë morele en rasionele ideaal te seëvier. Gilson (1951:47) merk op: 'Vanaf die oomblik dat sy Abelardus se vrou geword het, was Héloïse nooit weer seker of sy nie meegewerk het

tot Abelardus se morele gevallenheid nie. Sy moes haar nooit die huwelik laat indwing het nie. Dit is die drama van Héloïse…'.

Héloïse (1855:185) beskryf Abelardus as 'vasbeslote' om die seksuele verhouding met haar te voort te sit. Vir hom was die vraag bloot kontekstueel: sou dit binne 'n geheimsinnige, nooit-ontbinde huwelik wees, of heeltemal buite die huwelik? Voor sy kastrasie het Abelardus op geen stadium blyke gegee dat hy die selibaat as morele ideaal onderskryf het nie – hoewel hy moeite gedoen het om die indruk te skep dat hy die selibaat wel onderskryf. Hy wou slegs herken word as iemand wat die ideaal van die selibaat leef, maar wou dit nie werklik self leef nie. Daarom was sy gekant teen die geheimsinnige huwelik: sy wou Abelardus help om die morele ideaal, wat hy skynbaar verloor het, te herwin.

Sy het hom in daardie sin Ciceriaans, belangeloos, liefgehad. Sy wou hom help om sy ware wil, wat die rasionele wil is, te herspoor en te leef, eerder as die verdwaalde, passiegedrewe wil wat hy teenoor haar openbaar het, maar in die openbaar versluier het. Héloïse (1855:191) wou aanvanklik niks te make hê met Abelardus se 'versaking van sy ideaal nie'.

Sy gee toe dat sy daardie versaking kon veroorsaak het, in die sin dat sy die seksuele hartstog kon veroorsaak het – maar sy weier om toe te gee dat sy moreel verantwoordelik daarvoor was. Dit was Abelardus se keuse om daarop te reageer. Indien sy hom regtig liefhet, moes sy hom help om terug te vind 'wie hy werklik was' (dit is, voor hy haar ontmoet het). Sy skryf (1855:181) dat sy Abelardus gesoebat het om nie te trou nie – want deur toe te gee aan sy eis om met hom te trou, sou sy Abelardus se morele vryval legitimeer. Tog is dit presies waarop hy aangedring het.

In haar tweede brief aan Abelardus (Héloïse 1855:186) skryf Héloïse oor 'n belangrike toegewing wat sy wel gemaak het in terme van Abelardus se versaking van sy morele ideaal, nog voor die geheimsinnige huweliksluiting. Abelardus se skynbaar onkritiese houding teenoor die triomf van die passie oor die rede sou volgens haar op daardie stadium nog herstel kon word. Hy kon steeds kies vir algehele kuisheid vorentoe en om dit wat agter is, agter laat. Dit sou hy kon doen deur self te weier om aan die gedwonge, geheimsinnige huweliksluiting mee te doen en sy morele ideaal opnuut te prioritiseer.

Deur egter te weier om sy morele ideaal die laaste woord te gee, het hy haar gedwing om te sondig – en meer, hy het haar (1855:84) gedwing om 'n 'misdaad teen hom te pleeg', omdat sy selfs bereid was om eerder sy buite-egtelike minnares te wees as sy vrou. Sy wou juis uit liefde nié trou nie – hy wou, by gebrek aan ware liefde, liefde vir haar en ter wille van haar, steeds trou. Hy wou trou ter wille van *hom*. Toe Abelardus in 1119 aandring dat beide van hulle tot die kloosterwese toetree – met die geheimsinnige

huwelik steeds onontbind – het sy gehoop dat hy uiteindelik ingesien het dat die selibaat die enigste sleutel vir die herstel van sy morele ideaal sou kon wees.

Tog het hy hom seksueel aan haar bly opdring, selfs tot net voordat hy deur Fulbertius se handlangers ontman sou word. En vir Héloïse bly dit die bitterste pil om te sluk: na die kastrasie het Abelardus skynbaar alle belangstelling in haar verloor. Enersyds voel sy verantwoordelik vir die kastrasie – indien sy nie toegegee het aan die druk om geheimsinnig met Abelardus in die huwelik te tree nie, en eenvoudig alle kontak met hom verbreek het, sou Fulbertius Abelardus nog gespaar het. Maar juis omdat sy vanuit liefde by Abelardus betrokke wou bly, ter wille van Abelardus, het Fulbertius tot daardie laaste verskriklike daad oorgegaan:

> Die verskriklike straf wat jou aangedoen is, sou nog kon deug as weerwraak vir mans wat betrokke was by openlike owerspel. Maar wat ander sou toekom vir owerspel, het jou oorgekom op grond van 'n huwelik wat nooit moes wees nie. Dalk het jy gedink dat die huwelik al ons verkeerde besluite sou herstel [...] wat owerspelige vroue hulle minnaars laat oorkom, het jou eie vrou jou laat oorkom [...] Jy alleen is gestraf, hoewel beide van ons die blaam moet dra (Héloïse 1855:187).

Sy volg dit egter meer berekend op met die gevolge van die gewraakte kastrasie: eens ontman, was 'n voortgaande, uitsluitlike seksuele verbintenis onmoontlik. Daarom gee Abelardus blyke daarvan dat hy haar nie langer liefhet nie. Die liefde wat in haar voortgeleef het was in Abelardus se hart net tydelik. Seksuele passie het in Abelardus die gesag gevoer bo Ciceriaanse liefde, wat vir haar permanent is. Hy het haar nooit liefgehad buite die konteks van sy eie hartstogte nie. Héloïse sou, by insig in daardie werklikheid, nooit herstel van die verlies aan Abelardus nie – nie bloot as man, minnaar of medekloosterling nie, maar juis as haar medeganger in Ciceriaanse liefde. Sy het liefde bo die huwelik gekies. Hy het 'n geheime huwelik, met die dwingelandy daarin aanwesig, bo die liefde gekies.

Die oogmerk van die morele handeling

Die ironie van dit alles is dat Abelardus 'n uitgebreide geskrif rakende die morele oogmerke van die Ciceriaanse opvatting van liefde die lig laat sien het, as naamlik 'suiwer, belangelose liefde' (*Scito te ipsum*; Abelardus 1855:640B). Volgens Abelardus vestig die morele waarde of inhoud van 'n handeling in die oogmerk daarvan, of die opset daartoe. 'n Mens kan dus op 'n wyse handel wat moreel afwysbaar is, maar is nie sonder meer moreel verantwoordelik vir die handeling nie, of 'n mens kan skuldig wees aan die oortreding van 'n wet, maar sonder dat 'n mens die opset gehad het om die wet te oortree. Insgelyks kan 'n mens sondig deur bloot die opset om te sondig te vorm – of die opset uiteindelik fisies gestalte aanneem, of nie.

Dit is die posisie wat Héloïse handhaaf: sy het aandeel daarin gehad dat teenspoed en ongeluk Abelardus sou oorkom (op vele wyses, volgens haar eie erkennings: deur passie in hom op te wek, deur hom te verlei, deur onder druk te swig en met hom in die geheim te trou, deur Fulbertius 'n rede te gee om hom te laat ontman): maar sy is nie skuldig nie. Sy het gesondig, maar is nie verantwoordelik nie. Trouens, volgens Abelardus self, 'in die geval van 'n bose daad berus die regmakende herstel nie op die effek van die daad nie, maar op die gesindheid van die agent; nie op wat gedoen is nie, maar met watter gesindheid dit gedoen is' (Abelardus 1855:640B).

Héloïse was verpletter deur die besef dat hierdie teoretiese posisie, wat sy by Abelardus geleer en van hom oorgeneem het, nie sy eie gesindheid teenoor haar bepaal het nie; trouens, 'sy kan die begrip onskuldig glad nie op Abelardus van toepassing maak nie' (Héloïse 1855:185). Sy kan haar eie handeling en haar eie bedoeling van mekaar onderskei en as moreel nie-verantwoordelik staande bly. Maar Abelardus kan nie. In *Epistolae Heloissae* (II; 1855:186) skryf sy dat Abelardus nooit die 'goeie gesindheid' teenoor haar geopenbaar het as wat sy teen hom geopenbaar het en wat trouens elke aspek van haar optrede teenoor hom bepaal het nie.

Toe sy 'n gedwonge huwelik wou weier op grond van die beginsel van belangelose vriendskap, het hy 'n verbintenis uit seksuele impulse nagejaag. Waar sy uiteindelik bereid was om tot die klooster toe te tree, sodat hy 'n selibate lewe kon voer om sy morele ideaal te herspoor, het hy hom toenemend van haar onttrek. Waar sy dieselfde selflose liefde na sy kastrasie getoon het as daarvoor, het hy belangstelling verloor toe die moontlikheid van die bevrediging van seksuele begeerte opgehef is.

Héloïse (1855:187) dui aan dat Abelardus se handelinge by elke kruispad ooreengestem het met die morele inhoudloosheid van sy opset. Sy konkludeer dat Abelardus se optrede teenoor haar gegrond was in mag, posisie en plesier – en nie in die opset tot 'n morele ideaal waaroor hy hoog in die openbaar opgegee het nie. Wanneer sy in die middel 1130's oor haar en Abelardus se verbintenis besin, beskou sy Abelardus op grond van hierdie verhouding tussen materiële en morele verantwoordelikheid as moreel aanspreeklik – en nie bloot materieel verantwoordelik nie. Sy self, aan die ander kant, was materieel aanspreeklik, maar nie moreel verantwoordelik nie.

Gilson (1951:49) se lesing van Héloïse se tekste maak dit duidelik dat sy die waardigheid van 'n monnik of 'n non, juis as filosoof, neweskikkend tot selfbeheersing stel. Abelardus se posisie was dat hy in die geheim met Héloïse getroud kon bly, wat die uitwendige fasade van selfbeheersing kon waarborg, terwyl hy private seksuele toegang tot haar kon bly geniet. Héloïse se oorweging was anders: juis ter wille van filosofiese waardigheid, selfbeheersing en Ciceriaanse liefde, moes hulle nooit getrou het nie en moes hulle inderdaad geen persoonlike verbintenis bly handhaaf het nie. Gilson (1951:5) verduidelik as volg:

> Sy was nie tevrede dat Abelardus bloot die aura van grootsheid sou uitstraal nie, sy wou dat hy daadwerklik groots moes wees [...] vandaar haar ferm argumente en die beslissende gevolgtrekkings waartoe sy gekom het. Deur die huwelik het Abelardus 'n permanent gevalle monnik geword, wat andersins 'n tydelike posisie sou wees. Natuurlik, eers getroud, sou hulle liefde moreel en godsdienstig legitiem wees [...] maar beoordeel vanuit die morele ideaal van die monnikfilosoof, sou hulle lewens net so bevlek wees as altyd vantevore; trouens, nou sou hulle lewens onherroeplik as onsuiwer bevestig wees.

Dit is presies wat Héloïse wou verhoed.

Maar sy was ook prakties. Abelardus was ongetwyfeld altyd en in die eerste plek 'n filosoof. En filosowe hoort in die wêreld, 'nie by die huis nie' (Hamilton 1966:42). Reeds in 1117, met die erotiese aspek van hulle verbintenis op 'n hoogtepunt, pleit Héloïse (1855:189) by Abelardus om 'in die wêreld' te wees.

Sy voeg daarby dat indien hulle ooit sou trou dit sy opgang in die kerk self aan bande sou lê: hy sou vernaamlik nooit as priester georden kon word nie. Hy sou onder geen omstandighede in die fakulteit by Notre Dame vir bevordering in aanmerking gebring kon word sonder priesterlike ordening nie. Dit is in elk geval waar sy hom sien: 'My een, my filosoof, binne my kerk' (Héloïse 1855:186).

Om haar pleidooi te sterk, beroep sy haar op Paulus, Hieronimus en nogeens Cicero. Sy pleit, in 'n uitstaande blyke van Ciceriaanse liefde, by Abelardus om eerder 'toegelaat te word om sy minnares as om ooit sy vrou te wees' (Hamilton 1996:42). Toé reeds, meer as 'n jaar voor Fulbertius se ingrepe rondom 'n geheimsinnige huwelik, het Abelardus geweier. En toé reeds voel Héloïse die dreigende tragedie aan: 'Dit is baie seker dat ons vernietig sal word; ons hartseer sal net gemeet kan word aan die intensiteit van die liefde wat ons eens gehad het' (Héloïse, in Hamilton 1966:42).

Kritiek van die huwelik en kloosterwese

Bykans twintig jaar later, in die middel 1130's, ontvang Héloïse, toe as abdis van die Parakleet, 'n kopie van Abelardus se *Historia Calamitarum*, waarin hy die sakramente, onder andere die huwelik as sakrament, met 'n mate van selfopgelegde outoriteit bespreek. Abelardus gebruik, met erkenning, heelwat van Héloïse se kritiese perspektiewe teen die huwelik, vanuit haar Ciceriaanse oriëntasie. Tog maak Abelardus hom skuldig aan bewustelike weglatings uit en wysigings (sonder toestemming) aan hulle korrespondensie.

Hy laat byvoorbeeld uit dat Héloïse 'liefde bo die huwelik' en 'vryheid bo 'n band' stel (Hamilton 1966:71). In haar antwoord op hierdie en ander weglatings reageer Héloïse (1855:190) – en nou vanuit die gerespekteerde posisie as abdis van die Parakleet – dat haar standpunt hieroor nie verander het nie. Indien sy die geleentheid gehad om weer te kies, sou sy altyd steeds téén die huwelik gekies het – ter wille van vrye liefde (in die Ciceriaanse sin).

Sy gaan egter hierdie keer so ver om selfs prostitusie bo die huwelik te stel – omdat die huwelik radikaal teen wat goed is vir Abelardus, indruis. Sy sou, en sy bedoel dit uiteraard hiperbolies, ter wille van Abelardus eerder sy prostituut as sy vrou wou wees. Sy bevestig dat die huwelik Abelardus sou bind, verblind en begrens, met verwysing na sowel sy persoon as akademiese loopbaan. Sy bevestig: sy het hom altyd liefgehad vir hom. Die goeie sou vir hom op geen wyse in 'n huwelik kon manifesteer nie.

Tog eerbiedig Héloïse terselfdertyd die huwelik as sakrament. Gekant teen en krities soos wat sy is oor die huwelik, behoort die 'normale prerogatiewe', soos sy dit noem, hulle gang te gaan wanneer die huwelik eenmaal gesluit is. Sy skryf aan Abelardus dat sy die huwelik respekteer – maar nie, sonder ernstige voorbehoude, 'hulle huwelik' nie. Tog het sy, vanuit 'hulle huwelik' (en sy benadruk dat sy onder druk toegegee het aan hierdie huwelik eerder as om daartoe in te stem), haar 'pligte as 'n Christelike vrou' nagekom (1855:192).

Sy het immers die baba op sy aandrang vir aanneming oorhandig. Sy het op sy aandrang tot die kloosterwese toegetree. Sy het later vanaf Argenteuil na die Parakleet op sy aandrang oorgegaan (op grond van selfs net hulle briefwisseling). Sy het die Parakleet hervorm en opgebou, op sy aandrang, as 'n veilige hawe vir nonne, 'vir mense soos ons'. Sy het deurgaans sy wil en sy besluite eerbiedig.

Maar sy het hom ook herinner aan sy verantwoordelikhede teenoor haar, aangesien sy dan nou teen wil en dank wel sy eggenote is: sy is geregtig op liefde en respek, en as abdis van die klooster wat hy self jare vantevore gestig het, is sy geregtig op sy billike leiding en advies. Allermins is dit aansprake wat 'n prostituut sou maak. En tog is dit wat Abelardus nié doen nie – trouens, in sekere sin behandel hy haar soos 'n prostituut.

Hy skryf steeds ad hoc, sporadiese liefdesgedigte aan haar en deel aspekte van sy intellektuele werk met haar – maar sy ontvang geen uitdruklike, konkrete en openbare ondersteuning van hom nie. Sy bevestig dan dat Abelardus drasties mank gaan aan 'n begrip van Ciceriaanse liefde: '… hy het homself op geen stadium verbind tot die welsyn van Héloïse nie; hy, wat nie net die stigter van die Parakleet was nie, maar haar eggenoot, moes stappe geneem het om haar te help in die lewe wat sy by hierdie orde gelei het... dat hy dit nie gedoen het nie, was in haar oë 'n growwe gebrek en mistasting' (Hamilton 1966:74).

Dit op grond van hierdie 'growwe gebrek en mistasting' dat Héloïse in die laaste gedeelte van die *Problemata* nogeens die temas van 'n filosofie van liefde en daaruit, materiële en morele verantwoordelikheid, bespreek. Sy vra (1855:196) weer of dit moontlik is om te sondig binne die konteks van iets wat toelaatbaar is, of wat selfs 'n gebod van God is. Is dit moontlik om byvoorbeeld seksueel in die huwelik te sondig? Sy beantwoord die vraag bewustelik met verwysing van Abelardus se etiek van opset: aangesien dit die opset en nie die handeling self is wat sondig is nie, herondersoek Héloïse beide haar eie en Abelardus se opset in hulle 'deelname aan die sakrament van die heilige huwelik'.

Sy (1855:198) kom tot die gevolgtrekking dat beide van hulle kaal, arm en gestroop voor die sakrament staan: Sy het nooit die opset gevorm om selfstandig tot die huwelik toe te tree nie, maar het vanuit onskuld en 'swak wil' gedoen wat verkeerd is: daarmee bedoel sy juis nié die seksuele verhouding met Abelardus nie, maar haar toegewing aan die huwelik wat op haar afgedwing is.

Abelardus, aan die ander kant, is skynbaar selfs nie eens versoek nie: hy het van meet af aan sonder enige voorbehoud één opset gehad, en dit was om Héloïse as 'n seksueel toeganklike medeganger vir hom in te palm. Daarby het hy slegs die beeld van 'n selibate monnik na buite voorgehou, met die enkele bykomende opset om sy loopbaan te bevorder. Die huwelik was slegs 'n sleutel tot hierdie opset, en niks meer nie (Gilson 1951:62).

Abelardus het op geen stadium die psigologiese skade wat die angs aan hierdie verbintenis vir Héloïse sou meebring – en die wrede, brutale fisiologiese gevolge daarvan vir homself – oorweeg nie. Vir Héloïse was dit juis die kommer oor die gevare wat die verbintenis vir Abelardus ingehou het, sy welsyn, wat die swaarste geweeg het. Vir haar was Abelardus se hoogste goed *die hoogste goed*. Héloïse (1855:197) noem dit 'geestelike kuisheid': die volledige toewyding van twee mense vanuit selflose, belangelose liefde, waartoe 'n 'wettige huwelik' geen bydrae kan lewer nie en wat gebaseer is op 'n wedersydse en gelyklopende Ciceriaanse opset, dit is, 'om die metafisies beste in die Ander na vore te bring', juis ten koste van die Self. Beide Abelardus en Héloïse het hierdie beginsel teoreties onderskryf, maar slegs Héloïse het dit konkreet uitgeleef. Abelardus was die uitnemendste filosoof van sy tyd, maar kon nie die basiese beginsels wat hy Héloïse geleer het, en veral *by* haar geleer het, vorentoe neem en eksistensieel bestendig nie.

Nietemin, met inbegrip van haar skerp kritiese reaksie teen en progressiewe ontnugtering met Abelardus as mens, en juis as man, het Héloïse haar emosioneel nooit van hom losgemaak nie. Dit is daarom eintlik misplaas om geromantiseerd van 'die liefde van Abelardus en Héloïse' te praat. Inteendeel: dit is eerder die liefde van Héloïse wat bly talm. Sy was een van die mees opgevoede en intellektueel-afgeronde vroue van die 12de eeu. Haar korrespondensie met Abelardus en die tekste wat daaruit ontstaan

het dui nie op 'n minderwaardige vrou nie. Allermins: ons ontmoet Héloïse in haar artikulering van 'n Ciceriaanse filosofie van liefde eerder as 'n buitengewone mens, 'n skrander denker en die deugdelikste van nonne. Sy was nooit Héloïse Abelardus nie. Sy is Héloïse d'Argenteuil.

Eindnotas

1. Sien weer McLaughlin en Wheeler (2009:1–16), Levitan (2007) en Mews (2005:3–7) vir voortreflike inleidings tot die persoonlike verbintenis tussen Héloïse en Abelardus. Die eerste daadwerklik verkennende studie oor Héloïse se filosofiese betekenis is egter reeds in die 1930's onderneem deur die gevierde Middeleeuse navorser, Étienne Gilson (vertaling 1951). So verhelderend as wat die bydraes in die onlangse redaksiewerk van Wheeler (2000) is, lewer geen bydrae daarin 'n daadwerklike korrektief op die baanbrekende lesings van Gilson (1951) en Dronke (1984) nie. Marenbon (2000) omlyn wel oop en bestaande gapings in die navorsing. Daarom word die bespreking hier grootliks ingerig met aansluiting by sowel Gilson as Dronke.

2. Sien (D'Argenteuil), Héloïse (1855), asook Brown en Peiffer (2000:143–60); Clanchy (1999:80–5); Dronke (1984); Georginna (2000:187–216); Gilson (1951); Hamilton (1966:3–60); Luscombe (1970:1–13; 1971:xiii-xxx; 1988:279–307; 1992:127–38; 2004:47–56); Mann (2006:279–305); Marenbon (1988:135–63; 1997:7–16; 2000:19–34); 2006a:485–93; 2006b:13–44); Martin (2006:158–199; 2010:129–45); McCabe (1972:1–15); McLaughlin (2000:1–18); McLaughlin en Wheeler (2009:1–16); Mews (1986:73–134; 1995:7–16; 2000:35–52); Waithe (1989:67–84) en Ward en Chiavaroli (2000:53–120).

3. Gilson se ontleding is opgevolg deur Dronke (1984:56), wat met die Chi-wortel toets (in Engels *Chi-square*, 'n filologiese en taalkundige analise van idiosinkrasieë in 'n bepaalde skrywer se werk, met inagname van die sosio-historiese konteks van die betrokke skrywer) vasgestel het dat sowel Abelardus as Héloïse se korrespondensie stilisties verskil van ander 12de-eeuse skrywers, onder andere Hildebertius, Salisbury, Silvestris, Venerabilis (met wie Héloïse self gekorrespondeer het) en Petrus de Blois. Beide Abelardus en Héloïse se styl vertoon wel 'n stilistiese voorkeur vir die essayistiese benadering van Adalbertus Samaratinus se *Praecepta dictaminum* (Waithe 1989:71). Tweedens het Dronke (1984:57) met 'n soortgelyke ontleding van die drie tekste teenspraakvry aangetoon dat Héloïse en Abelardus, afgesien van hierdie geneentheid tot Adalbertus se stilistiek, grondig van mekaar verskil in terme van woordaanbod, konseptuele voorkeure en argumentvoering. Héloïse se styl word deur Dronke (1984:61) aangedui as 'logies-geartikuleerd' en 'selfbevestigend', teenoor Abelardus se styl, wat as 'dialekties' en 'polemies' getipeer word.

Bibliografie

Abelardus, P. 1855. *Patrologia Latina* 178. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina. (17 September 2018 geraadpleeg).

Brower, J. en K. Guilfoy (reds.). 2006. *The Cambridge companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Companions Online).

Brown, P.R. en J.C. Peiffer. 2000. Heloise, dialectic and the Heroides. In Wheeler (red.) 2000, 143–60.

Cicero, M.T. 1914. *De amicitia, IX*. Londen: Loeb Classical Library.

Clanchy, M.T. 1999. *Abelard. A Medieval life*. Londen: Wiley-Blackwell.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Dronke, P. 1984. *Women writers of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Georgianna, L. 2000. "In any corner of heaven": Heloise's critique of monastic life. In Wheeler (red.) 2000, 187–216.

Gilson, E. 1951. *Heloise and Abelard*. Chicago: Henry Regnery.

Hamilton, E. 1966. *Heloise*. Londen: Hodder & Stoughton.

(D'Argenteuil), Héloïse. 1855. *Epistola II*. Patrologia Latina 178. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina. (17 September 2018 geraadpleeg).

Levitan, W. (vert. & inl.). 2007. *Abelard and Heloise. The letters and other writings*. Indianapolis: Hackett.

Liebeschütz, H. 1967. Dialectical skill as a scholar's showpiece. In Armstrong (red.) 1967, 593–9.

Luscombe, D. 1970. *The school of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1971. *Peter Abelard's ethics*. Oxford: Oxford University Press.

—. 1988. Peter Abelard. In Dronke (red.) 1988, 279–307.

—. 1992. The School of Peter Abelard revisited. *Vivarium* 30, 127–38.

—. 2004. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Mann, W.E. 2006. Ethics. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 279–305.

Marenbon, J. 1988. *Early Medieval philosophy (488–1150). An introduction*. New York: Routledge.

—. 1997. *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2000. Authenticity revisited. In Wheeler (red.) 2000, 19–34.

—. 2006a. Abelard. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 485-93.

—. 2006b. Life, milieu, and intellectual contexts. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 13–44.

Martin, C.J.F. 2006. Logic. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 158–199.

—. 2010. The development of logic in the twelfth century. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 129–45.

McCabe, J. 1972. *Peter Abelard*. Burt Franklin Research and Source Works Series: Philosophy & Religious History Monographs 110. New York: Lenox Hill.

McLaughlin, M.M. 2000. Heloise the abbess: the expansion of the Paraclete. In Wheeler (red.) 2000, 1–18.

McLaughlin, M.M. en B. Wheeler (vert. en reds.). 2009. *The letters of Heloise and Abelard. A translation of their collected correspondence and related writings*. New York: Palgrave MacMillan.

Mews, C.J. 2000. Philosophical themes in the *Epistolae duorum amantium*. In Wheeler (red.) 2000, 35–52.

—. 2005. *Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press.

Waithe, M.E. 1989. Heloise. In Waithe (red.) 1989, 67–84.

Waithe, M.E. (red.) 1989. *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, Renaissance and Enlightenment women philosophers*. Dordrecht: Kluwer.

Ward, J.O. en N. Chiavaroli. 2000. The young Heloise and Latin rhetoric. In Wheeler (red.) 2000, 53–120.

Wheeler, B. (red.). 2000. *Listening to Heloise. The voice of a twelfth-century woman*. New York: Palgrave Macmillan.

3.12 ADELARDUS VAN BATH





Titelprent van Adelardus van Bath se Latynse vertaling van Euklides se *Elemente* (ca.1309-1316), Kunstenaar onbekend
© Biblioteek van Brittanje, Londen

3.12 Adelardus van Bath (ca.1080-ca.1152) (Adelard of Bath)

Inligting oor Adelardus van Bath[1] is werklik skaars:[2] afgesien van die ensiklopediese inskrywings in Brown en Flores (2007), Koertge (2008) en Gracia en Noone (2006), bestaan daar in Duits, Frans en Engels slegs twee Adelardus-monografieë, dié van Burnett (1987) en Cochrane (1994).

Adelardus het in die vroeg-12de eeu aansluiting gevind by 'n groep wiskundiges en astrofisici vanuit die weste van Engeland. Sy wesenlike bydrae tot die intellektuele uitset van die post-Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie was sy vertaling van Euklides (fl.300BCE) se *Elemente* (in Grieks: *Stoicheia*) en sy besondere uitsette in meetkunde, op grond waarvan hy 'die eerste Engelse natuurwetenskaplike' genoem is (Cochrane 1994:2). Afkomstig van Bath, is Adelardus nietemin akademies opgevoed in Laon en Turyn, waar hy grondig blootgestel is aan die astronomiese tradisie in Middeleeuse filosofie, spesifiek vanaf Albumasar (2.4).

Dit was juis sy kennismaking met hierdie Arabiese spoor wat Adelardus daartoe gebring het om vir sewe jaar in die Midde-Ooste te gaan reis, op soek na 'n verdieping van sy verstaan van die Arabiese uitset in vroeg-Middeleeuse filosofie, wiskunde en astronomie. Sy sabbatsreis het Salerno, Magna Graecia, Sicilië, Tarsis en Antiogië ingesluit, waar hy in verbinding gebring is met Willem, biskop van Sicilië, aan wie hy sy *De eodem et diverso* opgedra het.

Hoewel daar geen gedokumenteerde bewys is dat hy Spanje self in die laaste deel van sy reis besoek het nie, is dit waarskynlik dat hy met die Muslim-Spaanse kringe in Cordoba en die Andalusiese stroming in Spanje kontak gemaak het, aangesien sy akademiese netwerk terug in Engeland by voorkeur uit Arabiese denkers van Spaanse oorsprong bestaan het. Terug in Engeland na die sewe jaar lange verwyl in die Ooste, sou hy slegs Normandië 'n paar keer besoek, maar andersins ononderbroke vanuit Bath werk. Die laaste tekstuele bewys van sy werksaamhede in Bath is die voorwoord van sy *De opere Astrolapsus*, wat hy opgedra het aan die jong Hendrik Court-Manteau, wat koning van Engeland word het in 1154 (as Hendrik II). Hy is waarskynlik binne die volgende twee jaar daarna in Bath oorlede.

Adelardus het vernaamlik twee soorte tekste geskryf: die eerste was oorspronklike filosofiese nadenke in afgeronde Latyn, wat toeganklik vir 'n wye gehoor aangebied is, en die tweede was wiskundige en astronomiese werke, wat vertalings of bywerkings van die beskikbare, oorleefde Arabiese tekste was, wat vir 'n meer gespesialiseerde adres aangebied is. Die eerste teks vanuit eersgenoemde groep was die *De eodem et*

diverso, wat filosofie in die tradisie van Boethius (1.2) aanbied as metgesel of trooster, op grond waarvan Adelardus sy lesers oproep tot die vind van vertroosting in filosofiese arbeid (wat vir hom die natuurwetenskaplike dissiplines insluit).

In die werk poog hy om die epistemologieë van Plato en Aristoteles te versoen in 'n teorie van universeles, wat reeds op daardie stadium in terme van die binnegevegte tussen Abelardus (3.10), Roscellinus en Willem van Champeaux (3.9) oor die status van universeles as die sogenaamde indifferensie-teorie benoem is. *De eodem et diverso* neem daardie debat in heroënskou en lewer kommentaar op die raakpunte tussen bogenoemde drie denkers, om daarvanuit bepaalde raakpunte tussen Plato en Aristoteles self te aan te toon. Reeds in hierdie werk is dit egter duidelik dat Adelardus se primêre belangstelling in meetkunde gevestig het: hy lewer naamlik kommentaar op Boethius se *De Arithmetica*, wat hy in verbinding met aspekte van Euklides se *Elemente* bring.

Quaestiones naturales

Adelardus volg *De eodem et diverso* op met *Quaestiones naturales*, sy mees gewilde en wyd gelese literêre werk, wat in die latere hoog-skolastiek dikwels langs Seneca se (bykans) gelyknamige *Naturales quaestiones* (geskryf in ongeveer 64), gelees sou word en trouens mettergaande die status van 'n handboek oor Seneca se filosofie verkry het. Hierdie interessante werk neem die vorm aan van 'n lewendige dialoog tussen Adelardus (wat die Spaans-Arabiese stem verteenwoordig) en 'n jonger familielid, wat die sogenaamde 'Galliese' (of Latyns-Westerse) stem verteenwoordig.

Die dialoog word gegrondves in oënskynlik pre-eksistente 'natuurlike vrae', wat waarskynlik die basis vir debat was in die mediese skool van Salerno in suid-wes Italië, waar Adelardus geruime tyd gedurende sy sabbatsreis vertoef het. Hierdie 'natuurlike vrae' bestryk allerlei temas vanuit die natuurwetenskappe, gegroepeer vanaf die laagste ondersoek (die wortels van plante) tot die hoogste ondersoek (die sterre en die hemelsfeer).

Hoewel geen direkte Arabiese bronne in die dialoog sigbaar is nie en die dialoog eerder steun op aanhalings vanuit Plato se *Timaeus* en Cicero se *De Natura Deorum* (*Oor die natuur van die gode*), vertoon die stemming van die dialoog tog die eg-Arabiese sentiment, vanaf Alkindi (2.3) tot by Ibn Sina (Avicenna, 3.3), dat wetenskaplike probleme rasioneel en op die basis van waarneming aangespreek moet word, eerder as om op die outoriteit en oorlewering van 'n bepaalde tekstradisie te vertrou. Adelardus se ander tekste kombineer literêre uitsette met praktiese toepassings: byvoorbeeld, hoe om 'n *abacus* (telraam) te gebruik, gebaseer op die werk van die laat-11de-eeuse rekenaar, Gerbert d'Aurrillac.

Adelardus sou egter nie in besonder vir sy werk vanuit hierdie eerste groep tekste in die latere skolastiek onthou word nie. Dit was eerder sy vertaling en oordrag of herverwerking vanuit Griekse wiskunde en meetkunde, met inagname van sy vertaling van die tersaaklike Arabiese tekste, wat Adelardus se reputasie in meetkunde sodanig in die oog sou bring dat hy as een van die drie belangrikste meetkundiges in 'n laat-12de-eeuse inleiding tot wiskunde en meetkunde by Trinity College in Cambridge aangedui is (Burnett 2008:14).

Sy eerste vertaling vanuit Arabies was juis van Euklides se *Elemente,* wat hy uitbrei om aan te sluit by die studie van geometriese sfere (veral Theodosius van Bithnië se *Sphaerics*). Hierdie eerste vertaling van Euklides vanuit Arabies het bekend gestaan as *Adelardus I*. Dit volg hy op met 'n vertaling van die tabelle van Alkhwarizmi (d.850, gelatiniseer as Algorithmi), wat Andalusies in oorsprong was, in 1126. Met hierdie tabelle van Algorithmi kon die posisies van die planete, die son en die maan op enige stadium vasgestel word. Direk daarna vertaal hy ook Albumasar se *Introductorium in astronomiam* met kommentaar, in 'n werk wat bekend sou staan as *Isagoge minor* (Adelardus 1994).

'n Volgende beslissende werk, wat bekend sou staan as *Adelardus II*, word saamgestel vanuit sy vertaling van die *Elemente*, aspekte van sy vertaling en toepassing van Boethius se *De Arithmetica*, tesame met 'n Arabies-Latynse kommentaar deur Hermannus Dalmata (ca.1100-ca.1160). Hierdie werk, *Adelardus II*, sou in die Latynse Weste die standaardteks vir die uitleg van Euklides se *Elemente* word en vir die volgende eeu as die basisteks vir meetkunde dien, totdat dit uiteindelik deur die opvolgvertaling en kommentaar van Campanus van Novara (fl.1259) vervang is.

Dit was egter primêr in Engeland self waar Adelardus se nalatenskap gewaardeerd sou bly as die 'eerste Engelse natuurwetenskaplike', veral in die wyse waarop sy werk opgeneem sou word in waarskynlik die beroemdste Middeleeuse praktisyn vanuit die Engelse natuurwetenskaplike tradisie, Robert Grosseteste (ca.1168-1253), by wie ons ietwat later (4.15) vertoef.

Eindnotas

1. Sien Adelardus (1994), asook Brown en Flores (2007:78); Burnett (1987:1–40; 2008:13–15); Cochrane (1994:1–33) en Hackett (2006:86-7).

2. In daardie opsig is Adelardus die ideaaltipiese figuur vir bespreking in hierdie boek, wat juis daarop gerig is om die radikaal ondergekommentarieerde, eenkantfigure in Middeleeuse filosofie in die lig te bring en 'n ongeprioritiseerde staanplek in die Middeleeuse galery te gee, juis neweskikkend tot die oorgepubliseerde, 'gekanoniseerde' denkers tussen 410 en 1464. Daar is 'n beduidende aantal soortgelyke eenkantfigure wat vervolgens in die drie skolastiese periodes in hierdie werk aan die orde gestel word.

Bibliografie

Adelardus. 1994. *Isagoge minor: The abbreviation of the introduction to astrology*. Burnett, C.C., K. Yamamoto en M. Yano. (reds). Leiden: Birkhäuser.

Brown, S.F. en J.C. Flores. 2007. Adelard of Bath. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology.* Plymouth: The Scarecrow Press, 78.

Burnett, C. 1987. *Adelard of Bath. An English scientist and Arabist of the early twelfth century*. Londen: Warburg Institute.

—. 2008. Adelard of Bath. In Koertge, N. (red.) 2008, 13–15.

Cochrane, L. 1994. *Adelard of Bath: The first English Scientist*. Londen: British Museum Press.

Hackett, J. 2006. Adelard of Bath. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 86–7.

Koertge, N. (red.). 2008. *New dictionary of scientific biography I*. New York: Charles Scribner's Sons.

— 3.13 GILBERTIUS VAN POITIERS —





Gilbert de Poitiers (12de eeu), Kunstenaar onbekend
© IRHT – Biblioteek van Valenciennes, Valenciennes

3.13 Gilbertius van Poitiers (1085-1154)
(Gilbert of Poitiers; Porreta; de la Porrée)

Gilbertius[1] is die laaste Middeleeuse denker vanuit die post-Karolingiese periode van Middeleeuse filosofie en 'n belangrike oorgangsfiguur vanuit hierdie periode na die vroeg-skolastiese periode (1088-1225). Gilbertius se werk stempel twee van die uitstaande kenmerke van die post-Karolingiese periode: eerstens met verwysing na die intellektuele wisselwerking tussen dogmatiek en filosofie en die ruimtelike wisselwerking tussen kerk en klooster; tweedens, die verdieping van Platonisme in hierdie fase van Middeleeuse filosofie, met verwysing na die bestendigde, gestandaardiseerde Plato-resepsie van Augustinus (1.1) in hierdie periode.

Reeds in Gilbertius se lewe sou die klem weg van die ruimte tussen kerk en klooster verskuif, en skerper begin fokus op die opkoms van die universiteitswese in Bologna en Parys in die besonder; en na Gilbertius was dit ook nie moontlik om die opkoms van 'n nuwe Platonisme in die helfte van die 12de eeu te ignoreer nie. Die antwoord daarop in die vroeg-skolastiek was voorspelbaar verhardend teenoor hierdie Plato-resepsie en sou 'n indringend polemies-Aristoteliese stroming word, wat 'n uitstaande kenmerk van sowel die vroeg- as hoog-skolastiek was. Die skolastiese geveg tussen Platoniste en Aristoteliane begin met dringendheid in hierdie tyd.

Gilbertius is daarom deur sy tydgenote waardeer as teoloog sowel as filosoof, in besonder as logikus: hy was ewe bedrewe met 'n verantwoording van sy Platolesings as wat hy was om die toenemend intensiewe en skolasties-gedrewe debatte rondom die inkarnasie en Triniteitsleer, met besondere insig in die veelkantige problematiek van beide probleemstellings, te verdiep en te verryk.

Sy kommentaar oor Boethius (1.2) se oorleefde tekste in die 12de eeu (Gilbertius 1966) spreek juis van 'n besondere belesenheid in beide teologie en filosofie. Kenmerkend van Gilbertius se denkarbeid is die presisie en ontledende trefsekerheid waarmee hy sowel linguisties as filosofies-konseptueel die kenbare werklikheid verwoord.

Daarby vertoon sy nadenke 'n sonderlinge verbintenis tussen enersyds 'n filosofie van die konkrete en partikuliere, en andersyds 'n perspektief waarvan die konseptuele bronne ongetwyfeld Platonies is. In die geskiedenis van idees word daardie twee kenmerke, konkrete partikulariteit en Platonisme, selde saam aangetref – vanuit daardie perspektief waarsku Gilbertius juis teen 'n eensydige akademiese lojalisme, wat so dikwels kenmerkend van die skolastiese uitset oor die volgende drie eeue sou word.

Gilbertius is gebore in Poitiers, akademies opgelei in Chartres en Laon en het as junior teologiedosent begin werk in sowel Chartres as Parys. In 1142 is hy aangewys as biskop van Poitiers. By minstens twee geleenthede moes hy hom teen klagtes van kettery verweer (rakende die Triniteitsleer); in beide gevalle met sukses. Hy is as 'n gerespekteerde akademikus en kerkleier oorlede in 1154. Sy studente, die 'Porretani' genoem, het die skool wat hy kort voor sy dood juis in die Porretynse kwartier van Parys gestig het, as basis gebruik om die grammatika, logika en teologie, wat Gilbertius volgens sy eie filosofiese metodes en konsepte aan hulle geleer het, verder in Frankryk en die groter Wes-Europa bekend te maak. Die Porretynse skool het vir minstens vyf dekades na Gilbertius se dood nog bestaan.

'n Ontologie van die veelvormigheid van syn: *quo est en quod est*

Die sukses van Gilbertius se nawerking in die periode waarin die skolastiek daadwerklik op dreef begin kom, kan in die eerste plek gevind word in sy helder, toeganklike ontologie van die veelvormigheid van syn. In Gilbertius se ontologie is 'n basiese maar fundamentele onderskeid teenwoordig, naamlik tussen 'dit wat is' (*quod est*) en 'dit waardeur 'n partikuliere ding is' (*quo est*). In ooreenstemming met hierdie onderskeid tree verskillende soorte taaluitdrukkinge na vore. Na *quod est* word verwys deur middel van konkrete begrippe, soos *mens*, *liggaam* of *dier*. Elke sodanige konkrete begrip het 'n samehangende abstrakte begrip, soos *mensheid*, *liggaamlikheid* en *dierlikheid*. Hierdie abstrakte begrippe ken 'vorme' of aanwysbaarhede aan dit wat is, toe. Daarom kan na elke partikuliere ding op verskillende wyses verwys word en kan daardie ding op verskillende wyses beskryf word. Daar is dus 'n meervoudigheid van vorme in syn aanwesig. Gilbertius stel dit as 'n wesenlike premisse vir 'n verstaan van syn as sodanig: elke syn bestaan as 'n gekonkretiseerdheid met 'n veelheid van bepaaldhede. Aan die ander kant het hierdie vorme of aanwysbaarhede geen onafhanklike bestaan nie; die vorme bestaan vanuit die vorme se konkretisering van dit wat is. Makliker gesê: *quod est* 'is' – *quo est* 'is slegs' wanneer *quod est* 'is'.

Tog moet ons nou versigtig wees: *quo est* is nie slegs 'n verduidelikende aantekening by *quod est* nie. Hoewel alle vorme syn bepaal, is daar vorme wat 'n bepaalde syn met betrekking tot die essensie daarvan determineer. Hierdie vorme konstitueer 'die syn van iets met betrekking tot dit wat die iets is' (Gilbertius 1966:255; 'vorme en die essensie van sommige dinge' – *esse aliquid in eo quod quid est*). En verder: daar is vorme wat die iets iets-partikulier maak, maar daardie vorme bepaal die iets slegs met betrekking tot 'n nie-wesenlike eienskap van die iets ('vorme en die nie-essensie van sommige dinge' – *esse aliquid tantum* – Gilbertius 1966:256).

Gilbertius noem die eersgenoemde, dit wat deur die essensiële gedetermineerdheid daarvan 'is', 'n *subsistens* en die vorme wat dit so met betrekking tot die essensie

daarvan bepaal, *subsistentiae*. Belangrik: daardie *subsistentiae* behoort tot daardie *subsistens*. En elke *subsistens* het verskeie *subsistentiae*, in die sin dat daardie *subsistens* nie gedefinieer of verder verduidelik kan word sonder daardie *subsistentiae* nie. Vorme wat dus slegs met nie-essensie te make het word *non-subsistentiae* genoem en wanneer iets beskryf word deur vorme wat slegs die nie-essensie daarvan beskryf, geld dit nie as 'n *subsistens* nie.

Die taak van (natuurlike) wetenskap is volgens Gilbertius presies juis dit: om dit wat is, 'n partikuliere iets, te beskryf met verwysing na die onderskeid tussen die vorme, determinasies of bepaaldhede rakende die essensie van die iets, en daardie vorme, determinasies of bepaaldhede wat slegs met die nie-essensie van die iets te make het, (*accidit* of toevallige eienskappe dus). Die kriterium wat geld by die tref van die onderskeid tussen essensie-relevante vorme (*subsistentiae*) en essensie-irrelevante vorme (*non-subsistentiae*), is die herhaling of konsekwentheid daarvan in die betrokke iets wat is (*consuetudo rerum*); met ander woorde, die reëlmaat waarmee iets wat is bepaalde eienskappe het.

Dit is byvoorbeeld heeltemal moontlik dat 'n vorm wat 'n *subsistentia* ten opsigte van een syn is, in 'n ander syn heeltemal toevallig is. Wetenskap, waarby Gilbertius teologie insluit, het die taak om daardie patrone te ontleed en verhelder. Trouens, wetenskap geld vir Gilbertius in elke domein waar dit nodig is om hierdie onderskeid tussen *subsistentiae* en *non-subsistentiae* te tref.

Voorts tref Gilbertius 'n skerp onderskeid tussen beskrywings van 'n saak wat iets in of vanuit daardie saak op daardie saak van toepassing maak – en ander beskrywings van 'n saak wat iets van buite daardie saak op daardie saak van toepassing maak. Anders gestel: afgesien van die *subsistentiae* van 'n *subsistens*, kan slegs kwalitatiewe en kwantitatiewe bepaaldhede tot die saak se syn beskrywend tot die *subsistens* aangewend word. Daarom is bepaaldhede rondom tyd, ruimte, plek, of die bepaling van hoe die saak optree of geaffekteer word, of wat die saak besit, bepaaldhede wat die saak in relasie tot dinge buite die saak self beskryf. Sodanige bepaaldhede is relasioneel en hoogstens beskrywend van die omstandighede waarbinne die saak bestaan – nie van die saak self nie.

Die partikulariteit van die subsistens

Vanuit hierdie ontologiese skema van *quod est* en *quo est* beweeg Gilbertius oor na die partikulariteit van die *subsistens*. Enige iets wat as *subsistens* bestaan is vir Gilbertius 'n enkelvoudige, partikuliere, singulêre ding (*singulare*). Daarby is elke *subsistentia*, en daarby elke kwaliteit en kwantiteit van die *subsistens*, ook enkelvoudig, partikulier en singulier. Daarby verskil elke partikulariteit van elke volgende partikulariteit. Gilbertius hou hom digby hierdie beginsel: wanneer een en dieselfde *subsistens*, of een en dieselfde *subsistentia*, tot verskillende dinge behoort, is

hierdie dinge 'dieselfde in vorm' (*conformes*) vir elke *subsistens* en *subsistentia* – maar die vorm, as die vorm van een ding, is verskillend of anders as die vorm van 'n ander ding, hoewel die inhoud van die vorm dieselfde is. Elke mens is 'n mens deur die eie menslikheid daarvan; elke liggaam is 'n liggaam deur die eie liggaamlikheid daarvan – hoe ooreenstemmend die vorme tussen mense of liggame ook al mag wees.

Singulariteit en individualiteit

Die singulariteit van vorm is die basis van die singulariteit van dit wat daardeur gevorm is. Wanneer Gilbertius die brandpunt van die debat tussen Abelardus, Roscellinus en Champeaux isoleer (met Adelardus [3.12] as 'n latere toevoeging daartoe), staan die probleem van individualiteit vir hom daarom voorop – nie nominalisme of realisme nie, wat hy as tweedelinie probleme, voortvloeiend uit die probleem van individualiteit, beskou. Voordat ons oor enige iets anders, na afloop van 'n ontologiese verantwoording, kan praat, moet ons volgens hom éérs oor die probleem van individualiteit praat.

Wat dus, maak van iets 'n individu? Dit is vir Gilbertius die kruksvraag. Hierdie vraag wil hy nie beantwoord met verwysing na wat gevorm is nie, maar deur die vorme self as vertrekpunt te gebruik. Die vorme val eerstens in eenvoudige en komplekse 'bepaaldhede' of vorme uiteen. Alle eenvoudige vorme is toegerus om gelyk meer as een subsistens te bepaal, wat Gilbertius 'deelbaar deur vele' noem (dividua). As twee dinge, a en b, dieselfde in vorm is met verwysing na die vorm Y, dan is Y deelbaar met verwysing na a en b (en c en d en hoeveel ander dinge nog). Dit maak van Y 'n eenvoudige vorm. 'n Komplekse vorm kan bestaan uit die samestelling van uitdrukkinge wat vir eenvoudige vorme staan (Y en Z en W en V en...), of, as die vorm van ding a, as die konjunksie of samestelling Y(a) en Z(a) en W(a) en V(a) (en...). So 'n komplekse vorm bly deelbaar solank as wat dit deur voortgaande 'vormele' elemente voltooi kan word, of, al is dit onvoltooid, kan dit as 'n geheel Y(a) en Z(a) en W(a) en V(a) op ander dinge van toepassing gemaak word. Maar wanneer die vorm eers voltooi is, in die sin dat niks verder daartoe gevoeg kan word nie, is dit nie verder deelbaar nie. Met verwysing na die voltooide komplekse vorm is geen twee dinge dieselfde in vorm nie.

Voltooide komplekse vorm is dus die basis vir individualiteit: 'n individu, wat in elke enkele opsig deur die voltooide vorm daarvan bepaal word, mag in baie opsigte met baie ander individue ooreenstem, maar as 'n individuele, voltooide, komplekse geheel is die individu verskillend van enige ander individu.

Gilbertius gee egter nog 'n laaste tree rakende individualiteit: die begrensde rede kan nooit die individualiteit van 'n individu met betrekking tot die inhoud daarvan begryp nie, omdat die begrensde rede 'diskursief' is (waarmee Gilbertius [1966:261] bedoel dat

vooruitgang deur middel van rasionele diskoers bestaan uit die samestelling van afsonderlike en gedeeltelike bepaaldhede van dinge).

Enige inhoud wat deur die begrensde rede begryp word is altyd gedeeltelik en daarom deelbaar: wanneer ons dan onmiskenbaar na presies net een individu wil verwys, is ons aangewese op surrogate van volledige verstaan, soos datering en lokalisering). En tog word individue self juis nie geïndividualiseer deur tyd en ruimte nie maar daar deur die voltooide vorm van die individu. Daardie voltooide vorm is intrinsiek onherhaalbaar en daarom is individuele dinge self onherhaalbaar. Die proposisie rakende individualiteit is daarom, volgens Gilbertius, 'ondemonstreerbaar'. Hierdie 'ondemonstreerbaarheid' van die 'proposisie van die voltooide vorm' is juis die eerste beginsel van Gilbertius se ontologie.

Epistemologie

Gilbertius beweeg vanaf bostaande ontologie na epistemologie. Hy onderskei drie vertakkinge van teoretiese kennis: fisika, wiskunde en teologie. Hierdie onderskeid was bekend in die Middeleeue, grootliks gebaseer op Aristoteles se metafisika, spesifiek via Boethius se eerste opstelle oor die Drie-Eenheid. Die 12de-eeuse Weste was trouens steeds aangewese op Boethius se verwerking van Aristoteles, aangesien die Arabiese vertalings van Aristoteles nou eers grondig beginverskyn het in die Weste, juis op grond van die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die Griekse tekste. Gilbertius werk daarom epistemologies sonder uitsondering steeds met Boethius – sy kommentaar op Boethius inkorporeer juis sy eie driedelige interpretasie van kennis.

Gilbertius (1966:262) se eerste stap is om die objekte van kennis te ondersoek: hy stel dat objekte van kennis eerstens onderskei word tussen konkrete en abstrakte objekte. Die abstrakte objek word geken aan die hand van die eerste beginsels van alle syn, wat in hierdie objek saamgetrek is op die mees elementêre dog universele wyse. Gilbertius verwys dikwels na 'ongevormde materie' en na vorm wat 'nie die vorm van materie as beginsels is nie'. Daar is uiteindelik vir Gilbertius net een sodanige 'vorm van materie as beginsel' van syn – en dit is God. Teologie is daarom die wetenskap waarvan die objek die nie-konkrete of abstrakte is.

Sy tweede stap is om die verskillende wyses waarop kenbaarheid manifesteer, te ondersoek. Dit wat konkreet is, of die konkrete objek, kan geken word 'soos wat dit is', of dit kan geken word in 'n abstrakte gedaante (*abstractim*) waar slegs op die vorme gefokus word en materie nie oorweeg word nie. Die eerste, om dit te ken 'soos wat dit is', noem Gilbertius (1966:263) die 'natuurlike kenbaarheid van dinge' en die tweede, *abstractim*, noem hy die 'wiskundige kenbaarheid van dinge' (of *mathesis*, of *disciplina*). *Mathesis* of *disciplina* het nie te make met hoeveelhede of kwantifiseerbaarhede nie, maar met abstrakte vorme.

Die 'natuurlike kenbaarheid van dinge' oorweeg dinge op 'n 'natuurlike' manier en beskryf dinge soos wat die dinge sigself in die ervaring aanbied. Wat konkreet is, is kompleks en veelvormig, en die formele eienskappe daarvan word verstaan soos wat dit in die konkretisering daarvan in die ervaring aangetref word. Die taal wat die 'natuurlike kenbaarheid van dinge' verwoord is die taal van die natuurwetenskappe. Die stellings vanuit hierdie taal is beskrywend. Vanuit hierdie beskrywende vermoë van natuurwetenskaplike taal tree konkrete begrippe as subjekte sowel as predikate na vore (hoewel 'n predikaat deur 'n abstrakte term in die Latynse ablatief omskryf kan word, byvoorbeeld 'Sokrates is 'n mens op grond van die mensdom' of 'iets is wit op grond van wit-heid').

Teenoor die taal van die natuurwetenskappe stel Gilbertius (1966:266) die *abstractim*, wat vanuit *mathesis* of *disciplina* die abstrakte vorme oorweeg. *Mathesis* het nie soos die taal van die natuurwetenskappe 'n eie sfeer van objekte nie. *Mathesis* is juis uniek omdat dit 'n 'spesiale manier van ken behels' (Gilbertius 1996:18), naamlik deur konseptuele ontleding. Die oogmerk van *mathesis* is om die betekenis van begrippe te ken, soos *liggaamlikheid* of *dierlikheid*. Hierdie vormbegrippe is vry van die konkreetheid waarmee hulle inderdaad verbind is en oorweeg eerder watter ánder begrippe betrek word deur die betekenis-draagwydte van 'n bepaalde begrip; met ander woorde, met watter ánder begrippe is 'n gegewe begrip versoenbaar of onversoenbaar?

Dit is hierdie wiskundige eerder as 'natuurlike' oorweging van objekte wat lei tot die ontstaan van algemene begrippe waaronder ander begrippe georden kan word. Dit, volgens Gilbertius, is uiteindelik wat ten grondslag is van die Aristoteliese praedicamenta: na die praedicamenta word verwys, op grond van Gilbertius (1966:19) se nadruk, eerder in abstrakte as in konkrete terme. Die natuurlike en wiskundige oorwegings moet daarby nie vermeng word nie; ook nie in stellings nie, byvoorbeeld, deur 'n konkrete begrip as subjek en 'n abstrakte begrip as predikaat te stel, of andersom. Die beskrywende oorweginge van dinge en die ontwikkeling van teorieë rakende vormbegrippe verskil en moet uit mekaar gehou word.

Teorie van transposisies

Vanuit sy ontologie en epistemologie verfyn Gilbertius (1966:161–9) vervolgens sy beskouing oor teologie as besinning, met geen besondere taal wat daaraan toegeken word nie. Ons kan stellings postuleer deur van hetsy konkrete of abstrakte begrippe gebruik te maak, maar geen van hierdie stellinge kan God se radikale enkelvoudigheid tot uitdrukking bring nie. Die teoloog of metafisikus kan hierdie ontoereikendheid van die stellinge wel bedink, maar self nie stellings fabriseer om hierdie ontoereikendheid te oorstyg nie. Vanuit hierdie basiese vertrekpunt ontwikkel Gilbertius 'n spekulatiewe teologie.

Hierdie spekulatiewe teologie word begrond in 'n metodologie van gereguleerde transposisies (*transsumptio*), wat aandag skenk aan 'n presiese wyse waarop stellinge gemaak en vaste uitdrukkinge gebruik word: 'vaste uitdrukkinge', omdat die stellinge en uitdrukkinge self nie verander kan word nie, juis omdat ons op geen ander manier kan praat as vanuit die natuurlike of wiskundige oorweginge nie, met gebruikmaking van óf konkrete óf abstrakte begrippe.

Gilbertius se teorie van transposisies handel oor die soort veranderde betekenis wat stellinge oor gewone vorme verkry, wanneer dit in teologiese diskoers gebruik word (met inagname dat 'diskoers' vir Gilbertius die samestelling van afsonderlike en gedeeltelike bepaaldhede van dinge beteken). Die eerste transposisie handel oor die trans-betekenis van woorde: die predikaat 'is magtig' het 'n ander, verskillende betekenis wanneer dit op God van toepassing gemaak word as op 'n koning. Of wanneer gepostuleer word 'God is regverdig', moet dit nie verstaan word as die bepaling van 'n eienskap nie; en wanneer van God beweer word dat God 'die almagtige' is, moet dit nie verstaan word as die bepaling van 'n hoeveelheid of kwantiteit nie (en dieselfde geld vir al die praedicamenta, met welke vraag dit ook al vanuit die antepraedicamenta aangedui word: hetsy *ad aliquid* (relasie, waarvan?), *ubi* (plek, ligging, waar?), *quando* (tyd, wanneer?) en *positio* (posisie, houding, hoe?). Wanneer hierdie woorde binne die konteks van spreke oor God gerig word, is daar transposisie in die eerste sin.

Waar transposisie in die eerste sin oor die betekenis van woorde handel, fokus transposisie in die tweede sin op die betekenis van stellinge of sinskonstruksies. Wanneer ons in die gangbare sin beweer dat iets 'is', of 'magtig is', of 'werklik is' of 'wys is', maak ons verskillende stellings, of stellings wat van mekaar verskil. Dit is juis wanneer ons 'n beroep doen op die abstrakte begrippe van 'bestaan', of 'mag', of 'werklikheid' of 'wysheid', dat ons die verskille in betekenis in hierdie formele bepalings kan identifiseer.

Met ander woorde, die abstrakte begrippe lei ons tot 'n verstaan van die veelvormigheid van betekenis. Maar God kan nie so as 'veelvormig' bedink en bespreek word nie. Wanneer ons oor God praat (dus onafwendbaar in die nie-gangbare, transposisionele sin) synde dat 'God bestaan', of 'God is magtig', of 'God is werklik' of 'God is wys', is die stellings slegs 'skattinge' of 'benaderinge' (Gilbertius 1966:37) vanuit 'n menslike perspektief, oor hierdie syn (of wese) wat radikaal enkelvoudig is. Anders gestel: elke stelling oor God moet verstaan word as die uitdrukking van die objek van die stelling as 'n geheel. Ons gangbare, natuurlike of gewone stellings oor enige aspek van die werklikheid moet verstaan word as veelvormig en inwendig, altyd apart – maar 'teologie', spreke oor God, maak stellinge wat inwendig konjunktief en interrelasioneel is (*coniuncte et copulate*), met ander woorde, dat elke stelling bedink word as sou dit elke ander stelling insluit (Gilbertius 1966:47).

Transposisie in die eerste en tweede sin spruit dus vanuit die ontoepaslikheid van enige spreke oor God. Wanneer wel 'n stelling soos 'God is nie magtig nie maar mag insigself ' gemaak word, moet dit steeds selfonderbrekend verstaan word – in die sin dat selfs so 'n genuanseerde stelling nie 'n aanduiding is van 'n toepaslike, spesiale taal vir teologiese diskoers nie. Sodanige genuanseerde en selfonderbrekende stellinge is slegs deugdelik of selfs toelaatbaar binne die ontwikkeling van teologiese ondersoek, waar die besinning oor God sigself voortdurend korrigeer – en moet nie verstaan word as 'n rigiede, gefikseerde uitkomste van teologiese besinning as bykans forensies en natuurwetenskaplik nie.

Abstrakte terme is in die gewone sin 'n aanduiding van die moontlike konformiteit of interne veelvormigheid (*confirmatio*) van dinge; maar daar is geen konformiteit tussen God en enige iets anders nie. In hierdie sin beskou Gilbertius (1966:150) teologiese besinning as 'primordiaal', waarmee hy bedoel dat 'n teologie ons van 'n teorie van eerste beginsels voorsien. Maar belangrik, so 'n teorie van eerste beginsels moet ons ook lei om dit wat in aanskyn gebring word (met ander woorde, vanuit die eerste beginsels ontvou), in 'n nuwe lig te beskou.

Menslike besining, in hierdie sin ook as kritiese selfbesinning, beweeg vanuit dit wat 'is' na dit wat 'primordiaal is', en beweeg terug vanuit die primordiale na dit wat is. Sodoende word ons nadenke oor die primordiale die verbindingspunt met dit wat is: alhoewel die primordiale onbegryplik is, verander die nadenke oor die primordiale die verstaan van wat telkens en opnuut weer in aanskyn gebring word en 'is'.

Vanuit sy ontologie en epistemologie verfyn Gilbertius (1966:161–9) vervolgens sy beskouing oor teologie as besinning, met geen besondere taal wat daaraan toegeken word nie. Ons kan stellings postuleer deur van hetsy konkrete of abstrakte begrippe gebruik te maak, maar geen van hierdie stellinge kan God se radikale enkelvoudigheid tot uitdrukking bring nie. Die teoloog of metafisikus kan hierdie ontoereikendheid van die stellinge wel bedink maar self nie stellings fabriseer om hierdie ontoereikendheid te oorstyg nie. Vanuit hierdie basiese vertrekpunt ontwikkel Gilbertius 'n spekulatiewe teologie.

Daarom is dit vir Gilbertius (1966:156) duidelik dat die predikaat 'is goed' langs hierdie transposisionele weg nie 'n toevallige idee of ad hoc opvatting is nie. Die predikaat dui juis syn (*id quod est*, 'dit wat is') aan: Teologies gesproke is God die syn van alles; ontologies gesproke is die totaliteit van die *subsistentia* daarvan die syn van elke bestaande ding – teologies gesproke is slegs God in die volledigste sin van die woord 'is'; ontologies gesproke is elke partikuliere ding net daardie partikuliere ding en nie iets wat ook 'n partikuliere ding is nie. Hierdie transposisionele samehang tussen teologie en

ontologie is een van die uitstaande kenmerke van Gilbertius se werk, waar die teologiese telkens na die ontologiese getransponeer word, en die ontologiese na die teologiese, by wyse van *denominatio*.

So helder en duidelik as wat Gilbertius se ontologiese, epistemologiese en teologiese besining is, so kompleks is dit. In daardie opsig is hy die ideale oorgangsfiguur vanaf die Karolingiese periodes na die skolastiese periodes in Middeleeuse filosofie: want die intensivering van die skolastiese metode sou juis hierdie tegniese, woord-vir-woord, jukstaposisionele besining wat ons vanaf Anselmus (3.6) toenemend aantref, tot ongekende hoogtes en 'n ryke kompleksiteit neem.

Eindnota

1. Tot op datum het slegs een grondige monografie oor Gilbertius verskyn, wat in alle opsigte studiewaardig is (Nielsen 1982) en waarop hierdie bespreking grootliks geskoei is. Sien daarby die primêre teks van Gilbertius (1966), asook Copleston (1993:136–55); die twee uitstaande bydraes van De Rijk (1988:73–112; 1989:11–35); Grabmann (1957:407–37); Jacobi (1998:68–72); Marenbon (1988:328–57; 2006:264–5); Spruyt (2000:205–37) en Van Elswijk (1966:1–56).

Bibliografie

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Craig, E. (red.). 1998. *Routledge encyclopaedia of philosophy*. Volume IV. Londen: Routledge.

De Rijk, L.M. 1988. Semantics and metaphysics in Gilbert of Poitiers. A chapter of twelfth century Platonism. *Vivarium* 26(2):73–112.

—. 1989. Semantics and metaphysics in Gilbert of Poitiers. A chapter of twelfth century Platonism. *Vivarium* 27(1):11–35.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilbertius. 1966. *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*. Häring, N.M. (red.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volume II. Berlyn: Akademie Verlag.

Jacobi, K. 1998. Gilbert of Poitiers. In Craig (red.) 1998, 68–72.

Marenbon, J. 1988. Gilbert of Poitiers. A note on the Porretani. In Dronke (red.) 1988, 328–57.

—. 2006. Gilbert of Poitiers. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 264–5.

Nielsen, L.O. 1982. *Theology and philosophy in the twelfth century: A study of Gilbert Porreta's thinking and the theological exposition of the doctrine of the incarnation during the period 1130-1180*. Leiden: Brill.

Spruyt, J. 2000. Gilbert of Poitiers on the application of language to the transcendent and sublunary domains. In Kardaun en Spruyt (reds.) 2000, 205–37.

Van Elswijk, H.C. 1966. *Gilbert Porreta*. Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense.



*Henricus de Alemannia saam met sy studente (*tweede helfte van 14de eeu),
Laurentius de Voltolina (fl.1300's)
© The Yorck Project

IV

VROEG-SKOLASTIESE PERIODE (1088-1225)



Ekskurs: Opkoms van die *studium generale* en die universiteitswese

Net soos wat die oorgange tussen die voorafgaande periodes in Middeleeuse filosofie gekenmerk is deur bepaalde intellektuele en institusionele merkers, word die oorgang vanaf die post-Karolingiese na die vroeg-skolastiese periode gekenmerk deur die verdieping van die skolastiese metode (as intellektuele merker) en die opkoms van die universiteitswese (as institusionele merker). Die skolastiek sou van hier af, in samehang met die grootlikse verskuiwing van filosofiese arbeid vanaf die kloosters en katedraalskole na die opkomende universiteite, die bepalende kenmerk van Middeleeuse filosofie tot aan die einde van die 15de eeu, met die aanbreek van die Italiaanse Renaissance in Suid-Europa en die Christelik-humanistiese beweging in Noord-Europa, wees.

Middeleeuse filosowe sou vanaf die vroeg-12de eeu toenemend van uit die universiteitswese aan hulle filosofiese werk in terme van 'professionaliteit' en 'loopbane' dink, eerder as 'diens' en veral 'diens aan teologie'. Waar Middeleeuse filosowe tot op hierdie stadium 'gedien' het, hetsy vanuit die keiserlike paleisskole in die Karolingiese periode en vanuit die kloosters en katedraalskole in die post-Karolingiese periode, het hulle nou 'n 'beroep' beoefen.

Die skolastikus het aan homself as 'n professionele eksegeet van die oorgelewerde tekste gedink – en hoewel die meeste filosowe steeds aan die een of ander monnike-orde verbonde was, was dit nie die orde nie, maar die universiteit wat die inhoud van hulle werk (in terme van kurrikulum) en die omvang van hulle uitset (in terme van doseerwerk en publikasies) bepaal het.

In dieselfde tyd waarin die Griekse tekste toenemend beskikbaar raak op grond van die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die Griekse tekste, ongeveer vanaf die 1080's, word die strukture van onderrig en navorsing getransformeer deur die plasing daarvan in die studium generale ('algemene studiesentrum'), waarvan die mees bepalende kenmerk was dat dit studente van ver buite die onmiddellike omgewing kon trek. Hiervan was die eerste die regsfakulteit te Bologna in Spanje (1088), gevolg deur die lettere- en teologiefakulteite te Parys en Oxford, en die mediese fakulteit te Salerno.

Salerno as rigtinggewende fakulteit, in daardie dissipline, sou later moes terugstaan vir die opkomende mediese fakulteit te Montpellier. Bologna, Parys en Oxford sou egter vir die volgende drie eeue nog die mees gerespekteerde fakulteite, vanuit hulle bepaalde spesialiteitsdissiplines, in die Latynse Weste verteenwoordig. Universiteite sou kort daarna slegs met regulerende (en terugwerkende) wetgewing gestig kon word, genoteer deur die keisers en bisdomme (onderhewig aan

pouslike goedkeuring). Aan die einde van die 15de eeu het Europa oor meer as 70 universiteite beskik.

Die studia generalia het van meet af aan een vername funksie gehad, naamlik om akademiese integriteit te waarborg. Hoe groter die effektiwiteit van hierdie waarborg, hoe groter was die prestige wat aan die betrokke institusie gekoppel is. In terme van juis die nadruk op prestige het twee prototipiese universiteite op grond van die voorbeelde van Bologna en Parys ontstaan: die 'studente-universiteit' (soos in Bologna) en die 'magister-universiteit' (soos in Parys). Die ontwikkeling van die oudste universiteit, die Bologna studium, dui daarop dat die universiteit sowel 'n monopolistiese, professionele vereniging wou wees as wat dit 'n organisasie ter beskerming van die personeel en studente daarvan wou wees.

Bologna het bekend gestaan as 'n 'studente-universiteit', omdat die meerderheid van die studente vanaf die buiteland afkomstig was en hierdie studente, wat geen plaaslike burgerregte gehad het nie en trouens dikwels in konfrontasies met die plaaslike gemeenskap betrokke was, op grond van die konstitusie van die universiteit wel grondige inspraak in die verrigtinge van die universiteit self gehad het, deur middel van verkose verteenwoordigers. Die studente self het die rektore en kanseliers verkies en bindende besluite op wettige vergaderings geneem, wat deur die universiteitsbestuur uitgeoefen moes word. Die student, ongeag herkoms of burgerlike status, se belange is op hierdie wyse in beskerming geneem. Soortgelyke konstitusies is later deur ander universiteite oorgeneem, onder andere te Padua, en ander universiteite waar die studentekorps uit 'n meerderheid buitelanders bestaan het.

Die meeste Middeleeuse universiteite was egter geskoei op die model van Parys, oftewel as 'magister-universiteit', waar die belange van die dosent (of 'magister' – dit is 'n persoon wat self die betrokke kwalifikasie *magister* geslaag het en statutêr toegelaat is om selfstandig onderrig te gee) swaarder geweeg het as die belange van die student. Die universiteit was in die eerste plek, volgens die Parys-model, 'n plek waar die magister se wetenskaplike onafhanklikheid eerbiedig en die geleentheid tot maksimum uitset bevorder moes word. Tog is studente nie sonder meer as ondergeskiktes geag nie: dikwels het sowel dosente as studente kerklike status en daarom ook kerklike beskerming geniet, soos bevestig deur Pous Celestine III (pous 1191-1198) in 1194 en koning Phillipe Auguste (1165-1223) in 1200.

Die oorsprong van hierdie nadruk op die belange van die magister in die Parys-model was juis die vraag na akademiese onafhanklikheid binne die konteks van die kerklike opsig. Die institusionele bron van die lettere- en teologiefakulteite in Parys was die ou katedraalskool van Notre Dame. Die kanselier van die katedraalskool is gemagtig om aanstellings en bevorderings by die nuutgestigte universiteit te maak, wat aanvanklik

as 'n verlengstuk van die katedraalskool sou funksioneer. Dat akademiese aanstellings juis vanuit kerklike weë gemaak is, het die akademiese onafhanklikheid van die universiteit egter ernstig ondermyn en tot hewige konflik tussen die dosente en die kerk gelei.

Die mees uitstaande akademici se verhouding met die kerk was oor die algemeen reeds gespanne – om vanuit kerklike sanksie boonop goedkeuring te moes ontvang vir aanstellings of bevorderings, kon nie onbepaald verduur word nie. Daarom, in die laaste kwart van die 12de eeu, word die studium getransformeer tot 'n gilde – wat van toe af die *universitas magistrorum et scholarium* genoem is en waarvan die akademiese onafhanklikheid by die Derde Lateraanse Konsilie in 1179 bekragtig is. Aanstellings is steeds deur kanselier gedoen en bevorderings deur hom gemaak, maar die kanselier se prosedures was oop vir appèl en hersiening.

Teen 1231 het die dosente verdere voorregte met die kerk beding, wat in daardie jaar met die pouslike bul *Parens scientiarum* formeel in beskerming geneem is en effektief die universiteit se akademiese onafhanklikheid gewaarborg het. Die Universiteit van Parys het daarna vinnig ontwikkel as die mees prestige institusie vir hoër onderrig in Europa, met vier fakulteite: Lettere, Teologie, Regsgeleerdheid en Geneeskunde. Dit was veral die letterefakulteit wat studente van oor die hele Europa getrek het en verreweg die grootste fakulteit aan die universiteit was. 'n Beduidende aantal skolastici sou by voorkeur vanuit hierdie fakulteit, en nie die teologiefakulteit nie, werk.

Die wesenlike elemente van die skolastiese metode ('JWGV'; die ongeprioritiseerde jukstaposisie van tekste, die interne gesag van die teks, die woord-vir-woord kommentaarmetode en die verantwoording van die lesing in kantaantekeninge en voetnote), sou uiteraard ten beste vanuit die letterefakulteit gefasiliteer kon word – aangesien die Bybelse tekste by lettere nie noodwendig anders hanteer is as die (ander) oorleefde tekste nie.

Wanneer die kurrikulum van die letterefakulteite in die Weste, soos aan die einde van die 12de eeu, van nader bekyk word, word hierdie voorkeur van die filosowe (synde eerder tuis by lettere as by teologie), ineens duidelik. Leerplanne het van een universiteit na die volgende gewissel, terwyl kurrikula ook binne dieselfde universiteit met die verloop van tyd verander het.

Tog is dit moontlik om 'n basiese, standhoudende kurrikulum in filosofie as sodanig uit te wys. Die sentrale element in die filosofies-skolastiese kurrikulum was die 'lesing', of 'n uitgebreide interpretasie van tekste of temas, van die magister voor studente in klasverband. Die tekste en temas is deur 'n sillabus omskryf wat volgens die Parys-model deur die universiteitsbestuur bepaal is.

By teologie was dit die Bybel en die *Sententiae* van Petrus Lombardus. By regsgeleerdheid was dit die tekste van die Romeinse of kanonieke reg. By lettere was dit die sewe liberale

lettere (grammatika, retoriek en logika [die trivium] en geometrie, wiskunde, musiek en astronomie [die quadrivium]), soos reeds deur Boethius (1.2) in die sesde eeu geformaliseer, weer deur Isidorus (1.5) in die *Etymologiae* omlyn en finaal deur Alcuin (2.1) in die agste-eeuse Middeleeuse kurrikulum bevestig. Die trivium is onverkort gehandhaaf, met inbegrip van ontwikkelinge in logika (die 11de-eeuse *logica novus* teenoor die ouer *logica vetus*, wat reeds sedert Anselmus se verwerking van die Augustynse (1.1) ontwikkeling van Platonisme en Aristoteles se logika, veral met verwysing na sy *Categoriae*, nie langer verstaan is as suiwer formele logika nie, maar as logika met 'n filosofiese dimensie; met ander woorde, dat daar 'n ooreenstemming tussen logika en ontologie is of behoort te wees – dit is ook die wesenlike verskil tussen *logica novus* en *logica vetus*).

Die quadrivium is betreklik arbitrêr hanteer en in sommige gevalle algeheel verbygegaan. Daarby is Aristoteles se primêre tekste gevoeg, soos wat dit stelselmatig vanuit die Latynse vertaling van die Arabiese vertalings van die Griekse tekste beskikbaar geraak het. Ons sal in die volgende ekskurs weer daarby vertoef.

Die magister by Middeleeuse universiteite vanaf die laaste dekades van die 12de eeu was primêr verantwoordelik vir algemene doseerwerk, wat lesings en eksaminering ingesluit het. Hierdie algemene doseerwerk kon afgewissel word met 'kursoriese' lesings, wat hanteer is deur voorgraadse of baccalaureusstudente wanneer die magister afwesig sou wees. Hierdie lesings was belangrik om toekomstige dosente te dwing om die primêre tekste selfstandig te hanteer en akademies binne 'n klasopset te ontwikkel.

Die toekenning van die baccalaureusgraad was volgens die Parys-model die prerogatief van die dosente, en volgens die Bologna-model die resultaat van 'n aanwysing deur die studente self. Maar in beide gevalle het die dosente die volle reg gehad om toegang tot hulle kursusse te verleen of te weier. By die magister-universiteite soos Parys moes die pre-baccalaureus 'n toegangseksamen slaag en blyke gee van die vermoë om in disputasie (*disputatio*) te gaan met dosente en medestudente, op grond van 'n voorgeskrewe teks of tema. Eers daarna sou die magister besluit of hy die student tot die betrokke kursus sou toelaat, aanvanklik as baccalaureus, met die oog op verdere studie vir die kwalifisering as magister.

Om tot die magistergraad (nagenoeg die ekwivalent van 'n eietydse doktorsgraad) te vorder, op grond van die toegekende baccalaureusgraad en bykomende studies tot tevredenheid van die magister, het by lettere selde minder as ses jaar geduur. Dit was egter nie ongewoon by lettere dat 'n magister so jonk as 19 kon wees met die behaling van die kwalifikasie nie (studente so jonk as 12 kon met voorgraadse studies by lettere begin). By lettere was daar dus geen ouderdomsperk nie.

Die magistergraad in teologie was egter 'n ander saak: in Parys kon 'n persoon nie voor die ouderdom van 25 die baccalaureusgraad en voor 35 die magistergraad verwerf

nie – en die student was ten tye van die afhandeling van die baccalaureus reeds vir minstens agt jaar besig gewees met studies in teologie. Die baccalaureus in teologie het 'n student in staat gestel om vir twee jaar onderrig oor die Bybelse tekste te gee, waarna die student kon promoveer tot die voorlopige kwalifikasie van *Magister Sententiae*, op grond waarvan vir 'n verdere twee jaar lesings (met oorspronklike kommentaar) oor Lombardus (4.3) se *Sententiae* gegee kon word. Die student sou eers daarná – selfs so lank as agt jaar later – vir die magistergraad in teologie in aanmerking sou kon kom.

Op grond van hierdie verskil in die toekenning van die magistergraad by teologie en lettere het die meerderheid studente by lettere die magistergraad behaal, ten einde so gou moontlik te kon begin doseer; terwyl die mees uitstaande studente die magistergraad in lettere dadelik opgevolg het met 'n baccalaureusgraad in teologie, om vandaar onafgebroke te bly studeer ten einde uiteindelik magistergrade in beide lettere en teologie te kon behaal.

Hierdie dubbele magistri was juis die mees gesogte dosente by al die magister-universiteite; ewe bedrewe in beide dissiplines, ongeag die koste of tydsduur om die dubbele kwalifikasie te kon behaal. In 21ste eeuse terme was daardie studente die eietydse PhD's in sowel filosofie as teologie; mense wat onproblematies die diskursiewe verskille en ooreenkomste tussen filosofie en teologie kan en wil hanteer. Daar was heelwat sodanige dubbele magistri in die hoog-skolastiek: trouens, feitlik al die uitstaande Middeleeuse filosowe vanaf die laat-12de eeu was gepromoveerd in sowel lettere as in teologie.

Die magister se eerste verantwoordelikheid was lesings, maar ook die fasilitering van disputasies; te onderskei in 'gewone disputasies' (debat oor 'n bepaalde tema, met vrae op die tema as sodanig gerig) en 'vrye disputasies' of quodlibeta (letterlik vertaal, 'wat jy ook al wil', wat debat oor algemene kwessies kon wees, en beperk is tot die Advent [aanvang van die kerklike jaar, vier Sondae voor Kersdag] en Lent [begin met Aswoensdag, 46 dae voor Paassondag]).

Die gewone disputasie of *disputatio* was 'n wesenlike aspek van beide die baccalaureus- en magisterprogramme en was ten diepste hermeneuties, naamlik om in die eie kring of skool konsensus te verkry oor uiteenlopende interpretasies van die onderhawige tekste. Die tipiese disputasie het bestaan uit 'n probleemstelling, wat deur 'n besprekingsleier ingelei is. Daarna het 'n respondent, normaalweg reeds 'n baccalaureus of minstens 'n senior voorgraadse student, die probleem probeer oplos deur sistematies op die probleemstelling te antwoord.

Laastens het die magister sy perspektief op die probleem gegee, wat die *determinatio* genoem is (letterlik vertaal, 'uitsluitsel') en wat nie gebonde was aan die onderhawige teks alleen nie. In die latere skolastiek is die *determinatio* onafhanklik van die *disputatio* hanteer, ook waar dit op skrif gestel is.

Die doel van die disputasies was om tot publikasie aanleiding te gee. Lesings en disputasies was uiteraard mondelinge oefeninge, maar die tekstuele eksposisie en dialektiese (bedoelende 'vraag-en-antwoord') formaat ten grondslag daarvan het juis die sistematiese en koherente opskrifstelling daarvan bemoontlik.

Disputasies maak trouens 'n grondige deel uit van die gepubliseerde korpus van skolastiese werksaamhede vanaf die vroeg-12de tot die middel van die 15de eeu. Die disputasie word ryklik verteenwoordig in die oorleefde literatuur vanuit daardie periode, hetsy as *ordinationes* (tekste deur die magister goedgekeur) of *reportationes* (ongeredigeerde notas rakende die disputasies, dikwels bestaande uit studente se aantekeninge).

Onnodig om te benadruk dat die *reportationes* dikwels meer aangrypende studiemateriaal gebied het as die gesensureerde *ordinationes* – hetsy as gewone disputasie of as vrye quodlibet. Die merkwaardige invloed van die disputasie is ook te herken in werke wat self nie produkte van die geadministreerde kennis van die jong universiteitswese was nie.

Aquinas (5.1) se beroemde *Summa Theologiae* (geskryf 1265-1274) was nie 'n produk van 'n reeks disputasies nie, maar het wel die vorm en metode van 'n disputasie gehandhaaf, in die formaat van 'n probleemstelling, die artikulering van die probleme in die probleemstelling en die wyse waarop hierdie probleme tot 'n resolusie gebring kan word.

Daarby tel die telkens opgedateerde kommentaar op Lombardus se *Sententiae* as sekerlik die mees gevierde uitset van spekulatiewe teologie, soos uitdruklik deur die universiteitswese gefasiliteer, in die sin dat dit die standaardwerk vir teologiese onderrig tot diep in die Middeleeue sou bly.

— 4.1 BERNARDUS VAN CLAIRVAUX —





Gedaante van die Maagd aan St Bernardus[1] (ca.1486), Fillipino Lippi (1457-1504)
© Badìa Fiorentina, Florence

4.1 Bernardus van Clairvaux (1090-1153)

Die oorgang vanaf die post-Karolingiese periode na die vroeg-skolastiese periode moet as soepel verstaan word: die laaste denkers vanuit die post-Karolingiese periode was reeds vroeg-skolasties terwyl die eerste denkers vanuit die vroeg-skolastiese periode ook nog sommige kenmerke van die post-Karolingiese periode vertoon, veral in terme van die beskouing dat spekulatiewe filosofie die dogmatiese register dienstig behoort te wees. So was dit ook met Bernardus van Clairvaux. Bernardus[2] lei die skolastiese periodes in Middeleeuse filosofie in, op grond van sowel die esteties-pastorale eienskap van sy werk as juis sy ongemak binne die ontwikkelende skolastiese omgewing self.

Bernardus is gebore in die kasteel van 'n laer adellike familie buite Dijon in Boergondië. Hy, sy broers en 25 vriende sluit in 1112 aan by die pas gestigte (1098) Benediktynse klooster van Citeaux. Reeds in 1115 word Bernardus uit die klooster te Citeaux gestuur om 'n dogterklooster te gaan stig in Clairvaux, in die provinsie Champagne. Met dié klooster gestig en in werking, fokus Bernardus op die werk en nalatenskap van die Cisterciënserorde, met die oogmerk om hierdie klooster te Clairvaux, sonder benadeling van die historiese band met die moederklooster te Citeaux, in 'n Cisterciënserklooster te ontwikkel.

Na enkele jare se bemoeienis met kerkpolitiek, onder andere in die suksesvolle hantering van die pouslike polemiek tussen Innocentius II (pous vanaf 1130 tot 1143) en die teenpous Anacletus II (d.1138), tree Bernardus in 1138 uit die openbare kerklike lewe en fokus op sy akademiese werk te Clairvaux, waar hy as ab sou woon en werk tot en met sy dood in 1153.

In die periode 1130 tot 1138 terwyl hy wyd moes reis in die hantering van die pouslike polemiek, het hy strukture vir die Cisterciënsers geskep wat deur die jonger geslag opgevolg sou kon word. So effektief was sy organisasie van die orde se ontwikkeling dat, volgens oorlewering, moeders hulle seuns verbied het om die prediking van Bernardus by te woon: want as hulle hom eers eenmaal hoor preek het, wou hulle Cisterciënsermonnike word (McGuire 1991:17; 2006:209). Teen die tyd van sy afsterwe het die Cisterciënsers op grond van Bernardus se invloed deur die hele Wes-Europa versprei en is die orde voorgehou as die beste voorbeeld van 'n hervormde kloosterbedryf (Lekai 1977:33).

Bernardus word in die ideegeskiedenis enersyds veral onthou vir sy prediking ter aanmoediging van die tweede kruistog (1147-1149), wat 'n totale katastrofe was – en dan juis sy konflik met en vervolging van Abelardus (3.10), wat in 1140 by die konsilie van Sens ten opsigte van aspekte van sy filosofiese uitset veroordeel is (Clanchy 1999:16). Bernardus se rol in die konstante vervolging van Abelardus in die 1130's is hoogs kontroversieel in Middeleeuse filosofie, juis omdat hy daarmee

die deur geopen het om hom as 'n karikatuur-opponent van die vroeg-skolastiek van die 12de eeu op te laat stel: vir vele tydgenote sou sou Bernardus, en die Cisterciënsers wat onlosmaaklik aan sy naam gekoppel was, 'n fundamentalistiese en reaksionêre stemming verteenwoordig, wat algeheel onbewus was van die ryke intellektuele ontwikkelinge ten opsigte van die vordering van die skolastiek in hierdie tyd – trouens, dat Bernardus nouliks bewus was van 'n intellektuele kultuur wat die basis geskep het vir die stigting van die Universiteit van Parys (Elm 1994:4).

Dat Bernardus eerder monnikeprediker as monnikefilosoof wou wees, is waar. Tog sou dit onbillik wees om na Bernardus as 'n 'kontra-intellektueel' te verwys. Hy het 'n basiese filosofiese posisie ingeneem en gehandhaaf wat grootliks gebaseer was op sy interpretasie van die prediking van die apostel Paulus en die lewe en sterwe van Jesus van Nasaret: daar vanuit verwys hy (1957-:2/43) na sy eie filosofiese posisie as *haec mea subtilior interior philosophia* ('vir my subtiel en filosofies eerder inwaards'). Hierdie filosofie was nie ontleen aan die 'skool van die retorici en filosowe' nie (1957-:2/4), maar aan die ervaring: sy leermeester was die natuur ('die woud en die rotse sal jou leer wat jy nie sal hoor die by die leermeesters van die skole nie'; vgl. McGuire 2006:210).

Konflik met en klag teen Abelardus

So beskeie as wat hy was oor sy filosofiese vermoë en intellektuele mondering, so goed was Bernardus opgelei in die trivium van grammatika, logika en retoriek. Hy kon inderdaad filosofies-koherente betoë lewer, met sowel Cicero as Augustinus se retoriese styl as vername invloede (Gilson 1940:6; Bernardus 1957-:2/xii). Sy deurslaggewende optrede by die konsilie van Sens in 1140 ten tye van die uiteindelik suksesvolle klag teen Abelardus betuig Bernardus 'n gedugte opponent: 'n Abelardiaan, Berengar van Poitiers, het Bernardus trouens van die vermoë tot 'n 'slinkse en innoverende woordspel' (*acutae que inventionis versutia*) beskuldig (McGuire 2006: 210; Casey 2011:63).

Reeds teen die tyd wat Bernardus die klooster te Clairvaux gestig het, was dit nie net 'n bewese literêre vermoë nie, maar sy bedrewenheid in filosofiese retoriek wat ontsag afgedwing het. Nietemin was filosofie en retoriek nie Bernardus se forte nie – hy het homself eenvoudig as 'n monnik verstaan wat sy klassieke Latynse opvoeding in die trivium ten beste wou aanwend om die vir hom aangrypende betekenis van die Cisterciënsers se verstaan van die monnikewese te artikuleer (Gilson 1940:8).

Hierdie betekenis manifesteer vir Abelardus in die 'verandering van die Self na die beeld van God deur die verlange na Christus' (McGuire 2006:210). Vir Bernardus daarteenoor, beteken hierdie proses van innerlike verandering of verinnerliking nie

apatheia, die verbreking van alle verbintenisse met alles en almal, soos wat die Siriese vadere (onder andere Pseudo-Dionisius, 1.3) geleer het nie, maar juis eerder *affectus*, die nabyheid in Christus, wat die basis vir nabyheid aan alle mense kan wees, sonder dat dit 'n oordrewe emotiewe geestelikheid of kontra-intellektualiteit hoef te impliseer. Dit is juis die affektiewe moment aan die Cisterciënsers se spiritualiteit wat Bernardus so aantreklik vind dat hy dit as die 'basis van sy wêreldverstaan' aanbied (McGuire 1988:286).

Dog, juis beskeie soos wat hy was oor sy filosofiese vermoë en intellektuele mondering, was Bernardus altyd 'op sy hoede wanneer hy gekonfronteer is met filosofiese taal' (McGuire 2006:210; Evans 1982:132). Tog is dit nie filosofie self wat polemiese drif by hom opwek nie, maar eerder sy gewaarwording (en daarby sluit hy Abelardus ongetwyfeld as voorloper in) dat filosofiegeskoolde monnike hulle filosofiese bedrewenheid vir die 'verkeerde doel aanwend': hy onderrig sy Cisterciënserbroers daarom dat 'alle kennis in sigself goed is, solank as wat dit op die waarheid gebaseer is' (Bernardus 1957-:2/5). Omdat daar 'nie soveel tyd' vir 'n monnik is om vas te stel presies wat waar is en wat minder waar of onwaar is nie, moedig Bernardus die Cisterciënsers aan om te fokus op die soort kennis of selfonderrig wat 'n 'bydrae kan lewer tot hulle verlossing' (Bernardus 1957-:2/5).

Bernardus keur daarom die voornemende monnike of leerlinge tot die klooster by Clairvaux baie streng: dit moes volwasse mans – en nie seuns, soos by die meeste ander ordes en kloosters nie – wees wat reeds grondige akademiese opvoeding in die trivium ontvang het. Indien hulle aan die skole studeer het, sou hulle aanvaar kon word tot die Cisterciënserorde, mits hulle hulle sou verbind tot die aflegging van kennis as 'ydelheid of sleutel tot finansiële gewin' en eerder sou fokus op kennis 'in diens van die eie en ander se innerlike ontwikkeling' (Bernardus 1957-:2/5).

Wanneer dit nie gebeur nie, loop filosofiese kennis altyd die risiko om in diens te staan van dwaalleer. Trouens, Bernardus (1957-:2/4) assosieer filosowe dikwels met 'ketters' en daarvan is Abelardus vir hom nogeens die hoogste voorbeeld. Abelardus se hipertegniese onderskeide, wat hy as logiese merkers gebruike het in sy vertolking van die Triniteitsleer, was volgens Bernardus (1957-:2/6) 'inderdaad altyd op die rand van kettery'.

Bernardus se polemiek teen intellektuele kategorieë wat van toepassing op God gemaak word, beteken volgens hom nie ineens 'n polemiek teen of verwerping van filosofiese redevoering en diskoers as sodanig nie – maar hy dring daarop aan dat filosofie, filosowe en enige vorm van intellektuele arbeid 'n bydrae moet lewer tot 'die behoeftes van die kerk' (Bernardus 1957-:2/5). Hy verduidelik dat hy bewus is daarvan dat akademiese filosowe soos Abelardus sekere 'voordele' vir die kerk

inhou, in veral die apologetiese en kategetiese sin ('deur die opponente te elimineer en die oningewydes te leer', 1957-:2/29). Anders gestel: Bernardus staan agterdogtig teenoor enige filosofie wat ter wille van filosofiese uitsette bestaan. Hy onderskryf 'n oorheersende perspektief in selfs hierdie betreklik gevorderde stadium van die Middeleeuse ideegeskiedenis, naamlik dat alle kennis ten dienste behoort te staan van teologiese kennis – dus nogeens Damianus se *ancilla theologiae*. Waarvan Bernardus nié blyke gee nie, is 'n verstaan van die wyse waarop hierdie standpunt reeds in die vroeg-skolastiek geproblematiseer is.

Filosofie het immers by denkers soos Champeaux (3.9) en Abelardus inderdaad reeds 'n kosbare selfstandigheid en na-binne gerigtheid ontwikkel. Trouens, Bernardus, wat giftig met die tong kon wees (McGuire 2006:211), trap in die slaggat om 'filosowe en ketters wat hulleself met woorde dekoreer', te vergek (1957-:2/29). Die filosowe beweeg volgens hom nooit anderkant 'leë praatjies oor onmerkwaardige sake' nie – as sodanig is die filosowe se gesprekke 'windpraatjies' (*ventosa loquacitas*, 1957-:2/131; 'n pejoratiewe begrip wat eerder die betekenis van 'windgat' inhou) en 'woordspelery' (vrye vertaling van die moeilike Latynse begrip *verbositate philosophorum* wat Bernardus [1957-:2/274] hier gebruik).

Met Abelardus duidelik in sy visier beskryf Bernardus (1957-:1/239, ook met verwysing na 2 Timoteus 3:7) die filosowe van die vroeg-12de eeu as 'rondlopers, nie in staat om in die waarheid sekerheid te ontvang en daarin te vestig nie, altyd weer aan die studeer en soos vroue nie in staat om tot 'n kennis van die waarheid te kom nie'. 'n Groter kompliment sou hy filosowe soos Champeaux, Héloïse en Abelardus nie kon gee nie.

Nietemin het hierdie toksiese karikatuur van die filosoof as 'n 'selfingenome figuur' uiteindelik tot die veroordeling van Abelardus in 1140 by Sens gelei. Bernardus beroep hom by die konsilie, hoewel ongenuanseerd, op Anselmus (3.6) se *credo ut intelligam* en Augustinus (1.1) se *fides quarens intellectum* om die primaat van die geloof bo die rede aan te dui: dit is die 'geloof wat aan die onkundiges en selfs die filosofiese ketters verkondig' moet word (1957-:2/187). Hy voeg egter daarby dat hy ernstige voorbehoude het om met 'ketters' (uiteraard het hy Abelardus in gedagte) in gesprek te tree: 'ironies', volgens hom (1957-:2/187), want 'ketters kan nie deur logiese redevoering oortuig word nie, omdat hulle dit nie verstaan nie'.

'n Gespanne verhouding met filosofie

Dit is duidelik dat Bernardus in gespanne verhouding tot spekulatiewe filosofie staan. Dit behoort ook duidelik te wees dat hy die reeds gespanne verhouding tussen spekulatiewe filosowe soos Abelardus en die kerk van die middel-12de eeu

onnodig verder vergiftig het. Dit behoort gereken te word as die Achilleshiel in 'n andersins noteerwaardige nalatenskap.

Tog het Bernardus 'n bydrae tot die vroeg-skolastiese ontwikkeling as sodanig gelewer – en dit kon hy juis doen wanneer hy die logiese rede, versigtige onderskeide en koherente argumentvoering gebruik het, sonder om terug te val in sy polemiese fiksasie op Abelardus. In 'n kort opstel, getitel *Oor genade en vrye wil* (Bernardus 1957-:3/165–203), bied Bernardus 'n goeie voorbeeld aan van wat die literêre uitset van die vroeg-skolastiek behels: 'n (teologiese) probleem word aan die orde gestel, wat in terme van teses en antiteses beredeneer word, sonder 'n beroep op die gesag van die Bybel of die patristiese oorlewering, om oor die aard van die probleem uitsluitsel te gee.

In hierdie opsig verskil Bernardus op geen wyse van dit wat Abelardus as die slyper van die skolastiese metode en Anselmus as die stigter daarvan voorgehou het nie. Sy aangewesenheid op die skolastiese metode as sodanig bevestig Bernardus (1957-:7/184–200) in 'n opvolggeskrif aan Hugo van St Viktor (1097-1141, 4.4) rakende die verhouding tussen die sakrament van die doop en die verlossingsleer. Hierin gebruik Bernardus strykdeur logiese argumentvoering, hoewel hy uiteindelik wel steun op gesagsbronne buite die teks.

Dit is egter die styl sowel as die toonaard van die geskrif wat Bernardus inderdaad as 'vroeg-skolasties' situeer: hierdie toonaard kan beskryf word as 'uitnemende kloosterteologie vanuit die 12de eeu: meditatief en kontemplatief, verkennend, tog simbolies en transendent [...] 'n voorbeeld van 'n behendige praktisyn van skoolteologie – logies, spekulatief, onpersoonlik en argumentatief' (Feiss 1992:359; vgl. McGuire 2006: 211).

Dit is diep ironies dat dieselfde Bernardus wat so skerp teen die filosofiese uitsette van sy tyd gestaan het, juis deur een van sy beste moderne navorsers (Feiss 1992) geag word te floreer wanneer hy die skolastiese metode stilisties toepas. Daar is 'n volgende ironie: soos sy tydgenoot Héloïse (3.11) vind Bernardus filosofiese waarde en inhoud in liefde en vriendskap. Vir Bernardus geld dit veral ten opsigte van liefde en vriendskap binne die Cisterciënserkloosters self (sien McGuire 1988, 1991, 2006).

As deel van sy opleiding in die trivium het Bernardus ongetwyfeld tot dieselfde tekste van Cicero toegang gehad wat Héloïse so geïnspireer het, as basis vir sy eie verstaan van 'n selfprysgewende Ciceriaanse liefde en vriendskap – en as basis vir geheel die maatskaplike lewe, soos Bernardus as kloosterling dit verstaan het. Ook sy minder bekende briefwisselinge gee blyke van 'n diepe vertroudheid met die klassieke tekste wat oor liefde en vriendskap handel. Binne die kloosters van die 12de eeu was daar self 'n debat oor die waarde en toepaslikheid van die begrippe *vriendskap* en *liefde* binne die kloosterlewe self, waarskynlik teen die agtergrond van die morele verval

binne kloosters teen die helfte van die 11de eeu, waarteen onder andere Damianus (3.4) en Pous Leo IX gereageer het. Opvallend gaan Bernardus geheel by hierdie debat verby (McGuire 1988:21).

Hy aanvaar dat die monnike sy vriende is en dat hulle mekaar liefhet. Trouens, die taal waarmee hy die vriendskap en liefde teenoor sy monnikebroers verwoord, het 'n leerling, Aelredus, 'n latere ab van die Rievaulx-abdy, daartoe beweeg om (in samehang met Héloïse se filosofiese uitset oor Ciceriaanse vriendskap en liefde, wat buite haar korrespondensie met Abelardus op daardie stadium heeltemal geheim was), die eerste grondige kloosterteks oor vriendskap en liefde te skryf (sien McGuire 1994).

Daar is 'n derde ironie, naamlik dat hy en sy geswore vyand Abelardus 'n gemeenskaplike vriend in (Petrus) Venerabilis (4.2) gehad het. Venerabilis, ab van Cluny, die enigste ander monnik met wie Héloïse korrespondeer het, en Bernardus het mekaar trouens goed geken. Venerabilis sou Bernardus dan ook karakteriseer as 'n man wie se 'wêreldse geleerdheid' (*eruditio saecularium*) sy 'kennis van die heilige dinge' (*scientia divinarum litterarum*) nooit oorskadu het nie, maar gekomplementeer het (Venerabilis in Constable 1967:I:53).

Die korrespondensie tussen Bernardus en Venerabilis getuig van beide monnike se verstaan van die noodsaaklikheid van emosionele nabyheid tussen mense en die vermoë van mense, juis binne die altyd-berekende en dikwels kil hervormde kloosterpraktyke van die 12de eeu, om menslike gevoel en intimiteit te verwoord. Dit is juis die tweede deel van Venerabilis se kenmerking van Bernardus se persoon, naamlik sy s*cientia divinarum litterarum*, wat ons by die laaste uitstaande kenmerk van Bernardus se erfenis bring, naamlik sy soepel hantering van die Bybelste tekste.

Bernardus se werk: *eruditio saecularium*

In die grootste gedeelte van sy werk maak Bernardus ruim gebruik van aanhalings uit die Bybel, en waarop hy implisiet kommentaar lewer, maar op so 'n soepel wyse dat selfs die ingeligte leser nie dadelik seker is waar die Bybelse teks eindig en Bernardus begin nie. Dit was presies Bernardus se oogmerk: om sy skolastiese opvoeding in die trivium te integreer met sy kloostermeditasies of *lectio divina*, waarin hy die taal van Psalms, die profete, die evangelies en veral die briewe van Paulus naatloos met sy eie besining byeenbring.

Die taalgebruik, woordkeuses en stemming in Paulus se tekste is 'n belangrike sleutel in die verstaan van Bernardus se eie voorkeure, sowel stilisties as inhoudelik. Beide Paulus en Bernardus was skepties oor 'die filosowe' en die aard van 'filosofiese geleerdheid', maar nietemin het beide 'n betreklik goeie kennis van filosofie gehad. Bernardus se Christosentriese toewyding aan die Cisterciënsers se verstaan van die kloosterwese en sy verstaan van die Christelike geloof self, koppel woordeliks terug na Paulus se

vermaning in Kolossense 2:8: 'Pas op dat niemand julle van Hom wegvoer deur teorieë en argumente wat misleidend is nie. Dit is dinge wat berus op die oorlewering van mense... en nie op Christus nie'. Paulus, in soverre hy self 'n filosofiese posisie handhaaf, het volgens Bernardus (1957-:2/157) 'n 'Christelike filosofie in gedagte, as uitdruklik 'n alternatief op die filosofie van die wêreld', oftewel *eruditio saecularium*.

Bernardus (1957-:2/158) vind daardie 'alternatief' eerder 'deur verwondering as deur ontledings' (*quasi admirans non quasi scrutans*). Tog voeg Bernardus by hierdie verwondering aan die geskapenheid as die manifestasie van God self uiteindelik wel die ontleding of minstens verkenning van dit wat die heidense filosowe nagelaat het. Bernardus dring daarop aan dat die Griekse erfenis wel die 'sekondêre bron' moet wees. Daarop het Venerabilis (Constable 1967:I:53) gereageer deur te sê dat Bernardus se toetrede tot die kloosterwese soos die uittog van die Hebreërs uit Egipte was: net soos wat die Hebreërs die kennis wat hulle in Egipte in slawerny opgedoen het kon toeëien en saam kon neem na hulle outentieke tuiste, so het Bernardus, op die spoor van Augustinus, sekulêre kennis die kloosterwese binnegebring. Volgens Venerabilis (Constable 1967:I:53) was dit Bernardus se diepste aanbod: om die goeie wat wel in die sekulêre te vinde is, krities te integreer met 'n Christelike lewe.

In genuanseerde sin was Bernardus dus 'n klassieke geleerde ten opsigte van die sekulêre erfenis: hy het hierdie erfenis egter getransformeer deur 'n nuwe retoriek ten aansien van religieuse toewyding en die hunkering na 'n egte en direkte ervaring van God. Vir Bernardus, anders as vir Abelardus, is daar geen opskorting van die afstand tussen 'n Christelike filosofie en 'n Christelike teologie nie, omdat alle kennis uiteindelik die teenwoordigheid van God in die individu tot uitdrukking wil bring.

Bernardus se integrasie van geleerdheid en spiritualiteit sou egter toenemend in onguns verval, met die toenemend tegniese oriëntasie van die opvolgende uitsette in die vroeg-skolastiek en veral in die hoog-skolastiek van die 13de en 14de eeu. Die groeiende aandrang dat Aristoteliese filosofie en die Christelike openbaring versoen behoort te word, het daartoe aanleiding gegee dat skolastiese argumentvoering nog meer verfynd en tegnies sou word as wat selfs by Abelardus die geval was. Daarom is Bernardus in die hoog-skolastiek vir alle praktiese doeleindes agtergelaat.

Teen die middel van die 14de eeu, met die oorgang van hoog-skolastiek na post-skolastiek, was daar egter, midde juis die ontnugtering met die uiters abstrakte, hiperskolastiese spekulasies oor God en die grense van kennis, 'n nuwe horison sigbaar, waar respyt van abstraksie gevind en teruggekeer kon word na vrae oor die Christelike lewe self. Post-skolastiese figure soos Gersonius (1363–1429, 6.27) het byvoorbeeld die grondslae van die skolastiese metode met 'n Christelike etiek probeer integreer.

Die terugkeer na pastorale en etiese vrae in Parys self, na die veroordelings van 1277, het trouens 'n herwaardering van die kloosterteologie van die 12de eeu genoodsaak (Leclercq 1982:4). Vanaf die vroeg-14de eeu het Bernardus weer 'n gewaardeerde figuur in Middeleeuse filosofie geword.

Eietyds rig Bernardus steeds 'n aanspraak in die voortslepende debat tussen 'n intellektueel-filosofiese aanbod van teologie en die proponente van 'n meer affektiewe spiritualiteit. Eksponente van eersgenoemde is tereg diep agterdogtig teenoor alle vorme van emosionalisme en fundamentalisme, terwyl laasgenoemde dalk ewe tereg kan protesteer teen die leweloosheid en dorheid van 'n abstrakte filosofiese teologie.

Vir Bernardus was daar wel 'n middeweg, naamlik om vanuit die vertrekpunt van laasgenoemde die winste van eersgenoemde saam te neem. Hy wou, ietwat opportunisties, die winste van sowel die Grieke as Augustinus as Anselmus (en onafwendbaar, Abelardus) integreer met dié soort spiritualiteit wat hy as outentiek beskou het. Dit is 'n posisie wat self nie spanningloos is of kan wees nie.

Nietemin het Bernardus se organisering van die Cisterciënserorde in Wes-Europa in die 12de eeu sorg getref dat reeds-opgeleide akademici die kloosters kon betree en die innerlike lewe van die kloosterlinge verryk kon word, en dat die uiterlike lewe die gemeenskap kon vorm en beïnvloed. Na sy afsterwe het die Cisterciënsers kontak behou met intellektuele strominge in die sekulêre skole, veral met die fakulteite lettere en teologie by Parys (Lekai 1977:80).

In die 1240's, bykans 'n eeu na sy dood, het die Cisterciënserorde 'n skool in Parys gestig wat in samewerking met die twee fakulteite sou werk. In dié skool, sowel 'n seminarium as 'n koshuis, sou die mees belowende jong Cisterciënsermonnike in die filosofiese en teologiese kurrikulum opgelei word. Gepas is die skool genoem: Collège des Bernardins, of Collège de Saint Bernard. 'n Volledige restourasie van die eeue-oue gebou is in 2008 afgehandel, waar dit in Rue de Poissy 20, Arrondissement 5 in Parys, steeds belowende Katolieke studente huisves en simposia fasiliteer.

Eindnotas

1. In een van die mees aangrypende liriese skilderye van die vroeë Italiaanse Renaissance word Bernardus uitgebeeld terwyl hy 'n visioen beleef van die maagd Maria, 'n figuur wat dikwels die onderwerp van sy geskrifte was. Die verskyning vind opvallend in die buitelug plaas, eerder as in 'n studeerkamer of binne 'n kerk, met 'n natuurlike tafel en boekrak van rots en 'n boomstomp tot beskikking van die skrywende monnik. Vlak regs agter Bernardus, binne 'n donker gleuf in die rots, is twee geboeide demone, met 'n wyse uil daarnaas. Verder regs agter is twee Cisterciënsermonnike voor die deur van die kapel

in gesprek, met twee ander monnike wat hemelwaarts of minstens wegwaarts tuur. Verder regs opwaarts word 'n siek, bejaarde man na die kapel toe afgedra. Aan die linkerkant ontvou die mooi Italiaanse landskap. Die aftakeling regs en die skoonheid links word esteties in die piramide-agtige vorm van die boekrak onderskei, asof die boek self daardie onderskeid bepaal. Die figuur regs onder, simmetries gestel teenoor die engelagtige figuur links onder, is die donateur, Francesco del Pugliese, wat Lippi vir die skildery betaal het met die bedoeling om dit aan die kerk in Badia as 'n altaarstuk te skenk. Die skildery is inderdaad so aangebied en is tot vandag toe as altaarstuk in gebruik in die gerestoureerde kerkgebou in Badia, Florence. Die oordenking van die sentiment van daardie donasie behoort oorweldigend bemoedigend vir die fyn Westerse gees te wees: in 'n bykans onleesbare nota, net regs van Bernardus, staan daar in Latyn: *Sustine et Abstine* (vanaf Epiktetus se ἀνέχου καὶ ἀπέχου; letterlik vertaal, *Volharding en Weerhouding*).

2. Brian McGuire, self 'n Cisterciënser, is tans een van die belangrikste navorsers in gespesialiseerde Bernardus-studies: sien dus McGuire (1988, in geheel; 1991:1–48; 2006:209–14; 2011:18–61), daarby die primêre tekste van Bernardus (1871; 2000), asook Casey (2011:62–107); Copleston (1993:136–55; 166–174); Elm (1994:1–16); Evans (1982:121–34; 2000:5–21; 72–129); Feiss (1992:349–78); Gilson (1940:1–21); Haren (1985:137–143); Lekai (1977:3–32); Pranger (2011:220–48) en Wakefield (1974, in geheel).

Bibliografie

Bernardus. 1871. *Patrologia Latina*, 182-185. Migne, J-P. (red). http://patristica.net/latina/ (10 Oktober 2018 geraadpleeg).

—. 1957-. *Opera*. Leclercq, J. en H. Rochais (reds.). Rome: Editiones Cistercienses.

—. 2000. *In praise of the new knighthood*. Collegeville, MN: Cistercian Publications.

Casey, M. 2011. Reading Saint Bernard: The man, the medium, the message. In McGuire (red.) 2011, 62–107.

Clanchy, M.T. 1999. *Abelard. A Medieval life.* Londen: Wiley-Blackwell.

Constable, G. (red.). 1967. *The letters of Peter the Venerable*. Volumes I en II. Cambridge: Harvard University Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Elm, K. (red). 1994. *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter in der Neuzeit*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Evans, G.R. 1982. The classical education of Bernard of Clairvaux. *Citeaux Commentarii Cisterciensis* 33, 121–34.

—. 2000. *Bernard of Clairvaux*. Oxford: Oxford University Press.

Feiss, H. 1992. *Bernardus scholasticus*: The correspondence of Bernard of Clairvaux and Hugh of Saint Victor on baptism. In Sommerfeldt (red.) 1992, 349–78.

Gilson, E. 1940. *The mystical theology of Saint Bernard*. Downes, A.H.C. (vert.). New York: Sheed & Ward.

Haren, M. 1985, *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Leclercq, J. 1982. *The love of learning and the desire for God. A study of monastic culture*. New York: Fordham University Press.

Lekai, L.J. 1977. *The Cistercians. Ideals and reality*. Kent: Kent State University Press.

McGuire, B.P. 1988. *Friendship and community. The monastic experience 350-1250*. Kalamazoo: Cistercian Publications.

—. 1991. *The difficult saint: Bernard of Clairvaux and his tradition*. Kalamazoo: Cistercian Publications.

—. 1994. *Brother and lover: Aelred of Rievaulx*. New York: Crossroad.

—. 2006. Bernard of Clairvaux. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 209–14.

—. 2011. Bernard's life and works: A review. In McGuire (red.) 2011, 18–61.

McGuire, B.P. (red.). 2011. *A companion to Bernard of Clairvaux*. Leiden: Brill.

Mews, C.J. 2011. Bernard of Clairvaux and Peter Abelard. In McGuire (red.) 2011, 133–68.

Pranger, M.B. 2011. Bernard the writer. In McGuire (red.) 2011, 220–48.

Sommerfeldt, J.R. (red.). 1992. *Bernardus* Magister. Kalamazoo: Cistercian Publications.

Wakefield, W.L. 1974. *Heresy, crusade and inquisition in southern France, 1100-1250*. Londen: Allen & Unwin.

4.2 PETRUS VENERABILIS





Petrus Venerabilis, ab van Cluny (18de eeu), Léon-Marie-Joseph Billardet (1818-1862)
© Museum Boijmans Van Beuningen, Rotterdam

4.2 Petrus Venerabilis (ca.1092-1156)
(Pierre le Vènèrable; Peter the Venerable, of Montboissier)

Daar is reeds gewys op Venerabilis[1] se korrespondensie en vriendskappe met polemies teenoorstaande figure soos Abelardus (3.10) en Bernardus (4.1), asook dat hy die enigste persoon was met wie Héloïse (3.11), naas Abelardus self natuurlik, gekorrespondeer het. Reeds dít dui op die ireniese aard van sy persoon: hy was een van die mees gelykmatige en onverstoorbare figure uit die 12de-eeuse filosofiegeskiedenis, wat inderdaad 'n vriend vir vyande kon wees, sonder om sy integriteit prys te gee. Sy *moniker*[2] 'Venerabilis' (die 'gerespekteerde'), aan hom gegee deur keiser Friedrich I (Barbarossa van Hohenstaufen), verdien hy sonder enige twyfel.

Venerabilis word in 1122 tot ab van die Benediktynse abdy te Cluny in die provinsie Boergondië-Comte, wat reeds in 910 gestig is, verkies. Hoewel hy aanvanklik met institusionele hervorminge binne die abdy en haar dogterkloosters gemoeid was, in 'n tyd toe die Cluny-kloosters merkbaar agteruit begin gaan het, was sy middeweg-intellektuele oriëntasie van meet af aan sigbaar, naamlik dat hy hom verset het teen die betreklik teenfilosofiese benadering van Bernardus, sonder om bloot per pendulum in die intellektualisme van Abelardus op te gaan, of streng daaraan te konformeer.

Juis vanuit sy ireniese karakter sal Venerabilis eerstens onthou word vir sy (uiteindelik onsuksesvolle) pogings tot versoening tussen Abelardus en Bernardus, asook dat hy Abelardus vir die laaste twee jaar van sy lewe, na sy veroordeling by die konsilie van Sens in 1140, met liefde, vriendskap en gasvryheid in die klooster te Cluny gehuisves en versorg het – terwyl hy Héloïse steeds op hoogte gehou het van hoe dit met Abelardus gaan. Tweedens sal Venerabilis onthou word vir sy reis na Andalusiese Spanje na Abelardus se afsterwe in 1142, waar hy die uitstekende vertalers vanuit die Arabiese kringe in Andalusië ontmoet het – en op grond daarvan die eerste amptelike vertaling van die Koran in Latyn gemagtig het.

Op grond van daardie vertaling polemiseer Venerabilis aspekte van die dogmatiese register van 12de-eeuse Islam in *Tractatus contra sectam sive haeresim Sarracenorum*, wat aansluiting vind by sy ouer polemiek teen die geskorsde priester Petrus de Bruis[3] (1095-1131) in *Tractatus contra Petrobrusianos haereticos* (1134) en die tydgenootlike aspekte van Judaïsme in *Liber adversus Judaeorum inveteratam duritiem* (1143), wat hy geskryf het juis terwyl hy in Spanje was. Tog was hierdie polemieke nooit uitdagend of andersins pedanties nie. Venerabilis was nooit bestraffend in debat nie: hy het altyd eerder kontakpunte opgesoek, vanwaar hy verskille in die reine wou bring.

Daarby was Venerabilis 'n gerekende bibliotekaris: die klooster in Cluny was op Alcuin (2.1) se ou York-model geskoei en het teen die tyd van Venerabilis se dood oor 'n merkwaardige hoeveelheid manuskripte beskik, waaronder talle klassieke tekste en Arabiese en Latynse vertalings van daardie tekste, behoorlik gekatalogiseer, wat die uiteindelike bundeling van die tekste in 1522 deur Pierre de Montmartre aansienlik vergemaklik het.

Hoewel sy hervormingsinisiatiewe ten opsigte van die Cluniasenserorde suksesvol was, kon dit nie die merkwaardige verspreiding van die Cluniasensers se dogtersorde, die Cisterciënsers, ewenaar nie. Trouens, die institusionele groei en uitset van die Cisterciënsers, onder leiding van Bernardus, sou eers met die opkoms van die kloosterongebonde Franciskaanse orde van die 13de eeu geëwenaar word (Cutler 1966:185).

Agteruitgang by die Cluniane

Soos feitlik elke ab vanuit elke orde in elke klooster voor hom, is Venerabilis uit die adelstand gebore. Die Cluniasensers was egter selfs meer gesteld op hulle aristokratiese aanbod vanuit die Benediktynse tradisie: trouens, Venerabilis was een van vier uit ses seuns in sy gesin wat Cluniasensermonnike sou word. Ook sy moeder Raingarde het na die dood van haar eggenoot as non toegetree tot die Cluniasenserklooster in Marcigny, waar sy in 1134 oorlede is. Dit was egter in die Cluniasenserklooster te Soucilanges-Clermont waar Venerabilis self vanaf die ouderdom van sewentien opgevoed is, tot die mate dat hy as Latynse stilis naby daaraan gekom het om sowel Abelardus as Bernardus se uitstaande Latynse geskrifte inhoudelik te ewenaar.

Reeds as jong monnik is hy as *prior conventionalis* van Cluny se dogterkloosters te Vézelay en Domène deur ab Hugo I van Cluny aangewys. Die abdy in Cluny het egter merkbaar agteruitgegaan onder abskap van Hugo I se opvolger, Pontius, as gevolg van hierdie ab se liederlike penchant vir luukshede en vertonerigheid, tot op die punt van die algehele bankrotskap en administratiewe ineenstorting van die abdy. Pontius is opgevolg deur Hugo II, wat egter oorlede is binne drie maande na sy verkiesing as ab van Cluny. Die jong Venerabilis, kwalik 30 jaar oud, word as ab van Cluny aangewys op 27 Augustus 1122, nie bloot op grond van sy adellike afkoms nie, maar sy ewewigtige temperament en soepel geaardheid.

Die abdy sou onder Venerabilis se leiding betreklik vinnig herstel. Die enigste rede waarom die abdy egter nooit daarin sou slaag om die Cisterciënsers se suksesvolle verspreiding te ewenaar of te verbeter nie, kan nie aan Venerabilis se leiding toegeskryf word nie: die Cluniasensers het ongelukkig verbete vasgeklou aan die uitgediende model om die abdy en haar dogterkloosters se bedryfsuitgawes te diens

met rente-inkomste op beleggings, terwyl die Cisterciënsers by die vroeg-feodale ontwikkelinge van die tyd aangepas het en die alleenbestuur van alle eiendomme in die klooster se naam afgedwing het, die eiendomme verhuur het en landbouproduksie vanuit die kloosters self aangemoedig het. Die Cluniasensers moes vra vir geld, terwyl die Cisterciënsers met geld en eiendomme teen 'n merkwaardige winsmarge gespekuleer het, sonder om daardie wins op enige wyse in uitspattighede te laat verdamp (Grützmacher 1904:537).

Dit was juis met bemiddeling van Bernardus, vanuit die Cisterciënserklooster in Clairvaux, se kritiek teen die oordaad by Cluny onder Pontius se abskap dat Venerabilis in staat gestel is om die finansies en administrasie by Cluny te begin hervorm. In 1126, terwyl Venerabilis op studiebesoek in Spanje was, neem Pontius die abdy te Cluny egter vyandig oor, stel homself opnuut as ab aan in Venerabilis se afwesigheid en gaan onmiddellik daartoe oor om die abdy in 'n nes van eksesse te laat ontaard met die skaamtelose huisvesting van 'n hele aantal coquettes en minnaresse vir die ab en sommige ander senior monnike se 'gebruik'. Dit het pous Honorarius II genoop om beide Venerabilis en Pontius na Rome op te roep, waartydens amptelik verklaar is dat Pontius die abskap reeds in 1122 as gevolg van wanbestuur versaak het. Pontius is later dieselfde jaar, in 1126, aan 'n koorsverwante siekte in Rome oorlede.

By sy terugkeer na Cluny moes Venerabilis egter die kritiek verduur van Bernardus, wat die Cluniasensers nogeens moes teregwys op grond van hulle afwyking van die basiese stelreëls van sowel die Cisterciënsers as hulle moederorde se wesenlike ordereëls, naamlik die 73 reëls van Benedictus. In 'n merkwaardige reaksie (Knight 2002:5) roep Venerabilis Bernardus egter op tot 'n minder pedantiese interpretasie van die Benediktynse stelreëls: 'Christus ken sy skape nie aan hulle wol nie, maar aan hulle liefde en geloof; dit is irrelevant of hulle 'n swart (Benediktynse) of 'n wit (kenmerkend van die Cisterciënsers en Cluniasensers) mantel dra'. Op grond van hierdie ferm dog gebalanseerde teregwysing het Venerabilis en Bernardus hegte vriende geword.

Enkele jare later, in 1130, word Innocentius II as pous (1130-1143) deur 'n kardinale minderheidsbesluit aangewys, terwyl Anacletus II (d.1138), ten spyte van die meerderheidsbesluit, nie as pous aangewys word nie. Soos vermeld in die afdeling (4.1) oor Bernardus, was hy intens gemoeid daarmee om die kerkpolitieke skeuring wat tussen die pous en (die nou) teenpous ontstaan het, te probeer beredder. Ook daarin het hy Venerabilis se ondersteuning gehad: hoewel Anacletus II 'n voormalige monnik van Cluny was, het Venerabilis alle ondersteuning van Anacletus deur die Cluniasensers teruggetrek en trouens op grond van sy verdelende optrede as teenpous uit die Cluniasenserorde verban. Dit het daartoe gelei dat, op grond van hierdie twee invloedryke abte Bernardus en Venerabilis se aanbevelings, Innocentius II as pous erken is deur die Franse koning Lodewyk VI, die Engelse koning Hendrik I en die Germaanse koning Lothair II.

Apologetiese taakstelling

Hoewel hy nie naastenby so krities was teenoor die ultra-intellektuele stroming in die kerk (vergestalt deur veral Abelardus) as juis Bernardus nie, het Venerabilis Bernardus se apologetiese taakstelling gedeel. Die vyande van die kerk moes openlik aangeveg word. Dit het sowel die ondersteuners van Petrus de Bruis (die 'Petrobrusiane' genoem) as die Jode ingesluit. Aangesien hy nie die bedrewe prediker was wat Bernardus met sy retoriese begaafdheid was nie, het Venerabilis hom gewend tot die literêre wapen in bovermelde *Tractatus contra Petrobrusianos haereticos* en *Liber adversus Judaeorum inveteratam duritiem*.

Hy betoog in laasgenoemde dat die Jode selfs skerper as die Muslims afgewys moet word, aangesien die Muslims slegs die Goddelikheid en opstanding van Christus verwerp, terwyl die Jode op geen wyse in Christus glo nie. Hy lamenteer selfs dat die Jode nie met die 'swaard verdelg' kan word nie, aangesien ruimte daarvoor gelaat moet word dat die Jode in die 'laaste dae dalk nog tot bekering kan kom'.

Die skerp anti-Semitiese uitlatings in die boek sou dit as terneerdrukkend kon laat oorkom as dit nie daarvoor was dat Venerabilis juis die geleentheid aangegryp het om Christus as die Messias te verkondig nie, hoewel met allerlei allegoriese vertolkings vanuit die Joodse Bybel. Soos wat met Bernardus die geval was, dui sy teologiese posisie op Christosentrisme, wat verstaan moet word as 'n gerealiseerde eskatologie en nie 'n uitgestelde Messiaanse toekomsverwagting nie.

Die Koran in Latyn

Venerabilis se Spaanse reis in 1142, na Abelardus se dood, het uitsluitlik die oogmerk gehad om die moontlikheid van die vertaling van die Koran in Latyn te ondersoek. Uiteindelik het hy vanuit Andalusiese kringe die vertaler Petrus van Toledo opgespoor, wat groot gedeeltes van die Koran wel in Latyn vertaal het.

Nadat Bernardus nie gehoor wou gee aan Venerabilis se versoek om 'n polemiek teen Islamitiese dogma te skryf op grond van hierdie Latynse vertaling nie, het Venerabilis dit self gedoen, in die vyf-volume *Tractatus contra sectam sive haeresim Sarracenorum* (waarvan slegs die eerste twee volumes in manuskrip oorleef het).

In hierdie werk polemiseer Venerabilis Islam eendimensioneel as 'n 'wêreldgodsdiens, behep met mag en imperialisme'; 'n 'godsdiens wat nie met logiese argumente aangespreek kan word nie en slegs met die swaard benader kan word', terwyl Islam 'self net in die swaard belangstel', en daarom nie 'n 'ware godsdiens' kan wees nie, en gevolglik as 'n 'growwe sekte' afgewys behoort te word.

Hoewel omvangryk, selfs met net die eerste twee bande nog tot ons beskikking, kan die werk nie as 'n merkwaardige literêre uitset beskryf word nie. Nietemin het die Weste met die vertaling van die Arabiese teks van die Koran in Latyn, te danke aan Venerabilis se inisiatief, nou vir die eerste keer 'n handleiding tot die oorwoë studie van Islam tot beskikking gehad.

Eindnotas

1. Venerabilis is daadwerklik ondergewaardeerd in die Middeleeuse ensiklopedie. Weinige inleidings- en oorsigwerke staan ruimte aan Venerabilis af en die enkeles wat dit wel doen, soos Gracia en Noone (2006), doen dit kursories (sien Sanford 2006:532–3). Moeite word daarom hier, soos in talle ander afdelings in hierdie werk, gedoen om 'n versluierde figuur uit die Middeleeuse nisnavorsing te gaan haal, om hom daarmee toeganklik aan die woord te stel. Die aangewesenheid op die reeds yl spesialisnavorsing verklaar ook die gedateerdheid van sommige bronne. Daar is eenvoudig niks meer resent in die sekondêre literatuur in Duits, Frans, Nederlands en Engels beskikbaar nie – nogeens die geval met die meerderheid van figure in die drie skolastiese periodes. Sien dus Venerabilis (in Constable [1967] en Constable en Kritzeck [1956]), asook Appleby (1998:123–57); Bruce (2018:91–2); Cutler (1966:184–98); Grützmacher (1904:536–9); Knight (2002:2–50); Knowles (1955:1–32); Kritzeck (1964:1–25); Pick (2005:406–7); Sanford (2006:532–3) en Saurette (2010:321–46).

2. Later sou die benaming 'Venerabilis' in die Katolieke tradisie aan afgestorwe kerklikes gegee word wat wel daarvoor in aanmerking geneem is, maar uiteindelik nie tot heilige verklaar is nie. In die Anglikaanse kerk is die titel heelwat later gebruik om 'n aartsdiaken aan te dui. Daar was dus later in die Middeleeue en Renaissance talle ander 'venerables' vanuit beide die Katolieke en Anglikaanse tradisies, maar Petrus Venerabilis was die eerste om daardie naam juis as aanspreeknaam of *moniker* binne die kloostertradisie te ontvang en die titel koppel daarom primêr na sy persoon toe terug.

3. De Bruis, wat in 1119 as priester geskors is, was berug vir sy proto-Reformatoriese vrysinnigheid en aanvegting van die kerklike belydenis rondom onder meer die imperatief tot die oprig van kerke en katedrale, die respek wat aan die kruis as Christelike simbool toegeken is, die leer oor die transsubstansiasie (dat die brood en wyn sakramenteel by die mis bedien werklik die liggaam en bloed van Christus word) en gebede vir die afgestorwenes. Hy was buitengewoon gewild in Frankryk en dit sou juis iemand met die konsensussoekende aard van 'n Venerabilis neem om De Bruis se onmiddellike nawerking te temper.

Bibliografie

Appleby, D.F. 1998. The priority of sight according to Peter the Venerable. *Medieaval Studies* 60, 123–57.

Bruce, S.G. 2018. Abbot Peter the Venerable's two missions to England (1130 and 1155/1156). In Van Houts (red.) 2018, 91–105.

Constable, G. (red.). 1967. *The letters of Peter the Venerable*. Volumes I en II. Cambridge: Harvard University Press.

Constable, G. en J. Kritzeck (reds.). 1956. *Petrus Venerabilis (1156-1956): Studies and texts commemorating the eighth century of his death*. Studia Anselmiana 40. Rome: Herder.

Cutler, A. 1966. Review Article: Peter the Venerable and Islam, by James Kritzeck. *Journal of the American Oriental Society* 86(2):184–98.

Grützmacher, G. 1904. Peter 'the Venerable' of Cluny. *The Expository Times* 15(12):536–9.

Knight, G.R. 2002. *The correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux: A semantic and structural analysis*. Aldershot: Ashgate.

Knowles, M.D. 1955. *Cistercians and Cluniacs: the controversy between St Bernard and Peter the Venerable*. Oxford: Oxford University Press.

Kritzeck, J. 1964. *Peter the Venerable and Islam.* Princeton: Princeton University Press.

Pick, L.K. 2005. Peter the Venerable and the New World Order. *Early Medieval Europe* 13(4):405–11. New Jersey: Wiley.

Sanford, J.J. 2006. Peter the Venerable. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 532–3.

Saurette, M. 2010. Thoughts on friendship in the letters of Peter the Venerable. *Revue Bénédictine* 120(2):321–46.

Van Houts, E. 2018 (red.). *Anglo-Norman Studies XL. Proceedings of the Battle Conference 2017.* Suffolk: Boydell Press.

4.3 PETRUS LOMBARDUS





Lombardus, voorgestel in een van die vroegste manuskripte van die *Sententiae*
© Troyes Munisipale Biblioteek, Troyes

4.3 Petrus Lombardus (1095-1160) (Pierre Lombard, Peter Lombard)

Hoewel Lombardus[1] by uitstek 'n teoloog was en ons nie 'n sistematiese filosofiese ontwikkeling van 'n spekulatiewe epistemologie, logika en etiek by hom aantref nie, kan hy as gevolg van die invloedrykheid van sy viervolume *Sententiae* (oftewel *Sententiae in quatuor IV libris distinctae*), wat vir minstens tot die vroeg-16de eeu as die standaardhandboek vir nagraadse studies by feitlik alle teologiese fakulteite in Wes-Europa gedien het, in 'n grondige oorsig van Middeleeuse filosofie nie verbygegaan word nie.

Die *Sententiae* was sonder enige twyfel die mees gedoseerde en gekommentarieerde teologiese teks in die sentrale en latere Middeleeue. Elke magisterstudent in teologie moes sowel blyke van 'n grondige kennis van die teks gee as in staat wees om die teks effektief te kon doseer. Daarby is Lombardus se kennislerige posisies in die *Sententiae* uitgebreid gekommentarieer in die hoog-skolastiek. Selfs so laat as in die voor-Reformasie was 'n jong Martin Luther nog besig om deeglik uit die teks te doseer: trouens, Luther se glossae of aantekeninge by die teks was selfs in die 20ste eeu nog die onderwerp van toegewyde navorsing.[2]

Die *Sententiae* as 'n formidabele intellektuele prestasie

Voor Luther het van die mees eminente figure vanuit die opeenvolgende skolastiese periodes die *Sententiae* gekommentarieer: Alexander van Hales (4.16), Bonaventura (4.29), Aquinas (5.1), Duns Skotus (5.28), Ockham (5.50), Marsilius van Inghen (6.21) en Biel (6.34), om slegs enkeles te noem. Trouens, volgens Lombardus se noemenswaardige eietydse biograaf Colish (1994: I/1), waarmee sy ander vootreflike eietydse biograaf Rosemann (2004:4) instemming betuig, sou dit moontlik wees om 'n intellektuele geskiedenis van die hoog- en latere skolastiek te skryf bloot op sterkte van die kommentaar oor en resepsie van die *Sententiae*. Die *Sententiae* het nie net 'n vertrekpunt verskaf vir 'n vars 12de-eeuse teologiese besining teen die institusionele agtergrond van die opkomende universiteitswese nie; tot nog by die konsilie van Trent (1545-1563) is die teks as deurslaggewend belangrik geag.

Die *Sententiae* was nie net 'n vertrekpunt nie, maar ook 'n geordende plek van aankoms vir 'n fundamentele deel van die intellektuele en teologiese voorgeskiedenis: as 'n nuwe literêre genre, wat beslag gehad het in Anselmus (3.6) se proto-skolastiese werk, het dit die mees hardnekkige, onbeantwoorde argumente en vrae vanuit die oorlewering geïdentifiseer en sistematies georden in temas en rubrieke, terwyl dit die byeenbring van die belangrikste opinies of argumentatiewe posisies vanuit die oorlewering as oogmerk gehad het.

Lombardus is gebore vanuit 'n beskeie familie gebore in Lombardië, Noord-Italië, en het sy akademiese opleiding as beurshouer aan die beroemde katedraalskool te Rheims ondergaan. In 1136, toe reeds in sy vroeë 40's, vertrek Lombardus na Parys om onder Hugo (1079-1141, 4.4) by die abdy van St Viktor as 'n post-magister te studeer. Hugo (1854) se *De Sacramentis christiane fidei* was 'n deurslaggewende invloed op Lombardus se ontwikkeling as magister in teologie en heelwat van Lombardus se vroegste werke gaan op Hugo se dogmatiese en kennislerige posisies terug.

Na Hugo se dood in 1141 neem Lombardus sy plek in onder die gerekende meesters van die skole in Parys, waaronder Abelardus (3.10) en Gilbertius (3.13) op daardie stadium getel het. Reeds teen 1141 was Lombardus (sien Lombardus 1854) se kommentare oor die Psalms en die Pauliniese briewe wydverspreid en hooggeag. In dieselfde jaar word hy as kanon of uitvoerende hoof van die katedraalskool te Notre Dame verkies, wat die vernaamste voedingsbron van die teologiese fakulteit by die jong Universiteit van Parys sou word.

Tydens sy loopbaan by die katedraalskool het hy die vier volumes van die *Sententiae* geskryf, waarvan die tweede en finale uitgawe in 1158 verskyn het. In daardie jaar word hy as biskop van Parys aangewys, op sterkte van sy onderskeiding as die *Magister Sententiae*, oftewel 'die meester van teologiese opinies'. Hoewel Lombardus die jaar daarna oorlede is, het die *Sententiae* voortgeleef: dit sou vir die volgende drie eeue die basisteks vir alle magisterkursusse in teologie wees, totdat dit in die vroeg-16de eeu deur Aquinas se *Summa Theologiae* vervang is.

Die strukturering van die summa

Hoewel Lombardus en sy magisterkollegas in Parys skolastiese teologie in die middel van die 12de eeu as't ware ontwerp het, het hulle op die skouers gestaan van die vele patristiese en vroeg-Middeleeuse voorgangers, wie se *Sententiae* oftewel 'opinies' oor eeue heen in die vorm van *florilegia* aangegee is. Die *florilegia* het 'n wye spektrum van dogmatiese, filosofiese, juridiese, liturgiese en praktiese onderwerpe bestryk.

Dit was egter juis die gebrek aan konsensus rondom hierdie onderwerpe tussen die historiese medewerkers van die *florilegia* wat in die vroeg-12de eeu tot formele, hermeneutiese vrae (*quaestiones*) aanleiding gegee het, wat effektief ontleed en vars-gesintetiseerd beantwoord moes word. Toegerus met die ou en beproefde instrumente van die trivium (logika, grammatika en retoriek) en die *logica novus* (logika met 'n ontologiese dimensie), het die 12de-eeuse navorsers 'n nuwe vorm van teologie ontwerp, wat inderdaad 'skolastiese teologie' genoem kan word. Sodanige sistematiese teologie integreer logika, semantiek en redelike bewysvoering, met die grondige insluiting van die historiese medewerkers se *Sententiae*.

Die resultaat was die teologiese volvoering van die skolastiese metode ('JWGV'), wat reeds by Anselmus beslag gekry het: die verheldering van 'n probleem deur die sistematiese ondersoek daarvan met behulp van die onbevooroordeelde jukstaposisie van die tersaaklike tekste, die woord-vir-woord kommentaarmetode in voetnotas, kantaantekeninge en eindnotas, die verdeling en onderverdeling van onderwerpe, met die gesag wat in die tekste self vestig en nie uitwendig (byvoorbeeld met beroep op 'n Bybelse teks) met gesag toebedeel kon word nie, terwyl die resultaat van die ondersoek nougeset verantwoord moes word. Dit is die skolastiese metode en dit is presies wat die skolastiese teologie van Lombardus en sy tydgenootlike meesters van teologie was.

Skolastiese teologie, gebore uit die *quaestiones*, sou manifesteer in omvangryke kommentaartekste (*summae*), wat dus op die historiese *Sententiae* van die *florilegia* gebaseer was, en wat normaalweg onderverdeel is in afsonderlike boeke of volumes (*libri*), elkeen toegewy aan 'n spesifieke onderwerp of verwante onderwerpe, wat verder onderverdeel is in temas (*distinctiones*), weer onderverdeel in hoofstukke (*capitula*), en weer onderverdeel in artikels (*rubricae*) met bladsyverwysings (*paginae*). Skolastiese filosofie en skolastiese teologie – tesame vorm hulle dus 'die skolastiek' – het in terme van hierdie ontwikkelingstruktuur volledig ooreengekom: *florilegia* > *quaestiones* > *JWGV Sententiae* > *summae*, bestaande uit *libri*, *distinctiones*, *capitula*, *rubricae* en *paginae* (of, per afkorting, *sldcrp*). Die *summae* se interne samestelling (dus *sldcrp*) sou die struktuur van elke noemenswaardige werk in die sentrale en latere Middeleeue vorm. Die mees omvangryke *summa* in Lombardus se eie tyd was nie sy *Sententiae* nie, maar sy Paryse tydgenoot (hoewel van Anglo-Saksiese oorsprong) Robertus Polenius (1854 [Robert Pullen, d.1146]) wat 'n agtvolume *summa* (*Sententiarum libro octo*) die lig laat sien het: Oor God, skeppingsleer, triniteitsleer, Christologie, sondeleer, skuld en boetedoening, sakramentsleer en eskatologie. So gedetailleerd en puntenerig as wat Polenius se werk was, kon dit die helderheid van uiteensetting en digtheid van argumentvoering in Lombardus se *Sententiae* nie ewenaar nie.

Die vier boeke van die Lombardiese *Sententiae*

Die Lombardiese *Sententiae* val in die volgende vier *libri* uiteen: I) Die leer aangaande God; II) Skeppingsleer; III) Christologie en IV) Sakramentsleer en Eskatologie. In laasgenoemde boek betoog Lombardus (1854: IV/1/4//2/233), met erkenning aan Hugo (154:176/317D), ter stawing van 'n sewedelige sakramentstruktuur, dat die sakramente heilige tekens is wat veroorsaak wat daardeur uitgebeeld word:

> (Die) teken beteken die genade van God en die vorm van onsigbare genade, in soverre die teken die aard van die genade en dit wat deur die genade veroorsaak word, in die teken omdra. Die sakramente is dus nie ingestel slegs om te beteken nie maar ook om te heilig.[3]

Op grond van 'n ontwikkeling van hierdie stelling in 42 *distinctiones* (IV/1-42), bestendig Lombardus, by die vele meningsverskille wat tot op daardie datum rondom die sakramente bestaan het, 'n feitlik algehele aanvaarding van die sewe sakramente in die kerk van die middel van die 12de eeu: Doop, Belydenis (of 'Bevestiging', in Katolieke terme), Nagmaal, Skuld / Konfessie, Laaste Oliesel, Ordening en die Huwelik.

Sy verduideliking van die sakrament as sowel genade-teken as genade-oorsaak is 'n goeie voorbeeld om die merkwaardige sukses van die Lombardiese *Sententiae* te illustreer: Lombardus het eenvoudig die vermoë gehad om juis binne die gebrek aan konsensus rakende die een of ander saak vanuit die *florilegia* en *quaestiones*, 'n tipies-skolastiese, gedetailleerde konsensusantwoord met helderheid en toeganklikheid te formuleer, wat vir die meerderheid van medewerkers rondom die betrokke *quaestiones* aanneemlik was.

Dit geld ook vir veel meer tegniese *quaestiones*, veral rondom die Triniteitsleer, die wese van die Persone van die Godheid, die individualiteit van die Persone van die Godheid en daaruit voortvloeiend, die leer oor die twee nature van Christus. Die Lombardiese *Sententiae* is beskou as self 'n 'aanbod van genade', juis in 'n eeu, sedert die 1040's tot die 1150's, waar dissensus oor wesenlike sake die Christelike kerk dogmaties naby die afgrond gebring het. Die Lombardiese *Sententiae* was in terme van sowel die opleiding van senior studente in teologie aan die hand van 'n algemeen aanvaarde kurrikulum as 'n soort dogmatiese katarsis vir die kerk van die sentrale Middeleeue inderdaad van onskatbare waarde.

Vir sy tyd en juis sy tyd was Lombardus 'n grootse denker en die Lombardiese *Sententiae* 'n grootse werk. Lombardus was nie groots in die sin van Augustinus (1.1) en sy *Confessiones* se grootsheid nie: die *Confessiones* was 'n diep spekulatiewe werk deur 'n Christelike denker wat elke moontlike medium vanuit die laat-Romeinse retoriek aangewend het om sy lesers tot God te beweeg deur 'n aangrypende vertelling van die geestelike worstelinge in sy inderdaad merkwaardige lewe.

Lombardus se grootsheid staan eerder nader aan die latere Aquinas en sy *Summa Theologiae* se grootsheid: as insgelyks 'n uiters gedissiplineerde, selfkorrigerende werk waarin temas telkens heropen en herkommentarieer word, tot op die punt van die algehele uitputting van enige betekenisvolle verdere kommentaar oor die betrokke tema, aangebied in die weliswaar droë vakjargon van die tyd.

Wat Aquinas en die *Summa Theologiae* wel van die Lombardiese *Sententiae* onderskei, is dat die *Summa Theologiae* tekste bevat wat daadwerklik getuig van daardie skrywer se vermoë om bo sy bronne uit te styg en ongetwyfeld oorspronklike en persoonlike sinteses te produseer. In daardie sin sal die *Summa* en die skrywer daarvan altyd groots wees. Maar Lombardus en die Lombardiese *Sententiae* is groots in die metodologiese ontwikkeling van die Christelik-intellektuele diskoers in die sentrale Middeleeue.

'n Oorsigtelike lesing van die Lombardiese *Sententiae* mag wel aandoen as stringe aanhalings vanuit die Bybel, patristiek en vroeë Middeleeue, aaneengeskakel deur idiosinkratiese begrippe. Maar dít is die *Sententiae* allermins: dit is juis die keurige seleksie van aanhalings, vrae en kommentaar, sistematies georden in 'n aangrypend mooi teologiese sisteem, 'waar daar 'n plek vir elke ding is en elke ding uiteindelik in plek val' (Colish 2004:I/7), waar dissensus en diskordansie vanuit die tradisie uiteindelik toe moet gee aan die rasionele, konsensusstigtende betoog. Dit is daarin dat Lombardus, sy *Sententiae* en die skolastiese tradisie wat van hier af met progressiewe tempo sou ontwikkel, *groots* is.

Eindnotas

1. Sien Lombardus (1854; 1971:I/1–45), asook Brown en Flores (2007:214–5); Colish (1992:148–56; 1994:I/1–40; 1997:274–88); Finn (2011:41–4); Grabmann (1957:359–406); Hödl (2002:25–40); Monagle (2013a:441–56; 2013b:43–72); Rosemann (2004:3–7, 34–53; 2006:514–5; 2007:13–20; 2015:1–25); Synan (1965:340–4) en West (2007:557–86).

2. Sien byvoorbeeld Wieneke (1994), asook die feit dat die gevierde Middeleeuse navorser Paul Vignaux (1935) deeglik en verantwoord (Vignaux 1935:2) die 20ste-eeuse navorsing oor Luther se kommentaar van die *Sententiae* geloods het.

3. 'Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisiblis gratiae form, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed et sanctifcandi'.

Bibliografie

Brown, S.F en J.C. Flores. 2007. Peter Lombard. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology*. Plymouth: The Scarecrow Press, 214–5.

Colish, M.L. 1992. Peter Lombard and Abelard: The *Opinio Nominalium* and Divine transcendence. *Vivarium* 30(1):139–56.

—. 1994. *Peter Lombard*. Volumes I en II. Leiden: Brill.

—. 1997. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition, 400-1400*. New Haven: Yale University Press.

Evans, G.R. (red.) 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Current Research, Volume I. Leiden: Brill.

Finn, T.M. 2011. Sex and marriage in the *Sentences* of Peter Lombard. *Theological Studies* 72, 41–69.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volume II. Berlyn: Akademie Verlag.

Hödl, L. 2002. Die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Diskussion seiner Schule. In Evans (red.) 2002, 25–40.

Hugo, 1854. *De Sacramentis christiane fidei*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 176 (19 Oktober 2018 geraadpleeg).

Lombardus, P. 1854. *Opera Omnia, Sententiae*. Volumes 1 tot 4. Migne, J-P. (red.). *Patrologia Cursus Completus*, Series Latina 191-192. http://patristica.net/latina 191 en 192. (19 Oktober 2018 geraadpleeg). Vir die mees onlangse vertaling vanuit Latyn na Engels, sien Silano (2007-2010).

—. 1971. *Prolegomena, Sententiae in IV libris distinctiae*. 2 Volumes. Brady, I (red.). Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

Monagle, C. 2013a. Theology, practice and policy at the turn of the thirteenth century: the Papacy and Peter Lombard. *Journal of Religious History* 37(4):441–56.

—. 2013b. *Orthodoxy and controversy in twelfth-century religious discourse: Peter Lombard's Sentences and the development of theology*. Brepols: Turnhout.

Polenius (Pullen), R. 1854. *Sententiarum libro octo*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 186. (19 Oktober 2018 geraadpleeg).

Rosemann, P.W. 2004. *Peter Lombard*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2006. Peter Lombard. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 514–5.

—. 2007. *The story of a great Medieval book: Peter Lombard's Sentences*. Ontario: Broadview.

—. 2015. Introduction: Three avenues for studying the tradition of the *Sentences*. In Rosemann (red.) 2015, 1–25.

Rosemann, P.W. (red.). 2015. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Volume 3. Leiden: Brill.

Silano, G. (vert.). 2007. *Peter Lombard: The Sentences. Book I: The mystery of the Trinity*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

—. (vert.). 2008a. *Peter Lombard: The Sentences. Book II: On creation*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

—. (vert.). 2008b. *Peter Lombard: The Sentences. Book III: On the incarnation of the Word*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

—. (vert.). 2010. *Peter Lombard: The Sentences. Book IV: The doctrine of the signs*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Synan, E.A. 1965. Nineteen less probable opinions of Peter Lombard. *Mediaeval Studies* 27, 340–4.

Vignaux. P. 1935. *Luther commentateur des Sentences (livre I, distinction XVII)*. Études de philosophie médiévale 21. Parys: Vrin.

West, J.L.A. 2007. Aquinas on Peter Lombard and the metaphysical status of Christ's human nature. *Gregorianum* 88/3, 557–86.

Wieneke, J. 1994. *Luther und Petrus Lombardus: Marin Luthers Notizen anlässlich seiner Vorlesung* über *die Sentenzen des Petrus Lombardus, Erfurt, 1509/11*. Dissertationen, Theologische Reihe 71. St Ottilien: EOS Verlag.

4.4 HUGO VAN ST VIKTOR





Magister Hugo, besig om die *Didascalicon* te skryf, miniatuur in die manuskrip *Leiden* (14de eeu)
Kunstenaar onbekend
© Rijksuniversiteit Biblioteek, Groningen

4.4 Hugo van St Viktor (1097-1141)
(Hugues de Saint-Victor; Hugh of St Victor)

Omnium expetendorum prima est sapientia – 'Van alle dinge waarna gesoek behoort te word, is wysheid die eerste'. Met hierdie sleutelsin in Hugo[1] (1961) se meesterwerk *Didascalicon*, geskryf rondom 1128, lei die bekwame vertaler en kommentator van die teks, Jerome Taylor, die bespreking van sy sekondêre teks in, wat sedert die publikasie daarvan in 1961 kwalik nog enige bywerking behoef het (Illich 1993:7). In hierdie bespreking sal juis geleun word op Taylor se vertaling en kommentaar, gerugsteun deur Illich (1993) se uitstekende en betreklik onlangse inleidingswerk.

Waarskynlik een van Champeaux (1070-1121, 3.9) se laaste leerlinge, betree Hugo as jong teoloog (wel georden as priester onder die gewone kanon)[2] die abdy te Saint-Viktor in Parys in die vroeë 1120's. Hy maak vinnig opgang in die abdy se skool en word reeds voor 1128 as magister van die skool aangewys. Vanuit Saint-Viktor sou Hugo 46 werke die lig laat sien (opgeneem in Hugo 1854; hoewel sommige van die werke in die Migne-uitgawe se outentisiteit bevraagteken word).[3] Onder hierdie werke tel sy twee mees beroemde uitsette: *De Sacramentis christiane fidei* en *Didascalicon*, wat juis rondom 1128 geskryf is.

Omdat Hugo, soos Lombardus (4.3), werk voordat die universiteit skolastiek werklik 'n impak in die Wes-Europese intellektuele lewe begin maak het en die Latynse Weste op hierdie stadium nog besig was om die integrale Aristoteles vanuit Arabiese na Latynse vertalings te herwin, was hy 'n talmende en versigtige denker, wat nog nie so grondig as sy leerling Lombardus die skolastiek opgegaan het nie. Hy onderbreek homself eerder deur voortdurend te vra na dit wat werklik geken kan word, watter dinge relevant en selfs nodig is vir intellektuele spekulasie en watter dinge liefs, by gebrek aan die Griekse bronne (in sy geval), glad nie aangespreek behoort te word nie.

Dat hierdie talmende benadering inderdaad produktief was, word betuig deur een van Hugo se mees waarderende latere lesers, Bonaventura (1217-1274, 4.29), wat in sy *De reductione artium ad theologiam* (1882:32/1b) aandui dat Hugo tel onder die mees gerekende denkers in Bonaventura se befaamde rubrisering van teologie, naamlik dogmatiek, etiek en mistiek. Bonaventura plaas Hugo daar langs Augustinus (1.1), Gregorius, Pseudo-Dionisius (1.3), Anselmus (3.6) en Bernardus (4.1), met die nota dat Hugo 'dit alles kon beheer' – bedoelende dat Hugo die volle register van sowel filosofie as teologie betekenisvol en genuanseerd in die vroeg-skolastiese omgewing kon hanteer. Dit is 'n werklik positiewe getuigskrif – wat raar in die uitermate kompeterende Middeleeuse skolastiek was, juis in die oorgang vanaf vroeg-skolastiek na hoog-skolastiek, waarvan Bonaventura deel was.

Hugo se drie beginsels

Hugo handhaaf drie beginsels (Gorman 2006:320), wat telkens in sy oeuvre herhaal word: Eerstens, sy kronologiese en idiosinkratiese onderskeid tussen *institutio* en *restoratio* – *Institutio* of 'institusie' dui op God se skepping van elke ding in die oorspronklike toestand daarvan, terwyl *restoratio* of 'restourasie' dui op God se herskepping van elke ding 'deur dit vanuit boosheid tot selfs 'n meerdere goeie terug te bring' (Hugo 1854:176/I/6.10). Hierdie kronologie van skepping en herskepping is ten grondslag van talle temas in Hugo se werk, veral ten opsigte van die menslike natuur, wat op die Augustynse spoor voor en na die sondeval in verskillende toestande sou verkeer.

Die tweede beginsel is semioties, in die sin dat alle skepsels volgens Hugo 'tekens van God' is, waarvan die mens uitstaan as 'n 'goeie teken van God', terwyl sommige skepsels deur God juis as tekens gebruik word, ook in die Bybelse tekste. Hierdie semiotiese netwerk bind die werklikheid tekenmatig op so 'n wyse dat die mens se kennis as't ware kan styg vanaf skepping na Skepper.

Hugo se derde beginsel is kousaliteit: alle dinge is opgeneem in kousale netwerke, in die sin dat alle dinge veroorsaak is deur God en bestaan by grasie van God se wil – terwyl God se wil 'orden' en aan elke ding 'n plek toeken, op grond waarvan 'hiërargiese kousale verhoudinge tussen skepsels bestaan' (Hugo 1854:176/I/2.2).

Van hierdie drie beginsels is kousaliteit die mees elementêre: alle dinge in die skepping is wat dit is, en ontwikkel soos wat dit ontwikkel, as die gevolg van God se kreatiewe wil; en binne God se kousale ordening van dinge, oefen skepsels kousale of veroorsakende kragte op mekaar uit. Die eerste, kronologiese beginsel verduidelik die patroon op grond waarvan God se werk ontvou. Die semiotiese beginsel verduidelik hoe die mens tot kennis hiervan kon kom.

Dit is duidelik vanuit die vele aanhalings in sy werke dat Hugo sowel die Westerse as die Oosterse kerkvaders op die punte van sy vingers geken het, maar dat hy feitlik geen kennis van Plato of Aristoteles se tekste as sodanig gedra het nie. Hoewel die voorreg van die heraansluiting by die tradisie via die oorleefde deel van Aristoteles se korpus, en tot 'n mindere mate, Plato – en dan nou juis in Latyn vertaal – eers vanaf die laat-12de eeu moontlik sou word, kon denkers soos Hugo en Lombardus wel by die tersaaklike filosofiese temas vanuit Aristoteles en Plato aansluiting vind, via juis die kerkvaders, midde die vele polemieke rondom die Triniteitsleer, die inkarnasie en twee-nature leer, asook Pelagianisme.

Hugo was dus deeglik ingelig rondom die historiese besining rondom begrippe en temas soos *wese*, *substansie*, *persoon*, *natuur*, *relasie*, *kousaliteit* en *morele psigologie*. Daarby was hy meer tydgenootlik goed ingelees in die werke van Champeaux, Abelardus (3.10) en Bernardus. Hy was, soos Bernardus, krities teen Abelardus.

Die verantwoording van ŉ eie wetenskapsbegrip

Hugo se eerste taakstelling is, eie aan die akademiese verantwoordingseise van die tyd, om ŉ eie wetenskapsbegrip te formuleer. In hierdie opsig lewer Hugo ŉ unieke en onderskeidende bydrae wanneer hy by die rigiede inhoude van die trivium en quadrivium verbygaan en ŉ eenvoudige skema postuleer waarin die lettere vierdelig onderskei word in die teoretiese, praktiese, meganiese (uniek aan Hugo) en logiese lettere (Hugo 1961:II).

Die teoretiese lettere bestryk teologie, fisika en wiskunde; die praktiese lettere bestaan uit solitêre, private en publieke dissiplines; die meganiese lettere (dit wil op hierdie punt voorkom of Hugo toegang tot Ibn Bajja [Avempace, 3.8] se tegniese ordening gehad het) bestaan uit materiaalvervaardiging, wapenproduksie, handel, geneeskunde en drama.

Die logiese lettere bestaan uit grammatika en retoriek. Dit is, gemeet aan die inhoude van die trivium en quadrivium, ŉ unieke wetenskapsteoretiese verantwoording, wat ook gedeeltelik met Adelardus (3.12) se inkleding van dissiplines ooreenstem. Dit is ook belangrik dat Hugo wel na die lettere uitdruklik as 'philosophia' verwys, met ander woorde, dat hierdie vier lettere alles wel ŉ vorm van filosofie is. Dit dui daarop dat Hugo se opvatting van filosofie buitengewoon insluitend was vir die tyd, en dat hy daarmee (skynbaar) onproblematies toegee dat teologie wel deel uitmaak van filosofie, naas die ander teoretiese lettere.

ŉ Vroeë Bybelse hermeneutiek

Hugo handel wel afsonderlik oor Bybelse interpretasie, of, in moderne terme, Bybelse hermeneutiek. Volgens Hugo (1961:5.2) kan die Bybel óf letterlik (waarmee hy bedoel, 'histories'), óf allegories, óf topologies (in terme van morele aanwysing) geïnterpreteer word. Nie alleen het woorde in die Bybel op bogenoemde sleutels betrekking nie; ook dit waarna woorde verwys het betrekking en betekenis. Byvoorbeeld, in 1 Petrus 5:8 word ŉ 'leeu' vermeld, wat volgens Hugo daadwerklik ŉ leeu beteken, maar ook die duiwel. Die *Didascalicon* plaas die studie of interpretasie van die Bybelse tekste binne die groter konteks van intellektuele ondersoek, terwyl *De Sacramentis christiane fidei* die teologiese basis voorsien vir die verstaan van die tekste as sodanig.

Belangrik vir Hugo, juis in terme van hierdie teologiese basis (1961:I.3.6–9) wat D*e Sacramentis* voorsien, kan God nie anders as vanuit die rede en die openbaring geken word nie. God is in terme van die begrensdheid van die rede 'nie volledig kenbaar óf volledig onkenbaar nie' (1961:I.3.2). Dat God vanuit die rede en die openbaring geken

kan word, aanvaar Hugo as 'n gegewe: hy kwalifiseer (1961:I.3.3) egter dat sowel die rede as die openbaring deur uitwendige en inwendige aanwysers van God se bestaan gekenmerk word. Ons kan God sodoende ken deur na te dink oor die 'uitwendige skepsels' (1961:I.3.10) of 'inwendig' deur oor die grense van die eie verstand te reflekteer (1961:I.3.6–9, I.2.13); en net so kan God geken word deur 'uitwendige onderrig of inwendige inspirasie' (1961:I.3.3).

Hierdie wyses waarop God geken kan word vind eenheid of algemeenheid daarin dat dit die een God is wat Godself kenbaar maak deur elkeen afsonderlik en almal tesame te ken – en dat hierdie Een-almal, oftewel die universele Een teenoor die partikuliere kosmos, juis vir Hugo 'n aanduiding is van die wyse waarop filosofie, as besining oor die Een self, 'n plek behoort te vind binne die groter konteks van geloof (Schütz 1967:286–304; Gorman 2006:322; Hofmeier 1964:11). Daar vanuit beskryf Hugo die Goddelike attribute as mag, wil (wat vir hom 'die goeie' beteken) en wysheid (1961:I.2.6, I.3.29). Op geen stadium ag hy dit nodig om hierdie attribute binne 'n enkelbegrip te assimileer of tot 'n enkele wesensattribuut te reduseer nie. Dit is juis omdat Hugo werk met 'n analogiese beginsel, op grond waarvan hy blyke gee dat God se attribute tegelyk dieselfde en nie dieselfde is nie, en korrespondeer met die skepping se eienskappe (1961:I.3.28).

Dit is ook belangrik dat Hugo daarin slaag om uit die talle slaggate rondom die Trinitariese kontroverse van sy tyd te bly, wat onder meer tot Abelardus se veroordeling in 1140 by Sens gelei het. Hy bespreek wel die kwessie van eiename en die benaming van die Godheid, en voer aan dat die Drie-Eenheid gereflekteer word in die skepping, maar nie op so 'n wyse dat die Drie-Eenheid sonder die openbaring geken sou kon word nie. Die Trinitariese persone is 'verenig in natuur en word onderskei deur teenoorstaande relasies' (1961:II.1.4).

Vanaf God beweeg Hugo na die skepping self (1961:I.1.6). Hy volg Augustinus (1.1) deur te aanvaar dat tyd met die skepping begin het: hy betoog egter, bykans proto-evolusionêr, dat die wêreld in 'n aanvanklik 'ongevormde' toestand begin het wat mettergaande deur God al fyner en meer gedetailleerd 'ver-vorm' is (1961:I.1.6). God kon in God se vryheid die wêreld wel anders geskep het (1961:I.1.3). Hugo maak wel voorsiening vir die engele binne die skepping (1854:I.5), wat hy herhaal in sy kommentaar oor Pseudo-Dionisius (1.3) se *De Coelesti Hierarchia*, waarin hy wel die engele se 'ongelykheid' met die skepping aandui (1854:I.5), maar waarin hy ook weier om toe te gee om te antwoord op die vraag of die engele oor 'n geestelike materie beskik – wat 'n diep verdelende kwessie in die latere Middeleeue sou word, juis omdat dit met die vraag na die interpretasie van die Aristoteliese vorme saam gehang het. Nietemin handhaaf Hugo die opvatting dat wat ook al in die skepping bestaan, dit onder God se beheer staan – 'n opvatting wat reeds skerp deur Abelardus geproblematiseer is.

Die voorsienigheid van God en die vraag na kontingentes

Hierdie tema spreek die netelige kwessie van die voorsienigheid van God en die vraag na kontingentes (toevallige of nie-noodsaaklike veranderlikes) aan, wat 'n sentrale punt van debat in die hoog-skolastiek sou word: Hugo se vroeg-skolastiese standpunt is dat 'God alle toekomstige dinge voorsien' (1854:I.2.14). Dog, indien God onfeilbaar alles weet wat in die toekoms gaan gebeur, dan moet alle dinge realiseer soos wat God voorsien (het) dit sal realiseer, wat alle toekomstige dinge noodsaaklik maak – maar juis hierdie waarheid van God se kennis van die realisering van toekomstige kontingentes bind God aan die realisering van die kontingentes, wat God effektief ondergeskik aan die kontingentes stel.

Die kern van Hugo se oplossing is die onderskeid wat hy tref tussen die 'voorsienigheid' en die 'voorkennis' van God. 'Voorkennis' oor dit waaroor geen beheer moontlik is nie, is moontlik; terwyl 'voorsienigheid' slegs moontlik is oor dit waaroor daar wel beheer is. God se kennis is nie bloot voorkennis nie, maar volgens Hugo 'voorsienige voorkennis'.

Allermins is dit blote woordespel: die vraag is juis na die uitkoms van dinge en God se kennis van die uitkoms van dinge indien die dinge en God se kennis van die dinge gelyklopend variërend is. Byvoorbeeld: As God weet dit gaan reën, gaan dit reën; en as dit gaan reën, weet God dat dit gaan reën. As dit al is wat ons (kan) sê, dan is daar geen wyse waarop geweet kan word wat kousaal voorafgaande is nie, die reën of God se kennis daarvan.

Maar wanneer ons God se kennis as voorsienig oorweeg, wat met ander woorde te make het met dit waaroor God beheer het, kan ons die koers van die oorsaaklikheid insien: dinge gebeur op die wyse wat dit gebeur omdat God voorsienige voorkennis het dat dit so sal gebeur, en nie andersom nie. Dit los beide probleme op: God is dan nie ondergeskik aan enige geskepte gebeure of welke kontingente ook al nie, en dat God se kennis voorsienig is, bevestig dat juis die teenoorgestelde waar is. Alle geskepte gebeure is kontingent, juis omdat God elke kontingente gebeure so kon gewil het dat dit anders kon gebeur het; indien alle geskepte gebeure nie kontingent is nie, sou God se voorsienige voorkennis anders gewees het as wat dit was.

Kontingensie en die bose

Soos wat die geval dikwels in die hoog-skolastiek was, is die tema van kontingensie en die tema van die bose dikwels digby mekaar hanteer – en reeds hier by Hugo is dit nie anders nie. Het God *voorkennis* van die bose of *voorsien* God die bose? Met ander woorde, het God die bose onder beheer, of nie? Vir Hugo (1854:I.4:1) is die vraag nie of die bestaan van die bose teenoor die bestaan van God verreken moet word nie, maar hoe dit hoegenaamd moontlik is dat beide God en die bose kan bestaan.

Hy onderskei (1854:I:4:7) eerstens tussen dit wat God toelaat (die toelatende of permissiewe wil) en wat God self doen (die operatiewe wil). Tweedens onderskei hy (1854:I:4:8) iets se goedheid of boosheid insigself van daardie iets se bestaan, synde goed of kwaad.

Hierdie onderskeid bemoontlik Hugo om enkele moontlikhede te oorweeg aan die hand waarvan hy die bestaan van die bose verreken: Eerstens, sommige dinge is boos insigself maar nietemin is dit goed vir daardie dinge om te bestaan (byvoorbeeld, die doodmaak van 'n dier, wat boos is insigself, maar voedsel [wel, vir vleiseters] en kleding bemoontlik). God skep nie die moontlikheid tot die doodmaak van die dier nie maar laat dit toe, aangesien dit beter is dat daar nie alleen goeie dinge sal wees vanuit goeie dinge waarvan die bestaan goed is nie, maar ook die goeie dinge vanuit bose dinge waarvan die bestaan goed is. Sowel dit wat God 'operatief doen' en dit wat God 'permissief toelaat', openbaar dus God se wil.

Maar wanneer ons God se gebooie en verbiedinge oorweeg, waarvan vele uiteraard oortree word, ontstaan 'n volgende probleem (1854:I.4.9; I.5.30): Indien dit wat God wil deur God se gebooie en verbiedinge tot uitdrukking gebring word, en dit word oortree, beteken dit dat God se wil deur die oortreding omvergewerp is – of nie? Indien nie, en indien God se gebooie dus verbreek word alleen ooreenkomstig God se wil, is die gebooie dan nie sélf misleidende tekens van God se wil nie, minstens in daardie gevalle waar dit God se wil is dat die gebooie nie gehoorsaam word nie?

Hugo (1854:1.5.32) betoog gevolglik dat God se gebooie ons 'vertel wat ons behoort te doen' en dat God se verbiedinge ons vertel wat ons nie behoort te doen nie, 'omdat dit tot ons voordeel is'. Wanneer sommige mense dan die bose kies, kan God dit toelaat wanneer daardie gekose bose dinge, dinge is wat goed is of of tot voordeel van iemand anders as die handelende subjek is. God veroorsaak dus nie die bose nie, maar orden of rangskik die bose ter wille van die goeie.

Antropologie en etiek

Eers wanneer hy bostaande kwessies van voorsienigheid en kontingensie en daarnaas kontingensie en boosheid hanteer het, sien Hugo sy weg oop om 'n antropologie en 'n etiek te karteer (1854:I.6.2). Hy handhaaf 'n streng antropologie van die mens as imago Dei, beeld van God (1854:I.5.3). Hy onderskei wel die mens as tegelyk siel en liggaam, maar prioritiseer ongetwyfeld die mens 'as siel' (1854:I.6.1). Hy hanteer vorm as accidit, wat daartoe lei dat hy die siel nie as die liggaam se vorm bestempel nie (1854:I.3.15).

Hy onderskei dus dualisties tussen liggaam en siel, maar vanuit 'n sielsentraliserende oorweging, waar die siel ideaalgesproke in beheer van die ligaam staan. Hy assosieer in dieselfde passasie die mens se 'natuurlike goeie' met die 'liggaamlike goeie', en die mens se 'bowe-natuurlike goeie' met die 'geestelike goeie', terwyl hy nie noemenswaardige

ruimte laat vir die natuurlike vervolmaking van die verstand nie.

Vandaar keer Hugo na die eerste van sy drie beginsels terug, naamlik kronologie in die gedaante van *institutio* en *restoratio*, oftewel skepping en herskepping. Die restourasie of herskepping van die mens herlei hy terug na die sondeval self, nog voor die eerste openbaring aan die Hebreërs deur middel van die Tien Gebooie. Die herskepping is volledig die werk van Christus, wat Hugo vergelyk met 'n militêre bevelvoerder, waarvan sommige soldate Hom vooruitgegaan het en ander soldate Hom volg (1854:I: Voorwoord). Niks 'buiten die beste' is 'goed genoeg vir die mens' nie en daarom is die herskepte of gerestoureerde mens se toestand 'hoër as wat dit was voor die sondeval' (1854:I.6.10).

Hugo se Christologie is ortodoks (Gorman 2006:324): hy hanteer die patristieke oorlewering rondom die begrippe *wese*, *persoon* en *natuur* sonder enige korrektiewe kommentaar op hierdie begrippe en is trouens geneig om teen die tydgenootlike heterodokse standpunte van onder meer Abelardus, Christus se 'menslike kennis' te oorbeklemtoon (Poppenberg 1937:112).

Sakramentsleer

Dit is egter Hugo (1854) se onderrig oor die sakramente as sodanig wat sy toevoegingswaarde tot die vroeg-skolastiek verhoog: Hy kenmerk die sakrament in die mees volle sin van die woord as nie bloot 'n teken nie, maar 'n teken wat deur Christus self ingestel is om 'dit wat die teken be-teken te realiseer' (1854:I.9.2). In hierdie sin word die sakramente nie alleen binne die Christendom aangetref nie, maar deur die ganse heilsgeskiedenis heen.

Daarom word die drie beginsels van Hugo se denke (kronologie [*institutio* en *restoratio*]; semiotiek [alle skepsels is 'tekens van God'] en kousaliteit) in die sakramente verenig: die sakramente be-teken sowel die herskeppende werk van God en die verwerkliking daarvan. Sy ekklesiologie of leer oor die kerk (1854:II.2) spruit direk hieruit voort: Hy verstaan die kerk na Paulus se metafoor as 'liggaam van Christus', waarvan die lewegewende gees die Heilige Gees is, wat elke deel van die geheel verlig om die eie funksie ter wille van die geheel te volvoer. Die liggaam het twee kante of dimensies, naamlik die geestelikes en die lekedom: die geestelikes (kerklike ampsdraers, monnike en nonne) is volledig en voltyds toegewy aan die geestelike lewe, terwyl die lekedom 'hierdie lewe leef' (1854:II.3).

Hierdie onderskeid moet nie verstaan word as 'n onderskeid of selfs skeiding tussen kerk en wêreld nie, maar as 'n onderskeid binne die kerk self, met die bedoeling dat sowel die sekulêre as geestelike mag onder Christus se gesag staan. Die sekulêre is egter uitdruklik ondergeskik aan die geestelike, hoewel die sekulêre se invloedsfeer deur die geestelike sfeer gerespekteer moet word (1854:II.2.4). Dit verklaar ook vir Hugo, reeds

toé al belangrik in ’n tyd waar die eiendomsreg en vruggebruik van monnike en nonne (wat hulle volledige boedels oorgelewer het aan die tersaaklike orde met toetrede tot die orde), ’n toenemend belangrike vraag word; in watter mate die geestelike sfeer wel ‘materiële dinge kan besit’ (1854:II.2.7). Dit sou in die laaste fase van die hoog-skolastiek, veral by Ockham (5.50), ’n hewige kwessie in die Franciskaanse armoede-vraagstuk word.

Van watter kant dit egter ook al benader word, hetsy vanuit die sekulêre of die geestelike, bly die kruksvraag vir Hugo die vraag na die berusting van die rustelose menslike hart, wat voortdurend besig is om die vele veranderende dinge in ’n veranderende wêreld op te soek en na te jaag. Hierdie rusteloosheid is volgens hom die direkte gevolg van die sondeval, wat die mens gestroop het van ’n liefdevolle en kontemplatiewe lewe waardeur die voor-gevalle mens bewus was van God se teenwoordigheid, op ’n wyse wat die mens se denke en handelinge verenig het sodat dit oplaas goed kon wees – juis na God se eerste bedoeling.

Die gelowiges behoort te streef na daardie verenigde toestand tussen denke en handeling wat, hoewel dit eers volvoer sal word by die voleinding van alle dinge, reeds in hierdie lewe gestalte behoort te kry (Hugo 1854:176; *De arca Noe Morali* II:2). Met gebruikmaking van die beeld van Noag se ark, verduidelik Hugo hoe die mens bo die vloeiende waters van ’n veranderende wêreld sal vaar in die ark van die gerestoureerde of herskepte siel, deur ’n kontemplatiewe lewe te lei waar denke en handeling verenigd gerig is op God.

Hugo was binne die eie kring invloedryk: afgesien van die invloed op Lombardus, met inbegrip van Lombardus se eie diepgaande invloed op die skolastiek en sentraal-Middeleeuse teologiebeoefening, het hy ook Richard van Saint-Victor (St Viktor; 4.7) grondig beïnvloed. Met betrekking tot die invloed op sy leerlinge te Saint-Viktor en sy nagraadse student Lombardus leef Hugo tot diep die Middeleeue in. Sy direkte invloed, in terme van sy skool te Saint-Viktor se uitset, het na die 13de eeu ongelukkig begin taan. Hy sou egter ’n konstante tekstuele gespreksgenoot van belangrike latere figure, veral Bonaventura en Aquinas – juis in terme van sy sakramentsleer – wees.

Hugo se talmende, versigtige en selfonderbrekende beoefening van skolastiek is in sy eie tyd waardeer en behoort tot vandag toe nog waardering op te roep. Sy toepassing van die patristiese oorlewering, gegewe die skaars toegang wat hy self tot die Griekse filosowe gehad het, is trouens ’n voorbeeld van wat vermag kan word wanneer iemand meer geïnteresseerd is in ’n herartikulering van oorgelewerde kennis as om ten alle koste ‘oorspronklik’ te wil wees.

Dat veral Abelardus dit nooit kon insien nie, bly ’n tragiese voetnota in die filosofies-teologiese nalatenskap van die 12de eeu. Dit is egter ook die insgelyks tragiese voetnota in die grammatologies de(kon)struktiewe windspel van eietydse filosofie in die laat-20ste en vroeg-21ste eeu.

Eindnotas

1. 1. Sien Hugo (1854; 1961), asook Gorman (2006:320–5); Grabmann (1957:229–322); Hofmeier (1964:2–38); Illich (1993:1–28); Poppen berg (1937:1–18); Monagle (2013:441–56); Ott (1949:180–200; 293–332); Rosemann (2004:21–8; 56–8); Schütz (1967:1–42) en Weisweiler (1949:59–87;232-67).

2. 2. Priesters onder die gewone kanon word in die Middeleeuse literatuur met die afkorting C.R.S.A. aangedui en het beteken dat die betrokke priester in die Latynse kerk georden was, in 'n gemeenskap saam met ander priesters onder 'n gemeenskapsreël of *regula* gewoon het en dat alle eiendom binne daardie gemeenskap gedeel is. Priesters onder die gewone kanon is onderskei van priesters onder die sekulêre kanon wat wel georden en aan 'n kerk verbonde was, maar nie onder sodanige *regula* geleef het nie.

3. 3. Hugo se werke, soos opgeneem in die Migne-uitgawe, is tans krities onder hersiening by die Hugo von Sankt Victor Institut, Philosophisch-Theologische Hochshule Sankt Georgen, in Frankfurt.

Bibliografie

Bonaventura. 1882. De reductione artium ad theologiam. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

Gorman, M. 2006. Hugh of St Victor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 320–5.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volume II. Berlyn: Akademie Verlag.

Hofmeier, J. 1964. *Die Trinitätslehre des Hugo von St Viktor*. München: Max Hueber.

Hugo. 1854. *Opera Omnia*, insluitende *De Sacramentis christiane fidei*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 175–7 (22 Oktober 2018 geraadpleeg).

—. 1961. *The Didascalicon of Hugh of St Victor. A Medieval guide to the arts.* Taylor, J. (vert., inl. en komm.). New York: Columbia University Press.

Illich, I. 1993. *In the vineyard of the text: A Commentary to Hugh's Disdascalicon.* Chicago: University of Chicago Press.

Monagle, C. 2013. Theology, practice and policy at the turn of the thirteenth century: the Papacy and Peter Lombard. *Journal of Religious History* 37(4):441–56.

Ott, L. 1949. Hugo von St Viktor und die Kirchenväter. *Divus Thomas* 3, 180–200; 293–332.

Poppenberg, P.E. 1937. *Die Christologie des Hugo von St Victor*. Münster: Hiltrup.

Rosemann, P.W. 2004. *Peter Lombard*. Oxford: Oxford University Press.

Schütz, C. 1967. *Deus absconditus, Deus manifestus: Die Lehre Hugos von St Viktor* über *die Offenbarung Gottes*. Rome: Herder.

Weisweiler, H. 1949. Die Arbeitsmethode Hugos von St Viktor: Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De Sacramentis. Scholastik* 20-24, 59–87; 232-67.

Ekskurs: Skolastiese onderskeid tussen filosofie en teologie

Vanuit die oorsigte van Bernardus (4.1), Lombardus (4.3) en Hugo (4.4), is dit duidelik dat dit problematies begin word het om sonder meer van 12de-eeuse 'filosofie' te praat, juis omdat die teologiese uitset in die vroeg-skolastiese periode veel duideliker as in die post-Romeinse-, Karolingiese- en post-Karolingiese periodes van die filosofiese uitset onderskei wou word. Dit is trouens die uitstaande kenmerk van die vroeg-skolastiese periode dat, vir die eerste maal in die Middeleeuse ideegeskiedenis, teologie formeel van filosofie onderskei sou word. By Abelardus (3.10) was dit reeds 'n oorweging, maar vanaf bogenoemde eerste eksponente van die vroeg-skolastiek was daar 'n toenemende aandrang op 'n minder subtiele en meer gedronge onderskeid tussen teologie en filosofie.

Daar is nou reeds telkens daarop gewys dat in die voorafgaande periodes van Middeleeuse filosofie geen onderskeid getref is tussen teologie en filosofie nie: dit het eenvoudig tot die grys domein van 'geleerdheid', 'kennis' en 'wysheid' behoort, wat onproblematies *philosophia* genoem is. Teologie is feitlik strykdeur onder die liberale lettere van die trivium gerubriseer en selfs tot so laat as Hugo word teologie, saam met die ander lettere, nog onder die noemer *philosophia* gelys.

Die begrip *teologie* is uiteraard nie 'n Bybelse begrip nie en is trouens reeds sedert Tertullianus (160-220) in die Latynse Weste vermy. In *Ad nationes* verantwoord Tertullianus drie soorte 'teologie' op sterkte van die Romeinse ensiklopedis Markus Terentius Varro (Reatinus, 116BCE-27BCE) se onderskeid tussen die 'gode van die digters', die 'gode van die filosowe' en die 'gode van die stad'. In hierdie Varoniese tradisie is die begrip *teologie* dus meervoudig gebruik om enige een van hierdie drie begrippe, of 'n kombinasie daarvan, ten opsigte van 'die gode' te reflekteer.

Juis vanweë hierdie duidelik heidense herkoms is die begrip prinsipieel deur Tertullianus en die ander kerkvadere vermy; ook deur Augustinus, wat die gebruik van die begrip *teologie* in Boek VI van *De Civitatis Dei* trouens skerp kritiseer. Selfs wanneer Augustinus die Platoniste aanprys vir hulle aanbod van God as 'sielstransenderend' en as 'skepper van die wêreld', spreek hy hulle aan as *Dei cognitores* ('Godsgeleerdes') en nie *theologi* ('teoloë') nie.

By Abelardus, kort voor die oorgang na die vroeg-skolastiek, tref ons die begrip *teologie* egter vir die eerste keer aan as verwysend na 'n summa van Christelike leerstellings; of selfs filosofiese leerstellings wat uitdruklike Christelike implikasies inhou, byvoorbeeld leerstellings rondom individualiteit, die persoon van die wese en die wese van die persoon, oftewel, in meer direkte filosofiese taal, leerstellinge rondom die onderskeid tussen universaliteit en partikulariteit.

In sy kommentaar op Paulus se brief aan die Romeine, *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*, gebruik Abelardus gereeld die begrip *theologia*, soos wanneer hy in die voorwoord van die werk stel dat 'die oplossing vir hier die vrae oorgelaat word aan die eksaminering van wat in my teologie aangetref word'. Bernardus, Hugo en Lombardus is egter kennelik nog versigtig om die begrip *teologie* te gebruik, juis vanweë hulle weersin in aspekte van Abelardus se filosofiesbepaalde teologie.

By Albertus Magnus (ca.1200-1280, 4.19) word die begrip egter sonder verdere voorbehoude vanaf Abelardus heropgeneem. Albertus gebruik die begrip teologie eerstens wanneer hy Aristoteles in gedagte het: Aristoteles praat immers in sy *Metaphysica* prontuit van 'teologie' en dat die betrokke werk 'teologies' is, veral aan die einde van die werk waar hy oor die onbeweegde beweger of primum movens handel. Albertus vind egter nie net by Aristoteles se gebruik van die begrip *teologie* aansluiting nie, maar dring daarop aan dat Christelike denkers, wat die 'ware God soos in die Skrifte geopenbaar' bestudeer, die begrip *teologie* behoort te gebruik om hulle studies van filosofiese besining te onderskei.

Rufus van Cornwall (fl.1231-1256; 4.23), 'n ietwat latere tydgenoot van Albertus, beperk die begrip egter weer ietwat versigtiger tot die Bybelse tekste self (met ander woorde, iemand soos Paulus is volgens Rufus 'n 'teoloog' wat 'teologie' bedryf), terwyl die studente van die Bybelse tekste se uitsette nie kan kwalifiseer as 'teologie' nie: enige summa is hoogstens 'n gedeeltelike verklaring of verheldering van iets wat onduidelik is of kan wees vanuit die Bybelse tekste – dus niks meer of anders as net 'n beskeie kommentaar oor 'n faset van die gekanoniseerde tekste nie.

In die begin van die 14de eeu in Parys verklaar die Dominikaan Durandus (1270-1334; 5.33) egter weer dat die begrip teologie 'n 'wye en insluitende begrip' is. Wanneer hy retories vra 'Is teologie 'n wetenskap?', voer hy aan dat die begrip *teologie* na besining binne die Bybelse tekste self kan verwys (byvoorbeeld, die 'teologie van die Prediker' of die 'teologie van Jakobus'), na die apologetiese en kategetiese dimensies van dit wat deur die tekste oorgelewer is, sowel as na die logiese afleiding van dit wat in die tekste verkondig word deur gevolgtrekkings van voorhande Bybels-tekstuele premisses af te lei.

Hierdie insluitende hantering van die begrip *teologie,* soos deur Durandus verwoord, het in die hoog-skolastiek ook die kenmerkende wyse geword waarop teologie verstaan sou word, naamlik as 'n wetenskaplike dissipline, onderskeibaar van filosofie, dog aangewese op die tersaaklike filosofiese stelreëls (vanuit die trivium en *logica novus*), dus rondom veral logika, grammatika en retoriek, en logika met 'n ontologiese dimensie.

Anders as die ongelykmatige hantering van die begrip *teologie* is die begrip *filosofie* of *philosophia* in die Westerse ideegeskiedenis insluitend en gelykmatig hanteer, reeds vanaf

Pythagoras, en net so ook binne die Latyns-Christelike Weste van die sentrale Middeleeue. Pythagoras wou hom op beroemde wyse nie oorgee aan die pretensies opgesluit in die begrip *wysheid* nie en het homself beskeie bloot as 'n 'student van wysheid', of meer direk vertaal, 'n 'liefhebber van wysheid', verstaan en aangebied.

In die Romeinse wêreld het Cicero beroemd na filosofie as die 'moeder van die lettere' verwys. Seneca was meer tegnies daaroor en het filosofie volgens die Stoïsyns-Platoniese model in rasionele filosofie (logika), natuurlike filosofie (fisika) en morele filosofie (etiek) ingedeel. 'n Alternatiewe indeling van die filosofiese deeldissiplines was dié van Aristoteles, wat deur Boethius (1.2) vierdelig toegepas is as logika, teoretiese filosofie (fisika, wiskunde en teologie, 'n begrip wat Boethius self vermy het deur na teologie eerder as 'eerste filosofie' te verwys), praktiese filosofie (etiek, politiek en ekonomie) en poëtiese filosofie.

Die Stoïsyns-Platoniese sowel as Aristoteliese model was verdelings van filosofie in 'n streng en tegniese sin van die woord. Alcuin (2.1) sou hierdie tegniese verdelings in die sewe liberale lettere, wat bestaan uit die drie klassieke lettere, die trivium (logika, grammatika en retoriek) en die vier praktiese lettere, die quadrivium (meetkunde, wiskunde, musiek en astronomie) rubriseer, wat vir eeue daarna nog die standaard kurrikulum vir geleerdheid aan die Karolingiese howe, kloosterskole en katedraalskole, en die Middeleeuse universiteite vanaf die begin van die 11de eeu sou vorm.

Dit is egter presies wat *filosofie* vir die Middeleeuse denkers tot op hierdie stadium was: geleerdheid in die mees omvattende en insluitende sin van die woord, wat in bogenoemde drie klassieke lettere en vier praktiese lettere tot uitdrukking gebring is. Desnieteenstaande Paulus se waarskuwing teen 'n verleiding tot filosofie in Kolossense 2:8, met verwysing na 'misleidende teorieë en argumente', is filosofie in die Middeleeue feitlik sonder uitsondering aan die hand van Jakobus 3:15 verstaan, waar bloot afwysend verwys word na 'n 'wysheid van benede' (mooi vertaal in die 1983 Afrikaanse vertaling as 'aards' en 'sinlik'). Wanneer wysheid in diens van God staan, kan dit, volgens die gangbare Middeleeuse verstaan daarvan, nooit sodanig misleidend, aards en sinlik wees nie.

Anders as in die patristiek het geen noemenswaardige denker vanuit die Middeleeue, vanuit welke periode ook al, filosofie, hetsy as teorie of praxis, uit die Bybel as sodanig afgewys nie. Eerder die teenoorgestelde: vele studente van die filosofie is juis op grond van filosofiese oorwegings tot die Christendom bekeer en het filosofie daarna juis selfs meer intens beoefen in hulle voortgaande soeke na die waarheid en geregtigheid van God. Hiervan was Augustinus (1.1) moontlik die mees beroemde voorbeeld: in die *Confessiones* prys hy byvoorbeeld Cicero se *Hortensius* aan as 'n 'instrument van God' wat hom verby die materialistiese slaggat van die Manicheïsme gelei het.

Hoewel Augustinus in *De doctrina Christiana* wel tot versigtigheid maan wanneer die heidense bronne oopgedek word, is een van die hoofoogmerke van die werk juis om te betoog dat filosofie, in die sin van geadministreerde geleerdheid, wat die sewe liberale lettere en ander dissiplines insluit, 'n onontbeerlike sleutel tot die verstaan of oopmaak van die Bybelse tekste is. Hy stel selfs voor dat sy Christelike lesers filosofie in die meer tegniese sin sal bestudeer en die 'Platoniste sal lees'.

In hierdie soort aanmoediging vind Augustinus wel by sommige ouer Oosterse en Westerse kerkvadere aansluiting, waar 'die filosofie van die wêreld', 'akademiese filosofie', 'heidense filosofie' of 'die filosofie van die heidene', en 'wêreldse filosofie' teenoor 'ons filosofie', 'Christelike filosofie' en 'ware en heilige filosofie' gestel word. Gevolglik word die verskil tussen die heidense en Christelike lewenshouding en waarheidsbeskouing beskryf deur selfs die Christelike geloof as sodanig 'filosofie' te noem. Isidorus (1.5) se *Etymologiae* het hierdie Augustynse teenstelling gesistematiseer en na Alcuin toe laat deurwerk, wat dit in die trivium en quadrivium ingedeel het.

Filosofie is in die vroeë Middeleeue dus enersyds tegnies verstaan, met verwysing na die bronne van die trivium en quadrivium, en andersyds eenvoudig as die inhoud van 'n geadministreerde vorm van geleerdheid wat 'n hermeneutiese, apologetiese en kategetiese voordeel vir die Christelike denkers vanuit die Latynse Weste ingehou het.

Hierdie verstaan van filosofie, met inagname van die toenemende aandrang op die verselfstandiging van teologie vanaf die vroeg-12de eeu by Abelardus, is in die opkomende universiteite van die 12de eeu se studieprogramme geïnkorporeer as 'n onontbeerlike deel van die baccalaureus, in enige van die studierigtings, hetsy by lettere, teologie, regsgeleerdheid, geneeskunde of opvoedkunde. Verreweg die meerderheid magister-universiteite het trouens 'n baccalaureus in lettere as voorwaarde vir toelating tot en spesialisering by die ander fakulteite gestel, wat beteken het dat nie net filosowe (bedoelende studente wat die magistergraad in lettere behaal het) filosofies geskool was nie, maar dat élke gegradueerde magister, hetsy as regsgeleerde, teoloog, geneeskundige of onderwyser, filosofies grondig onderlê was, met besondere verwysing na die trivium.

By lettere self is die kurrikulum in die 12de eeu stelselmatig uitgebrei om die stroom Aristoteles-vertalings vanuit Arabies na Latyn wat in hierdie tyd beskikbaar geraak het, in te sluit. Die ou logika of *logica vetus* (dus, soos wat nou reeds telkens uitgewys is, Porphyreus se *Isagoge* en Aristoteles se *Categoriae* en *De Interpretatione* met Boethius se veelvuldige kommentare daaoor) is steeds gedoseer, met die nuwe logika of *logica novus* (logika met 'n ontologiese dimensie, gebaseer op die 12de-

eeuse Latynse vertalings van Aristoteles se *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, *Topica* en *De Sophisticis Elenchis*) wat nou die kern van die kurrikulum in logika gevorm het. Dit was egter die beskikbaarstelling in Latynse vertaling van Aristoteles se juis nie-logiese werke in die 12de eeu wat die onderrig by die fakulteite lettere en teologie ingrypend verander het. Aristoteles se *Physica*, *Metaphysica*, *De Anima* en *Nicomachus* was nou in Latyn beskikbaar, met grondige Griekse (vanuit die Arabiese vertalings) en Arabiese kommentare daarby. Vir die eerste keer word magisterstudente by lettere in Latyn gekonfronteer met 'n 'suiwer' filosoof, *pura et vera*.

Die beskikbaarstelling van die bykans volledige oorleefde Aristoteles-korpus het die oorgeërfde Christelike lewensbeskouing van die 12de eeu tot in die fondamente daarvan geskud, soveel so dat openbare lesings van hierdie tekste verbied is by feitlik al die universiteite. Eers nadat die Universiteit van Parys hierdie tekste in 1255 deel van die formele kurrikulum vir sowel die baccalaureus- as magistergrade ingestel het, het ander universiteite se letterefakulteite begin volg. Van hier af sou die letterefakulteite feitlik volledig fokus op Aristoteliese filosofie.

Waarom is hierdie beskikbaarstelling van die bykans volledig oorleefde Aristoteles-korpus as so skokkend beleef? Die Paryse veroordelings van 1277, waaraan ons grondig aandag skenk in 'n volgende ekskurs, open aspekte van die vrae wat in hierdie tyd van, inderdaad, intellektuele trauma na vore getree het. Dit was duidelik dat 'n suiwer heidense werklikheidsbeskouing nou teenoor die oorgeërfde Christelike lewens-beskouing van die 12de eeu gestel is en dat dit duidelik geword het dat die erfenis van die kerkvadere, veral dié van Augustinus, nou onder beleg gekom het.

Ernstige vrae is geopper, by die universiteite, by die katedraalskole en in die kloosters: Sou dit moontlik wees om Aristoteles se filosofie toe te pas as 'n sleutel tot 'n meer grondige verstaan van die Bybelse tekste, soos wat filosofie sedert Augustinus verstaan is – of verdien Aristoteles se filosofie dat dit op eie terme hanteer en gerespekteer behoort te word? Sou dit moontlik wees om Aristoteles werklik met erns te neem sonder om die tradisionele Christelike werklikheidsbeskouing wesenlik te herkonfigureer en aan te pas? Gaan 'toepassing' 'aanpassing' afdwing? As selfs net die volgende drie, uit die vele meer, klagtes wat in 1277 geopper is in die oog gehou word, word die erns van hierdie konfrontasie van Aristoteles met die Latynse Weste van die 12de eeu duidelik:

1) Daar word gesê dat daar geen meer uitnemende staat is as om jouself aan Aristoteliese filosofie oor te gee nie.

2) Die enigste wyse mense in die wêreld is filosowe, geskool in Aristoteles se filosofie.

3) Daar is geen redelike vraag wat die Aristoteliese filosoof nie in dispuut sal bring en self teenspraakvry kan oplos nie, want die rede is volgens hierdie filosofie gebaseer op dinge in die wêreld.

Selfs net hierdie drie vrae dui op die intensiteit van die konflik wat na 1277 sou volg – 'n konflik wat dit selfs meer duidelik gemaak het dat teologie van filosofie geskei behoort te word, aangesien filosofie nou wesenlik (neo-)Aristotelies geword het. Die fakulteite teologie en lettere is met een van twee keuses gelaat: hulle kon die Aristoteliese posisie óf verdedig óf aanveg.

Keuses wat in hierdie verband gemaak is, veral tussen 1255 en 1277, het nie net individue nie, maar hele ordes en institusies teen mekaar opgestel. Die derde klag hierbo genoem verraai 'n uitermate hoë vertroue in Aristoteliese filosofie: dat die verstaanbare inhoud van die werklikheid deur die natuurlike vermoëns en draagwydte van Aristoteliese logika, fisika, metafisika en etiek uitgeput kan word. Daar is niks wat Aristotelies-gesproke nié logies en rasioneel ontsyfer kan word nie, gegewe genoeg toewyding, intelligensie, herhaling en dissipline.

Maar meer: vanuit 'n radikale Aristoteliese perspektief is die sentrale geloofsartikels van die Christelike geloof, onder andere die rondom die Triniteitsleer, die leer oor die twee nature van Christus en die leer oor die inkarnasie, rasioneel onverstaanbaar en daarom, op daardie gronde, tereg afwysbaar. Vanuit Aristoteliese perspektief is dit eenvoudig geloofsartikels en nét dit: artikels wat blindweg geglo moet word, of afgewys moet word.

Dit is, na punt 3) hierbo, nie 'redelike' vrae nie en ontdaan van die rede se gebaseerdheid op dinge 'in die wêreld'. Dit verklaar *Fides quaerens intellectum* vanaf Augustinus en *Credo ut intelligam* vanaf Anselmus (3.6) tegnies as wegdoenbaar. Dit is trouens 'n opsetlike konfrontasie met die verstaanbaarheid van die Christelike geloof.

Wat vanuit hierdie konfrontasie sou plaasvind, was voorspelbaar: Aristoteliese (want daar was nie juis meer 'n ander soort nie) filosowe is toenemend verketter, terwyl die begrip *teologie* gebruik is om juis die soort kenteoretiese aktiwiteit wat vergestalt word deur die trajek vanaf Augustinus tot by Anselmus en selfs nog tot by Abelardus in beskerming te neem. Dit was duidelik, selfs net by die Universiteit van Parys alleen, dat Aristoteles permanent na die Latynse Weste verhuis het.

Daar was 'n gesegde by die Wes-Europese universiteite van die latere 12de eeu: *'n Mens moet nooit grys hare kry by lettere nie* – bedoelende, kry die baccalaureus (bestaande uit die sewe liberale lettere) so gou moontlik by lettere en beweeg aan na regsgeleerdheid, teologie, geneeskunde en opvoedkunde, met die implikasie dat diegene wat wel by lettere bly (vir magisterstudies, wat nou uitsluitlik in Aristoteles gespesialiseer het) mense is wat daar vinnig oud sal word en grys hare sal kry, juis op grond van die spanning tussen Aristoteliese filosofie en die ander dissiplines, veral teologie.

Baie van die magistri het uit die letterefakulteite, wat nou as Aristoteliese enklaves beleef is, padgegee. Tog, en dit is die belangrike punt, was daar heelwat meesters wat wel gebly het. Daar was natuurlik radikale Aristoteliane onder hulle, wat van mening was dat dit filosofie se taak is om oor die werklikheid te handel en dat teologie, Aristotelies-gesproke, werklikheidsvreemd is, in die sin dat dit handel oor sake wat ontdaan is van verstaanbaarheid. Maar daar was ook gebalanseerde denkers, wat juis Aristoteles se praktiese roete van *phronesis*, die nimmereindigende soeke na 'n goue middeweg, wou volg.

Vir hierdie filosowe het die Bybelse tekste en teologie dinge in eenvoudige en verbeeldingryke taal gestel, wat meer letterlik, tegnies en tog tegelyk subtiel deur filosofie tot uitdrukking gebring sou kon word. Dit was volgens daardie snit geleerdes moontlik om Aristoteles nie sonder meer te vergoeilik in teologie nie. Dit was moontlik om steeds 'n magister in lettere sowel as 'n magister in teologie te wees, sonder om Aristoteles aan teologie te verkneg of om teologie in Aristotelisme te laat opgaan.

Die meerderheid verdienstelike filosowe en teoloë in die skolastiese opvolgperiodes was gekerf vanuit laasgenoemde hout. Hoewel elkeen 'n eie verantwoording ten opsigte van die Aristoteliese aanspraak sou moes formuleer, het hulle in gemeen gehad dat hulle met sowel Aristoteles se volledige (oorleefde) en nou grootliks vertaalde korpus in Latyn as met Lombardus (4.3) se *Sententiae* besig wou wees, met behulp van sowel die voorgraadse trivium en quadrivium as die *logica vetus* en *logica novus*. Wat wel onvermydelik was, is dat dit van hier af nie langer moontlik sou wees om die eenheidsdiskoers van filosofie as 'n sin vir 'algemene geleerdheid', wat vir eeue die matriks vir intellektuele onderrig was, te handhaaf nie. Teologie was nou vir eens en altyd van filosofie geskei.

By die teologiefakulteite was daar mense wat niks van Aristoteles wou weet nie – en daar was ander wat alles van Aristoteles wou weet. By die letterefakulteite was daar mense wat van niks en niemand anders as Aristoteles iets wou weet nie – en daar was ander wat soepel genoeg was om Aristoteles se toepaslikeid ook vir teologie te vertolk.

Van hier af is teologie en filosofie twee afsonderlike, aanduibare dissiplines in 'n Venn-diagram, wat die twee geslote sirkels oor mekaar konstrueer. Ons vind die Middeleeuse denkers voortaan op een van drie plekke: in die sirkel van teologie, in die sirkel van teologie, of in die snyding tussen teologie en filosofie. Dit word ook nou onafwendbaar om na Middeleeuse denkers te verwys met betrekking tot die plek rondom die snyding: sommige was filosowe, sommige was teoloë, maar die meeste denkers hierna sou met die dubbeldoor aangedui moes word, synde filosoof-teoloog.

Hoewel sy gedateer moet word voordat hierdie herposisionering 'n onafwendbare werklikheid sou word, kan Hildegard von Bingen sonder twyfel 'n tuiste in dié Venn-diagrammatiese snyding vind. Dit is juis in die snyding waar hierdie sonderlinge ankeres, non en filosoof haar ideehistoriese plek kry. Sy was 'n teoloog, sonder twyfel. Hoewel nie uitdruklik Aristotelies nie, was sy ook 'n filosoof – dalk, meer eietyds gesproke, die eksistensieel-mistieke voorganger van 'n Simone Weil. Hildegard was in terme van die 12de-eeuse ideegeskiedenis juis 'n outentieke *filosoof-teoloog*.

— 4.5 HILDEGARD VON BINGEN —





Titelprent van die Rupertsberger-manuskrip van *Liber Scivias*, wat Hildegard se goddelik-geïnspireerde voordrag aan Volmarius uitbeeld (s.a.), Kunstenaar onbekend
© Biblioteek van Brittanje, Londen

4.5 Hildegard von Bingen (1098-1179)
(Hildegardis Bingensis; Sybil of the Rhine)

Hildegard von Bingen[1] was 'n Duits-Benediktynse non en filosoof-teoloog wat in die kloosterwese van die 12de eeu uitgestaan het, juis vanweë haar veelsydigheid: afgesien van 'n bewese bedrewenheid in teologie en filosofie, het haar werk bydraes ingesluit tot 12de-eeuse geneeskunde, drama, musiek en politieke studies. Deur die loop van haar sonderlinge lewe het sy intense allegoriese visioene beleef van God, die mensheid en die skepping.

In drie boeke, hierna haar 'trilogie' genoem (*Scivias, Vitae Meritorum* en *Divinorum Operum*; [Hildegard 1990, 1995 en 1996]), naas haar uitgebreide korrespondensie (Hildegard 2004, 2006), verskaf sy 'n gedetailleerde oorsig en interpretasie van hierdie visioene, wat sy met haar kennis van sowel filosofiese as teologiese temas ontsleutel.

In hierdie drie werke bied sy 'n sintese van die Christelike dogmatiek in die 12de eeu aan wat as 'ortodoks' en tegelyk as 'kreatief ' beskryf kan word (Mews 1998:53): sy deel met spesifiek Anselmus (3.6) die oogmerk om die Christelike leer eerder op grond van selfevidente waarhede te regverdig as om op die outoriteit van die Skrif self terug te val.

Wat haar wel van Anselmus onderskei, is dat sy nie soos hy 'n beroep doen op abstrakte konsepte soos 'syn' of 'substansie' in hierdie regverdiging van die leer vanuit die vanselfsprekende nie, maar haar verlaat op organiese konsepte wat sy vanuit die natuur ontleen, waaruit sy selfs 'n idiosinkratiese leksikon ontwikkel het (Higley 2007:3–13). Binne en buite hierdie leksikon word haar basiese filosofies-teologiese posisie en perspektief tot uitdrukking gebring, wat God nie alleen as Skepper begryp nie, maar 'as die lewe self' (Hildegard 1990:12).

Haar voorkeurbegrip vir 'lewe' is die sonderlinge Latynse begrip *viriditas* (wat letterlik vertaal 'groenheid' beteken), waaraan sy die konnotasies van lewegewing, vitaliteit, oorvloed, vrugbaarheid en 'n sin vir dinamiese welsyn koppel (Higley 2007:101–12) – presies die eienskappe wat sy in God self vind (Baird 2006:7).

Hierdie Goddelike lewe sluit die rasionaliteit in wat tot uitdrukking gebring word in die Logos, die tweede Persoon vanuit die Drie-Eenheid. Hildegard vind die 'lewe en rasionaliteit van God' gespieëlbeeld in die geskepte kosmos, wat sy visioenêr beleef as 'n eier (in latere visioene eerder 'n wiel), 'n organiese eenheid, bestaande uit partikuliere dele wat in 'n harmoniese orde gerangskik is (Hildegard 1993:33).

Die mens neem vir haar filosofies ’n belangrike plek in die skepping in: Elke mens is geskep as die beeld van God, juis as enkele, onherleibare en onherhaalbare individu, met drie eienskappe wat self weer uniek of partikulier in elke partikuliere individu tot uitdrukking gebring word: liggaam, siel en intellek (Gösmann 1989:33).

Haar insluiting van die liggaam in hierdie filosofiese antropologie benadruk haar gunstige oorweging van die liggaam en ’n ‘liggaamlike versorging van die self’ (wat as sodanig sonderling vir die 12de-eeuse onderklemtoon op ’n liggaamlike estetika in die kloosterwese self was; Higley 2007:3–12). Die mens is in hierdie sin vir haar ’n ‘mikrokosmos’ (Dronke 1984:162): selfs die kleinste deel van die menslike liggaam simboliseer een of ander aspek in die natuur, in die etiek, in die buite-liggaamlike en selfs die bowe-natuurlike. Dog, vanweë die mens se sondige aard, het die mens blind geword vir God se kreatiewe teenwoordigheid in die wêreld. Die enigste wyse waarop daardie visie herwin kan word om die goeie lewe as waaragtig te kan ervaar, is om die morele onderrig van die kerk te volg en deug na te strewe (Newman 1997:17).

Daarby lewer Hildegard ’n unieke bydrae tot die Middeleeuse verstaan van geslag en seksualiteit (Yalom 2015:32). Aan die een kant aanvaar en onderskryf sy die hiërargiese Middeleeuse ordening van die geslagte met die manlike subjek as ‘geleier’ – maar soos die eerste vroulike Middeleeuse filosoof, Héloïse (3.11), skalks voor haar, betoog sy vir ’n komplementerende Ciceriaanse eienskap van geslagsrolle en die metafisiese gelykheid van die geslagte; dat die manlike en vroulike rolle ten diepste die bedoeling het om die ‘metafisies beste in die Ander tot uitdrukking te bring’ (Beukes 2018a:4). Die gelykheid van die geslagte staan ten diens van lewe: sonder twee gelyke medegangers is daar geen ‘ware voortplanting’ nie (Milem 2006:318). Een van Hildegard se sonderlinge bydraes is juis dat sy, binne ’n patriargale bestel, nie deur mans gedefinieer wou word nie – nie in die maatskaplike of literêre lewe nie en gewis ook nie in teologie en filosofie nie.

’n Kind-ankeres in die sorg van Jutta te Disibodenberg

Hildegard is in 1098 vanuit die adelstand gebore in Bermersheim, as die tiende en jongste kind van Hildebert en Mechtild von Bermersheim. In haar outobiografiese notas, wat kort na haar afsterwe in ’n enkelwerk (*Vita sanctae Hildegardis*; Hildegard 1993) deur twee monnike, Gottfried en Theoderik, geredigeer is, het sy vanaf so jonk as drie jaar ‘ligte gesien’, asook ander buitengewone visioenêre indrukke beleef, die betekenis waarvan sy self ‘nog nie kon verwoord nie’ (Hildegard 1993:91). As kind het dit haar ongemaklik gestem: sy het besef dat diegene rondom haar nie dié waarnemings deel nie. Haar ouers het wel van die ervarings kennis geneem en haar op

grond daarvan, asook by oorweging daarvan dat 'n tiende kind dikwels aan God as 'n offergawe of 'tiende' aan die Benediktynse orde toevertrou is, op die ouderdom van agt jaar aan die sorg van 'n magistra, Jutta van Spanheim, by die voorbereidende nonneklooster te Disibodenberg afgegee. Daar, in die wonderskone natuur tussen die Nahe en Glan riviere weerskante van die klooster, in die agste eeu gestig deur die Ierse monnik Disibodius, sou Hildegard die volgende 40 jaar van haar lewe deurbring – en dit sou vormerend inwerk op haar sin vir 'n groen *viriditas*.

Totdat sy ongeveer vyftien jaar oud was, het Hildegard op grond van haar visioenêre ervarings (Baird 2006:4) as 'n 'ankeres' gedien, wat beteken dat sy in die nonneklooster in afsondering gehou is, met slegs Jutta as geselskap, en die publiek haar deur 'n eenkantboeg kon besoek het om geestelike advies te vra. In hierdie jare was Jutta ook haar onderwyseres in Latyn, eksegetiese lesings vanuit die Vulgaat en die studie van die Latynse patristiek, in besonder Augustinus. In hierdie onderrig is Jutta bygestaan deur die monnik Volmarius van Disibodenberg, wat later Hildegard se sekretaris sou word. Volmarius het sorg getref dat die naburige Benediktynse monnikeklooster se betreklik goed toegeruste biblioteek vir Hildegard op 'n leenbasis beskikbaar was. Hy het vir die dogter gaan haal waarna sy ook al gevra het, dit saam met haar gelees en aan die biblioteek terugbesorg. Teen 1113 was Hildegard vlot bedrewe in Latyn en kon die Vulgaat, die filosofiese kommentaar daarop (onder meer Anselmus) asook die wyer kommentaartradisie bedrewe hanteer (Mews 1998:55). In 1114 word sy tot die nonneklooster toegelaat en georden deur biskop Otto van Bamberg.

Die volgende twee dekades van Hildegard se lewe is in die historiese navorsing geheel onderbepaald. Sy het as jong geordende Benediktynse non in die klooster te Disibodenberg gewerk en bly studeer, geestelik geslyp deur die Benediktynse liturgie en *Stundengebet* (gebed tydens die liturgiese ure) en harde fisiese werk in die klooster se botaniese tuin. Op grond van die Benediktynse *Tischlesung* (die gebruik in die Duits-Benediktynse kloosters en kloosterskole om gedeeltes uit die kerkvadere se tekste tydens etenstye voor te lees), is dit hoogs waarskynlik dat sy ook aan die Oosterse vadere, onder andere Pseudo-Dionisius (1.3) en Maximus Confessor (1.6), se mistieke spekulasies blootgestel is – wat as die geleier beskou kan word vir haar toenemende wending na mistiek, juis in die tyd waar 'n analitiese soort skolastiek in die Latynse Weste begin botvier het (Gösmann 1989:28).

Disibodenberg en Richardis

Die jaar 1136, net nadat Héloïse vanaf Argenteuil (3.11) abdis by die Parakleet geword het, word Hildegard, na Jutta van Spanheim se afsterwe, as magistra van die nonneklooster te Disibodenberg verkies. Nou was sy self verantwoordelik vir die

onderrig van ankeresse en voornemende nonne en het sonder uitsondering die sewe liberale lettere (die trivium en quadrivium) daarvoor gebruik, saam gelees met gedeeltes uit die Vulgaat en die kommentare van die Latynse kerkvadere (Dronke 1984:164). Haar eie literêre uitset begin in 1141 met die voltooiing van die eerste volume van haar visioenêre trilogie, getitel (Liber) *Scivias*, waaraan sy toe reeds 'n dekade gewerk het.

Die non Richardis von Stade, met wie sy 'n intieme erotiese vriendskap (Yalom 2015:55) gehandhaaf het en wat teen Hildegard se wens uiteindelik 'n aanwysing as abdis van Bremen aanvaar het, was ook haar eerste sekretaresse en het haar mondelinge voordragte nougeset geboekstaaf (Yalom 2015:55–61). In 1147, by die sinode van Trier, kry pous Eugenius III (pous vanaf 1145-1153), 'n vriend en voormalige student van Bernardus (4.1), Richardis se geredigeerde teks onder oë en moedig Hildegard dadelik aan om met die opvolgvolumes van haar beoogde trilogie voort te gaan.

'n Eie klooster te Rupertsberg

Terwyl sy hiermee besig was, tussen 1147 en 1152, begewe Hildegard haar egter in die berug venynige kloosterpolitiek deur aan te dring op die skeiding van die nonneklooster te Disibodenberg van die monnikeklooster aldaar. Sy begin trouens nog voordat sy tot 'n ooreenkoms met die monnike van Disibodenberg kon kom met die bou van 'n eie klooster te Rupertsberg, naby Bingen (Brede 1979:80).

Sonder enige materiële ondersteuning van die monnike te Disibodenberg vir hierdie nuutgestigte dog eiesinnige dogterklooster, was die broodgebrek en uitdagende omstandighede in die Europese winters vir talle van die nonne wat Hildegard vanaf Disibodenberg vergesel het, te veel – en 'n groot getal ou vertrouelinge het Hildegard alleen by Rupertsberg agtergelaat.

Eers in 1158 het Hildegard 'n ooreenkoms met die monnike te Disibodenberg bereik, op grond waarvan hulle die bruidskat aan die dogterklooster by Rupertsberg oorhandig het (Seibrich 1979:63). Hildegard het in hierdie uitdagende jare blyke gegee van 'n sterk en onwrikbare karakter: sy sou haar nie deur mans laat voorskryf nie en die klooster nie onder mans se beheer bestuur nie – tot so 'n mate dat die stigting van die klooster te Rupertsberg as 'n vorm van vroulike selfoutonomie en as 'n voorbeeld van die Middeleeuse emansipasie van die vrou beskou kan word (Gösmann 1989:29).

In hierdie kontroversiële periode werk Hildegard tot 1163 onverpoosd voort aan die tweede volume van haar trilogie, getitel (Liber) *Vitae Meritorum* (Hildegard 1995) terwyl sy haar werk in die natuurwetenskappe (*Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*), veral ten opsigte van geneeskunde, afhandel, op grond waarvan sy as die 'eerste Duitse vroulike medikus' betitel is (Brede 1979:79).[2]

Sy begin in hierdie tyd ook vir die eerste keer om te reis en haar buite die geborgenheid van die kloosterlewe te begewe: sy onderneem preekreise na Mainz, Wertheim, Würzburg, Kitzingen, Ebrach, Bramberg, Trier, Metz en Lorraine (Brede 1979:82; Gösmann 1989:30). In 1163 slaag sy daarin om 'n skriftelike beskermingsbrief van keiser Frederik Barbarossa (1122-1190) te beding, op grond waarvan die klooster te Rupertsberg van keiserlike beskerming verseker is. Die feit dat sy dit kon beding, terwyl die meeste monnikekloosters nie daarin kon slaag nie – juis omdat die keiser lugtig was om hom in kloosterpolitiek te begewe – getuig van haar diplomatiese subtiliteit en oorredingsvermoë (Seibrich 1979:65).

Die klooster te Eibingen

Met die klooster te Rupertsberg geborge, beweeg Hildegard dadelik oor om 'n tweede klooster te Eibingen, naby Rüdesheim, in 1165 te stig. Hierdie nogeens groot onderneming stel haar akademiese uitset nie in die skadu nie: juis in daardie tyd begin sy skryf aan die derde volume van haar trilogie, getitel (Liber) *Divinororum Operum* (Hildegard 1996), wat in 1173 voltooi sou word.

Die stigting van hierdie tweede klooster te Eibingen was nie vanweë ydelheid of uitdagendheid teenoor die monnike te Disibodenberg, as sou sy die bruidskat vir die klooster te Rupertsberg daarmee wou vermors nie. Eerder getuig die stigting van die klooster te Eibingen van 'n diep sosio-ekonomiese sensitiwiteit: die monnike en nonne wat tot op daardie stadium in die Benediktynse kloosters georden is, was op die hoogste uitsonderinge na van adellike afkoms – soos Hildegard self.

Op daardie stadium was elke non onder Hildegard se toesig, by verstek steeds by die nonneklooster in Disibodenberg waar sy steeds as magistra akademiese toesig gehou het, maar veral direk so in Rupertsberg waar sy abdis was, vanuit juis die adel aan die kloosters toevertrou. Hildegard wou egter uitdruklik nonne in haar kloosters opneem wat – teen die grein van die Benediktynse voorskrifte in – nié uit die adel afkomstig was nie.

Dit was trouens vir haar 'n saak van filosofiese belang: dat die dogters uit minder-bevoorregte families die geleentheid gebied sou word tot akademiese en geestelike ontwikkeling by Rupertsberg en Eibingen (Brede 1979:86). Die lys van name van die eerste nonne te Eibingen, wat steeds in die navorsing beskikbaar is, dui op 'n enkele uitsondering na nonne van 'n nie-aristokratiese afkoms (met ander woorde, sonder die 'von' tussen die eerste naam en van; sien Dronke 1984:169). Hildegard was tot haar afsterwe abdis van beide kloosters.

Haar gesondheid toenemend bedenklik, onderneem Hildegard (vir die eerste keer in haar lewe per skip) vanaf 1163 'n tweede preekreis na Boppard, Andernach, Siegburg, Keulen en die Ruhr (Führkötter 1979:48–51). Dit was in terme van die Benediktynse

reël van *stabilitas loci* ('bly plaaslik ter wille van stabiliteit' [in die klooster]) hoogs ongewoon vir selfs 'n senior non om selfs net een maal ver buite haar klooster heen te reis: die feit dat Hildegard dit juis 'n tweede keer doen, getuig van haar lewensdrif en haar oortuiging dat sy 'n profetiese opdrag het – nie om die toekoms te voorspel nie, maar om haar eie tyd en tydsgees vir haar mense, en dit sluit meer as die adel in – te interpreteer.

Sy was sowel gedug as geliefd – dit verras nie dat die twee ou monnike-redakteurs van haar lewenskets *Vita sanctae Hildegardis* (Hildegard 1993), Gottfried en Theoderik, haar met die rigter en profetes Debora (Rigters 4 en 5) vergelyk het. Trouens, vir haar eie tyd was sy die korresponderende figuur van Debora – gevul met wysheid (Rigters 4:4), toeganklik (Rigters 4:5), gevul met 'n openheid en sensitiwiteit vir God en medemens (Rigters 4:6), 'n leier selfs vir leiers (Rigters 4:14), altyd dapper (Rigters 4:9), met 'n oortuigde selfbegrip (Rigters 5:2), met 'n hart vir en by haar mense (Rigters 5:9) en met die gelowige eer wat aan God alleen gegee word (Rigters 5:3). Hildegard is stil en rustig tussen haar vriendinne, in haar groen klooster te Rupertsberg, op 17 September 1179 oorlede.

Die Hildegardis-navorsing

Die gespesialiseerde Hildegard-navorsing is betreklik resent: eers nadat die primêre tekste in die Migne-uitgawe in 1855 verskyn het (Hildegard 1855), kon ideehistorici op haar uitset begin fokus – hoewel filosofies-historiese werke oor Hildegard tot vandag toe bitter skaars is en in selfs in die eerste dekades van die 20ste eeu grootliks verbygegaan is (vgl. Bernhart 1929:259; Koch 1958:568–9). Gösmann (1989:31) wys egter daarop dat Dempf (1962:261–8) Hildegard, gegewe die afwesigheid van 'n grondige ideehistoriese plasing binne die eerste helfte van die 20ste eeu, binne die konteks van die groter projek of beweging van 'n Duits-historiese simbolisme plaas.

Hierdie simbolisme, as 'n filosofies-historiese beweging, onderskei die voor-Christelike en Christelike geskiedenisse op grond van 'n konkordansie van die Ou en Nuwe Testamente (*concordantia Veteris et Novi Testamenti*), waarin korresponderende epogge gevind en simbolies-tipologiese verbindinge tussen die gewrigte uitgelig word. Dempf (1962:267), in teenstelling met Hildegard se voorafgaande kommentators (soos inderdaad Bernhart 1929), wat feitlik sonder uitsondering 'manlike' karaktertrekke aan haar toeskryf, verwys na 'n 'selfbevestigende vroulikheid' wat in haar trilogie in 'n mistieke 'visioenêre stelsel' tot uitdrukking kom.

Daarmee benadruk Dempf (Gösmann 1989:32 se afleiding) dat wanneer na Hildegard se uitset verwys word, daar nie sprake is van visie of sig in die gangbare sin nie, maar 'n 'sistematiese sin vir berekende omskrywing'. Dit sou ook anders gestel kon word:

Hildegard se uitset is 'n *Middeleeus-vroulike visie van die Ander*, wat gevind word in die uitermate detail en sin vir estetiese verantwoording wat in hierdie visioene aanwesig is. Dit is juis op grond van hierdie histories-filosofiese oriëntasie, berekende omskrywing en uitermate sin vir estetiese detail dat Hildegard se mistiek as nie-ekstaties getipeer behoort te word en nie as dagdrome van 'n neurotiese non nie – trouens, op grond van haar eie oortuiging dat alle geskiedenis *heilsgeskiedenis* (Widmer 1955:162–5) is, en op grond van haar aandrang dat haar visioene 'in die geleefde wêreld gebed is en vir die geleefde wêreld geïnterpreteer moet word', moet Hildegard se aweregse mistiek onderskei word van die Platoniesgedrewe mistiek van die latere Middeleeue, onder andere by Meister Eckhart (5.26).

Die Hildegard-navorsing sou in terme van die grondige herlesing van die primêre tekste van impetus voorsien word nadat die bygewerkte Brepols-uitgawe, na die verskyning van *Scivias* in die aanvanklik Brepols-uitgawe van 1978 (Hildegard 1978), uiteindelik in die 1990's kon verskyn (Hildegard 1991, 1993, 1995 en 1996), waarvan Mews (1998) en Newman (1997) se sekondêre kommentare die mees onmiddellike uitvloei was. Die bygewerkte Brepols-uitgawe, tesame met die vertalings van Hozeski (Hildegard 1986), Hart en Bishop (Hildegard 1990) en Baird en Ehrmann (Hildegard 1994[-2004] en 2006), verskaf die basis vir 'n opgedateerde lesing van Hildegard se trilogie in hierdie afdeling.

Scivias

Scivias, soos die twee opvolgwerke, lees as 'n reeks aaneengeskakelde visioene, wat tematiese ooreenkomste handhaaf en telkens met 'n beroep op die Ou-Testamentiese profesieë verantwoord word. Byvoorbeeld: net soos wat Jeremia in die eerste hoofstuk van die sonderlinge ou boek (Jeremia 1:6-8) sy jeugdigheid gebruik as aanduiding van sy onvermoë om God se oproep, wat hy as 'n swaar las ervaar, gestand te doen, gebruik Hildegard haar vroulikheid in *Scivias* insgelyks as 'n aanduiding van 'n aanvanklike onvermoë om te doen waartoe God haar 'geroep' het (Hildegard 1986:78). Tog, na haar interpretasie, soos met Jeremia, kies God skynbaar die 'swakke wat nie swak sal bly nie': 'O jy, wat miserabel aards is en die naam van 'n vrou dra, jy is geensins deur die leerstellinge van die vleeslike meesters onderrig of deur die kennis van die filosowe oor te neem nie. Jy is wel innerlik aangeraak deur My lig. My vuur brand soos die son. Roep hard uit en verduidelik en skryf hierdie misteries aangaande My, alles wat jy sien en hoor in hierdie geheimenisvolle perspektief. Moet niks terughou nie. Praat van die dinge wat jy geestelik verstaan, sodat Ek hierdie dinge deur jou kan sê' (Hildegard 1986:78; 1978:111).[3]

Hildegard (1978:112) bied haarself hiermee aan as 'n 'profetes', 'geroep en aangewys deur God', wat haar prediking nie ontleen aan die 'vleeslike onderrig vanuit

kennis en begripsvermoë' nie, maar aan 'n 'geestelike verligting'. Daarmee gee sy by implikasie toe dat sy nie in terme van akademiese opvoeding of skolastiese argumentvoering met die manlike lede van die Benediktynse orde kan kompeteer nie – sy is in ieder geval 'n vrou, wat op grond van (haar verstaan van) die Bybelse aanwysings daaromtrent, geen outoriteit in terme van onderrig het nie.[4]

Tog is haar 'geestelike verligting' self weer op geen wyse te vergelyk met die onderrig wat deur mans gefasiliteer word nie. Hiermee tree 'n soort selfinversiewe tema na vore wat herhaaldelik in Hildegard se werk voorkom: sy werk dialekties met 'n selfbegrip van vroulike beskeidenheid as 'n tematiese aanduiding van swakheid, maar tegelyk met die opvatting dat daardie swakheid juis as 'n uitdrukking van 'n buitengewone selfvertroue kan dien ('waar ek swak is, is ek sterk…').

Hierdie tema eggo ook by die vyf ander vroulike Middeleeuse denkers: reeds so by Héloïse (3.11), maar ook by Mechtild van Magdeburg (4.22), Hadewijch van Antwerpen (4.30), Marguerite Porete (5.20; Robinson 2001:33) en heelwat later by Katharina van Siëna (6.25). Hulle is veronderstel om stil te bly omdat hulle swak is – die feit dat hulle egter wel uiteindelik praat, is 'n aanduiding dat hulle nié swak is nie en dat daardie swakheid trouens hulle krag is. Die negatief-didaktiese uitbeelding van Middeleeuse nonne deur hulle tydgenootlike manlike eweknieë word deur hierdie vroue omgedraai om dié Bybelse grondwaarheid aan te dui: dat God juis sosiaal-gemarginaliseerdes en maatskaplik-uitgeslotenes gebruik, juis in hulle oënskynlike swakheid, om God se waarheid en werklikheid te verkondig en mense daarin te onderrig. Sowel die Ou as die Nuwe Testament bevestig die werklikheid van vroulike profesieë en die geldigheid van hulle getuienisse: juis dit stel hierdie Middeleeuse nonne in staat om verby die hiërargieë van manlik-bepaalde verkondigingstrukture te beweeg en op grond van 'n profetiese taakgewing wat hulle vir hulleself toeëien, kultuurkrities op te tree.

Trouens, op grond van hierdie profetiese prerogatief sou hierdie vroue teen beide die kerk en staat in gerig kom – selfs met verwysing na die hoër echelons van beide kerk en staat (Brede 1979:91). Hildegard kan dit daarom bekostig om, met bostaande aanhaling uit *Scivias* as voorbeeld, haar akademiese geletterdheid – die mans se domein – te onderspeel (desnieteenstaande haar Latynse belesenheid) en primêr vanuit haar 'geestelike verligting' te betoog.

Scivias is beslis Hildegard se mees bekende en mees gekommentarieerde werk. Die boek, dus die eerste in haar trilogie, bestaan self uit drie boeke (SI-SIII), waar ses visioene in SI, sewe in SII en 13 in SIII, die geskiedenis as heilsgeskiedenis interpreteer (Widmer 1955:33) deur die geskiedenis van die skepping tot by die *eschaton* of voleinding van alle dinge hermeneuties te beskryf. Reeds in hierdie eerste werk word Hildegard se grondige

oortuiging van die wedersydse integrasie van skepping en heilsgeskiedenis gespieëlbeeld.

Ook die feit dat sy die makro- en mikrokosmos in verband bring in die werk, het die postulasie van geskiedenis as juis heilsgeskiedenis as oogmerk (Widmer 1955:42). Aan die 'begin van alle dinge' (1978 SI:3) is die harmonie van kosmiese kragte en elemente drasties versteur deur die sondeval, wat vir haar 'n algehele gevallenheid van die werklikheid aandui, met sowel die inwendige as uitwendige natuur daarby ingesluit. Christus as Verlosser is die 'losser' (1978 SI:4) van die werklikheid, ook van die natuur. Die begrip *heilsgeskiedenis* dui vir Hildegard die radikale inversie van die sondeval aan: dat sowel die geestelike as die natuurlike werklikheid in Christus verlos en tot voleinding gebring word.

Hierdie heilshistoriese skema gaan by Hildegard (1978:SI:3) terug op 'n Ptolemeïese wêreldbeeld, wat sy egter aanpas deur 'n outentiek vroulikbepaalde motief aan die orde te bring, naamlik dié van die kosmos as 'n eier. Hierdie werklik antieke motief, wat reeds in antieke China en die kultus van Mithras in omloop was, was in die 12de eeu ook weer goed gevestig in die Franse kloosterwese, veral by die kloosterskool van Chartres (Widmer 1955:164). Die motief is dus glad nie outentiek aan Hildegard self nie. Die feit dat sy juis die eerste Middeleeuse vrou was om hierdie motief in haar werk in terme van 'n visioen te sentraliseer, is egter hoogs betekenisvol: die 'heelal is die eier' en 'die aarde is die vrugbare eiergeel'; die sentrum van die immer belofterykheid van 'alle lewe hier' (1978:SI:3).

In haar interpretasie van hierdie visioen (1978:SI:3) waar Hildegard op die eiergeel fikseer, sien sy in die verblindende, geel son en die planete Mars, Venus en Mercurius nie alleen 'n Trinitariese struktuur van die skepping as spieëlbeeld van die Goddelike misterie nie, maar vind in die son – as die 'son van geregtigheid' (Maleagi 4:2) – die kosmiese besining van die vleesgeworde Logos. Die eiermotief, met die geel son wat die eiergeel verlig, verwarm en tot lewe bring, verskaf die geleier vir haar oortuiging van 'n 'absolute inkarnasie', waarmee sy bedoel dat die menswording van God die voltooiing en vervulling van die skepping is, selfs ook al sou die sondeval nooit plaasgevind het nie.

Hierdie oortuiging, saam met die heilshistoriese skema, dra haar hele teologie – en na haar sou dit sentraal staan in die teologie van die Franciskaanse orde en veral deur die Franciskaan Johannes Duns Skotus (ca.1266-1308, 5.28) tot groot hoogtes uitgewerk word, tot so 'n mate dat met reg beweer kan word dat die teologie van die Franciskane soveel na Hildegard as na Franciskus self teruggaan (Schmidt 1981:19). Hildegard voltooi hierdie allegoriese interpretasie van die kosmos as Logos, die vleesgeworde Woord van God, deur die maan as simbolies van die kerk se bestaan aan te dui, veral ten opsigte van die maan se sigbare veranderlikheid, van volmaan tot sekelmaan tot duistermaan:

Maanlig bestaan op sterkte van sonlig en die kerk, wat altyd belas word deur aardse veranderlikheid midde onrus, vervolging en korrupsie, moet altyd weer heenkome in die son van geregtigheid, Christus, soek en deur Christus verlig word. Ook die kerk vertoon fases van algehele verligting, tot gedeeltelike verligting, tot algehele verduistering. Indien die kerk nie 'Christus se kerk is nie, is dit geen kerk nie' (Schmidt 1981:22).

Opvolgende visioene, soos beskryf en geïnterpreteer in *Scivias*, werk met 'n teleologiese interpretasie van die geskiedenis, met die verlossing as hoogste telos of doel. Sy beskryf die verskillende vlakke van hierdie historiese ontwikkeling aanvanklik in terme van die bekende Ou Testamentiese narratiewe vanuit die geskieds- en profetiese literatuur, en kenmerk die inkarnasie as 'n tegelyk 'n radikale historiese stilstand van en nuwe historiese impetus tot hierdie narratiewe: Alles begin by Christus en alles eindig by Christus. Dit bly egter een ononderbroke geskiedenis, wat Hildegard grondig kommentarieer in terme van die ontwikkeling vanaf die apostoliese deur die patristiese geskiedenis, die Middeleeuse kerkgeskiedenis, tot uiteindelik by haar apokaliptiese uitbeelding van die einde van alle dinge.

Sy huiwer nie om 'n siniese blik te werp op die aftakelende en vernietigende ontwikkelinge in hierdie tydsgewrigte nie – juis waar dit aanvanklik die tempeldiens, later die sinagoge en nog later die kerk self was wat as agent van versteuring en vernietiging (sy gebruik die harde begrip *Zerstörung* in die Latyns-Duitse vertaling herhaaldelik) opgetree het. Tog, deur hierdie vernietigende fases heen, is die mensheid besig om die hoogste en grondigste doel van die skepping, naamlik die verloste verheerliking daarvan, tegemoet te gaan.

Hildegard is dialekties in haar geskiedsbegrip tegelyk diep verontrus en realisties aan die een kant, en blymoedig en optimisties aan die ander kant. Haar prontuit kritiek van kerk en samelewing, herhaalde waarskuwings teen korrupsie en verwording, juis vanuit haar negatiewe kerk- en kloosterpolitieke ervarings vanaf laat in die 1140's, weeg nie swaarder as haar evangeliese blydskap nie, wat nogeens as ten diepste heilshistories verstaan moet word.

Juis 'n volgende uitstaande visioen in *Scivias*, in opvolging van die kosmiese eier-son-maan interpretasie, is haar allegoriese besining oor weer die histories-oue en nuwere, veral ten opsigte van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament, wat sy uiteraard steeds binne 'n heilshistoriese struktuur plaas. Weer gebruik sy drie vroulike beelde, naamlik dié van die sinagoge, die kerk en die stad, met die verskeidenheid van argitekturale elemente binne die stad – al drie is 'vroulike' beelde, omdat al drie se mees wesenlike funksie volgens haar is om 'te voed, te versorg en te onderhou – dit wat vrouens doen en nog altyd gedoen het' (1978:SI:5).

Die vyfde visioen van SI beskryf Hildegard se uitsig op die sinagoge as vroulike figuur, wat Abraham in haar hart, Moses aan haar boesem en die Ou-Testamentiese profete in haar baarmoeder hou: sy verklaar (1978:SI:5) dat Abraham geloofsvertroue in God, Moses die wet wat 'in die mens geplant is' en die profete die komende verlossing in Christus simboliseer.

Die laer deel van die vroulike sinagoge-figuur is egter in donker gehul en haar voete is rooi, wat op die (herhaalde) verwerping van die ou verbond dui, veral ten opsigte van die afwysing van die profetiese vermanings in die Ou Testament. Die figuur van die kerk lyk in sommige opsigte presies soos 'n jonger weergawe van die figuur van die sinagoge en simboliseer die (vir Hildegard) harmonie tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament: die sinagoge is die ouer 'afwagting op die kerk', waarin God se 'verhulde heilsgeskiedenis reeds wel skaduagtig gerealiseer' is; trouens, sy beskryf die sinagoge uniek as die 'moeder van die vleesgeworde Seun van God' (1978:SI:5).

Die rooi voete van die sinagoge is egter omhul deur 'n suiwer mistigheid, wat dui op die 'laaste seuns van die sinagoge, die apostels', waarin die sinagoge haar einde vind en die kerk haar openbare invloed kan begin loods. Die sinagoge sal by die jongste uur opgewek word en vanweë haar roeping tot 'n 'ware kennis van God' sal sy finaal met die kerk versoen word. Hierdie blik op 'n eskatologiese versoening tussen Judaïsme en die Christendom is werklik uniek aan die 12de eeu (Newman 1997:66).

Voordat sy die allegoriese betekenis van die vroulike figuur van die kerk interpreteer, fokus Hildegard prinsipieel eers op 'n Triniteitsvisioen, waar 'n menslike vorm (geslagsneutraal) die ewige Woord verteenwoordig: 'Ek het 'n helder lig gesien en daarbinne was 'n menslike figuur, met die kleur van saffier, omring deur 'n warm, rooi vuur... beide die lig en die vuur het die menslike figuur omgewe, as een lig met een potensialiteit. Ek het toe die lewende lig hoor praat met my'.

Nie lig of vuur is staties nie – beide is volledig dinamies en in konstante beweging. Hildegard beskryf daardie dinamiese eienskap van die vuur-lig en lig-vuur as die Goddelike domein, waartoe geestelike materie, deur die Logos wat vlees geword het, ook behoort (1978:SI:5). Van watter kant af ook al na hierdie beeld gekyk word, daar is altyd drie kragte in hierdie objek van die visioen teenwoordig: lig, vuur en saffierfiguur; of vuur, lig en saffierfiguur; of saffierfiguur, lig en vuur. Deur die een te sien, word die ander dadelik gesien.[5]

Eers dan beweeg Hildegard oor na die bespreking van die vroulike figuur van die kerk: soos opgemerk, 'n jonger weergawe en in sommige aspekte ononderskeibaar van die sinagoge, maar in postuur en selfaanbod troon sy uit bo die sinagoge – haar teenwoordigheid is, soos Boethius (1.2) se troosfiguur Dame Filosofie (Dronke 1984:170), onmiddellik, mooi en tasbaar pastoraal.

Soos die sinagoge het sy 'n moederlike funksie, reeds 'n analogie vir die misterie van die vleeswording: 'Deur die doop bring sy haar kinders deur die krag van die Heilige Gees voort', net 'soos Christus se aardse moeder, wat haar seun nie deur die krag van 'n man nie, maar deur die Gees voortgebring het' (1978:SI:6).

Sy is die geduldigste van vroue, wat onvolmaaktheid, korrupsie, vyandskap en vervolging in haar lendene moet verdra, wat deur die chaos van die tyd moet reis en soms deur daardie chaos in beslag geneem moet word, sonder om egter daardeur in 'haar sakramentele struktuur verwond te word' (1978:SI:6).

Op 'n unieke wyse begelei sy die mensheid deur die katastrofes van die wêreldgeskiedenis na die eskatologiese koninkryk van God. Dog, soos met die sinagoge-figuur, is die onderste deel van die kerk-figuur dof, onteenseglik swart en juis grys-ononderskeibaar, met 'n onheilspellende eienskap daaraan: hierdie dowwe swart-grysheid simboliseer die gebrek aan kennis rakende dit wat onherroeplik aan die kom is, insluitende die verval en lyding aan die einde van alle dinge.

Sonder om dit nader te kwalifiseer, verwys Hildegard na iets wat soos 'n *monstra* of misvormde fetus lyk, wat uit die kerk-figuur se donker onderdeel wil-wil stu. Daarmee gee sy die tydgenootlike verstaan in die 12de eeu, juis onder Benediktyne, toe dat die Antichris vanuit die kerk self afkomstig kan wees, wat 'n hewige vorm van kerklike kritiek was, hoewel ook altyd reeds 'n vorm van selfkritiek. Die Benediktyne, Hildegard inkluis, was immers nie bo die kerk verhewe nie en sou nie teen hulle eie kerklike kritiek immuun kon wees nie.

Uit die sinagoge-saffierfiguur-kerk visioen blyk een saak duidelik: Hildegard se begrip van die wêreldgeskiedenis korrespondeer nie met 'n liniêre heilshistoriese begrip nie. Dit is nie 'n goedkoop heilsgeskiedenis nie, maar een wat spreek van 'n delikate realisme. So teleologies as wat haar heilshistoriese begrip is – met ander woorde, dat die geskiedenis vanuit God se perspektief van die geskiedenis 'n geskiedenis van progressie en voleinding is – so spiraalagtig kom haar begrip van die wêreldgeskiedenis voor.

Anders gestel: die geskiedenis *vom oben*, 'van bo', is heilsgeskiedenis; die geskiedenis *von unten*, 'van onder', is geradbraak, wisselend tussen progressie en regressie, altyd opwaarts of afwaarts in 'n spiraal – en nie te vind in 'n reguit vooruitgrypende lyn nie (Widmer 1955:105). Hildegard vind dit reeds in haar lesing van die Ou Testament, wat sy as 'n reeks verhale van wisselende voorspoed en teenspoed interpreteer (Schmidt 1981:30). Wanneer sy daardie lesing toepas op die Nuwe Testament, vind sy talle tipologiese ooreenkomste tussen die Ou Testament en die Nuwe-Testamentiese en die opvolgende Christelike tydsgewrigte, wat skynbaar konstant tussen voorspoed en teenspoed heenval. Die begrip *heilsgeskiedenis* is uiteindelik 'n begrip wat in die geloof verantwoord moet word.

Vir Hildegard beteken hierdie geloofsverantwoording dat sy dit as 'n 12de-eeuse vrou moet doen – en juis as 'n vrou wat filosofies opgelei is om dit te kán doen binne die vroeg-skolastiese omgewing; 'n vrou wat teologies bekwaam genoeg is dat sy haar teen haar manlike tydgenote, veral die monnike te Disibodenberg, se konstante verswaring van haar eie verantwoording kan verset (onder meer dat 'sy net wil besit, soos alle vroue maar' – Liebeschütz 1930:138).

Haar verset stuur Hildegard van stapel deur aan die einde van *Scivias* op die oop, misoginistiese senuweepunt rakende die 12de-eeuse opvatting van die vrou as 'minder' en 'swakker' te wys, naamlik dat die vrou 'skynbaar altyd die skuld van Eva moet dra' (Liebeschütz 1930:139), volgens 'onregmatige gesagsdraers' wat skynbaar met 'n 'aprioriese outoriteit' beklee is. Dit is *mans,* en sy het juis die selfregverdigende monnike van haar eie orde in gedagte – wat die tema van 'Eva se skuld' voortdurend herkonfigureer in die een of ander nuwe gedaante; met ander woorde, 'met ander woorde' strykdeur dieselfde taktiek gebruik om vroue – en juis nonne, 'hulle gelykes voor God' desnieteenstaande op hulle plek te sit en op hulle plek te hou (Liebeschütz 1930:140).

Hildegard baseer haar geloofsverantwoording daarom onder die vaandel van die verenigende uitspraak in Joël 3:1, waarvolgens sy aanvoer dat na die tyd van altyd-dreigende katastrofes (en dit was die Middeleeuse geskiedenis grootliks wel), daar 'n tyd sal wees waar sowel mans as vroue se profesieë as gelyke geloofsuitsette herken sal word, 'n tyd waar mans trouens sal verstaan dat daardie tyd juis 'onder die teken van die vrou sal staan, omdat dit die tyd sal wees waarin die betekenis daarvan verstaan sal word dat die Heer juis uit 'n maagd gebore is' (Liebeschütz 1930:141).

Dit sal 'n tyd van radikale inklusiwiteit wees, nie net in terme van die versoening tussen sinagoge en kerk nie, maar die opname van die heidendom in die kerk, sonder etniese afkeur of kulturele vooroordeel. Maar bo alles sal dit 'n tyd wees waar die kerk self gesuiwer sal wees deur die 'oorwinning van die geloof en die bevryding van die skadu van voortdurende skuld' (1978:SIII:5).

Uiteraard het die monnike hulle nie aan hierdie geloofsverantwoording gesteur nie; trouens, om seker te maak Hildegard se verset vanuit haar geloofsverantwoording word nie met te veel erns geneem nie, het hulle toegegee dat sy wel 'n 'profetes' is, maar dan 'een van die toekoms'. Binne drie dekades na haar dood het die hoofmonnik van Eberbach, Gebenius, in 1220 hierdie en soortgelyke passasies in *Scivias* en die twee ander boeke in die trilogie, asook vanuit haar omvangryke briefwisselinge (wat na haar dood die eiendom van die Benediktynse orde geword het), gebundel en versprei onder die titel S*peculum futurorum temporum* (*Spieëlbeeld van die toekoms*), op grond waarvan Hildegard nog vir eeue daarna as 'n apokaliptiese denker by uitstek verstaan is: dít, terwyl sy haar visioene, die allegoriese uitleg en die filosofies-teologiese interpretasies daarvan, as intens tydgenootlik tot die 12de eeu beskou het.

Vitae Meritorum

Hildegard se tweede werk in die trilogie, *Vitae Meritorum* (VM; Hildegard 1995), is geskryf in 'n gewilde Middeleeuse idioom, waarvan die bron die vierde-eeuse digter Prudentius se *Psychomachia* was, waarin deugde en ondeugde tabelmatig en diskursief teenoor mekaar opgestel is. Middeleeuse etiek was grondig deur hierdie werk geïnspireer, soos wat blyk uit die veelheid van sodanige etiese tabelle in die skolastiese periodes as sodanig. Hildegard lewer in VM 'n bydrae tot hierdie idioom, maar dan met 'n kenmerkende visioenêre inslag. Dit skep aan haar die geleentheid om hierdie herhalende tema kreatief, oorspronklik en wydgaande te herskep, deur nogeens kenmerkend met simbole vanuit die natuur te werk, veral vanuit die diereryk, wat duidelik 'n vertroudheid met die vroeg-Christelike teks *Physiologus* aandui (Gösmann 1989:40).

Die ondeugde, wat in die siel telkens oorkom moet word deur die aanvegting daarvan deur die deugde, manifesteer in VM as 'n kombinasie van woorde vir die liggaamsdele van sowel diere as mense, wat (vir 'n moderne, *scientia sexualis* resepsie) buitengewoon vulgêr aandoen.[6] Die deugde word visioenêr aangehoor as presies die teenoorstaande van elkeen van die ondeugde.

'n Groot, veglustige en bykans groteske menslike (manlike) figuur, in korrespondensie met Jesaja 42:13,[7] wat God simboliseer, staan in die waters van 'n onmeetlik diep see, terwyl sy kop na die wolke reik, met vlamme wat uit sy mond bars wanneer hy die woorde van die deugde uitroep. Slegs die deugde word deur Hildegard uit God se mond aangehoor, terwyl die ondeugde sigself spontaan vanuit die gebroke wêreld aanbied. Schipperges (1972:16) dui die Hildegardiese diagram in 'n Latyns-Duitse vertaling (Hildegard 1995:VMII58) aan.[8]

Selfs net 'n oorhoofse vergelyking met ouer Middeleeuse skuldgeskrifte[9] en die groeiende aanbod van etiese opstelle vanuit die vroeg-skolastiek dui op die uniekheid van Hildegard se etiese diagram, wat bestaan uit bostaande 35 aanwysings (in eindnota 8). Dit is duidelik dat Hildegard, gerugsteun deur 'n tradisie van ouer skuldgeskrifte, met 'n gevolge-etiek werk: alle ondeugde het kosmiese sowel as maatskaplike gevolge. Met 'kosmies' word bedoel dat etiese handelinge ewig-geldig is; dit kan nie ongedaan gemaak word nie; dit bly by die mens en jaag die mens.

Hildegard se keuse om haar geesgenoot en intieme vriendin Richardis, hoewel teensinnig, in die vroeë 1140's aan die klooster te Bremen af te staan (waar Richardis kort daarna oorlede is; 'n verlies waarvan Hildegard emosioneel nooit herstel het nie, vgl. Yalom 2015:82), het haar etiese verwysingsraamwerk grondig beïnvloed (Dronke 1984:173). Sy het gekies om Richardis, haar kosmiese maat, te laat gaan, ter wille

daarvan dat Richardis self die voorreg kon ervaar om abdis van haar eie klooster te word: maar daardie keuse, met al die liefde en goeie bedoelings ten grondslag daarvan, het Richardis vir altyd van haar weggeneem.

Dit kan nie ongedaan maak word nie en daaroor is Hildegard beslis: wat gedoen is, is gedoen en kan nie ongedaan gemaak word nie. Daarom is etiese keuses vir haar 'n diep eksistensiële saak, wat voortdurend aan die potensiële ondeug daaraan getoets moet word. Maar etiese keuses het ook met maatskaplike gevolge, oftewel oorwegings ten opsigte van die Ander, te make. Wat 'n mens doen of nalaat om te doen, het beslissende gevolge vir die mense rondom daardie eties-handelende mens. Daarom sny etiek vir Hildegard tweedelig en gelyk na God en ewigheid enersyds, en die medemens en die tydelike andersyds.

Om die poëties-visioenêre toonaard van VM self duideliker te illustreer as wat 'n tabel in staat is om te doen, kom ons oorweeg die ondeug *immoderatio* (wat bo uit die Latyn semanties vertaal is as *'n gebrek aan gebalanseerde matigheid*) en daarteenoor die deug *discretio* (wat vertaal is as *'n bewuste keuse vir gebalanseerde matigheid*):

> Hierdie spesifieke ondeug is soos 'n wolf, want in die intensiteit van misleiding en in die vurige teenoorstelling van alle ondeugde, tref sy nie onderskeid nie. Sy het haar bene so gesprei dat sy vandaar na haar voete kan afkyk in enige rigting, op so 'n wyse dat enige iets wat sy moontlik kan wegraap, sy sal verslind. Sy fokus op alles van minderwaardige eienskap en trap daarop met die slegste vanuit haar besondere wil. Sy neem net leë dinge in ag [...] (Hildegard 1995:VMII58).[10]

Die deug *discretio* staan reglynig hierteenoor: dit is die deug van onderskeidende geeste wat binne die parameters van genoegsaamheid en fatsoenlikheid kan beweeg (Schmidt 1983:75). *Discretio* behoort tot die beeld van God in die mens, as juis die vermoë om onderskeid te kan tref tussen goed en kwaad, tussen deug en ondeug. Tegelyk, en dit blyk uit 'n groot aantal etiese aanwysings in die tabel hierbo, vestig hierdie vermoë vir Hildegard in die rede en in die vrye, verantwoordende wil. Sy gebruik byvoorbeeld 'n paar keer simbole soos 'die oog' en 'lig' om *discretio* te verteenwoordig en ken die grondslag van hierdie simboliek toe aan die tweede skeppingsdag, waar God onderskeid tussen lig en donker bemoontlik het.

Hiermee het Hildegard in gedagte die vermoë, toegeken aan die mens vanuit die natuur, om strukture en afmetings of proporsies van die kosmos waar te neem en dit tot rekenskap en daarom voltooiing te bring, juis as 'n eties-handelende subjek in geestelike vryheid (Schmidt 1983:90–4). In hierdie etiese konteks werk Hildegard ook pneumatologies: sy dui egter nie presies aan waar die oorgang tussen *discretio* as 'n deug van die rede en die vrye wil na *discretio* as 'n handeling van die Gees van God in die

mens vestig nie – sy doen dit egter ook nie met verwysing na enige van die ander 34 deugde nie. Die verklaring daarvoor is waarskynlik dat deug en die werking van die Heilige Gees in die mens so 'n noue eenheid vir haar inhou dat dit eenvoudig nie moontlik is om dit van nader te ontleed nie (Gösmann 1989:42).

Kom ons neem nog een voorbeeld, naas *immoderatio* teenoor *discretio*, om die poëtiese karakter van Hildegard se 35 etiese aanwysings in bostaande tabel te illustreer. *Luxuria*, wat in die tabel vertaal is as *die koestering van seksuele impulse*, teenoor *castitas*, wat vertaal is as *pro-aktiewe kuisheid*, word met die andersins positiewe betekenis van die kleur wit en die purgatoriese effek van vuur in 'n duidelik bedoelde ommekeer as 'n perversie van die goeie beskryf:

> *Luxuria* [...] het, om dit so te stel, die vorm van 'n vrou gehad, wat op haar regtersy gelê het met haar bene hoog opgetrek teen haarself, soos iemand wat in 'n bed slaap. Haar hare en skaamhare was vlamme van vuur en haar oë spierwit [...] sy het wit skoene aan haar voete gehad, wat nat en glad was, sodat sy nie daarin kon loop of staan nie. Uit haar mond het daar 'n mistigheid geblaas en het die giftigste spoeg uitgeloop, terwyl iets wat gelyk het soos 'n wilde hond aan haar regtertepel en iets soos 'n adder aan haar linkertepel gesuig het. Met haar hande voor haar uitgestrek, het sy blomme nadergetrek en die soet reuk diep in haar neusgate opgetrek. Sy was kaal en het gegloei van wellus [...] alles rondom haar was andersins droog soos hooi (Hildegard 1995:VMIII21).[11]

Die dubbele ommekeer van die kleur wit en die louterende effek van vuur, asook die beelde van vlammende hare, giftige spoeg, gediertes wat aan haar soog, die dekadensie van 'n soet reuk en die figuur se gloeiende liggaam, werk alles mee tot 'n dialektiese aanbod tussen seksuele prikkeling en prikkelbaarheid, en tegelyk die algehele dekadensie wat dit vergesel. *Castitas* is daarom juis 'n deug wat met pro-aktiewe waaksaamheid geassosieer moet word: juis vanweë die aanloklike dog uiteindelik vernietigende elemente in *luxuria*, moet dit as 'n slinks-inversiewe, giftige perversie begryp word wat slegs vanuit 'n bewustelike en juis vooraf keuse daarteen uitgewis kan word.

Die alternatief is om self 'n hond of slang te word wat teen haar borste nestel – en by die aanraak van haar hare te verbrand en by die soen van haar mond tot die dood vergiftig te word. Dit is juis die alternatief – verbranding, vergiftiging en die ewige dood – wat Hildegard se etiek binne die groter konteks van skuldbelydenis plaas. Ten einde aan ons ondeugdelike menslikheid – of andersins ons menslike geneigdheid tot die prioritisering van ondeug – te ontkom, moet skuldbelydenis 'daaglikse praktyk' wees (Mews 1998:64). Die opvatting van skuld en die belydenis daarvan, was natuurlik fundamenteel deel van die Middeleeuse lewe, tot diep die Italiaanse Renaissance in.

By Hildegard egter, is skuldbelydenis nie net 'n noodsaaklike element van 'n liturgiese lewe nie, maar die platform vanwaar teruggekeer kan word na die natuur en die verlossing wat daarin opgesluit is, dat juis ook die natuur verlos is (vandaar die talle tematiese ooreenkomste tussen Hildegard en Dante, as 'n Renaissance-eksponent met dieselfde oortuiging; sien Ostlender 1948). Uiteindelik wil die groen van haar *viriditas* eerder as die rooi van die gloeiende liggaam van *Luxuria*, die laaste woord voorbehou.

Divinorum Operum

Hildegard se derde en laaste werk in die trilogie, *Divinorum Operum* (DO; Hildegard 1996), herinner aan Augustinus[12] se *Retractationes*, in die sin dat sy in hierdie werk as 'n bejaarde abdis op haar lewe en werk terugkyk en met die werk enkele diskursiewe verstellinge wil maak; vanaf haar kosmologies-teologie perspektiewe op die skepping, haar filosofie van geskiedenis en die natuur, sowel as haar visioenêre eskatologie. Daar word egter nuwe visioene in DO bekend gestel; onder meer dat Hildegard haar ouer visioen van die kosmos as 'n eier, met die aarde as die vrugbare eiergeel, verruim met die beeld van 'n wiel, waarin die kruis midde die speke van die wiel opgeneem is (Hildegard 1855:761).

Hierdie beeld word telkens in die werk herhaal, waar die menslike figuur tussen die speke van die wiel met oopgestrekte arms staan. Die kosmiese spekulasies van die Latyns-Westerse Middeleeue het die mens in kruisposisie trouens as refrein gehandhaaf, en hierin was Hildegard dus geen uitsondering nie: Die kop van die figuur korrespondeer met die kosmiese bewegings van die son, maan en planete, die oë met die sterre, die ore met die lug, die arms met die horisontale grense van die wêreld vanaf oos na wes, die hart met die aarde en die voete met riviere (Führkötter 1979:48).

Hildegard se unieke bydrae tot hierdie sonderlinge refrein van die kruisagtige, kosmiese mens-figuur, is dat sy daarmee die ooreenkoms tussen mens en Christus wil aksentueer, wat in voor-Kopernikaanse terme 'n positiewe postulaat is: die mens staan in die sentrum van die kosmos. Tog maan sy dadelik tot 'n proporsionele verstaan van die beeld: die mens mag nie die oneindige afstand tussen die dimensies van die kosmos en die proporsies van die menslike liggaam onderwaardeer nie (Hildegard 1855:762).

Daarom skets Hildegard die lengte van die menslike kruisfiguur binne die wiel as gelyk tot die breedte van die figuur met arms oopgestrek: die mens is in proporsie gelykstaande tot die kosmos, in terme van die gelykheid van lengte en breedte (Liebeschütz 1930:89). Daar is dus 'n makro- en mikrokosmiese gelykheid in terme van afmeting of proporsie, wat trouens Hildegard se totaliteitsbeskouing van die werklikheid ondervang: die kosmos is 'n organiese eenheid, bestaande uit partikuliere dele, wat in 'n harmoniese orde gerangskik is (Hildegard 1993:33).

Die mens neem daarom 'n belangrike plek in die skepping in: Elke mens is geskep as beeld van God, juis as 'n enkele, onherleibare en onherhaalbare individu, met drie eienskappe wat self weer uniek of partikulier in elke partikuliere individu tot uitdrukking gebring word: liggaam, siel en intellek (Gösmann 1989:33). Die mens is dus 'n 'mikrokosmos' (Dronke 1984:162): selfs die kleinste deel van die menslike liggaam simboliseer een of ander aspek in die natuur, in die etiek, in die buite-liggaamlike en selfs die bowe-natuurlike.

Die mens, wat die proporsies van die makrokosmos mikrokosmies in die eie liggaam omdra, het egter van nature 'n ontoereikende kennis van die geestelike werklikhede en etiese opdragte wat vanuit hierdie proporsiestelling na vore tree. Daarom roep sy die mens op tot 'n 'sensitering vir hierdie natuurlike korrespondensie', deur sowel die lei van 'n kontemplatiewe lewe as die studie van die eerste en laaste boeke van Bybel, Genesis en Openbaring. Daar is talle passasies waarin Hildegard haar ouer teoretiese posisies opsom, kommentarieer en waar volgens haar nodig, korrigeer. Ruimte ontbreek om dit hier aan die bod te laat kom, maar hierdie selfkorrigerende aspek maak van DO juis 'n belangrike werk.

Afgesien van haar trilogie, bestryk Hildegard se oeuvre ook liriese en poëtiese werke, wat neerslag vind in haar liries-musikale werk, soos opgeneem in *Ordo virtutum*, wat 'n individuele bydrae tot die 12de eeuse liturgie en nog vir eeue daarna gemaak het (Bain 2015:70–100; Lauter 1984:28). Die liedere wentel grootliks rondom die tema van maagdelikheid, wat Hildegard ekspliseer met 'n verbinding van Bybels-tipologiese simbole, asook simbole wat nogeens sterk op natuurverskynsels terugval (Bain 2015:165–92). 'n Kenmerkende refrein in die liedere is dié van 'Maria as dagbreek, waaruit die son Christus gebore word', waarmee Hildegard 'n prototipe daarstel vir 'elke menslike siel wat terug aan die geopenbaarde God geopenbaar word' (Lauter 1984:29).

Causae et Curae

Ook die vermelde ekskurs in die 12de-eeuse natuurwetenskappe, *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, wat 'n bykans sakramentele beskouing van die natuur aanbied, ook in terme van geneeskundige en herbalogiese remedies in die natuur, is as bykomende werk van belang. Dit is egter die laaste gedeelte van hierdie werk, wat in latere manuskripredigerings verselfstandig is as *Causae et Curae* (CC, Hildegard 1903) wat met inbegrip van bovermelde korrespondensie vir 'n beskouing van haar filosofiese antroplogie onmisbaar is.

Reeds in die voorlaaste gedeelte van DO, net voordat sy tot hierdie afdeling wat later bekend geword het as *Causae et Curae* oorbeweeg, beklemtoon Hildegard (1855:780) dat die menslike kruisfiguur binne die kosmiese wiel nie manlik of vroulik is nie – trouens, sy beklemtoon konstant in ook *Scivias* en VM dat wanneer sy 'n manlike beeld

of simbool gebruik, sy alle moontlike vroulike konnotasies daarby insluit, en omgekeerd dat die vroulike beeld alle moontlike manlike konnotasies insluit. Die kosmos-persoon, of mens as mikrokosmos, beskou sy as radikaal inklusief (Gösmann 1985:26).

In CC beweeg Hildegard na die menslike liggaam se organe en funksies as sodanig. Soos wat die geval is met haar eksplisiete kontraseksuele visioene in VM, beskryf Hildegard hierdie funksies sonder voorbehoud in die Latynse vernakulêr (LV), tot die mate dat die eerste eksponente van die moderne Hildegard-navorsing die outentisiteit van die werk in twyfel getrek het – onder die indruk dat geen vrou in die 12de (of 19de) eeu so direk oor die funksies van die geslagsdele sou praat nie.

Nietemin skep Hildegard ook neologistiese eufemismes vir talle van hierdie begrippe, ten einde haar ingewyde lesers in staat te stel om haar uiteensetting te volg, sonder dat sy die LV noodwendig hoef te gebruik (byvoorbeeld vir anus *dorniel* en *zirzer*, LV *culus*; vir boudgleuf *duoliz*, LV *nates*; vir penis *creueniz*, LV *ueretrum*; vir testikels *uirlaiz*, LV *testiculi*; vir die ontblote kop van die penis *lizia*, LV *glandula*; vir die skag van die penis *amzglizia*, LV *hegedrusum*; vir die vulva en skaamlippe *fragizlans*, LV *mulieris*; sien Higley 2007:166).[13]

So kan Hildegard (1903:70,76) die volgende twee passasies aanvanklik saaklik in die LV en daarna hoogs eksplisiet in Hildegardismes stel: 'Daar is mans met besondere viriliteit, terwyl hulle ook slim is... hulle gelaatskleur is rooierig, asof hulle bloos, net soos in sommige skilderye, waar mans in 'n rooi, koorserige waas gehul is... daar is 'n wind wat deur hierdie soort man se lendene waai, hoewel meer vuurwind as suiwer wind, en hierdie vuurwind het twee tabernakels, waarin dit blaas soos deur 'n skoorsteen. Hierdie twee tabernakels is weerskante van die stam, wat al die krag van die man omsluit, net soos twee waghuise langs 'n wagtoring. Wanneer die twee tabernakels die stam omsluit, versterk hulle die stam en rig dit op, sodat dit dapper en korrek gelyn is – en dan ontvang die tabernakels daardie vuurwind, trek dit na binne en stoot dit weer uit, soos twee blaasbalke 'n vuur stook. Wanneer die twee tabernakels die skag opgewek het in die volkome manlikheid daarvan, trek dit die stam braaf na binne en hou dit daar; dalk later, kan daardie stam tot 'n vrug bloei' Hildegard (1903:70).[14]

Dieselfde soort beskrywings word van vroulike seksualiteit in verskeie passasies aangetref: 'Plesier in 'n vrou kan voorts vergelyk word met die son wat sorgsaam, sag en aanhoudend die aarde met die hitte daarvan vul, sodat die aarde kan vrugte dra – maar nie met meer hitte in die konstantheid daarvan as wat nodig is nie, aangesien dit dan die vrugte eerder sal vernietig as produseer. Net so is plesier in 'n vrou iets wat sorgsaam en sag en weliswaar aanhoudend moet wees, sonder om haar seer te maak, sodat sy genoeg hitte het om vrugte te verwek en voort te bring [...] wanneer plesier in 'n vrou opstoot, is dit ligter in haar as in 'n man' Hildegard (1903:76).[15]

Dronke (1984:176) beskryf Hildegard se seksualiteitsbeskouing as ten diepste verweef met haar antropologie: in vele opsigte positief, tot die mate dat sy 'n 'algeheel positiewe teologie van seks projekteer', maar ambivalent, in die sin dat sy voortdurend – naby Manicheïsties – haarself en haar lesers voortdurend herinner aan die ten diepste geestelike eienskap van die werklikheid, waarin die seksuele handeling juis simbolies van die gebrokenheid van die stoflike werklikheid is.

Die ambivalensie word verskerp daarin dat sy, tydgenootlik tot die 12de eeu, Augustinus (1.1) se leerstelling rakende *concupiscentia* (die begeerte na wêreldse dinge, waarvan seksuele begeerte die hoogste uitdrukking is) onderskryf, maar terselfdertyd poog om die gevalle mens te situeer daar waar seksuele begeerte nie die hoogste uitdrukking van begeerte is nie, wel net een van 'n veeltal uitdrukkinge van vrye menswees – wat by al die interne spanninge daaromtrent, 'n merkwaardige greep op die 12de eeuse etiek en liggaamsbeskouing illustreer.

Die mens is ten diepste 'n geestelike wese – maar die mens kan ook vanuit die rede en die vrye wil die mens se menslikheid in beskerming neem en in die wêreld wees. Daar bestaan geen twyfel dat die 'wees-in-die-wêreld' vir Hildegard positief tot uitdrukking gebring word deur die liefde en intimiteit tussen mense nie, ook in seksuele sin. In daardie opsig vind sy die ruimte om die gevalle mens steeds as *imago Dei* te postuleer: 'n geestelike wese, met 'n onafwendbare wêreldse dimensie.

Die wyse waarop sy die mens as *imago Dei* voorstel, stel haar ook in staat om met 'n komplementerende eienskap van geslagsrolle en die metafisiese gelykheid van die geslagte te werk; dat die manlike en vroulike rolle vir haar, soos vir Héloïse, ten diepste die bedoeling het om die 'metafisies beste in die Ander tot uitdrukking te bring'. Juis hier vind ons haar filosofiese antropologie ten beste tot uitdrukking gebring.

Waar die manlike akademiese rolspelers in die 12de-eeuse vroeg-skolastiek – hetsy in die kloosters, in die kerk of by die jong, opkomende universiteite – talle verminderinge aangebring het tot die begrip van die vrou as 'gelyk geskape' na 'God se beeld' en alleen aan mans daardie eienskappe toegeken het wat aan God se attribute ontleen is – 'n diskursiewe keuse wat mans se sosio-politieke gesag uiteraard moes bestendig – tref Hildegard radikaal geen onderskeid met betrekking tot geslag binne die konteks van *imago Dei* nie.

Juis ten einde *imago Dei* in die mees volledige sin daarvan in die vroulike geslag te bestendig, praat Hildegard eerder van die 'kwasi-manlike' en 'kwasi-vroulike' eienskappe van God, wat in die mens gespieëlbeeld word:

> En God het die mens na God se beeld geskape, na God se beeld het God hulle geskape, manlik en vroulik het God hulle geskape [...] In die mens het God ook die krag en sterkte van helder geregtigheid geskep, sodat nie in homself nie en ook nie in sy verhoudinge met Ander, hy onheldhaftig verslaan word deur immorele onreg nie – en dit is die kwasi-manlike. God skep ook die vermoë van die mens om te beskerm, met barmhartigheid, deur die Goddelike genade, 'n mens wat verwond is deur die sonde, diep bewus van die eie armsaligheid. Sy sal die wyn van skuldbelydenis bedien en salf met die olie van barmhartigheid... en dit is die kwasi-vroulike (Hildegard 1855:951).[16]

God giet dus as't ware God se eie eienskappe in die mens en in die mens, of vanuit die mens, word hierdie eienskappe as manlik en vroulik geweerkaats. Hierdie resiproke weerkaatsing van die beeld van God in die mens, dog ook deur die inkarnasie van Christus, as die beeld van die mens in God, is 'n dominante tema in Hildegard se filosofies-teologiese antropologie (Gösmann 1989:53).

Daarby sluit Hildegard se opvatting van 'manlike swakheid' en 'vroulike krag' nou aan: 'God het manlike mense ongetwyfeld met 'n groter dapperheid geskep, en die vroulike mens waarlik met 'n sagter krag' (Hildegard 1855:945).[17] Sogenaamde 'vroulike swakheid' is vir haar niks anders as subtiele krag nie – iets geheel anders as passiwiteit. Waar manlike vroeg-skolastici by voorkeur die begrip *libido* gebruik vir die man se liefde vir die vrou – en selde die begrip *caritas*, soos wat Héloïse (3.11) aangedring het (Beukes 2018a:5), dring Hildegard op haar beurt aan op die begrip *perfecta caritas*, waarmee sy uitdruklik vir 'n komplementerende, en, na Héloïse, inderdaad vir 'n Ciceriaanse verstaan van geslagsrolle en die metafisiese gelykheid van die geslagte betoog.

Mans se libidinale krag en vroue se sorgende krag is vir Hildegard in perfekte ekwilibrium. Die een is nie sterker, beter of meer koherent as die ander nie: '… alle mense, na liggaam en na gees, is die vervolmaking van sowel hulle liggame as die geslag waaraan hulle behoort' (Hildegard 1978:608).18 Sy vind die vrou op geen wyse as 'afgelei' van die man nie, wat sonder twyfel die dominante Middeleeuse perspektief op die komplementerende verhouding tussen man en vrou was – vrouens het bestaan by grasie van afgeleide skepping, afgeleide gesag en afgeleide menswaardigheid.

Dat Hildegard die opvatting van die man 'as geleier' toegee, moet op geen wyse verstaan word dat sy die vrou as 'afgeleide wese' begryp nie. Trouens, die (steeds) vroeg-skolastiese tendens (met die noemenswaardige uitsondering van Hugo, 4.4) om die woord *homo* met 'man' eerder as 'mens' te vertaal, word eksplisiet deur Hildegard teengestaan – ook waar sy met gewone Bybelkommentaar besig is. Byvoorbeeld, wanneer sy Johannes 1:12 kommentarieer ('Maar aan almal wat Hom aangeneem het, dié wat in Hom glo, het God die reg gegee om kinders van God te word'), stel

Hildegard met nadruk: 'Hierdie vers beteken alle mense van beide geslagte wat Hom aangeneem het' (Hildegard 1855:897).[19]

Teenoor 'vroulike krag' staan 'manlike swakheid': by haar positiewe waardering van manlike krag, hetsy emosioneel, fisies of seksueel, dui Hildegard voortdurend op die moontlikheid tot perversie in manlike krag, dat dit so maklik kan ontaard in wreedheid, of minstens grofheid. Sy stel byvoorbeeld: 'Net soos wat 'n man (dikwels) sy krag gebruik om die sagtheid van 'n vrou te oorrompel [...] net so wreedaardig oorrompel sekere mense die stilte van die Ander deesdae'[20] (Hildegard 1855:1019; met 'sekere mense' het sy ongetwyfeld vrouehatende monnike in gedagte). In hierdie sin beskou sy die 'vroulike krag' tog uiteindelik as superieur tot die 'manlike krag' – die man se krag is juis sy voortdurende swakheid terwyl die vrou se krag, juis vanweë die subtiliteit daarvan, waarskynlik minder blootgestel is aan 'n perversie van die Self. Maar meer: *die subtiliteit is die krag*.

Wat 'n merkwaardige Benediktyn, wat 'n merkwaardige filosoof-teoloog en wat 'n merkwaardige mens: Hildegard von Bingen het die beeld van God, sowel as die beeld van die mens, op 'n uitnemende, altyd idiosinkratiese, hoewel miskien met oomblikke van diskursiewe eiesinnigheid en 'n mate van vroulike selfkoestering, verruim en verryk.

Of sy as kind-ankeres Delphinies adviseer, of sy haar kleurryke visioene allegoriseer en interpreteer, of sy die bot monnike van Disibodenberg polemiseer, of sy vir nie-adellike dogters by Eibingen doseer, of sy heilshistories profeteer, of sy kosmies eskatologiseer, of sy Bybels-tipologies eksegetiseer, of sy ondeugde met deugde relativeer, of sy talig met Hildegardismes ekspliseer, of sy die manlike libido trivialiseer, of sy vrouwees in die 12de eeu dogmatiseer: daar was net een – en werklik net een – Hildegard von Bingen.

Hildegard is 'n sonderlinge getuie daarvan dat die Middeleeue nie uitsluitlik donker, duister of swart was nie. Die Middeleeue was ook wit, lig en groen, in die Middeleeue se selfonderbrekende ondersoek na waaragtige kennis – skalks in terme van haar beskeie, uitdruklik nie-moderne selfbegrip. Moontlik is Hildegard se uitset in hierdie opsig 'n aanduiding van die relevansie van 'n grondige 21ste-eeuse – en modernkritiese – herlesing van Middeleeuse filosofie.

Eindnotas

1. Sien Hildegard (1855-2006), asook Baird (2006:3–14); Bernhart (1929:249–60); Brede (1979:77–94); Dempf (1962:261–8); Dronke (1984:144–201); Führkötter (1979:31–54); Gösmann (1989:27–61); Higley (2007:3–13,51–62); Koch (1958:558–572); Mews 1998:52–69); Milem (2006:318–9); Newman (1997:1–41); Ranft (2006:144–54); Robinson (2001:10–4); Seibrich (1979:55–75) en Yalom (2015:49–83).

2. Dit is wel belangrik om in ag te neem dat geneeskunde en farmakologie in Duitsland op hierdie stadium feitlik uitsluitlik deur vroue behartig is, wat mediese behandeling geskoei het op die oorvloedige oorleweringe vanuit die voor-Christelike, heidens-Germaanse tradisie. Wat Hildegard van ander vroue in die veld in die 12de eeu onderskei het, is dat sy haar mediese kennis grondig laat boekstaaf het en sorg getref het vir die behoorlike sirkulasie van kopieë van die manuskrip (Brede 1979:79).

3. Vertalings is sover moontlik vry uit die Latyn gedoen, gekontroleer met die bestaande vertalings in Duits en Engels; daarby ook gelei en gekontroleer met Gösmann (1989:27–61) se verteenwoordigende seleksies en vertalings.

4. Vergelyk byvoorbeeld 1 Timoteus 2:11-12 (''n Vrou moet in die erediens stil en onderdanig wees en haar laat leer. Ek laat haar nie toe om daar onderrig te gee of oor die man gesag uit te oefen nie; sy moet stil wees').

5. Hierby kan opgemerk word dat die Middeleeue reeds sedert Augustinus reeds ryk was aan Triniteitsanalogieë vanuit die skepping. Die lig-vuur-saffierfiguur is Hildegard se unieke bydrae tot daardie argief. Sy noem (1978:SI5) dat die woord 'geluid' (in Duitse vertaling: *klingen*) vir haar die grammatikale analogie hiervan is: wanneer 'n mens die woord geluid hardop sê, 'hoor jy die woord, die bedoeling van die woord en die asem in die woord' tegelyk (*sonus, virtus et flatus*), wat 'n mens in staat stel om die woord tegelyk 'te hoor, te verstaan en oor te dra'. Dit is een woord, maar dit is nie moontlik om enige van hierdie drie elemente in die woord verby te gaan nie.

6. Soos uitgewys in die bespreking oor Damianus (3.4) moet in terme van 'vulgariteite' en veral die seksuele vernakulêr in gedagte gehou word dat die diskoers oor die ondeugde, veral ten opsigte van die seksuele inhoude van die ondeugde, vanaf die negende eeu tot nog in die vroeg-moderne periode, ongemaklike eise gestel het, met slegs die oorspronklike vernakulêr voorhande. Tot in die vroeg-19de eeu was slegs die register van woorde wat in die moderne periode mettergaande onder die moderne diskoers 'vulgêre' status sou verkry, beskikbaar. In die ou moedertale was hierdie woorde, wat dus geheel ander woorde is as die woorde in die Latynse *scientia sexualis* terminologie, slegs in die Latynse vernakulêr of in semantiese vertalings daarvan in die moedertale beskikbaar. Die latere, moderne register van *scientia sexualis* maak voorsiening vir (eufemistiese, transtalige en transkulturele) Latynse aanwysers soos penis, vagina, anus, clitoris, per anum, coitus en so meer, wat dit maklik maak om onverstoord oor daardie sake te praat wat veel meer 'vulgêr' in die vernakulêr van enige taal figureer.

Natuurlik was daar in die oorspronklike (dus voor die moderne, scientia sexualis Latynse hertoewysing) Latyn self 'n seksuele vernakulêr en dit is wat Hildegard soos Damianus meer as 'n eeu na hom, onafwendbaar moes gebruik: byvoorbeeld, vir oraal-genitaal en oraal-anale seks was dit *irrumo*, *fello*, *lingo mentula*, *lingo cunnus* en lingo *culus* (Adams 1982:125;130;134). Trouens, Adams (1982; vergelyk selfs net die indeks op bladsye 257–65) lys met grondige etimologiese verklaring die hele oorspronklike Latynse seksuele vernakulêr, wat letterlik honderde inskrywings bevat.

7. 'Die Here ruk op soos 'n soldaat, strydlustig soos 'n krygsman. Hy skree en roep die oorlogskreet uit. Hy oorwin sy vyande'.

8. Schipperges se vertaling vanuit Duits na Latyn is gekontroleer en die Latynse teks is daarna self so idiomaties as moontlik na Afrikaans vertaal, wat ek semanties weer met Schipperges se oorspronklike Duitse diagram vergelyk het, ter wille van akkuraatheid en ooreenstemming. Die Afrikaanse vertaling is die eufemistiese weergawe van die Latynse vernakulêr wat Hildegard gebruik en wat inderdaad robuust op die moderne *scientia sexualis* oor sal val indien gepoog word om dit sintakties en nader aan Hildegard se aanbod, in die 'Afrikaanse vernakulêr' te vertaal. Eie aan Hildegard se maatskaplike bedoeling, word die effek van haar terminologie met semantiese verwysing na die betekenis vir die 'Ander' vertaal, waar van toepassing.

Ondeug Latyn	Afrikaans	Deug Latyn	Afrikaans
Amor saeculi	Liefde vir die (vulgêre) wêreld	*Amor caelestis*	Liefde vir die (reine) hemel
Petulantia	Liefde vir (seksuele) flirtasie	*Disciplina*	Inoefening (in seksuele selfbeheer)
Joculatrix	Liefde vir (seksuele) plesier	*Verecundia*	Skaamheid, (seksuele) afstand
Obduratio	Verharde hart	*Misericordia*	Meelewing, 'in-lewing in die Ander'
Ignavia	(Buig voor die wêreld uit) vrees	*Divina victoria*	(Buig voor) God se oorwinning
Ira	(Irrasionele) woede	*Patientia*	(Rasionele) geduld
Inepta laetitia	Vergryp, oordaad (sinlik, seksueel)	*Gemitus ad Deum*	Intense (fisiese) verlange na God
Ingluvies ventri	Toegewing aan (seksuele en sinlike) impulse	*Abstinentia*	Onthouding (van seksuele en sinlike impulse)
Acerbitas	Suinigheid, bruuskheid	*Vera largitas*	Vrygewigheid, openheid (vir die Ander se belange)
Impietas	Gebrek aan vroomheid (onverantwoorde ondeugdelikheid)	*Pietas*	Vroomheid (verantwoorde deugdelikheid)

Ondeug Latyn	Afrikaans	Deug Latyn	Afrikaans
Fallacitas	Bedrog, leuens, misleiding, (seksuele) ontrou	*Veritas*	Waarheid (altyd in staat om objektief te verantwoord)
Contentio	Uitdagende lewenshouding	*Pax*	Vredestigtende lewenshouding
Infelicitas	Selfkoesterende melancholie (*Weltschmerz*)	*Beautitudo*	Altyd gereed om die skone nieterloops te herken
Immoderatio	'n Gebrek aan gebalanseerde matigheid	*Discretio*	'n Bewuste keuse vir gebalanseerde matigheid
Perditio animarum	Onredelike onoortuigbaarheid	*Salvatio animarum*	Verlossing van die siel (vanuit redelike oortuigbaarheid)
Superbia	Hoogmoed (afwysing van die Ander)	*Humilitas*	Beskeidenheid (gelykheid met die Ander)
Invidia	Jaloesie (opeising van die Ander)	*Charitas*	Mededeelsaamheid (sorg vir die Ander)
Inanis gloria	Wêreldse ambisies	*Timor Domini*	Vrees God (eerder)
Inobedientia	Ongehoorsaamheid (aan God en redelike meederes)	*Obedientia*	Gehoorsaamheid (aan God en redelike meerderes)
Infidelitas	Die bewuste keuse vir ongeloof eerder as geloof	*Fides*	Die bewuste keuse vir geloof eerder as ongeloof
Desperatio	Hopeloosheid (daarom koersloosheid)	*Spes*	Hoop (daarom koersvastheid)
Luxuria	Die koestering van seksuele impulse	*Castitas*	Pro-aktiewe kuisheid
Injustitia	Onverskillige optrede wat lei tot onreg	*Justitia*	Die bewuste keuse om geregtigheid te (laat) vergestalt
Torpor	Dofheid, verslawing aan prikkels	*Fortitudo*	Nugtere dapperheid, innerlike krag
Oblivio	Onverskillige onhistorisiteit ('leef asof slegs vir die oomblik')	*Sanctitas*	Geheiligde historisiteit ('leef asof vir die ewigheid')
Inconstantia	Onvoorspelbaarheid vanuit beginselloosheid	*Constantia*	Voorspelbaarheid, prinsipiële gelykmatigheid
Cura terrenorum	Aardsgebondenheid, materialisme	*Caeleste desiderium*	Geestelike verdieping, hemelse verlange
Obstinatio	Onverantwoordbare eiesinnigheid	*Compunctio Cordis*	Skuldbelydenis, 'gee eie beperkinge toe'
Cupiditas	Sinlike hartsbegeertes	*Contemptus mundi*	Afwysing van wêreldse begeertes
Discordia	Bevorder tweespalt en disharmonie	*Concordia*	Bevorder konsensus en konkordansie

Ondeug Latyn	Afrikaans	Deug Latyn	Afrikaans
Scurrilitas	Hekelende spoggerigheid, spot	*Reverentia*	Ingetoënheid, betoon redelike respek
Vagatio	Onstabiliteit, doellose rondlopery	*Stabilitas*	Stabiliteit, geankerdheid (in God)
Maleficium	In diens van die kwaad, kwaaddoener	*Cultus Dei*	In diens van God, weldoener
Avaritia	Hebsug (selfverryking ten koste van die Ander)	*Sufficientia*	Materiële gelatenheid (sonder om 'n las vir die Ander te word)
Tristitia saeculi	Verveeldheid, *ennui*	*Coeleste gaudium*	Altyd gereed vir 'n hoër roeping

9. Die bekendste voorbeeld – en Hildegard gaan op elkeen van hulle terug in haar 35 etiese aanwysings – is natuurlik die monnik Cassianus (en na hom Evagrianus) vanuit die vyfde eeu se 'sewe groot sondes', ook die kardinale sondes of die doodsondes genoem –die sondes wat in effek alle anders sondes ondervang het. Dit is: *superbia* (hoogmoed, ydele trots), *avaritia* (geldsug, materialisme), *luxuria* (wellus), *invidia* (jaloesie), *ira* (wraaksug), *gula* (vraatsug) en s*ocordia* (onvergenoegheid). Daar is volgens hierdie kategoriestelling dus drie soorte sondes: die erfsonde, die sonde van die wet (oortreding van die Tien Gebooie) en dan ook hierdie sewe doodsondes of kardinale sondes, wat later self weer, soos hier by Hildegard, onderverdeel en intern gespesifiseer is. In terme van etiese gevolgrykheid kan die begrip *socordia* (wat Hildegard *infelicitas* en in die laaste aanwysing *tristitia saeculi* noem) vir 'n oomblik oorweeg word. Hoekom is *socordia* geag so ernstig te wees dat dit as 'n doodsonde gereken is in die Middeleeue? Juis omdat dit lei tot verslawing, vervreemding en vereensaming; die mens is uiteindelik nie net lus vir niks nie, nie net nie lus vir mense nie, maar is uiteindelik selfs nie lus vir God nie; gewone geloof in God is nie meer prikkelend genoeg nie. God is slegs prikkelend wanneer God in die formaat van prikkeling aangebied word (dan nie vreemd dat sovele Christelik-godsdienstige strominge vandag eintlik niks anders as 'n vorm van obskure vermaak is nie; en dat hierdie teatralisering en vermaaklikstelling van religie in die Westerse wereld slegs binne sieldodende 'Protestantse' faksies binne die Christendom voorkom. Hierdie verdoofde, verveelde mens wil nie voor God tot stilstand kom in die saaklike eenvoud daarvan nie; nee, hierdie skepsel ten *ennui* wil geprikkel, vermaak word; nie nadink oor God nie; nee, eerder deur God geprikkel word. Dit gaan alles oor hierdie verarmde mens se vergenoegdheid, sy vervulling, haar prikkels – en in hierdie proses word God gereduseer tot net een van baie prikkels wat hierdie moderne, verveelde mens in 'n staat

van *socordia* moet ophelp tot hoogtes, bo en uit die eenvoudige en gewone lewe. Genadiglik hoef Hildegard nie hierdie 21ste-eeuse eskapistiese uitwasse van haar eie tweedelige etiese vermaning in terme van *infelicitas* en *tristitia saeculi* te beleef nie.

10. Die vrye vertaling in die hoofteks kan hiermee vergelyk word; sien ook die ander aanhalings in Latyn in eindnotas hieronder, wat in die hoofteks strykdeur vry vertaal is: 'Haec autem velut lupus est, quia in rabie doli et in aspera vicissitudine omnium malorum sine discretione est. Quae flexis cruribus super pedes suos jacet, et ubique circimspicit, ut omnia quae rapere potest, deglutiat, quoniam, inclinata fortitudine sua as quaeque deteriora pessimis itineribus propriae voluntatis suae incumbit, et omnes vanitates considerat…' (Hildegard 1995:II58).

11. 'Luxuria... quasi formam mulieris habebat, et supra dextrum latus suum jacebat, ac crura dus incurvando ad se contraxerat, velut homo qui in lecto suo otiose discumbit. Crines autem ejus ut flammae ignus fuerunt, et oculi ejus albi... et alba calceamenta in pedibus habebat, quae tam lubrica erant, quod nec incedere, nec stare per illa poterat. Et ex ore suo quemdam anhelitum et quamdam venenosam spuman emisit, ac dextro ubere quasi catulum canis lactabat, sinistro autem velut viperam, et manibus flores arborum et herbarum decerpsit, ac odorem illorum naribus cepit. Ipsa quoque alai indumenta non habuit, sed tota ignea fuit, et ardore suo omnia sibi adjacentia sicut fenum arefecit' (Hildegard 1995:VMIII21). Nota: *crines* (nominatief meervoud van *crinis*, ml. ekv. 3) is as 'hare en skaamhare' vertaal, aangesien die meervoud, die posisie van die figuur en die seksuele aanwysings binne die visioen so 'n vertaling aanmoedig; *flores arborum et herbarum* is ter wille van leesbaarheid nie as 'blomme van bome en kruie/gras' vertaal nie, maar slegs as 'blomme'.

12. Ons sal onthou dat, naderend tot die einde van sy lewe, Augustinus die introspektiewe taak onderneem het om 'n oorsig oor sy lewe en geskrifte op skrif te stel in *Retractationes* (*Terugtrekkinge*, 1984). Die boek is belangrik, eerstens omdat dit 'n kronologie van Augustinus se geskrifte verskaf, waarsonder die geskrifte hoogstens tematies gedateer sou kon word. Die boek verskaf tweedens ook 'n kriptiese oorsig van die oeuvre as geheel: indien 'n mens net een boek van Augustinus sou kon lees, sou dit hierdie boek moes wees, aangesien Augustinus sy eie tekste hier prioritiseer en hom effektief heroriënteer ten opsigte van talle filosofiese temas wat in sy oeuvre uitspeel. In sommige gevalle het dit die gevolg gehad dat Augustinus sy posisie kon verhelder, in ander gevalle dat hy 'n standpunt moes teruggetrek, of op die minste formeel kon heroorweeg. In bepaalde sin geld dieselfde vir Hildegard se *Divinorum Operum* –

so belangrik as wat *Scivias* was, sou *Divinorum Operum* eerder kon dien as 'n oorsig en meer finale weergawe van haar posisie rondom 'n aantal belangrike sake. Indien 'n mens net een boek van Hildegard kon lees, sou dit in hierdie sin miskien eerder *Divinorum Operum* as *Scivias* moes wees.

13. Trouens, Higley (2007:161–88) lys 1012 sodanige neologismes van Hildegard, wat nie Duits of Latyn is nie, maar inderdaad 'n soort 'binnekant-taal' vir slegs ingewydes, wat Higley Hildegard se 'unknown language' noem. Daarby huiwer Hildegard nie om neologismes in die gewone sin van die woord te skep deur die idiosinkratiese verbinding of kombinasie van woorde en selfs klanke nie: byvoorbeeld, 'geure' en 'kleure' word by Hildegard maklik 'gleure'. Die onus rus op haar hoorder of leser om die oorspronklike twee of meer woorde in die neologisme terug te vind. Dit sou makliker wees om in beide gevalle, hetsy haar 'onbekende taal' of haar 'samevoegende neologismes', bloot van 'Hildegardismes' te praat.

14. 'Quidam autem masculi sunt, qui viriles exsistunt, et hi cerebrum forte et spissum habent... Et color faciei eorum aliquantum rubicundus velut in quibusdam imaginibus videtur, qui robeo colore colorantur... Ventus quoque, qui im lumbis eorum est, magis igneus quam ventosus est; qui duo tabernacula sibi subdita habet, in quae flat ut in follem. Et haec tabernacula stirpem omnium virium hominis circumdant et ei in adiutorium sunt, ut aliqua parva aedificia iuxta turrim posita, quae illum defendunt, Ac ideo duo sunt, ut tant fortius praedictam strirpem circumdent et solident ac teneant, et ut tanto fortius et aptius praefatum ventum excipiant et ad se trhant, et ut aequaliter eum emittant, velut duo folles, qui aequaliter flant in ignem. Unde etiam cum eandem stirpem in virtute sua erigunt, eam fortiter tenent, et ita eadem stirps frondet in prolem' (Hildegard 1903:70).

15. 'Delectatio autem in muliere soli comparatur, quie blande et leniter et assidue terram claore suo perfundit, ut fructus proferat, quia si eam acrius in assiduitate incenderet, fructus magis laederet quam eos produceret. Ita eiam et delectatio in muliere blande et leniter sed tamen assidue colorem habet, ut prolem concipiat et pariat.. cum enim delectatio in muliere surgit, levior in ea est quam in viro' (Hildegard 1903:76).

16. 'Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit Illum, masculam et feminam creavit eos... In homine quoque... vim et fortitudinem perspecuae justitiae creat, ita ut nec in se ipo, nec in aliis iniquitati ullatenus prave cedat, quod quasi virile est. In eo etiam creat, ut per donum diviniae gratiae homini in peccatis vulnerato cum misericordia ungat... quod quasi femineum est' (Hildegard 1855:951). Dit spreek vanself dat die gelykenis van die barmartige Samaritaan die allegoriese agtergrond van hierdie passasie daarstel.

17. ‘Creavit Deus hominem, masculum, scilicet majors fortitudinis, feminam vero mollioris roboris’ (Hildegard 1855:945).
18. ‘… omnes homines in anima et corpore... in integritate et corporis et sexus’ (Hildegard 1978:608).
19. ‘Quotcot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filis Dei fieri, quoniam omnibus hominibus utriusque sexus qui eum receperunt’ (Hildegard 1855:897).
20. ‘Sicut enim vir fortitudine sua femineam mollitiem vincit... ita et crudelitas quorumdam hominum quietem aliorum in diebus illis consumet’ (Hildegard 1855:1019).

Bibliografie

Adams, J.N. 1982. *The Latin sexual vocabulary*. Londen: Duckworth.

Augustinus. 1984. *Retractationes*. Corpus Christianorum Series Latina 57. Mutzenbecher, A. (red.). Turnhout: Brepols. Vir Engelse vertaling sien Bogan (vert.) 1968.

Bain, J. 2015. *Hildegard of Bingen and musical reception. The modern revival of a medieval composer.* Cambridge: Cambridge University Press.

Baird, J.L. 2006. Introduction. In Hildegard (2006), 3–14.

Bernhart, J. 1929. Hildegard von Bingen. *Archiv für Kulturgeschichte* 20, 249–60. Böhlau Verlag GmbH & CIE. https://doi.org/10.7788/akg-1930-jg17 (30 Oktober 2018 geraadpleeg).

Beukes, J. 2018a. Héloïse d’Argenteuil se filosofiese uitset. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4), Art. #5281.

—. 2018b. ‘Foucault se sodomiet’: Damianus se *Liber Gomorrhianus* (1049) heropen. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74, Art. #5216.

Bogan, M.I. (vert.). 1968. *Retractations*. Washington: Catholic University of America Press.

Brede, M.L. 1979. Die Klöster der hl. Hildegard Rupertberg und Eibingen. In Brück (red.) 1979, 77–94.

Brück, A.P. (red.). 1979. *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*. Mainz: Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte.

Dempf, A. 1962. *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters under der politischen Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Dinzelbacher, P. en D.R. Bauer (reds.). 1985. *Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag.

Dronke, P. 1984. *Women writers of the Middle Ages: A critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete.* Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. 1978. *The history of sexuality, I*. New York: Vintage.

Führkötter, A. 1979. Hildegard von Bingen. Leben und Werk. In Brück (red.) 1979, 31–54.

Gösmann, E. 1984. Mass- und Zahlangaben bei Hildegard von Bingen. *Miscellanea Mediaevalia* 16, 294–303.

—. 1985. Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der frühscholastischen Anthropologie. In Dinzelbacher en Bauer (reds.) 1985, 24–47.

—. 1989. Hildegard of Bingen. Best, K en L. Dolby (vert.). In Waithe (red.) 1989, 27–61.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volume II. Berlyn: Akademie Verlag.

Hildegard, 1855. *Hildegardis Abbatissa*. Migne, J.P. en H.J. Floss (reds.). Patrologia Latina, 197 (Hildegard). http://patristica.net/latina/.

—. 1903. *Hildegardis Causae et Curae*. Kaiser, P (red.). Leipzig: Teubner.

—. 1978. *Scivias*. Führkötter, A en A. Carlevaris (reds.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 43. SI, SII en SIII. Turnhout: Brepols.

—. 1986. *Scivias.* Hozeski, B. (vert.). Santa Fe: Bear and Company.

—. 1990. *Scivias.* Hart, C. en J. Bishop (vert.). Newman, B. (inl.). Santa Fe: Bear and Company.

—. 1991. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*. Van Acker, L. (red.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 91. Turnhout: Brepols.

—. 1993. *Vita Sanctae Hildegardis*. Klaes, M. (red.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 126. Turnhout: Brepols.

—. 1994 (-2004.) *The letters of Hildegard of Bingen*. Volumes I tot III. Baird, J.L en R.K. Ehrmann (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1995. *Hildegardis Bingensis Liber vire meritorum*. Carlevaris, A. (red.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 92. Turnhout: Brepols.

—. 1996. *Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum*. Derolez, A. en P. Dronke (reds.). Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis. Volume 126. Turnhout: Brepols.

—. 2001. *Hildegard of Bingen: Selected writings.* Atherton, M. (vert.). Londen: Penguin.

—. 2006. *The personal correspondence of Hildegard of Bingen*. Baird, J.L. (vert., inl. & komm.). Ehrman, R.K. (vert.) Oxford: Oxford University Press.

Higley, S.L. 2007. *Hildegard of Bingen's unknown language.* New York: Palgrave Macmillan.

Koch, J. 1958. Der heutige Stand der Hildegard-Forschung. *Historische Zeitschrift* 186, 558–572. Böhlau Verlag GmbH & CIE.

Lauter, W. 1970. *Hildegard-Bibliographie I*. Alzey: Der Rheinhessischen Druckwerkstätte.

—. 1984. *Hildegard-Bibliographie II*. Alzey: Der Rheinhessischen Druckwerkstätte.

Liebeschütz, H. 1930. *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*. Leipzig: Teubner.

Mews, C.J. 1998. Religious thinker: a frail human being. In Newman (red.) 1998, 52–69.

Milem, B. 2006. Hildegard von Bingen. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 318–9.

Newman, B. 1997. *Sister of wisdom. St Hildegard's theology of the feminine*. Berkeley: University of California Press.

Newman, B. (red.). 1998. *Voice of the living light: Hildegard of Bingen and her world*. Berkeley: University of California Press.

Ostlender, H. 1948. Dante und Hildegard von Bingen. *Deutsches Dante-Jahrbuch* 18, Band 27. Im Auftrag der Deutschen Dantegesellschaft von Friedrich Schneider.

Ranft, P. 2006. *The theology of work. Peter Damian and the Medieval religious renewal movement.* New York: Palgrave Macmillan.

Robinson, J.M. 2001. *Nobility and annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls.* Albany: State University of New York Press.

Seibrich, W. 1979. Geschichte des Klosters Disibodenberg. In Brück (red.) 1979, 55–75.

Schipperges, H. 1972. *Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste*. Salzburg: Müller.

Schmidt, M. 1981. Maria – *materia aurea* in der Kirche nach Hildegard von Bingen. *Münchener Theologische Zeitschrift* 32, 16–32.

—. 1983. 'Discretio' bei Hildegard von Bingen als Bildungselement. *Analecta Cartusiana* 35, 73–94.

Waithe, M.E. (red.). 1989. *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, Renaissance and Enlightenment women philosophers, A.D. 500-1600*. Dordrecht: Kluwer.

Widmer, B. 1955. *Heilsordnung un Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*. Basel-Stuttgart: Proefskrif, Universiteit van Basel.

Yalom, M. 2015. *The social sex. A history of female friendship*. New York: Harper Perennial.

4.6 PETRUS HELIAS





Die Chartres-katedraal (1830), Jean-Baptiste Camille Corot (1796–1875)
© Louvre Museum, Parys

4.6 Petrus Helias (ca.1100-ca.1166) (Peter Helias)

Oor Helias[1] se lewe is min inligting beskikbaar: hy is gebore in die omstreke van Poitiers en het eers op betreklik gevorderde leeftyd, in die 1130's, 'n nagraadse student van Thierry (Theodoricus Chartrensis, d.ca.1150) by die katedraalskool van Chartres in Parys geword. Na die voltooiing van sy studies in Parys, was hy tot 1155 'n hooggerekende dosent in grammatika, retoriek en taalfilosofie.

Hy het uiteindelik teruggekeer na Poitiers, waar hy die laaste jare van sy lewe in kontemplatiewe stilte deurgebring het. Ondergekommentarieerd soos wat hy in die navorsing is, is Helias tog wel belangrik in die Middeleeuse korpus op grond van sy kommentaar op Cicero se *De inventione* (via Boethius, 1.2) en Priscianus se *Institutiones*, wat verwerk is in sy *Summa super Priscianum*. Dié was 'n gestruktureerde en gewilde taalfilosofiese handboek tot laat in die 13de eeu.

Sy ander werke, waarvan die meerderheid nie oorleef het nie, was gebaseer op die vroeg-skolastiese kommentaartradisie en marginalia of kantaantekeninge, veral ten opsigte van sy ietwat ouer kollega by Chartres, Willem van Conches (ca.1090-ca.1054), se D*e philosophia mundi* en *Dragmaticon.*

Tog was Helias se *Priscianum* uniek en veel gevolgryker as Conches se twee werke, in die sin dat Helias daarin 'n geheel nuwe didaktiek ontwerp het vir onderrig in grammatika en retoriek. *Priscianum* was 'n selfstandige en gestruktureerde handboek, wat nie in vroeg-skolastiese kommentaar via kantaantekeninge en voetnote vasgeval het nie, maar met gebruikmaking van die konseptuele struktuur en inhoudsopgawe van Priscianus se *Institutiones*, en op 'n koherente wyse die mees vername linguistiese temas in 12de eeuse taalwetenskap kon definieer en kommentarieer.

Sy aangewesenheid op Thierry is veral in Helias se semantiek sigbaar: Vir sy leer oor substansies inkorporeer hy Thierry se eksegese van Boethius se driedelige betekenisse of vlakke van substansie, maar vertaal Thierry se streng teologiese interpretasies hiervan in grammatikale terme, in die besonder met betrekking tot die begrip *complexivus*. Thierry se unieke bydrae tot die teologiese verwerking van Boethius se substansieleer was sy Trinititeitsleer, wat hy aanbied as 'n toepassing op die eenheid (die Vader), wat lei tot die gelykheid (die Seun) en die *complexivus*-band tussen eenheid en gelykheid (die Gees). Daaruit postuleer Thierry die vier Aristoteliese oorsake na die persone van die Drie-eenheid: die Vader as die effektiewe oorsaak, die Seun as die formele oorsaak, die Gees as die finale oorsaak, en (Goddelik) geskepte materie as die materiële oorsaak.

Helias stel egter nie primêr belang in hierdie teologiese verwikkeling nie – slegs in die toepaslikheid van Thierry se teologiese herontwerp van Boethius vir grammatika as sodanig. Helias poog naamlik om aan die volgens hom arbitrêre aansprake op inherente meersinnigheid (soos by Abelardus [3.10] se dialektiek) om linguistiese feite te verduidelik, te ontkom. Byvoorbeeld: mense se vanne is op die oog af meerduidig, in die sin dat 'n van (soos 'Smith') 'n wesenlike eienskap van vele mense op enige gegewe stadium is, maar 'n van is volgens Helias nié ekwivokaal nie, wat hy baseer op die oorsaak van die ontwerp of *inventio* van 'n partikuliere van en die verhouding van hierdie ontwerp tot nominale verwysings.

Daar is 'n *complexivus* eenheid en gelykheid tussen mense wat dieselfde van het, en tog dui 'n ontleding van die nominale verwysings in elke geval nie op meerduidigheid nie, maar op 'n partikulariteit. Helias bied ook 'n unieke onderskeid aan tussen die sekondêre grammatikale kategorieë wat semanties bydra tot die algemene betekenis van woorde, soos naamval en persoon (eerste, tweede of derde persoon, wat hy *secundariae significationes* noem) en ander toevallige eienskappe, soos geslag en die verbuiging van werkwoorde met toepassing op die persoon (*proprietas communes)*. Hierdie onderskeid sou in die vroeg-13de eeu belangrik word, waar hierdie sekondêre grammatikale kategorieë in algemene spraakhandelinge (*significatio generalis*) ontwikkel sou word.

Afgesien van bogenoemde bydraes in semantiek, het Helias ook 'n besondere bydrae tot vroeg-skolastiese sintaksis gelewer, met betrekking tot sy duidelike onderskeid tussen konstruksies van woorde en gekonstrueerde sinne. Hierdie onderskeid het 'n belangstelling in die binêre kombinasies van woorde gestimuleer en nuwe perspektiewe in sintaksis geopen, waaronder die opvatting van 'n afhanklikheidsgrammatika.

Die gekonstrueerde sin, anders as die gekonstrueerde woord, hetsy in binêre of afhanklike grammatikale kontekste, word deur Helias voorgestel as ondergeskik aan 'n kriterium van 'aanvaarbare vorming': daarom is 'n sin soos 'Die man het hipotetiese skoene met kategoriese skoenveters aan' vir Helias onsinnig. Dit sou later 'n gevolgryke posisie word: in die hoog-skolastiek sou byvoorbeeld hipoteties oor die transendente, dog deur middel van kategoriese kwalifikasies gepraat word. Telkens is die hoog-skolastici versoberend na Helias se kriterium van 'aanvaarbare vorming' in die gekonstrueerde sin terugverwys.

Eindota

1. Helias is 'n ondergekommentarieerde denker met slegs een navorser, C.H. Kneepkens, wat die afgelope twee dekades aandag gegee het aan die rekonstruksie van 'n werklik skraal nalatenskap: sien dus Kneepkens (2000:237–75; 2006:512–3), die primêre teks van Helias (1993), asook Brown en Flores (2007:213); Dronke (1988:358–85); Elford (1988:308–27) en Hunt (1943:194–231).

Bibliografie

Brown, S.F. en J.C. Flores. 2007. Peter Helias. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology.* Plymouth: The Scarecrow Press, 213.

Dronke, P. 1988. Thierry of Chartres. In Dronke (red.) 1988, 358–85.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Elford, D. 1988. William of Conches. In Dronke (red.) 1988, 308–27.

Helias, P. 1993. *Summa super Priscianum.* Reilly, L. (red.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Hunt, R.W. 1943. Studies on *Priscian* in the eleventh and twelfth centuries. *Mediaeval and Renaissance Studies* 1, 194–231.

Kardaun, M. en J. Spruyt (reds.). 2000. *The Winged Chariot. Collected essays on Plato and Platonism in honour of L.M. de Rijk.* Leiden: Brill.

Kneepkens, C.H. 2000. Grammar and semantics in the twelfth century: Petrus Helias and Gilbert de la Porrée on the substantive verb. In Kardaun en Spruyt (reds.) 2000, 237–75.

—. 2006. Peter Helias. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 512–3.

4.7 RICHARD VAN ST VIKTOR





Die Heilige Drie-eenheid (ca.1400), Andrei Rublev (ca.1360–1430)
© The Yorck Project

4.7 Richard van St Viktor (d.1173)
(Richard de Saint-Victor; Richard of St Victor)

Richard van St Viktor[1] was 'n Skot wat die klooster van Hugo (4.4) te Saint-Viktor buite Parys waarskynlik betree het in die middel 1140's, na Hugo se afsterwe in 1141. Hy het rondom 1158 onderhoof van die klooster geword en hoofmonnik in 1162. Hy was Hugo se nougesette intellektuele opvolger, tot so 'n mate dat sy gangbare kloosterbynaam of *moniker* (St Victoris) ontleen is aan juis dié klooster: in die Middeleeuse navorsing staan Hugo van Saint-Viktor normaalweg net as Hugo bekend, en Richard van Saint-Viktor bloot as St Victoris, oftewel St Viktor.

Sy *moniker* spreek boekdele van St Viktor se vermoë om Hugo se nalatenskap te bestendig en uit te bou. Hy neem Hugo se drie hermeneutiese sleutels vir Skrifhantering (letterlik ['histories'], allegories en tropologies) oor en bestendig dit in 'n sistematiese Christelike wysheidsleer, waarin spekulatiewe filosofie steeds as noodsaaklik geag word, maar – eg vroeg-skolasties – die onderskeid met teologie voortdurend en uitdruklik benadruk word.

Op die spoor van Anselmus en Hugo: *De Trinitate*

St Viktor is 'n belangrike figuur in Middeleeuse filosofie, op grond van die omvang en inhoud van sy sesdelige *De Trinitate* (St Viktor 1958), maar ook as 'n filosoof wat nadruk op 'n kontemplatiewe lewe geplaas het, in veral twee werke, *Benjamin maior* (wat die aanvanklike titel *Die mistiese ark* gedra het) en *Benjamin minor* (wat aanvanklik as *Die twaalf patriarge* betitel is). In eersgenoemde werk handel St Viktor oor 'n voorbereidende kontemplatiewe lewe en in laasgenoemde oor die inhoud van sodanige kontemplatiewe lewe, wat hy as 'n lewe 'vanuit dankbaarheid' verstaan (St Viktor 1855:893BC). Soos Hugo, plaas hy nadruk op die rasionele ondersoek na waarheid en geregtigheid:

> Ek het herhaaldelik gelees dat daar net een God is, dat hierdie God ewig, ongeskape, almagtig en Heer oor alles is... ek het gelees dat God een is en drie, een in wese, drie in persone; ek het dit alles gelees, maar ek kan nie onthou dat ek daarmee saam gelees het presies hoe hierdie dinge rasioneel bewys kan word nie (1855:893BC).

En elders (1855:892C) stel hy, betreklik prontuit vir 'n andersins beskeie vroeg-skolastiese monnik: 'In al hierdie dinge vestig daar gesag, maar nie argumente nie; in al hierdie dinge is dit net *experimenta desunt* met bewysvoering wat gevolglik raar is; ek dink dus ek kan 'n bydrae lewer deur dit wel te doen'.

Anselmus (3.6) se filosofiese benadering en intellektuele temperament is in hierdie aanhalings duidelik teenwoordig: veral ten opsigte van *credo ut intelligam*. Soos Anselmus, rig St Viktor hom op die verstaan en bewysvoering van die heel basiese Christelik-dogmatiese posisies: net soos wat Anselmus die ontologiese bewysvoering van die Drie-Eenheid deur 'noodsaaklike redes' as oogmerk gehad het, verklaar St Viktor aan die begin van *De Trinitate* (1855:892C) dat sy oogmerk nie net is om die waarskynlike van dit wat geglo word af te lei nie, maar juis om die noodsaaklike aan dit wat geglo word, argumentatief te bewys. Hy dui aan dat daar noodsaaklike redes moet wees vir dit wat noodsaaklik bestaan; as God noodsaaklik Drie in Een is, moet daar 'n noodsaaklike rede vir hierdie (geloofs)feit wees.

Natuurlik kan dit op geen wyse volg dat as God noodsaaklik Drie in Een is, ons hierdie noodsaaklikheid kan waarneem of kan verifieer nie – juis daarin vestig St Viktor se onmiddellike toegewing dat die misteries van die geloofsinhoude nie volledig begryp kan word nie – veral ten opsigte van die aard en attribute van die Drie-Eenheid. Tog verhoed hierdie inherente menslike onbegrip nie 'n rasionele poging om die meervoud van persone in die Godheid te verstaan as juis afgelei van die attribute van God (ewigheid, onafhanklikheid, waarheid, liefde, geregtigheid, skoonheid en so meer) en om die Drie-Eenheid van die persone in een wese of natuur te demonstreer nie (St Viktor 1855:72A).

St Viktor se spekulatief-filosofiese werk oor die Drie-Eenheid het 'n beduidende invloed uitgeoefen in die hoog-skolastiek, veral ten opsigte van die filosofiese nawerking van sy bewyse vir die bestaan van God, op die spoor van Anselmus se beroemde ontologiese argument. Sodanige bewyse, dui hy egter uniek aan (1855:894), moet op die ervaring gebaseer wees: 'Ons behoort by daardie klas van dinge te begin waaroor daar geen twyfel kan bestaan nie; en juis vanuit daardie klas dinge wat ons uit die ervaring ken, kan ons rasioneel aflei wat te bedink is oor die dinge wat die ervaring transendeer'.

Hierdie 'objekte van ervaring' is *kontingente* objekte, dinge wat oënskynlik toevallig begin om te bestaan, bestaan, en ophou om te bestaan. Hierdie dinge kan ons slegs empiries of vanuit die ervaring ken, aangesien dit wat begin om te bestaan en ophou om te bestaan, nie noodsaaklik is of kan wees nie, sodat die bestaan daarvan nie apriories bewys of gedemonstreer kan word nie, maar alleen die ervaring as die kenteoretiese basis daarvan het (St Viktor 1855:892).

Godsbewys en 'n logiese vierdelige divisie

Die kenteoretiese vertrekpunt vir die aanvanklike argument ten opsigte van 'n Viktoriaanse Godsbewys is dus die kontingente objekte van die ervaring, maar ten einde 'n geslaagde en teenspraakvrye argument enduit te voer, is dit noodsaaklik om vanuit 'n 'helder, duidelike en onbeweegbare begronding van waarheid te begin'

(1855:893) – met ander woorde, die argument moet 'n waar en sekere beginsel as grondslag hê waarop dit in terme van koherensie en geldigheid kan berus.

Daardie beginsel is volgens St Viktor (1855:893) die *beginsel van kontradiksie*, wat ons volgens hom toelaat om met 'n verdeling van syn te werk: die beginsel lui dat elke ding wat bestaan of kan bestaan, 'n syn vanuit-sigself (*a se*) of 'n syn nie-vanuit-sigself (*ens a se*) het; en dat elke ding wat bestaan of kan bestaan, 'n syn het wat in die tyd begin bestaan of 'n syn het wat nie in die tyd begin bestaan het nie, met ander woorde, ewig is. Enige bestaande ding moet dus 1) óf ewig en vanuit-sigself en daarom self-eksistent wees, 2) óf nie-ewig en nie-vanuit-sigself wees, 3) óf ewig maar nie-vanuit-sigself wees, 4) óf nie-ewig maar vanuit-sigself wees. Hierdie logiese vierdelige verdeling laat onmiddellik 'n driedelige verdeling toe, aangesien iets wat nie-ewig maar vanuit-sigself is, onmoontlik is – gegewe die logiese afleiding dat iets wat begin het om te bestaan, nie vanuit-sigself kon begin het om bestaan en daarom self-eksistent kan wees nie.

'n Begin-in-tyd en 'n volkome vanuit-sigself is onversoenbaar en moet daarom terugverwys word na die objekte van die ervaring en die beginsel van kontradiksie. Die objekte van die ervaring, soos wat ons dit waarneem in menslike, dierkundige en plantkundige sfere, trouens alles in die natuur in die algemeen, is verderfbaar, tydelik en kontingent: alles was en is begin-om-te-wees. As alles begin-om-te-wees is, is niks ewig of vanuit die ewigheid nie.

Maar wat nie vanuit die ewigheid is nie, kan ook nie vanuit-sigself wees nie. Dit moet daarom nie-vanuit-sigself wees. Tog, uiteindelik moet daar wel 'n syn wees wat vanuit-sigself is, met ander woorde noodsaaklike syn is, aangesien daar in die afwesigheid van so 'n noodsaaklike syn vanuit-sigself, geen grondige oorsaak vir die bestaan van enige iets is of kan wees nie. Niks sou dan kon bestaan nie – hoewel ons vanuit die ervaring feitelik en teenspraakvry weet dat iets wel bestaan.

St Viktor (1855:893) antisipeer die moontlike teenwerping dat hoewel daar inderdaad 'n noodsaaklike syn-vanuit sigself moet wees, dit die wêreld self kan wees, en antwoord dat hy hierdie moontlikheid reeds uitgesluit het deur aan te dui dat ons die *kontingente* aard van dinge ervaar waaruit die wêreld self saamgestel is. Hierdie Viktoriaans-empiriese argument vir ewige noodsaaklike syn vanuit-sigself is duidelik 'n verruiming van Anselmus se basiese ontologiese argument.

Sy volgende argument (1855:896) is nogeens Anselmiaans in oriëntasie: dit is 'n gegewe vanuit die ervaring dat daar verskillende en uiteenlopende grade van goedheid of volkomenheid is; die rasionele is byvoorbeeld van 'n ander, verskillende en inderdaad hoër graad as die irrasionele. Vanuit hierdie empiriese gegewe betoog St Viktor dat daar uiteindelik 'n hoogste graad moet wees, wat nie verder verhoog of oorstyg kan word nie.

Aangesien die rasionele hoër as die irrasionele geag moet word, moet hierdie hoogste substansie oor 'n intellektuele vermoë beskik wat nie ontleen kan word aan enige laer substansie of 'n subordinaat nie – dit moet oor 'n ontologiese kapasiteit, syn en bestaan vanuit-sigself beskik.

Dit beteken noodsaaklikerwys dat hierdie substansie ewig is. Daar moet iets ewig en *a se* vanuit-sigself wees, soos reeds aangetoon, aangesien niks anders (*ens a se*) in die afwesigheid daarvan sou kon bestaan nie, terwyl die ervaring ons leer dat iets anders wel bestaan. As die hoogste *a se* nie uit die laere *ens a se* enige iets hoef te ontleen vir die moontlikheid van die vermoëns en syn daarvan nie, is dit inderdaad die hoogste substansie en die ewige en noodsaaklike syn.

Potensialiteit

Derdens bied St Viktor (1855:896) 'n Godsbewys aan vanuit die premisse van moontlikheid of potensialiteit. In die totale kosmos kan niks bestaan indien dit nie by voorbaat 'n moontlikheid of potensialiteit tot-bestaan het nie, óf vanuit-sigself *a se*, óf nie-vanuit-sigself *ens a se*. Iets waarvan hierdie potensialiteit ontbreek, is 'n onmoontlikheid en is inderdaad niks. Ten einde te kan bestaan, moet enige ding oor die moontlikheid om te bestaan (*posse esse*) beskik.

Die begronding in moontlikheid, wat terselfdertyd die bron van moontlikheid en daarom die bestaan van alle dinge is, kan slegs self-afhanklik wees, en daarom absoluut: elke essensie, elke vermoë, elke insig, is afhanklik van hierdie begronding. So is daar 'n essensiebron vir alle essensies, 'n vermoëbron vir alle vermoëns, 'n bron van insigte vir alle insigte – aangesien dit onmoontlik is vir 'n bron om enige iets toe te bedeel wat meer en groter as die bron self sou wees. Wat uit die bron na vore tree, is altyd in die tweede linie of 'n subordinaat van die bron. Daarom kan geen vermoë bestaan onafhanklik van 'n rasionele substansie waarin die vermoë by voorbaat opgesluit is nie. Die finale grond vir alle moontlikheid of potensialiteit is nogeens die hoogste substansie. St Viktor se argumente is na sy eie terminologie uiteraard oefeninge van die rasionele, diskursiewe verstand, *oculus rationis*, wat uitgaan bo die *oculus imaginationis*, wat slegs die materiële werklikheid kan besin; maar beide is ondergeskik aan die *oculus intelligentiae*, waardeur God Godself kontempleer (St Viktor 1855:66CD,72C).

In die *oculus imaginationis* word objekte van die ervaring onmiddellik en onbemiddeld as teenswoordig ervaar; in die *oculus rationis* bedink die verstand diskursief die bemiddelde, nie-onmiddelik sigbare, byvoorbeeld deur vanaf oorsaak na gevolg of vica versa te dink; in die *oculus intelligentiae* word die geheel-onsigbare – dit is God – as onmiddellik teenswoordig bedink (St Viktor 1855:110D).

St Viktor sou 'n 13de-eeuse begyn, wat die eerste en belangrikste eksponent van sogenaamde Middeleeuse liefdesmistiek sou wees, Hadewijch van Antwerpen (4.30),

deurslaggewend beïnvloed. Na hom was daar nog twee monnike uit magister Hugo se kloosterin Saint-Viktor wat bygedra het tot die nawerking van die intellektuele erfenisse van die klooster grondig die hoog-skolastiek in: Godfrey van Saint-Viktor (d.1194) het 'n bronne-oorsig van die filosofie (Fons Philosophiae) aangebied, waarin hy die bestaande resepsies van Plato, Aristoteles en Boethius (1.2) omvattend gerubriseer en nugter gekommentarieer het.

Walter van Saint-Viktor (d.ca.1181) het egter op sy beurt 'n polemiese, vierdelige ontleding van Abelardus (3.1), Lombardus (4.3), Petrus van Poitiers en Gilbertius (3.13) se werke in sy *Contra Quattor Labyrinthos* aangebied, waarin hy 'n tipies vroeg-skolastiese verset toon teen die toenemende teenwoordigheid van Aristoteles in die 12de-eeuse diskoers. In daardie opsig was Walter filosofies minder vaartbelynd as sy gebalanseerde voorgangers by Saint-Viktor, te wete Hugo, Richard en Godfrey. Nietemin was Walter die laaste noemenswaardige eksponent van die kloosterskool te Saint-Viktor.

Middeleeuse filosofie is hierdie klooster te Saint-Viktor veel verskuldig: sedert Champeaux (3.9) daar 'n laaste heenkome gevind het, was die klooster aan die buitewyke van Parys aktief en invloedryk werksaam in die Middeleeuse intellektuele inset. Die klooster se invloed sou egter onder die toenemende oorheersing van die fakulteite lettere en teologie by die jong en opkomende universiteite taan.

Eindnota

1. Richard van Saint-Viktor is buite die nisnavorsing ondergekommentarieerd. Die enigste klassieke inleidingswerke wat St Viktor pertinent bespreek het, was dié van Copleston (1993:175–82) en Grabmann (1957:309–18). Palmén (2014) is die mees onlangse spesialisuitset. Sien St Viktor (1855; 1958; 1979), Andres (1921:189–200); Aris (1996:3–24); Colker (1962:181–227); Copleston (1993:175–82); DiLorenzo (1982:77–96); Emery (2006:588–94); Grabmann (1957:309–18); Palmén (2014:1–12) en Zinn (1977:190–214).

Bibliografie

Andres, F. 1921. Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras *Itinerarium mentis ad Deum* und in *Benjamin major* des Richards von St Viktor. *Franziskanische Studien* 8, 189–200.

Aris, M-A. 1996. *Contemplatio: philosophische Studien sum Traktat Benjamin maior des Richard von St Viktor, mit einer verbesserten Edition des Textes*. Frankfurt aM: J. Knecht.

Colker, M.L 1962. Richard of St Victor and the anonymous of Bridlington. *Traditio* 18, 181–227.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday

DiLorenzo, R.D. 1982. Imagination as the first way to contemplation in Richard of St Victor's *Benjamin minor*. *Medievalia et Humanistica* 11, 77–96.

Emery, K, jnr. 2006. Richard of St Victor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 588–94.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volume II. Berlyn: Akademie Verlag.

Palmén, R. 2014. *Richard of St Victor's theory of imagination*. Leiden: Brill.

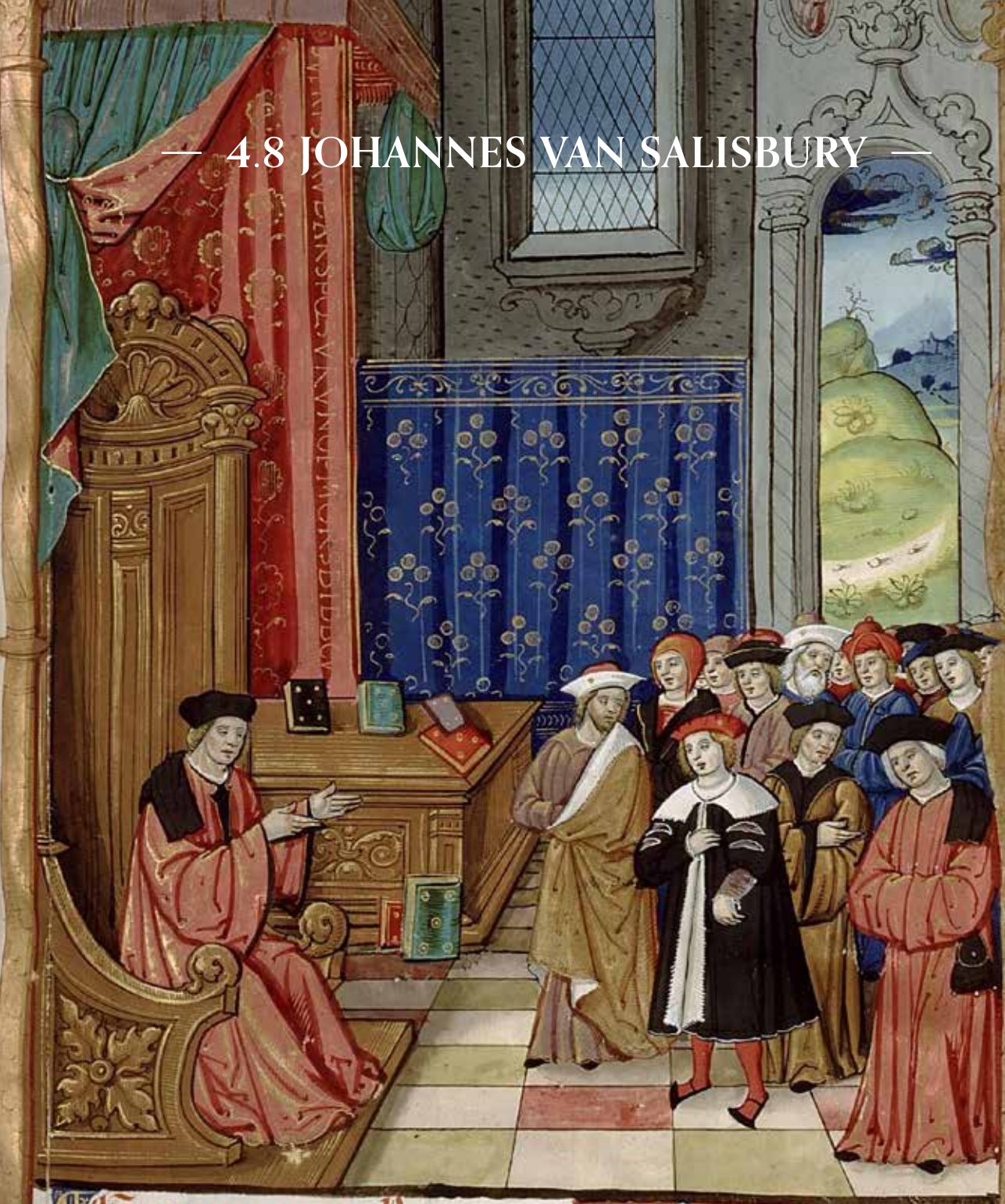
St Viktor, R. 1855. *Opera Omnia*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 196. Die teks is in 2008 uitstekend herdigitalisee. (19 November 2018 geraadpleeg).

—. 1958. *De Trinitate*. Ribaillier, J. (red.). Parys: Vrin.

—. 1979. *The twelve patriarchs, The mystical ark, Book three of The Trinity*. Zinn, G.A. (vert.). New York: Paulist Press.

Zinn, G.A. 1977. Personification allegory and visions of light in Richard of St Victor's teaching on contemplation. *University of Toronto Quarterly* 46, 190–214.

— 4.8 JOHANNES VAN SALISBURY —



Cy commence le prologue du vi^e^ liure de policratic on.

Avant Je me departis de lostel des curiaulx et de la court Jeusse



Miniatuurskildery van Salisbury wat filosofie doseer. Uit Denis Foulechat se Franse vertaling van Salisbury se *Policraticus* (ca.1520–1525), Étienne Colaud (fl.1512–1541)
© Nasionale Biblioteek van Frankryk, Parys

4.8 Johannes van Salisbury (ca.1115-1180) (John of Salisbury; Ioannis Saresberiensis; Parvus)

Salisbury[1] is gebore in Saresberia oftewel Old Sarum, naby eietydse Salisbury in Wiltshire, en is oorlede te Chartres. Hoewel hy uit 'n beskeie huis afkomstig was, het hy akademies van jongs af uitgeblink en Engeland in 1136 verlaat om in Frankryk te gaan studeer. In Frankryk was Salisbury bevoorreg om onder die beste leermeesters van die vroeg-12de eeu te studeer: hy was naamlik 'n student van onder andere Abelardus (3.10), Thierry, Willem van Conches, Gilbertius (3.13) en Helias (4.6).

Só afgerond was Salisbury se akademiese opvoeding dat sy hantering van Latyn beskou is as foutloos en hy by geleentheid die 'perfekte en mees belese 12de-eeuse Latinis' genoem is (McGarry 1971:xxiv). Vanaf 1141 tot 1148 was hy 'n privaatdosent in filosofie en teologie, waarna hy terug in Engeland (tot 1162) die sekretaris van die aartsbiskop van Kantelberg geword het. Nadat dié aartsbiskop, Thomas Becket, in 1163 vir sy lewe na Frankryk moes vlug op grond van die hewige konflik tussen die aartsbisdom en koning Hendrik II van Engeland, het Salisbury hom lojaal gevolg. Nadat Becket in 1170 vermoor is, is Salisbury in dieselfde jaar toegelaat om terug te keer na Kantelberg, waar hy gewerk het totdat hy in 1176 aangewys is as biskop van Chartres.

Salisbury se werke bestryk die poëtiese *Entheticus* (*de dogmate philosophorum*), geskryf tussen 1154 en 1162 (Salisbury 1987), *Policraticus* (Salisbury 1990) en *Metalogicon* (Salisbury 1991, 2013), beide geskryf in 1159, en die onvoltooide *Historia Pontificalis*, 'n kerkhistoriese oorsig van ontwikkelinge in Wes-Europa tussen 1148 en 1152, waarin die fokus geplaas word op die redes vir die katastrofiese tweede kruistog in 1149.[2] By hierdie vier werke word ook twee getuigskrifte (vir Anselmus [3.6] en Thomas Becket)[3] en Salisbury se korrespondensie gevoeg (Salisbury 1979, 1986).

Salisbury tree in 1159 na vore met *Policraticus* en *Metalogicon*

Hoewel 1159 Salisbury se deurbraakjaar was met die feitlik gelyktydige verskyning van *Policraticus* (in September) en *Metalogicon* (in Oktober; vgl. McGarry 1971:xix[vn.26]), was *Entheticus* 'n belangrike voorbereidende werk tot beide hierdie tekste.[4] In *Entheticus* word Salisbury (1979, 1986) se intellektuele oriëntasie en stilistiese voorkeure noukeurig uiteengesit, wat hy gelykblywend in hierdie twee groot tekste gehandhaaf het. Die titel *Entheticus* is waarskynlik 'n neologisme – aangesien die woord in Latyn geen gestandaardiseerde betekenis het nie – waarmee Salisbury sy gebedheid in die Bybelse wysheidsliteratuur, sowel as die Griekse filosofiese erfenis, onder woorde wou bring.

In die eerste afdeling kommentarieer Salisbury oorwegend die Psalms, Job, Spreuke en Prediker en gebruik hierdie Ou-Testamentiese wysheidstekste om die inhoud en skopus van grondige onderrig in 'n algemene wysheidsleer aan te toon. Dit is egter die tweede afdeling van *Entheticus* waarin Salisbury se akademiese verfyndheid en filosofiese belesenheid na vore tree: Hy bespreek die antieke filosofiese skole (by name Stoïsisme, Epikurisme, die Peripatetiese tradisie en die Akademies-skeptiese tradisie) uitvoerig, en eksegetiseer en kommentarieer die vyf filosowe wat hy vanuit daardie oorlewering as onmisbaar beskou: Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles en Cicero, met aksent op die epistemologiese, kosmologiese en etiese inhoude van hierdie denkers se werk.

Sy Neoplatoniese voorkeure spruit duidelik uit sy bespreking van Plato, tot wie hy slegs gedeeltelik toegang gehad het – via Calcidius se vertaling van *Timaeus*, Macrobius se vertaling van *Scipio*, en Augustinus (1.1) en Boethius (1.2) se Plato-interpretasies. In terme van logika staan Aristoteles vir hom egter voorop: Salisbury was een van die eerste 12de-eeuse denkers wat toegang tot die volledige *Organon* vanuit die Latynse vertaling van die Arabiese vertaling van die Griekse tekste gehad het – en hy was die eerste om dit kommentariërend te gebruik.

Policraticus

Policraticus – die titel nogeens 'n neologisme, waarmee Salisbury 'n bedrewenheid ten opsigte van die klassieke en die politieke inhoude van die werk kombineer[5] – reflekteer een van die mees uitstaande eienskappe van Middeleeuse teksnavorsing, veral vanaf die vroeg-skolastiese periode, om die tekste sowel immanent te lees as om die kommentaartradisie grondig in die eie lesing te verreken ('JWGV' – sien weer Anselmus, 3.6). Daarom tref ons in *Policraticus* verwysings na en aanhalings vanuit beide die heidense en Christelike bronne aan sonder dat hierdie bronne by voorbaat geprioritiseer word.

Natuurlik moet dít onderskei word van Bybelse kommentaar as sodanig: wanneer Salisbury die Bybelse tekste as sodanig eksegetiseer, staan die Bybelse tekste natuurlik voorop. Boek V van *Policraticus* is byvoorbeeld 'n selfstandige kommentaar oor die boek Job in die Ou Testament, waarin die teks sowel as die resepsietradisie van die teks ondersoek word. Waar Salisbury egter nie eksplisiet met Bybelse kommentaar besig is nie, is hy in ononderbroke tekstuele gesprek met sowel die patristiek (veral Augustinus en Hieronimus) as met sy tydgenote, in besonder Bernardus (4.1, sien Salisbury 1990:95–8).

Policraticus het egter om 'n ander rede beroemdheid verwerf, naamlik die aantal verwysings na en omvangryke besprekings van die Griekse en Romeinse erfenisse (Salisbury 1990:145–59; 182–8). *Policraticus* delf diep na die hart van retoriek, filosofie en poësie in Cicero en ander Romeinse digters soos Vergilius, Horatius, Juvenalis,

Lucanus en Ovidius. Waar hy nie toegang gehad het tot die tekste van hierdie Romeinse denkers nie, het Salisbury nie gehuiwer om hom op latere redaksiewerke of *florilegia* te verlaat nie – en die katedraalbiblioteek van Kantelberg was juis beroemd vir die groot aantal redaksiewerke wat daar gehuisves is. Wat die Grieke betref, was dit meer problematies: soos feitlik alle ander denkers uit die Latynse Weste kon Salisbury nie Grieks lees nie – en hy was daarom steeds aangewese op die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die Griekse tekste.

Hy gebruik die beskikbare vertalings in Latyn egter so effektief moontlik om Homeros, Herodotus, Pythagoras, Sokrates, Plato en Aristoteles se sleutelgedagtes te verwoord. Aristoteles se etiese en politieke werke sou eers vanaf die 13de eeu in Wes-Europa in die Latynse vertalings begin sirkuleer: Salisbury slaag egter daarin om vanuit die beskikbaarheid van die volledige *Organon* nie slegs die mees vaartbelynde opsomming van Aristoteliese logika daar te stel nie, maar ook om die belangrikste Aristoteliese idees ten opsigte van etiek, psigologie en politiek te begin ontgin. Salisbury se erudisie ten opsigte van die klassieke is die eerste uitstaande eienskap van *Policraticus*.

Die tweede uitstaande eienskap van die werk is stilisties en vestig in Salisbury se uitgebreide en bykans oordrewe gebruikmaking van *exempla*, wat (helde) verhale is wat vertel of oorvertel is ten einde 'n bepaalde lesing of dogmatiese posisie te rugsteun. Sommige van hierdie verhale is Bybels in oorsprong, sommige gaan terug na die antieke en patristiese geskiedskrywers, terwyl ander afspeel in kerklike en koninklike politieke ruimtes. Die gebruik van *exempla* het die demonstratiewe bedoeling gehad om enersyds mee te werk tot die filosofies spekulatiewe en moreel verhelderende oogmerk van die boek as wat dit prakties en konkreet tersaaklik wou wees, juis in die onstuimige politieke omstandighede in Engeland in die 1150's en 1160's.

Die laaste noemenswaardige en unieke eienskap van *Policraticus* is tematies en dui op Salisbury se hantering van die verhouding tussen die sekulêre en geestelike sfere. Salisbury was streng gesproke nie 'n 'hiërokratiese' denker nie, waarmee bedoel word dat hy hom nie laat bind het aan die tydgenootlike opvatting dat alle politieke outoriteit direk vanaf God via die kerk na wêreldse heersers vloei nie.

Trouens, hy dring daarop aan – uniek vir die 12de eeu – dat die sekulêre regering moet funksioneer sónder direkte inmenging van die kerk. Soos die siel in die liggaam vestig die kerklike ampte die algemene oogmerke van 'n gesonde politieke organisme (te wete die voorwaardes vir verlossing). Maar die kop van die liggaam is verantwoordelik vir die toesig oor en regulering van die daadwerklike fisiese welsyn van die organisme. Daar vestig 'n 'algemene goeie' binne die gemeenskap, uniek en onderskeibaar van (hoewel altyd meewerkend tot) die uiteindelike

geestelike oogmerk van die verlossing. Dít is die bevordering van die algemene goeie – oftewel die verwesenliking van 'n regverdige gemeenskap – wat die primêre, tydelike plig van alle konings, prinse en hulle onderdane is.

Salisbury aanvaar na die teologiese eise van sy tyd dat die uiteindelike oogmerk van alle menslike bestaan die ewige lewe in die teenwoordigheid van God is. Maar dit impliseer nie 'n inkorting van die moontlikheid en belangrikheid om die goeie en regverdige reeds in hierdie wêreld te laat realiseer nie. Bykans refreinmatig herhaal *Policraticus* dat elke mens moreel verplig is om self tot 'n tydelike vervulling te kom deur middel van kennisverwerwing en die beoefening van die deugde, of die goeie. So 'n lewe verdien nie die genade waaruit verlossing na vore tree nie; dit bevestig juis eerder die volkomenheid en vreugde in die wêreldbeskouing van die Christenmens. Salisbury is in *Policraticus* duidelik besig om antieke, klassieke en Christelike waardes te verbind en om 'n fundamentele verbintenis tussen antieke morele filosofie en Middeleeuse morele teologie te boekstaaf.

Daarom is Salisbury (1990:27–64) se politieke en morele posisies ook ten nouste met mekaar verweef. Dit blyk duidelik uit sy opvatting van 'matigheid' – wat natuurlik 'n Aristoteliese, fronetiese klemtoon het. *Phronesis*, matigheid of die 'goue middeweg' is die strukturele eienskap van alle deugde waarmee 'n individu moontlik toebedeel mag wees: deugde soos dapperheid en die soeke na geregtigheid is as't ware middelpunte tussen ondeugde soos oordaad of luiheid. Daarom moet die ondeugde self gebalanseerd geweeg word: bepaalde aktiwiteite soos jag, banketvieringe, seksuele aktiwiteit en alkoholgebruik is volgens Salisbury nie per definisie afwysbaar nie, maar moet in terme van reëlmaat en intensiteit geweeg word: solank as wat dit nie 'n oordrewe gewoonte is of telkens met oordaad gepaardgaan nie, is dit aanvaarbaar.

Matigheid is 'n etiese geleier en die basis vir 'n eties verantwoorde en gelukkige lewe. So moet die koning ook wees: iemand wat mag matig uitoefen, sy onderdane nie enersyds oorlaat aan hulle diskresie en drifte nie en andersyds nie so beheersoekend optree dat die onderdane se vermoë tot die uitoefening van vrye wil aan bande gelê word nie. Koninklike matigheid is die medeganger van die respek vir die ware sfeer van individuele vryheid, waartoe elke lid van die politieke gemeenskap toegang behoort te hê.

Selfs 'n oordadige soeke na deug kan in hierdie sin ondeugdelik wees: wanneer die koning oordadig klem plaas op die deug van sy onderdane kom dit neer op 'n ondermyning van matige regering. Die koning behoort aan die onderdane genoegsame persoonlike vryheid te verleen, juis sodat hulle kan fouteer en daaruit kan leer, solank as wat die foute wat die onderdane maak nie die wesensinhoude van die Christelike geloof ondermyn of die veiligheid van die politieke gemeenskap in gevaar

stel nie. Trouens, die vermoë van die individu om die deugde aan te leer is afhanklik van die moontlikheid om daarin te faal. Dít is 'n werklik unieke eties-politieke opvatting vir die 12de eeu.

Vermoor die tiran!

Tog is hierdie unieke eties-politieke posisie takties: wat Salisbury (1990:161) uiteindelik wil teiken is die eties-politieke verskynsel van tirannie; en juis hierin wyk Salisbury van sy eie Aristoteliese beginsel van matigheid af. Salisbury se bespreking oor tirannie is trouens die mees invloedryke en mees gekommentarieerde gedeelte in die hele *Policraticus*. Salisbury (1990:160–2) definieer tirannie eenvoudig as 'enige poging om die vryheid van die Ander in te perk, ten einde eie ambisies te laat realiseer'. Salisbury se definisie van tirannie verskil grondig van die voorafgaande antieke en Middeleeuse opvattinge van tirannie, wat dit normaalweg met 'boosheid' of minstens met die vernietigende effek van die misbruik van publieke gesagsvorme geassosieer het. Salisbury se teorie van tirannie is egter generies, in die sin dat sy definisie of teorie toelaat dat die tiran op enige plek en vanuit enige sektor van die samelewing na vore kan tree. Hy bespreek dan juis generies minstens drie sodanige vorme van tirannie uit die samelewing self: die 'private tiran', die 'publieke tiran' en die 'kerklike tiran'.

Private tirannie vind plaas wanneer enige private subjek die gesag aan hom of haar toebedeel gebruik om die legitieme vryheid van enige ander private subjek of subjekte te begrens of te ondermyn. Die private tiran kan moontlik na vore tree in die huishouding, op die landgoed, in die distrik, of op enige ander plek waar mag privaat tussen subjekte gevestig is. Die koninklike regering het die verantwoordelikheid om private tirannie teen te gaan, aangesien die koning volgens Salisbury die primêre verantwoordelikheid het om die wet toe te pas en alle sektore van die gemeenskap te beskerm. Dit is egter juis wanneer monargiese gesag in die hande van 'n ambisieuse prins beland dat tirannie publieke gestalte aanneem. Juis omdat die monarg se gesag van ander gestaltes van mag in die sekulêre gemeenskap verskil, synde die hoogste punt van politieke organisering, verteenwoordig die monarg die bevestiging van die gangbare sekuriteit en die vryheid van sy onderdane, en verteenwoordig dus die bron van wêreldse wetgewing en jurisdiksie.

Die publieke tiran funksioneer dus vanuit die hoogste strukturele posisie en vernietig daarom 'van bo', wat beteken dat die publieke tiran nie net enkele segmente van die gemeenskap nie, maar uiteindelik die hele gemeenskap sal vernietig. In 'n unieke eties-politieke argument dring Salisbury daarop aan dat die lede van die politieke gemeenskap die morele verantwoordelikheid sal opneem – afkomstig volgens hom uit die antieke beginsel van geregtigheid as sodanig – om die tiran te kritiseer, te

korrigeer en, indien dit daarop aankom, te vermoor. 'Vermoor die tiran indien nodig!' (*Kill the Tyrant!*, in Engelse vertalings), is sekerlik een van die bekendste frases vanuit *Policraticus*. Wat meer is, Salisbury (1990:201–5) beskou dit as 'n algemene opdrag: nie net het magistrate en regters daardie verantwoordelikheid nie, maar alle segmente in die politieke gemeenskap, aangesien almal ewe verplig is (vanuit hulle gelyke ledeskap in die gemeenskap) om die inhoud van die begrip *geregtigheid* te laat seëvier.

Dit is egter die 'kerklike tiran' wat in terme van Salisbury se betoog rondom tirannie die mees gevolgryke is: Salisbury (1990:188–209) staan nagenoeg dieselfde ruimte in *Policraticus* af aan 'n kritiek van kerklui as wat hy wy aan 'n kritiek van politieke gesagsdraers. Met die 'kerklike tiran' het Salisbury in gedagte die wye skopus van moontlike magsmisbruike in en vanuit die kerk, waar 'n enkele ampsdraer se persoonlike ambisie en obsessie met die 'strukturele vooruitgang' van die kerk, die eenheid en geestelike versorging van die liggaam van Christus op enige wyse ondergrawe.

Salisbury dring aan op 'n vorm van dubbele ontslag vir sodanige kerklike tiran: afgesien dat die pous self so 'n priester, biskop, aartsbiskop of kanselier summier uit die amp moet onthef, moet daar 'n gevolglike strafregtelike vervolging vanuit die sekulêre gesag wees. En indien die kerklike tiran die pous sélf is? Hoewel Salisbury dit nie pertinent uitspel nie, sou sy nihileringsimperatief ook hier moet geld: 'Vermoor die pous indien nodig! […]'. Met hierdie fel aanwysing betoog Salisbury vir die onmoontlikheid van *enige* presedent ten opsigte van die verskoning of meer inskiklike behandeling van *enige* tiran – en daarin gebruik hy die kerklike tiran juis as hoogste voorbeeld. As selfs die (hoogste) kerklike tiran sonder enige uitsondering vervolg moet word – of gewelddadig verwyder moet word – is daar geen rede om enige ander vorm van tirannie simpatiek te hanteer nie.

Dit is duidelik dat Salisbury filosofiese ondersoek as't ware na die strate wil neem: filosofie is vir hom geen afstandelike, gespesialiseerde en obskure onderneming nie, maar 'n integrale eienskap van 'n aktiewe en dienende lewe binne die politieke arena – en juis ook sprekend van 'n lewe toegewy aan God. Filosofie is die medium waar volgens die goeie lewe vir beide die enkeling en gemeenskap kan realiseer.

So verbete as wat hy in sy struktuurkritiek is, so relevant stel Salisbury 'n filosofiese ontleding van politiek vir sy Middeleeuse gehoor. *Policraticus* betoog dat die openbare sfeer nie noodwendig korrup is nie, maar wanneer korrupsie wel voorkom, dit filosofies ondersoek, gekritiseer, gekorrigeer en – indien dit daarop aankom – filosofies vernietig moet word, ten einde geregtigheid en die goeie binne die politieke gemeenskap te laat seëvier. Salisbury verdien met *Policraticus* sy reputasie as die restoureerder van politieke filosofie, nou 'n onafhanklike en opkomende vakgebied in die intellektuele stelsel van die Middeleeuse Weste.

Metalogicon

Net 'n maand nadat *Policraticus* begin sirkuleer, verskyn Salisbury se ander belangrike teks, *Metalogicon*, in Oktober 1159. Beide tekste is aan aartsbiskop Thomas Becket opgedra en die eerste kopieë van die twee tekste is tegelyk in Oktober 1159 na Becket te Kantelberg gestuur. Anders as *Policraticus,* is *Metalogicon* 'n meer tegniese filosofiese teks, wat Aristoteliese logika, soos opgeneem in die trivium (logika, grammatika en retoriek) as 'n fundamentele deel van filosofiese onderrig verdedig.[6]

Die Griekse titel konformeer nogal aan die de rigueur neiging vanaf die laat-10de eeu om Latynse werke onder Griekse titels te sirkuleer (Anselmus se *Proslogion* en *Monologion*, Hugo van Saint-Viktor [4.4] se *Didascalicon* en Willem van Champeaux [3.9] se *Dragmaticon* is ander bekende voorbeelde). Hierdie Griekse titels is ironies, omdat nie enige van hierdie Latynse skrywers Grieks kon lees of skryf nie. Die titel is nogeens 'n neologistiese sintese: μετά λογικών, *meta logicon*, wat vertaal sou kon word as 'aangaande' of selfs 'ter wille van' 'logika' of 'logiese studies'.

Salisbury (2013:5) verduidelik egter self wat hy met die titel in gedagte het, naamlik om die trivium te herbestendig as die primêre vak in die onderrig van studente in teologie en filosofie, veral nadat die trivium onder die aanslag van allerlei 'progressiewe hervormers', na sy eie kenmerking, vanuit die opkomende universiteite gekom het.

Salisbury adresseer hierdie polemici van die trivium met die eienaam *Cornificius*, wat teruggaan op die verdagmaker van Vergilius en die liberale lettere, sodanig benoem deur Donatus in sy biografie van Vergilius, *Vita Vergilii interpolata*.

Deur afstand te handhaaf teenoor 12de-eeuse tydgenote wat die trivium geheel uit die kurrikulum wou weer, juis deur hulle nie by die naam te noem nie, stel Salisbury die moontlikheid daar om self hiperpolemies te wees sonder om enige individu in die besonder aanstoot te gee, kenmerkend van akademiese protokol in die tyd.

Metalogicon bestaan uit vier boeke (I-IV), wat elkeen uit 'n verskeidenheid van hoofstukke bestaan, onderskeidelik 25 (I), 20 (II), 10 (III) en 42 (IV) – dus 'n totaal van 97 hoofstukke.

Duidelik is *Metalogicon* nie slegs 'n verdedigingsteks ter wille van die integriteit van die trivium nie, maar inderdaad 'n opvoedkundige werk: *Metalogicon* lewer 'n pleidooi vir 'n behoorlike opvoeding in die liberale lettere met betrekking tot die korrekte gebruik van woorde (mondeling sowel as skriftelik) en 'woorde midde redevoering', in die formele onderrig en studie van logika en grammatika. Die werk maan teen oppervlakkige karikature van die trivium en 'n populistiese omarming van dit wat sogenaamd 'eietyds en daarom beter' is.

Daar is sekere dinge waarop daar nou eenmaal nie verbeter kan word nie – en dit sluit volgens Salisbury 'n grondige opvoeding in grammatika in, wat insluit taalkunde, skryf- en speltegniek, tekskomposisie en retoriek, gebed binne 'n deeglike kennis van letterkunde, insluitende poësie en geskiedenistekste. Dit sluit ook 'n behoorlike opvoeding in logika in, wat sowel die tegniek as kuns van teenspraakvrye redevoering is. Ten opsigte van hierdie rubrieke het Aristoteles se *Organon* volgens Salisbury geen gelyke nie. Die *Organon* onderrig sistematies die vermoëns en fakulteite van die ervaring, die verbeelding, rasionele verantwoording en die intuïtiewe begrip; en vandaar, na die moontlikheid van wetenskaplike kennisverwerwing en miskien uiteindelik tog, wysheid. Die waarheid, synde kognitief, affektief en prakties, word Aristotelies aangebied as die hoogste doel van die menslike soeke en verwesenliking van lewenssin.

Allermins is *Metalogicon* bloot dienstig aan die *Organon*: selfs net 'n oorhoofse lesing van die teks dui op Salisbury se eie belesenheid en trouens diepe aangewesenheid op die klassieke Griekse en Romeinse skrywers, tesame met talle patristiese en voorafgaande Middeleeuse skrywers. In die teks lees ons aanhalings uit en kommentaar op veel méér as die *Organon*: Plato se *Timaeus*, saam met Chalcidius en Apuleius se kommentaar oor Plato; Porphyreus, Cicero, (Lucius Annaeus) Seneca, Quintilianus, (Markus Annaeus) Seneca, Martianus Capella, Hippokrates, Plineus, Palladius, Vegetius, Terentius, Catulus, Vergilius, Horatius, Ovidus, Publilius Syrus, Valerius Maximus, Persius, Martialus, Lucanus, Statius, Juvenalus, Suetonius, Gellius, Macrobius en Pseudo-Plautus; terwyl die kerkvaders en voorafgaande Middeleeuse skrywers grondig bespreek word: Hilarius van Poitiers, Hieronimus, Ambrosius, Augustinus, Gregorius, Pseudo-Dionisius (1.3), Nemesius, Fulgentius, Claudianus Mamertus, Boethius (1.2), Alcuin van York (2.1), Isidorus (1.5), Abelardus (3.10), Gilbertius (3.13), Hugo (4.4), Willem van Conches en Bernardus (4.1).

Salisbury werk nie naamstrooiend demonstratief nie: hy haal elkeen van hier die voorgangers met grondige verwysings per voetnota met uitgebreide kommentaar aan om sy argument ter wille van die instandhouding van die trivium en 'n algemene opvoeding vanuit die klassieke te boekstaaf. Hy doen dit ook in die keurigste Middeleeuse Latyn, tot die mate dat sy Latyn dikwels as 'perfek', 'foutloos' en 'grasieus' bestempel is (Poole 1924:31).[7]

Metalogicon reflekteer die veelsydigheid van die skrywer daarvan: dit is 'n 12de-eeuse landmerk in talle dissiplines, insluitende filosofie, teologie en opvoedkunde. Waar *Policraticus* die eerste Middeleeuse werk vanuit die Latynse Weste in die dissipline van politieke teorie of politieke filosofie was, kan *Metalogicon* met reg as die eerste

opvoedkundige handboek van die Sentraal-Middeleeuse Weste, langs Hugo se *Didascalicon*, bestempel word.

Metalogicon was die eerste Middeleeuse werk vanuit die Latynse Weste wat die volledige *Organon* bespreek en as 'n bloudruk vir die wydgaande studie van Aristoteliese logika aangebied en aangemoedig het. *Metalogicon* se oortuigende argumente vir die beheersing van die liberale lettere van grammatika, retoriek en logika, asook die implikasies wat hierdie beheersing vir beide induktiewe en deduktiewe argumentvoering inhou, was uiteraard nie net vir die hoog-skolastiek van die 13de betekenisvol nie – dit is tog vandag toe geldig vir outentieke wetenskapsbeoefening en die summiere afwysing van strooimanfilosofie, pseudo-akademiese gemeenplase en kwasi-wetenskaplikheid.

Eindnotas

1. Sien Salisbury (1855; 1979; 1986a; 1986b; 1987; 1990; 1991; 1993; 2013), asook Barrau (2015:105–46); Bloch (2015:289–306); Bollerman en Nederman (2015:63–104; 2016:1–9); Brooke (1984:1–20); Canning (1996:110–4); Copleston (1993:172–4); Giraud en Mews (2015:31–62); Grabmann (1957:438–51); Grellard (2015:339–76); Grellard en Lachaud (2015:1–30); O'Daly (2018:1–24); Hermand-Schebat (2015:180–214); Kemer (1977:1–48); Kneepkens (2006:392–6); Lachaud (2015: 377–438); Luscombe (1984:21–37); Martin (1984:179–201); McGarry (1971: xv–xxvii); Monagle (2015:215–34); Nederman (1990:xvi–xxvi; 2005:1–30; 2009:99–121; 2011:637–41; 2015:258–88); Pepin (2015:147–79); Sassier (2015:235–57); Sønnesyn (2015:307–38) en Webb (1971:1–18).

2. Die mees onlangse vertaling en redigering van die onvoltooide *Historia Pontificalis* is dié van Chibnall (Salisbury 1986b).

3. *Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, Patrologia Latina 199, 1110-40; *Vita Sancti Thomae Cantuariensis archiepiscopi et martyris*, Patrologia Latina 190, 195-203.

4. Die korter weergawe van E*ntheticus* is opgeneem in C.C.J. Webb se 1909-redigering as voorwoord tot *Policraticus*, terwyl die langer weergawe net so behoue gebly het in die Migne-uitgawe van 1855 (Patrologia Latina 199:965–1004). Beide weergawes is in 1987 geredigeer deur L. van Laarhoven in drie volumes by Brill (Salisbury 1987).

5. Die *Policraticus*-teks in Latyn, in die Migne-uitgawe van 1855, is krities geredigeer deur C.C.J. Webb in 1909 in twee volumes. Die eerste vertaling in Engels (*The stateman's book*) van J. Dickinson verskyn in 1927, opgevolg deur J.H. Pike se vertaling, met redaksionele kommentaar (*Frivolities of courtiers and footprints of philosophers*) in 1938. Die belangrikste latere vertaling en redigering van *Policraticus* tot op datum is dié van Nederman (Salisbury 1990); met inagname van Keats-Rohan se bywerking van die Latynse teks in die Brepols uitgawe van 1993.

6. Die primêre manuskrip van *Metalogicon* is die Cantuariensis kodeks, op perkament in folio, gehuisves in Corpus Christi College Biblioteek van Cambridge Universiteit: MS Cod. 46, fols. 184–239. Die manuskrip dateer inderdaad uit die 12de of op die heel laaste uit die vroeg-13de eeu en daar bestaan min twyfel dat dit die oorspronklike kopie is wat na Becket in die herfs van 1159 gestuur is (vgl. Webb 1971:19; Poole 1924:31–2). Ten spyte van vyf uitgawes in Latyn (Parys 1610, Leiden 1639, Amsterdam 1664 [al drie gegrond op MS Codex I, i-ii, 31, Cambridge University Biblioteek], J.A. Giles se vyf-volume *Ioannis Sarisberiensis, Opera Omnia, nunc primum in unum colligit et cum codicibus manuscriptis contulit* [Universiteit van Oxford 1848] en die Migne-uitgawe van 1855 [Patrologia Latina 1999]), was daar geen vertaling van die volle teks in Frans, Duits of Engels beskikbaar nie, tot en met McGarry (1971) se eerste en betroubare Engelse vertaling, maar daarna juis die baanbrekende vertaling van die volle teks in Engels in 2013 deur J.B Hall en J.P. Haseldine, gebaseer op die hersiene Latynse teks in die Brepols-uitgawe van Hall en K.S.B. Keats-Rohan in 1991, *Ioannis Saresberiensis Metalogicon* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 98).

7. McGarry (1971:xxiv) wys op talle aspekte van hierdie 'perfekte Middeleeuse Latyn': Die enkelvokaal *e* word altyd gebruik in plaas van die diftonge *æ* en *oe*; *i* en *y* asook *t* en *c* word ter wille van die vloeibaarheid van die teks uitruilbaar gebruik; *h* word dikwels weggelaat; *j* word nooit in die plek van *i* of *v* in die plek van *u* gebruik nie, wat nogal mode in die latere Middeleeue sou word en daadwerklik steurend inwerk op die vloei en leesbaarheid van die teks. Daarmee saam, soos nou reeds duidelik, huiwer Salisbury nie om neologismes te skep indien dit die tematiese en stilistiese aansprake van sy tekste kan verhoog nie: hy gebruik woorde soos *diacrisis*, *subarrauerunt* en *maneries* in semantiese wysigings per konteks, terwyl hy Griekse woorde na die Latynse alfabet translitereer, met *logos* wat byvoorbeeld *lecton*, *lexis* en *idos* word.

Bibliografie

Armstrong, A.H. (red.). 1967. *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barrau, J. 2015. John of Salisbury as ecclesiastical administrator. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 105–46.

Beukes, J. 2009a. Hamartia: Foucault & Iran 1978–1979 (I Introduction & texts). *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 65(1), Art. #124. http://dx.doi. org/10.4102/hts.v65i1.124 (12 November 2018 geraadpleeg).

—. 2009b. Hamartia: Foucault & Iran 1978–1979 (II Scholarship & significance). *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 65(1), Art. #125. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v65i1.125 (12 November 2018 geraadpleeg).

—. 2011a. God kan net doen wat God wel doen: Petrus Abelardus se Megariaanse argument in *Theologia Scholarium*, Opera Theologia III. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 67(1), Art. #124. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.124 (14 November 2018 geraadpleeg).

—. 2011b. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 67(3), Art. #1072. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1072 (14 November 2018 geraadpleeg).

—. 2012a. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (2): Duns Skotus tot De Rivo. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 68(1), Art. #1112. http:// dx.doi.org/10.4102/hts. V68i1.1112 (14 November 2018 geraadpleeg).

—. 2012b. Vanaf Ockham na Kusa: Die ensiklopediese aanspraak van 'n post-skolastiek in die Middeleeuse filosofie. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 68(1), Art. #2381. https://doi.org/10.4102/hts.v68i1.1134 (14 November 2018 geraadpleeg).

—. 2018a. 'n Herlesing van Pseudo-Dionisius se metafisika. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4), Art. #5111. https://doi.org/10.4102/hts.v74i4.5111 (30 November 2018 geraadpleeg).

—. 2018b. Dionisiese spore in Kusa se metafisika. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4), Art. #5112. https://doi.org/10.4102/hts.v74i4.5112 (30 November 2018 geraadpleeg).

—. 2018c. Die Arabiese trajek in die Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie. *LitNet Akademies* 15(4). (30 November 2018 geraadpleeg).

—. 2018d. Die Arabiese trajek in die post-Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie. *LitNet Akademies* 15(4). (30 November 2018 geraadpleeg).

Bloch, D. 2012. *John of Salisbury on Aristotelian science*. Turnhout: Brepols.

—. 2015. John of Salisbury on science and knowledge. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 289–306.

Bollermann, K. en C.J. Nederman. 2015. John of Salisbury and Thomas Becket. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 63–104.

—. 2016. John of Salisbury. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/ (30 November 2018 geraadpleeg).

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Brooke, C.N.L. 1984. John of Salisbury and his world. In Wilks (red.) 1984, 1–20.

Brown, S.F. en J.C. Flores. 2007. John of Salisbury. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology.* Plymouth: The Scarecrow Press, 162–3.

Canning, J. 1996. *A history of Medieval political thought 300-1450.* Londen: Routledge.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition, 400-1400*. New Haven: Yale University Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gilson, E. 1940. *The spirit of Mediaeval philosophy*. New York: Scribner.

Giraud, C. en C. Mews. 2015. John of Salisbury and the schools of the 12th century. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 31–62.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volume II. Berlyn: Akademie Verlag.

Grant, E. 2004. *God and reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grellard, C. 2015. John of Salisbury and theology. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 339–76.

Grellard, C. en F. Lachaud. 2015. Introduction. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 1–30.

Grellard, C. en F. Lachaud (reds.). 2015. *A companion to John of Salisbury*. Leiden: Brill.

Hankins, J. (red.). 2007. *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hannam, J. 2009. *God's philosophers: How the Medieval world laid the foundations of modern science*. Londen: Icon Books.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hermand-Schebat, L. 2015. John of Salisbury and classical antiquity. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 180–214.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Kemer, M. 1977. *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Kneepkens, C.H. 2006. John of Salisbury. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 392–6.

Koterski, J.W. 2009. *An introduction to Medieval philosophy: Basic concepts*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Lachaud, F. 2015. Filiation and context. The Medieval afterlife of the *Policraticus*. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 377–438.

Lejeune, F. 2009. (vert., inl. en red.). *Jean de Salisbury. Metalogicon. Présentation, traduction, chronologie, index et notes*. Parys: Vrin.

Liebeschütz, H. 1950. *Mediaeval humanism in the life and writings of John of Salisbury.* Londen: The Warburg Institute.

Luscombe, D.E. 1984. John of Salisbury in recent scholarship. In Wilks (red.) 1984, 21–37.

—. 1997 (2004). *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 1998. *Medieval philosophy*. Routledge History of Philosophy Volume III. Londen: Routledge.

—. 2007. *Medieval philosophy*: *An historical and philosophical introduction*. Londen: Routledge.

Martin, C.J.F. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Martin, J. 1984. John of Salisbury as a classical scholar. In Wilks (red.) 1984, 179–201.

McGarry, D.D. 1971. Introduction. In Salisbury (1971), xv–xxvii.

McGrade, A.S. (red.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Monagle, C. 2015. John of Salisbury and the writing of history. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 215–34.

Moran, D. 2007. Nicholas of Cusa and modern philosophy. In Hankins (red.) 2007, 173–92.

Nederman, C.J. 1990. Biography. In Salisbury (1990), xvi–xxvi.

—. 2005. *John of Salisbury*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

—. 2009. *Lineages of European political thought. Explorations along the Medieval / modern divide from John of Salisbury to Hegel*. Washington, DC: Catholic University of America Press.

—. 2011. John of Salisbury. In Lagerlund (red.) 2011, 637–41.

—. 2015. John of Salisbury's political theory. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 258–88.

O'Daly, I. 2018. *John of Salisbury and the Medieval Roman Renaissance*. Manchester: Manchester University Press.

Pasnau, R. en C. van Dyke (reds.). 2010a. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press.

—. 2010b. *The Cambridge history of Medieval philosophy Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pepin, R.E. 2015. John of Salisbury as a writer. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 147–79.

Poole, R.L. 1924. Early correspondence of John of Salisbury. *Proceedings of the British Academy XI*, 31–51.

Salisbury, J. 1855. *Opera omnia*. Migne, J-P. (red). Patrologia Latina 199. http://patristica.net/latina (27 November 2018 geraadpleeg).

—. 1971. *The Metalogicon of John of Salisbury, A twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the* trivium. McGarry, D.D. (red. & vert.). Berkeley: University of California Press.

—. 1979. *The letters of John of Salisbury. Volume 2: The later letters (1163-1180)*. Millor, W.J. en C.N.L. Brooke (reds. & vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1986a. *The letters of John of Salisbury. Volume I: The early letters (1153-1161)*. Millor, W.J., H.E. Butler en C.N.L. Brooke (reds. & vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1986b. *The Historia Pontificalis of John of Salisbury.* Chibnall, M. (red. & vert.). Oxford: Clarendon Press.

—. 1987. *Entheticus maior et minor*. Van Laarhoven, L. (red.). Volumes I tot 3. Leiden: Brill.

—. 1990. *Policraticus: Of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers.* Nederman, C.J. (red. & vert.). Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1991. *Ioannis Saresberiensis Metalogicon*. Hall, J.B. en K.S.B. Keats-Rohan (reds.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 98. Turnhout: Brepols.

—. 1993. *Ioannis Saresberiensis Policraticus I-IV*. Keats-Rohan, K.S.B. (red.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 118. Turnhout: Brepols.

—. 2013. *Metalogicon*. Hall, J.B. en J.P. Haseldine (reds.). Turnhout: Brepols.

Sassier, Y. 2015. John of Salisbury and law. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 235–257.

Sønnesyn, S. 2015. Qui recta quae docet sequitur, uere philosophus est: The ethics of John of Salisbury. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 307–38.

Walzer, R. 1967. Islamic and Greek philosophy: al-Kindi and ar-Razi; al-Farabi and his successors. In Armstrong (red.) 1967.

Webb, C.C.J. 1971. *John of Salisbury*. New York: Russell & Russell.

Wilks, M. (red.) 1984. *The world of John of Salisbury*. Oxford: Blackwell.

4.9 GUNDISSALINUS





Dakskildery in die Katedraal van Toledo (15de eeu), Luca Giordano (1634–1705)
© Katedraal van Toledo, Toledo

4.9 Gundissalinus (ca.1110-1190)
(Dominicus Gundisalvi; Domingo Gundisalvo)

Gundissalinus[1] staan bekend as die mees prominente verteenwoordiger van die sogenaamde Toledo Skool van Vertalers. Dit was 'n skool, gebaseer in Toledo in sentraal Spanje, wat in die 12de eeu 'n hoogtepunt bereik het en gespesialiseer het in die vertaling van belangrike Arabiese tekste na Latyn. Sonder vertalers soos Gundissalinus sou die belangrikste tekste die Weste nooit in Latynse weergawe bereik het nie. Gundissalinus was egter nie net 'n bedrewe en produktiewe Arabies-Latynse vertaler nie, maar ook 'n selfstandige spekulatiewe filosoof.

Gundissalinus is akademies opgelei in Chartres en het waarskynlik onder Gilbertius (3.13) en Hugo (4.4) gestudeer. Hy tree rondom 1150 na vore met 'n reeks van meer as twintig vertalings vanaf Arabies na Latyn, in samewerking met die Joodse vertaler Abraham Ibn Daud, waaronder (in Latynse titel) Alkindi (2.3) se *De intellectu et intellecto*, Alfarabi (2.6) se *De scientiis*, Ibn Sina (Avicenna, 3.3) se *De convenientia*, *Liber de anima seu sextus de naturablis* en *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5) se *Fons Vitae* en Algazali (3.7) se polemiese *Summa theoricae philosophiae.*

Gundissalinus se vyf werke

Tractatus de anima (Gundissalinus 1940) bied Ibn Sina se psigologie vir die Latynsprekende wêreld aan, waarmee 'n suiwer rasionele verklaring van die fakulteite van die siel verhelder word. *De immortalitate animae* (Gundissalinus 1897) is uiteindelik deur Willem van Auvergne (4.17) op oorspronklike wyse herformuleer.

Soos in *Tractatus de anima*, het Gundissalinus in hierdie werk die oogmerk om streng rasionele argumente vir die bewys van die onsterflikheid van die siel aan te bied, met die aanspraak dat hierdie bewysvoering nie op uitwendige oorwegings berus nie, maar, in navolging van Aristoteles, dat die bewysvoering intern of *ex propriis* geld.

In die bondige werk *De unitate et uno* (Gundissalinus 2002) ontwikkel Gundissalinus sy metafisika op die grondslag van die eenheid van die grondliggende Aristoteliese beginsels van die werklikheid (materie en vorm) en maak daarby ruim van Middeleeuse Platoniese opvattinge gebruik, veral met verwysing na Ibn Gabirol se *Fons Vitae*. Die teks was gewild in die 13de eeu, aanvanklik onder die indruk dat dit 'n werk van Boethius (1.2) was wat hervertaal en opnuut gesirkuleer is. In die kosmologiese teks *De processione mundi* (Gundissalinus 1925; Laumakis 2002) word die Aristoteliese metafisika van vorm en materie soos opgestel in *De unitate et uno* verder ontwikkel, ten einde 'n bydrae te lewer tot die Sentraal-Middeleeuse debat rondom *creatio ex nihilo.*

Ook hier is Ibn Gabirol se invloed merkbaar, maar ook tydgenootlik die tersaaklike beskouinge van Hugo. In die teks toon Gundissalinus 'n sensitiwiteit vir die kenmerkende vroeg-skolastiese onderskeid tussen filosofie en teologie, wat trouens deur hom verhewig word.

Dit is egter *De divisione philosophiae* (Gundissalinus 1903) wat as Gundissalinus se magnum opus en mees grondige sistematiese filosofiese werk beskou kan word: In hierdie werk leun Gundissalinus terug na die Arabiese bronne (veral Ibn Sina, Alfarabi en Algazali), maar herverwerk ook die Latynse bronne (veral Boethius, meer tydgenootlik egter ook Gilbertius en Salisbury [4.8]).

Vanuit hierdie herwaardering van die Arabiese bronne en verwerking van die Latynse aanbod in die 12de eeu, verdeel Gundissalinus die liberale lettere in 'n nuwe skema, waar die trivium en quadrivium saamgevoeg en geïntegreer word met nuwe ontwikkelinge in die natuurwetenskappe, politieke filosofie (na Salisbury) en 'n verruimde opvatting van metafisika.

In hierdie sistematiese herverwerking van die *ordo scientiarum* word filosofie as 'n wetenskap herformuleer, wat nie dieselfde epistemologiese status as teologie het of kan hê nie. Trouens, Gundissalinus betoog Aristoteliaans dat die unieke onderskeibaarheid en outonomie van die verskillende wetenskappe gegrond is in die werklikheid dat hierdie wetenskappe verskillende objekte en metodes van studie het, terwyl die interafhanklikheid van hierdie wetenskappe bepaal word deur subordinasie en interne differensiasie.

Gundissalinus sou die skerpste nawerking geniet in die Dominikaan Robert Kilwardby (4.28) se beroemde verdeling van filosofie in sy *De ortu scientiarum*, waar Kilwardby se afhanklikheid van Gundissalinus se helder en metodologies-verantwoorde verstaan van filosofie duidelik blyk.

Die nawerking geld egter ook vir die toenemende verselfstandiging van filosofie as 'n wetenskap wat van teologie onderskei moet word, veral in die Paryse milieu van die 12de eeu. Terwyl Gundissalinus met sy belangrike vertalings en sistematiese werk besig was, tree die laaste werklik belangrike Arabiese denker juis ook vanuit Spanje na vore: die onvergeetlike Ibn Rushd.

Eindnota

1. Sien Gundissalinus (1897; 1903; 1925; 1940), asook D'Alverny (1982:444–62); Fidora (2000; 2011:274–8); Houser (2006:247–8); Jolivet (1988:113–50) en Laumakis (2002:9–30).

Bibliografie

Benson, R. en G. Constable (reds.). 1982. *Renaissance and renewal in the twelfth century.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

D'Alverny, M-T. 1982. Translations and translators. In Benson en Constable (reds.) 1982, 444–62.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fidora, A. 2000. Dominicus Gundissalinus. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 17. Herzberg: Verlag Traugott Bautz.

—. 2011. Dominicus Gundissalinus. In Lagerlund (red.) 2011, 274–6.

Fidora, A. en A. Niederberger (reds. en verts.). 2002. *Der neue Afbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Gundissalinus, D. 1897. *De immortalitate animae*. Bülow, G. (red.). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II/3. Münster: Aschendorff.

—. 1903. *De divisione philosophiae*. Baur, L. (red.). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II/3. Münster: Aschendorff. Vir Engelse vertaling, sien Laumakis (2002:31–76).

—. 1925. *De processione mundi*. Bülow, G. (red.). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIV/3. Münster: Aschendorff.

—. 1940. The treatise *De Anima* of Dominicus Gundissalinus. Muckle, J.T. (vert.). *Mediaeval Studies* 2, 23–103.

—. 2002. *De unitate et uno*. In Fidora en Niederberger (reds.) 2002, 66–79.

Houser, R.E. 2006. Dominicus Gundissalinus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 247–8.

Jolivet, J. 1988. The Arabic inheritance. Stewart, J. (vert.). In Dronke (red.) 1988, 113–50.

Laumakis, J.A. (vert., inl. en komm.) 2002. *Dominicus Gundisallinus. The procession of the world (De processione mundi)*. Milwaukee: Marquette University Press.

4.10 IBN RUSHD (AVERROES)





Detail van Ibn Rushd uit *Die Triomf van St Aquinas* (1471), Benozzo Gozzoli (ca.1421–1497)
© Louvre Museum, Parys

4.10 Ibn Rushd (Averroes) (ca.AH520-AH595 / ca.1126-1198)

Ibn Rushd – oftewel Averroes[1] – is gebore vanuit 'n welvarende en vooraanstaande familie van regslui, geneeskundiges en teoloë in Cordoba, Muslim-Spanje, ook bekend as *al-Andalus*. Soos sy vader en grootvader het Ibn Rushd Islamitiese godsdiensreg (*Shari'iah*) en geneeskunde gestudeer en is op 'n jong ouderdom as regter (*Qadi*) in Sevilla en later as hoofregter in Cordoba aangestel. Ibn Rushd verteenwoordig sowel die hoogtepunt van falsafa – Arabiese interpretasies van Aristoteliese en Neoplatoniese filosofie – as wat hy die laaste eksponent daarvan sou wees. Geen Arabiese denker na Ibn Rushd sou sy uitset naastenby kon ewenaar nie.

Hierdie uitset is nie alleen deur Ibn Rushd se teksanalitiese en hermeneutiese vermoëns bemoontlik nie, maar ook deur die 13de en 14de-eeuse Latynse vertalings van sy belangrikste tekste: Sy kort en medium kommentare (parafrases van tekste), en lang kommentare (uiters gedetailleerde eksegese en interpretasies van tekste), wat in totaal uiteindelik 38 kommentare oor Aristoteles behels het (sien Averroes 1977, 1983 en 2009), sy metafisika (1986), sy kommentaar oor Plato se *Republiek* (1969b), sy godsdiensfilosofiese verantwoording van die verhouding tussen wetenskap, filosofie en godsdiens (*Faslul-al-maqal*, 2003) en dan sy beroemde aanvegting van Algazali (3.7) se *Die opinies van die filosowe* (*Maqasid al-Falasifa*, verkort die *Maqasid*) en *Die inkoherensie van die filosowe* (*Tahafut al-Falasifa*, verkort die *Tahafut*), getitel *Tahafut Al-Tahafut* (*Die inkoherensie van die inkoherensie*; in Latyn vertaal as *Destructio Destructionis*, 1969a; ook verkort *Al-Tahafut* in onderskeid met Algazali se *Tahafut*).

Dit was op grond van hierdie 38 kommentare oor Aristoteles, waarvan 15 in die 13de eeu in Latyn vertaal is, die *Faslul-al-maqal* en *Al-Tahafut*, dat Ibn Rushd in die opvolgende skolastiek bloot *die Kommentator* genoem is, in samehang met Aristoteles wat bloot *die Filosoof* genoem is – en almal het geweet na wie hierdie twee byname verwys.

Ibn Rushd word diskursief in die Middeleeuse filosofiegeskiedenis deur beide Ibn Sina (Avicenna, 3.3) en Algazali voorafgegaan en dit is prakties onmoontlik om Ibn Rushd se denke te verstaan sonder inagname daarvan dat hy voortdurend (en korrigerend) met beide Ibn Sina en Algazali in gesprek was. Na Algazali verskuif die belangstelling in Arabiese filosofie (vanuit Latynse perspektief) vanaf die oostelike na die westelike deel van die Islamitiese wêreld. Ibn Rushd, wat volle toegang tot Algazali se tekste gehad het, sou veral die Tahafut met soveel erns neem dat hy elke

stelling van Algazali in die *Tahafut* sistematies oorweeg het in sy *Al-Tahafut*. Dit is juis op grond van sy kritiese herlesing van Algazali dat Ibn Rushd die emanasionisme wat by al die *falsafa* – Alkindi (2.3), Alrazi (2.5), Alfarabi (2.6) en Ibn Sina – in die een of ander weergawe teenwoordig was, afgelê het en 'n meer suiwer Aristotelisme opgesoek het, wat skerp sou resoneer met die hoog-skolastiek se eie aspirasies in hierdie verband.

In hierdie opsig was Algazali se werk wel onbedoeld betekenisvol – dat voortaan minder Neoplatonisme en 'n strenger Aristotelisme aan die orde sou wees, binne die Arabiese konteks, maar juis uiteindelik ook binne die wyer Wes-Europese konteks. Dit was reeds sigbaar by Algazali se kronologiese opvolger, Ibn Bajja (Avempace, 3.8), wat naas Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5) die tweede Arabiese filosoof sou wees wat nie meer uit die Ooste nie, maar vanuit die Arabiese sentrum te Cordoba, Spanje, sou werk. Vanaf Ibn Bajja was die Oosterse stem uitdruklik nie meer geografies Oos nie, maar binne Wes-Europa self gevestig.

Andalusiese filosofie in die vroeg-12de eeu

Andalusiese filosofie het teen die begin van die 12de eeu in twee duidelike tradisies gemanifesteer: Aan die een kant is Alfarabi en Ibn Sina, oftewel die *falsafa*, se resepsie en ontwikkeling van Aristoteles verder ontwikkel en uitgebou, met klem op Alfarabi se politieke denke, wat uiteindelik sou kulmineer in die invloedryke kommentare van Ibn Rushd. Die ander trajek het Algazali se Sufisme verselfstandig tot 'n onafhanklike denkrigting, wat 'n sterk mistieke inslag gehad het. Hierdie Andalusiese Sufisme se invloed buite Andalusië was betreklik beperk en kon die ontwikkeling en invloed van outentieke Sufisme in die Ooste self nie ewenaar nie.

Aan die ander kant was die Andalusiese *falsafa* ver buite Spanje bekend en invloedryk, met Cordoba as die sentrum van geadministreerde Andalusiese geleerdheid. Ibn Rushd was die mees uitmuntende eksponent van hierdie vorm en aanbod van Arabies-Aristoteliese filosofiese belesenheid, maar ook die problematisering daarvan: sy oortuiging dat Aristotelisme die 'een ware filosofie' aanbied, sou hom in 'n provokatiewe ruimte stel wat geag is in die ongelyk met 12de-eeuse Islamteologie te wees.

Die lojale Aristoteliaan

In die voorafgaande besprekings het dit duidelik geblyk dat voor Ibn Sina, tot nog by Alfarabi, *falsafa* en *kalam* (Islamitiese dogmatiek), nou geset uitmekaar gehou is as twee afsonderlike intellektuele aktiwiteite, hoewel spontane kruisbestuiwing tussen sodanige Islam 'filosofie' en 'teologie' sporadies wel plaasgevind het. Soos by Saadiah (3.1), het daar by Ibn Sina egter 'n daadwerklike, berekende byeenbring van hierdie twee

aktiwiteite plaasgevind: falsafa verbind met kalam tree by Ibn Sina na vore as die 'unieke filosofie van Islam', vanuit 'n sintese van Ibn Sina se metafisika en 11de-eeuse Islamitiese dogma.

Waar Algazali van mening was dat Ibn Sina te toegeeflik teenoor falsafa was, het Ibn Rushd Ibn Sina weer daarvan beskuldig dat hy nie naby genoeg aan die hart van falsafa gekom het nie en te toegeeflik teenoor kalam was. Ibn Rushd se onversetlike rasionalisme en konsekwente Aristotelisme spreek duidelik uit hierdie regstreekse afwysing van Ibn Sina. Anders as Ibn Sina, wat Aristoteliese insigte grootliks met sy eie oortuigings gesintetiseer het, dring Ibn Rushd aan op 'n terugkeer na die Aristoteliese tekste as sodanig, met 'n streng tekstuele eksposisie eerder as 'n sintetiese eksposisie, as sleutel tot die interpretasie van Aristoteles. Met ander woorde, Ibn Rushd dring aan op 'n veel meer lojale en toegwyde Aristotelisme as wat by Ibn Sina gevind word.

Kosmologie

Eerstens volg Ibn Rushd se kosmologie vanuit 'n ander perspektief as Ibn Sina se emanasieteorie: In stede daarvan om die kosmos as die gevolg van 'n reeks emanasionele afdalinge te beskou, verduidelik Ibn Rushd die ontstaan van die kosmos in streng Aristoteliese terme, met verwysing na materie en vorm, asook potensialiteit, aktualiteit en beweging. Die materiële wêreld is 'n samestelling van materie en vorm. Vir Ibn Rushd is die sentrale vraag nie wat die bron of oorsaak van die vorm was nie, maar wat die proses behels waardeur materiële substansies voortdurend nuwe vorme aanneem en vanuit toestande van potensialiteit na aktualiteit gerealiseer word.

Ibn Rushd se Aristoteliese antwoord is dat daar 'n 'finale oorsaak' was, 'n onbeweegde, eerste beweger, waarvan die veroorsakende toestand of verrigting deur die hele kosmos gepoog nagestreef of nageboots te word. Ibn Rushd aanvaar die astronomiese bewyse vir die veelheid van bewegende oorsake, oftewel die 'Intelligensies', maar versoen hierdie aanduiding van veelheid met monoteïsme deur die veelheid in 'n hiërargie met een enkele hoogste oorsaak aan die bopunt daarvan te stel, wat God is.

Hierdie hoogste oorsaak word deur Ibn Rushd aangebied as sou dit in staat wees om al die Intelligensies direk te affekteer – en nie bloot in staat is om die Eerste Intelligensie te produseer, soos gepostuleer in die emanasionisme van die *falsafa* soos Ibn Sina voor hom nie. Onverstoord en konsekwent Aristotelies verwerp Ibn Rushd ook Ibn Sina se onderskeid tussen essensie en eksistensie – spesifiek juis die opvatting dat essensie eksistensie logies voorafgaan en dat eksistensie 'n eienskap van essensie is. Vir Ibn Rushd is eksistensie die inherente en wesenlike eienskap van alle substansie.

Psigologie

In sy psigologie dui Ibn Rushd – in tweede onderskeid met Ibn Sina – 'n aanvanklike ooreenstemming met Ibn Sina aan, naamlik om die agente-intellek as 'n substansie uitwendig tot die siel te verstaan. Ibn Rushd wyk egter vinnig af van hierdie gedeelde vertrekpunt: die potensiële of materiële intellek is nie 'n eienskap van 'n individuele siel nie, maar die gevolg van kontak tussen die agente-intelligensie en wat hy noem die 'passiewe intellek' van die individu, ontleen aan die Aristoteliese opvatting van die 'verbeelding' as 'n produk van sintuiglike kennis en as sodanig 'n liggaamlike aangeleentheid.

Nie alleen het 'n uitwendige agent die oorgang van intellektuele potensialiteit na aktualiteit bemoontlik nie – soos gehandhaaf in Ibn Sina se skema – maar die wesenlike potensialiteit wat geaktualiseer is, was uitwendig tot die siel en slegs tydelik daarmee verenig. Die siel wat die liggaam vorm was individueel, juis geïndividualiseer deur die materie wat daardeur gevorm is, maar tog bestaan die siel slegs tydelik in die liggaam. Wanneer die liggaam ontbind, gee die siel aanleiding tot nuwe vorme. Intellekstelling is egter 'n geestelike handeling wat liggaamsfunksies transendeer, en as sodanig onsterflik. Die intellek is egter nie geïndividualiseerd nie; dit het geen materie gevorm nie en is dieselfde vir alle lede van die betrokke species.

Met betrekking tot hierdie nadruk dat die intellek onderskei moet word van die siel in sowel die aktiewe as potensiële aspekte daarvan, rig Ibn Rushd drie aansprake: hy handhaaf eerstens die beginsel dat die siel eenvoudig die vorm is van die liggaam se materie. Tweedens aanvaar hy dat die intellek op geen wyse gekorrupteer kan word nie. Derdens bevestig hy die soortgenootlikheid binne 'n species en daarom die eenheid van die verstaanshandeling binne 'n species, al beteken dit dat die individuele karakter van die species drasties geminimaliseer of selfs opgehef moet word. In soverre die verstaanshandeling wel 'n individuele karakter het, is dit ontleen aan die beelde wat deur die sintuiglike ervaring in die passiewe intellek geproduseer word en oplaas deur die dood beëindig word.

Hierdie interpretasie bied die mees gestroopte begrip van 'n persoonlike onsterflikheid binne die Aristoteliese raamwerk aan. Dit is egter ook 'n drastiese rasionalisering van dít wat binne die monoteïstiese godsdienste met onsterflikheid geassosieer is, wat in terme van die dogmatiese implikasies daarvan in die 13de eeu toenemend as 'n bedreiging ervaar sou word en van Ibn Rushd 'n veel meer kontroversiële figuur as Ibn Sina en Algazali sou maak.

Trouens, Ibn Rushd se selfopgelegde rigiditeit met betrekking tot die volstrekte handhawing van die Aristoteliese register sou die resepsie van sy werk toenemend problematiseer: hy is enersyds as oneg in terme van sy eminente posisie in Islam beskou, in die sin dat sy filosofiese gevolgtrekkinge vanuit Aristoteles geag is eenvoudig nie te

te versoen was met die grondslae van Islam (en ook die Christendom) nie. Andersyds is hy toenemend daarvan beskuldig dat 'n leer van 'dubbele waarhede' by hom werksaam was; dat hy tegelyk 'n disharmonie tussen en tog 'n gelyke geldigheid van geloof en rede voorgestel het.

Tog het Ibn Rushd homself nie verstaan as buite die lang tradisie van Arabiese filosowe wat rede en openbaring voorgestel het as uitdrukkinge van dieselfde waarhede nie, hoewel die wyse waarop hierdie waarhede tot uitdrukking gebring word, kan verskil. Geloof en rede se epistemologiese sfere is onderskeibaar, dog wedersyds aanvullend. Dit is ook een van die sentrale oortuigings in die hoog-skolastiese periode – en waarom Ibn Rushd so intensief in daardie periode gekommentarieer sou word.

Eindnota

1. Soos by Ibn Sina (Avicenna) en Ibn Gabirol (Avicebron), word literatuur-verwysings per gelatiniseerde eienaam ter wille van kontinuïteit in die verwysingsregister gebruik. Sien dus Averroes (1969a:1–364; 1969b:111–254; 1977:43–84; 1983:25–88; 125–188; 1986:59–210; 2003:135–72; 2009:1–105; 106–292; 293–442) asook Arnaldez (2000:1–30); Belo (2007:121–232); Benmakhlouf (2000:1–25); Bosley en Tweedale (2004:22–36; 97–101; 142–61; 673–97; Burnett (1999:259–99); Butterworth (1977:1–42; 1983:1–24; 91–118; 1996:6–18); Colish (1999:145–8); Copleston (1993:197–99); Davidson (1992:258–356); Di Giovanni (2012:106–29); Druart (1993:184–202); Fakhry (2001:1–4; 129–38); Genequand (1986:1–58); Glasner (2009:1–9); Haren (1985:125–29); Hyman (1981:161–91); Jolivet (1988:113–50); Kogan (1981:384–404; 1985:1–16); Kukkonen (2002:405–28; 2011:494–501); Leaman (2013:1–14); Marenbon (2007:182–90); Praet (2017:90–101; 2018:155–94); Rosenthal (1969:v–vii; c255–300); Taylor (2006:182–95; 2009:xv–cix); Urvoy (1991:1–15); Van den Bergh (1969:ix–xxxvi) en Wohlman (2010:1–8).

Bibliografie

Aertsen, J.A. en G. Endress (reds.). 1999. *Averroes and the Aristotelian tradition: Sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd.* Leiden: Brill.

Arnaldez, R. 2000. *Averroes. A rationalist in Islam.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Averroes (Ibn Rushd). 1969a. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The incoherence of the incoherence).* Volumes I en II. Van den Bergh, S. (inl., vert. en komm.). Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1969b. *Averroes' commentary on Plato's Republic.* Rosenthal, E.I.J. (inl., komm., red. & vert.). Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1977. *Averroes' three short commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetoric' and 'Poetics'.* Butterworth, C.E. (inl., red. & vert.). Albany: State University of New York Press.

—. 1983. *Averroes' middle commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione.* Butterworth, C.E. (inl., red. en vert). Princeton, NJ: Princeton University Press.

—. 1986. *Ibn Rushd's metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's metaphysics*. Genequand, C. (inl. & vert.). Leiden: Brill.

—. 2003. *Faslul-al-maqal (The attitude of Islam towards science and philosophy).* Rafiabadi, H.N. en A. Amin Kak (verts). New Delhi: Sarup & Sons.

—. 2009. *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. Long commentary on the De Anima of Aristotle.* Taylor, R.C. (inl., vert. en komm.). Druart, T-A. (red.). New Haven: Yale University Press.

Belo, C. 2007. *Chance and determinism in Avicenna and Averroes.* Leiden: Brill.

Benmakhlouf, A. 2000. *Averroès*. Parys: Les Belles Letters.

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Burnett, C. 1999. The 'sons of Averroes with the emperor Frederick' and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd. In Aertsen en Endress (reds.) 1999, 259–99.

Butterworth, C.E. 1996. Averroes, precursor of the Enlightenment? *Alif* 16, 6–18.

Butterworth, C.E. (inl., red. & vert.). 1977. *Averroes' three short commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetoric' and 'Poetics'.* Albany: State University of New York Press.

—. (inl., red. & vert.). 1983. *Averroes' middle commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Colish, M.L. 1999. *Medieval foundations of the Western intellectual tradition, 400-1400*. New Haven: Yale University Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Davidson, H.A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford: Oxford University Press.

Di Giovanni, M. 2012. Averroes and philosophy in Islamic Spain. In Marenbon (red.) 2012, 106–29.

Dronke, P. (red.). 1988. *A history of twelfth-century Western philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Druart, T-A. 1993. Ibn Rushd: the commentator and the commentators. In Schrenk (red.) 1993, 184–202.

Fakhry, M. 2001. *Averroes (Ibn Rushd). His life, works and influence.* Oxford: Oneworld.

Genequand, C. (inl. & vert.). 1986. *Ibn Rushd's metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's metaphysics*. Leiden: Brill.

Glasner, R. 2009. *Averroes' physics: a turning point in medieval natural philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hyman, A. 1981. Averroes' theory of the intellect and the ancient commentators. In O'Meara (red.). 1981, 161–91.

Jolivet, J. 1988. The Arabic inheritance. Stewart, J. (vert.). In Dronke (red.) 1988, 113–50.

Kogan, B. 1981. Averroes and the theory of emanation. *Medieval Studies* 54, 384–404.

—. 1985. *Averroes and the metaphysics of causation*. Albany: State University of New York Press.

Kukkonen, T. 2002. Averroes and the teleological argument. *Religious Studies* 38, 405–28.

—. 2011. Ibn Rushd (Averroes). In Lagerlund (red.) 2011, 494–501.

Leaman, O. 2013. *Averroes and his philosophy*. Londen: Routledge.

Marenbon, J. 2007. *Medieval philosophy*: *An historical and philosophical introduction*. Londen: Routledge.

Marenbon, J. 2010. (red.) *The Oxford handbook of Medieval philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

O'Meara, D.J. (red.). 1981. *Studies in Aristotle.* Washington: Catholic University of America Press.

Praet, D. 2017. *Iustum Bellum* and *Jihad* in Medieval philosophy. In Praet (red.) 2017, 77–104.

—. 2018. Islamitische en christelijke middeleeuwse wijsbegeerte: invloeden en polemieken. In Praet en Nelis (reds.) 2018, 155–94.

Praet, D. (red.). 2017. *Philosophy of war and peace*. Brussels: VUBPress.

Praet, D. en J. Nelis (reds.) 2018. *Islam & Christendom*. Brussels: VUBPress.

Rosenthal, E.I.J. (inl., komm., red. & vert.). 1969. *Ibn Rushd' commentary on Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schrenk, L.P. (red.). 1993. *Aristotle in late antiquity*. Washington: Catholic University of America Press.

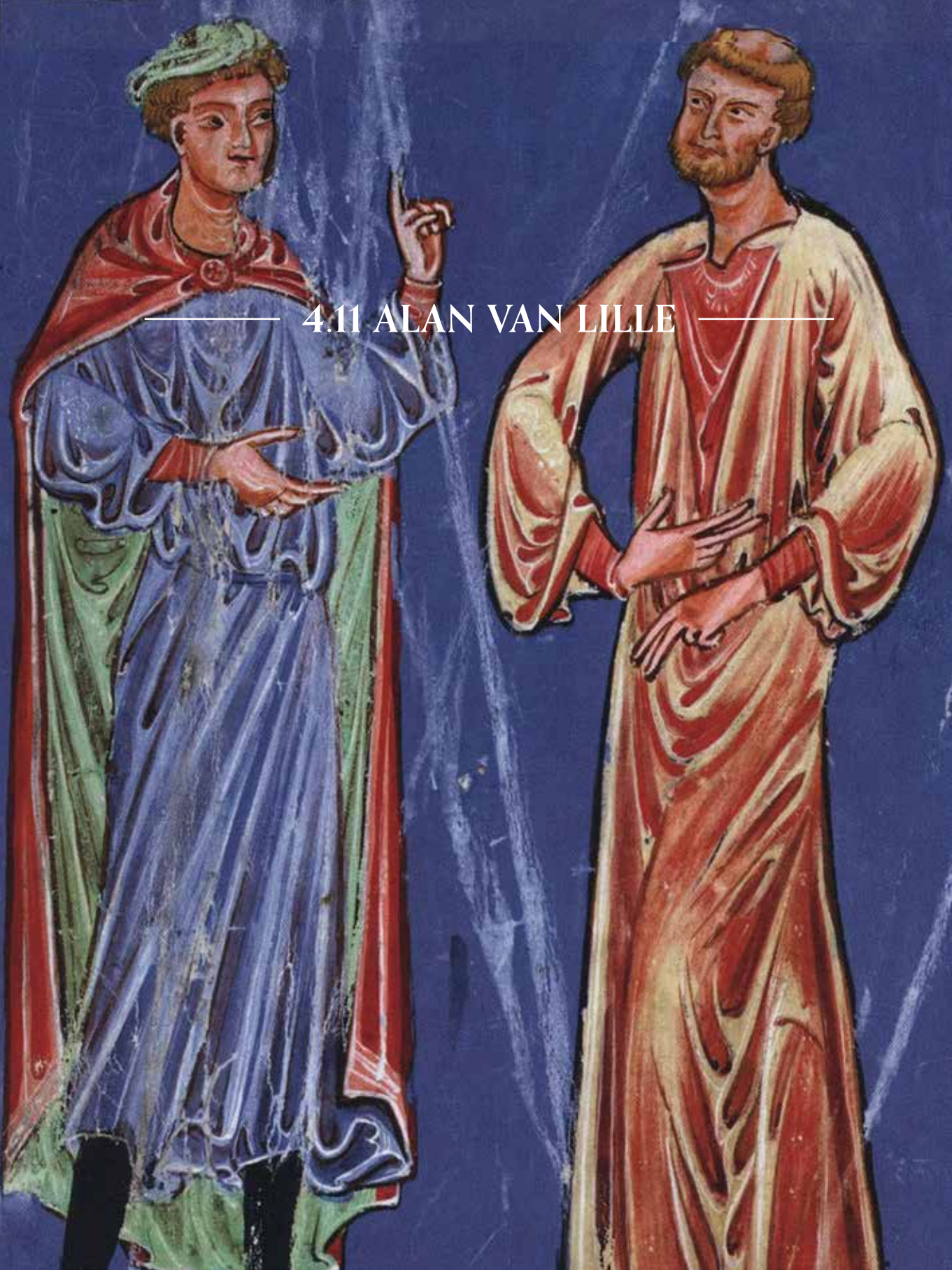
Taylor, R.C. 2006. Averroes. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 182–95.

Taylor, R.C. (inl., vert. en komm.). 2009. *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. Long commentary on the De Anima of Aristotle.* New Haven: Yale University Press.

Urvoy, D. 1991. *Ibn Rushd*. Londen: Routledge.

Van den Bergh, S. (inl, vert. en komm.). 1969. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The incoherence of the incoherence)*. Volumes I en II. Cambridge: Cambridge University Press.

Wohlman, A. 2010. *Al-Ghazali, Averroes and the interpretation of the Qur'an.* Burrell, D. (vert.). Londen: Routledge.



4.11 ALAN VAN LILLE



Alanus (regs) in gesprek met die Paryse teoloog Petrus Cantor (ca.1235), gemaak vir die klooster van Ottobeuren in Beieren (Kunstenaar onbekend)
© Biblioteek van Brittanje, Londen

4.11 Alan van Lille (d.1203)
(Alanus de Insulis; Alain de Lille)

Min is biografies oor Alan van Lille[1] beskikbaar. Dit is wel goed gedokumenteer dat hy grondige kontak met Gilbertius (3.13) se skole in Chartres en Parys gehad het en formeel in Parys gedoseer het tussen 1170 en 1180, waar hy beskou is as 'n uitnemende dosent in die trivium, veral ten opsigte van logika (naas grammatika en retoriek), en as 'n gerekende eksegeet van Platonisme erken is. Hy het veral bekendheid verwerf vir sy ontleding en kommentariëring van Gilbertius se filosofies-teologiese uitset.

Platonies, interdissiplinêr met 'n Boethiaanse, post-Romeinse fokus

Lille was vanuit hierdie reputasie onmiskenbaar die skrywer van 'n poëtiese werk wat in die 1180's gesirkuleer het en waarin prominente Platonistiese temas aangespreek is, asook 'n filosofies-teologiese werk waarin talle temas in Gilbertius se logika en ontologie uiteengesit word. Hy was ook die laaste noemenswaardige denker wat nog met die *logica vetus* vanuit Boethius (1.2) gewerk het, aangesien die *logica novus* op hierdie stadium betekenisvolle veld gewen het.

Soos vroeër aangedui, is die trivium in die vroeg-skolastiese periode steeds onverkort gehandhaaf, met inbegrip van hierdie ontwikkelinge in logika (die *logica novus* teenoor die ouer *logica vetus*, wat reeds sedert Anselmus [3.6] se verwerking van die Augustynse [1.1] ontwikkeling van Platonisme en Aristoteles se logika, veral met verwysing na die *Categoriae*, nie langer verstaan is as suiwer formele logika nie, maar as logika met 'n filosofiese dimensie. Die quadrivium is meer arbitrêr hanteer en in sommige gevalle geheel verby gegaan. Dit is juis op grond van sy merkwaardige kennis van die trivium en *logica vetus* dat Lille die sobriquet *Doctor Universalis* ontvang het: daar was inderdaad min wat hy nie van die omvattende oorlewering van logika en ontologie geweet het nie.

Anders as sy ietwat ouer tydgenoot Adelardus (3.12), het Lille geen belangstelling getoon in die Arabiese ontwikkelinge in filosofie in hierdie tyd nie: sy intellektuele raamwerk was Latyns-Westers en sy spesialisasieveld die *aetas Boethiana*, oftewel die post-Romeinse periode. In daardie sin was Lille 'n herwaardeerder van 'n intellektuele erfenis wat in daardie stadium reeds meer as vyf eeue bestryk het.

Vanuit hierdie gebedheid in die Westerse intellektuele geskiedenis vanaf Boethius tot aan die einde van die 12de eeu, kan Lille se werk getipeer word as interdissiplinêr en as tuis binne verskillende genres. Hy het allegoriese gedigte geskryf waarin hy temas in natuurlike filosofie aangespreek het, maar ook betoë gelewer dat die liberale lettere

(sowel die trivium as quadrivium) die uiteindelike onvermoë daarvan om die vleeswording rasioneel en logies te peil, behoort te erken: *De planctu naturae* (1978) en *Anticlaudianus* (1955) is hiervan die bekendste, saamgelees met sy korter werk *Rythmus de incarnatione et de septem artibus* en die weer meer omvangryke *Sermo de sphera intelligibili* (1965). Sy *Summa Quoniam Homines* (1954) is skerper teologies op Gilbertius se spoor, waarin die Porretynse skool se unieke Platonisme nagespeur, bespreek en bevorder word.

De planctu naturae (*Die treurlied van die natuur*) bestaan uit sowel gedigte as opstelle en is geskryf tussen 1160 en 1170. Dit word aangebied as 'n handboek vir filosofiese en etiese meditasie, waarin die natuur as *vicaria Dei*, God se gesant, die ondeugde van die mensheid betreur, veral in seksuele sin. *Anticlaudianus* is 'n lang gedig bestaande uit 6000 verse, geskryf rondom 1182, waarin (Dame) Filosofie (Boethius se karakter) God besoek om navraag te doen oor die siel van die 'perfekte mens'. Vanuit 'n beskrywende oorsig van 'kennis' (wat vir Lille insluit grammatika, dialektiek, retoriek, logika, kuns, wiskunde, meetkunde en astronomie), spekuleer hy oor die hoogste morele en intellektuele deugde, saamgevat in die 'perfekte mens', wat nie deur die natuur alleen voortgebring kan word nie.

Summa Quoniam Homines

Veel meer tegnies en minder meditatief as bogenoemde twee tekste, is Lille se *Summa Quoniam Homines*, waarin sy Porretynse invloede en gebedheid in die Boethius-tradisie duidelik word. Die werk handel oor Boethuis se vraag na die oordrag van kategoriese taalgebruik na predikatiewe taalgebruik en die moontlikheid van die implementering van kategoriese taalgebruik in die spreke oor God. Deur Pseudo-Dionisius (1.3) se post-Romeinse, negatiewe teologie te implementeer, betoog Lille (1954:68) dat die Aristoteliese kategorieë as't ware hervertaal word, of getrans-poneer word, of van ander betekenis voorsien word, wanneer oor God gepraat word.

Dit is juis 'n bykomende verrassende element in dié summa, naas die teenwoordigheid van Pseudo-Dionisius se negatiewe teologie, dat Eriugena (2.2) se *Periphyseon* (kort voordat die boek finaal op *Verbode Indeks* geplaas is) hier figureer: waar Boethius die begrip *mutatio* gebruik om na hierdie 'hervertaling van die kategorieë' te verwys, om dieselfde negatief-teologiese stilwording tot uitdrukking te bring as wat ietwat later by Pseudo-Dionisius kenmerkend sou word, gebruik Lillle (1954:90) Eriugena se oortuiging dat nie een van die tien Aristoteliese kategorieë, selfs oor substansie, predikeerbaar van God is nie (*nulla categoria proprie Deum significare potest*). 'n Kategorie kan alleen van God predikeerbaar wees

in die figuurlike of selfs metaforiese sin (*per metaphoram*), deur oordrag vanaf die skepsel na die Skepper (*per translationem a creatura ad creatorem*).

Lille (1954:95) herverwerk sowel Pseudo-Dionisius as Eriugena om by Gilbertius se teorie van transposisies aansluiting te vind. Die transposisie is vir Lille dieselfde as vir Gilbertius: die transposisie handel oor die 'trans-betekenis' van woorde (byvoorbeeld, die predikaat 'is magtig' het 'n ander betekenis wanneer dit op God van toepassing gemaak word, as op 'n koning. Of wanneer gepostuleer word 'God is regverdig' moet dit nie verstaan word as die bepaling van 'n eienskap nie; en wanneer van God beweer word dat God 'die Almagtige' is, moet dit nie verstaan word as die bepaling van 'n hoeveelheid of kwantiteit nie). Dieselfde geld vir al die praedicamenta, met welke vraag dit ook al vanuit die antepraedicamenta aangedui word: hetsy *ad aliquid* (relasie, waarvan?), *ubi* (plek, ligging, waar?), *quando* (tyd, wanneer?) en *positio* (posisie, houding, hoe?). Kategoriese taalgebruik oor God is dus moontlik, maar dan net vanuit hierdie transposisionele sin.

Taalfilosofie en partikularisme

Lille se teologiese verbintenis met Gilbertius tree naas transposisies ook in sy summa na vore met besondere verwysing na semantiek en ontologie: hy ontwikkel 'n taalfilosofie, 'n verwysingsteorie (*nomen appellativum*) en 'n partikularistiese ontologie deur Gilbertius te sistematiseer en te herkommentarieer. Lille se verwysingsteorie is gebaseer op die onderskeid tussen verwyser en verwysde, oftewel tussen stelling en verwysing (*suppositio* en *significatio*), wat realiseer in 'n wyer raamwerk van die teenstelling tussen die geoorloofde en nie-geoorloofde gebruik van 'n bepaalde begrip.

Hoewel Platonisme 'n beduidende rol speel in sy denke, is hy allermins besig om 'n realistiese ontologie te verdedig – sy ontologie is partikulariserend (nogeens 'n aanduiding dat realisme en Platonisme nie noodwendig dieselfde saak aandui nie, en dat Platonisme nie noodwendig partikularistiese aksente uitsluit nie). Lille se posisie is eerder nominalisties: hy aanvaar nie die bestaan van universele entiteite nie, in die sin dat hy nie aanvaar dat daar universele entiteite gelyksoortig aan verskeie, uiteenlopende, tydruimtelike, onderskeibare individue is nie. Alle eienskappe, sowel essensie as accidit of toevallige eienskappe, is partikulier. 'n Vrou is 'n vrou deur haar eie 'mensheid', 'n suurlemoen is geel deur die eie 'geelheid' daarvan, net soos wat Sokrates 'wys' is deur sy eie 'wysheid'. In aanvulling tot hierdie partikularisme leen Lille ook aspekte van Gilbertius se teorie van *conformitas* of 'presiese ooreenkoms': twee individue wat tot dieselfde species behoort, of wat dieselfde eienskap tot uitdrukking bring, 'konformeer' of is soortgenootlik-ooreenkomstig (1981:130):

Socrates et Plato dicuntur naturaliter conformes suis singularibus humanitatibus eos similiter conformantibus ('Hoewel beide Plato en Sokrates partikulier is, is die mensheid van Sokrates en Plato presies-ooreenkomstig en daarom konformerend', Lille 1981:130).

Die vorm wat Sokrates het, as 'n menslike man, of 'n manlike mens, veroorsaak dat Sokrates tot 'n groep individue behoort wat presies dieselfde 'ooreenkomstigheid' het; dat Sokrates ander mans as't ware naboots of konformerend verteenwoordig. Mans kom dus nie ooreen op grond van 'n gemene of gedeelde vorm nie, maar deur die konformiteit van elkeen se eie vorm. Vanuit hierdie presiese ooreenkomstigheid of konformiteit is dit moontlik om deur abstraksie tot universele konsepte toegang te verkry, wat ontologies begrond is. Die spesifieke of generiese universele is 'n hereniging of tesamebring van al die individue wat dieselfde spesifisiteit of generiese karakter vertoon – maar daardie universele is en kan nooit 'n *res* of 'saak' wees nie.

Regulae theologiae

Lille se skerper-omlynde teologiese werk, met inagname van die toenemende onderskeid tussen teologie en filosofie in die vroeg-skolastiese periode teenoor die voorafgaande Middeleeuse periodes, *Regulae theologiae*, het aanvanklik onder die titel *Regulae caelestis iuris* gesirkuleer (en het daarna 'n verskeidenheid van titels gedra, voordat dit in *Regulae theologiae* geredigeer is; onder meer *Axiomata theologica*, *De maximis theologicis* en *Maximae theologicae*). Lille begin (1981:98) met die stelling dat 'elke wetenskap op die basis begrond is waartoe dit hoort' en poog om vanuit die erkenning van die sonderlinge onderwerpe en metodes van elke wetenskap die reëls vir teologie as 'n vorm van wetenskapsbeoefening te sistematiseer.

Hy organiseer hierdie reëls uiteindelik in 134 stellinge, wat hy ontleed en kommentarieer, ten einde 'n stel beginsels of *axiomata* te formuleer waaraan teologie moet voldoen indien dit met erns as wetenskap geneem wil word. Hierdie is die eerste poging – nie net in die 12de eeu nie, maar in die Westerse ideegeskiedenis – om teologie van 'n inderdaad wetenskaplike karakter te voorsien, op sowel Boethius as Gilbertius se spore, deur die vak geometries te organiseer en logika en grammatika deel van die binnewerkinge van die vakterminologie te maak. Dit is egter opvallend dat juis hierdie kwalifisering van teologie as wetenskap 'n onmiskenbaar filosofiese en juis Neoplatoniese kwalifisering is.

Anders as Boethius wat met *esse* of 'is' of 'syn' begin, neem Lille vertrek vanuit die Neoplatoniese Een, in die vorm van die henologiese monade. Die monade begrond Lille (1981:98) se eerste reël: 'Die monade is dit wat enige werklikheid een maak'. God word aanvanklik as Een of eenheid (*monas*) oorweeg en bespreek, waarna Lille oorbeweeg om God te oorweeg in die metafisiese kategorieë van syn, enkelvoudigheid en vorm.

Die monade is die God-Een, waardeur alle eenhede en veelhede – alle syn – tot bestaan gebring word. Henologie – wat dus bo ontologie of *esse* geprioritiseer word – se voorrang word aangedui in die handeling daarvan op die natuurorde – en nie soos in klassieke Neoplatonisme as die teenwoordigheid van alle dinge vanuit die transendentale Een nie. God is vir Lille dus Een, maar beskik nie oor syn nie: '… van dit waarin syn juis syn is, is daar geen syn nie, want ten einde [syn] te wees, hoef God aan niks deel te neem nie' (Lille 1981:99). As 'vorm sonder vorm' of die 'vorm van vorme' is God 'die eerste substansie [...] genaamd *ousia*' (Lille 1981:100). Op hierdie eerste aksioom volg dan nog 133 sodanige aksiome, wat met 'n oorwegend Neoplatoniese toenadering sistematies bespreek word.

Lille se *Regulae theologiae* het 'n beduidende bydrae gelewer om teologie as wetenskap intellektueel en geloofwaardig te verselfstandig in die vroeg-skolastiese, 12de-eeuse onderskeid met filosofie, deur juis met 'n beroep op die Neoplatoniese bronne in Plotinus, Porphyreus en Pseudo-Dionisius te dui op 'n evolusionêre ontwikkeling binne die vak self: vanaf die 'ou geleerdheid' of *sacra pagina* kon teologie, sonder om intellektueel ontwapen te word, die hoog-skolastiek betree. Onder andere sou (Meister) Eckhart (ca.1260-1328; 5.26) se hoog-skolastiese stelsel van meer as 'n 1000 proposisies (*Opus propositionum*) wat die aksiomatisering van teologiese kennis bemoontlik, eksplisiet en woordeliks teruggaan op Lille se eerste poging tot die formulering van die *axiomata* in *Regulae theologiae*.

Die Neoplatoniese klemtone in *Regulae theologiae* is voortgesit in *Sermo de sphera intelligibili* (*Preek oor die verstaanbare sfeer*). In hierdie korter werk betoog Lille (1965), weer met aansluiting by Boethius, Gilbertius, Bernardus (4.1) en ook weer by Neoplatoniese metafisika, dat die kosmos bestaan uit vier sfere van syn, sowel as die vier sfere van kennis wat uit eersgenoemde vier sfere voortkom.

Die eerste (mees nabye) sfeer is die sfeer van die werklikheid, sigbaar tot uitdrukking gebring in die natuur, waar 'die intieme verbintenis tussen vorme en subjekte' gevier word (Lille 1965:18). Die tweede sfeer is die sfeer van primordiale materie, waarbinne die vorme sirkel in ononderbroke beweging. Die derde sfeer is die verligting van die kosmos, waar suiwer vorm na die oorsprong daarvan terugkeer. Die vierde, hoogste sfeer, is die sfeer van ewige idees, naamlik die sfeer van God as verstaanbare sfeer.

Lille was gedeeltelik oorspronklik, veral in sy allegoriese gedigte, waarmee hy filosofies wou spekuleer. Die meer tegniese aspekte van sy uitsette in filosofie en teologie leun egter terug na die bronne wat hy self as onberispelik beskou het, naamlik Boethius en Gilbertius, asook Neoplatoniese metafisika. Afstandelik soos wat hy was teenoor die voortgaande ontwikkelinge in Arabiese filosofie, tree daar juis in Lille se eie leeftyd in Spanje 'n onvergeetlike tweedelige aanbod na vore:

enersyds in die werk van Ibn Rushd (Averroes, 4.10), en andersyds in die eerste Joodse filosoof wat na Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5) 'n beduidende invloed op die Latynse Weste sou uitoefen: Moses Maimonides.

Eindnota

1. Sien Lille (1954; 1956; 1965; 1978; 1981), asook De Libera (1987:437–69); Erismann (2011:35–7); Grabmann (1957:465–70); Marenbon (2006:88–9) en Valente (2008:1–30).

Bibliografie

D'Alverny, M-T. (red.). 1965. *Alain de Lille. Textes inédits*. Parys: Vrin.

De Libera, A. 1987. Logique et théologie dans la Summa Quoniam homines d'Alain de Lille. In Jolivet en De Libera (reds.) 1981, 437–69.

Erismann, C. 2011. Alan of Lille. In Lagerlund (red.) 2011, 35–7.

Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I en II. Berlyn: Akademie Verlag.

Jolivet, J. en A. de Libera (reds.). 1987. *Gilbert de Poitiers et ses contemporains.* Napels: Bibliopolis.

Lille, A. 1954. *Summa Quoniam Homines*. Glorieux, P. (red.). *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 20, 113–364.

—. 1955. *Anticlaudianus*. Bossuat, R. (red.). Parys: Vrin.

—. 1965. *Sermo de sphera intelligibili*. In D'Alverny (red.) 1965.

—. 1978. *De planctu naturae*. Häring, N.M. (red.). *Studi Medievali* 19, 797–879.

—. 1981. *Regulae theologiae*. Häring, N.M. (red.). *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 20, 97–226.

Marenbon, J. 2006. Alan of Lille. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 88–9.

Valente, L. 2008. *Logique et théologie. Les* écoles *parisiennes entre 1150 et 1220*. Parys: Vrin.

4.12 MOSES MAIMONIDES





Afbeelding van Maimonides wat studente onderrig uit 'n Hebreeuse weergawe van Maimonides se *Gids van die Stomgeslanes* (1348), Ferrer Bassa (ca.1285–1348)
© Koninklike Biblioteek, Kopenhagen

4.12 Moses Maimonides (1138-1204)

In die tweede helfte van die 12de eeu het Joodse Middeleeuse filosofie, onder die invloed van die Arabiese voorgangers Alfarabi (2.6), Ibn Sina (Avicenna, 3.3) en Ibn Bajja (Avempace, 3.8), 'n duidelik Aristoteliese fase betree in die werk van Moses Maimonides,[1] wat ongetwyfeld die mees invloedryke Joodse filosoof van die Middeleeue was – in soverre Joodse Middeleeuse filosofie op hierdie stadium steeds van Arabiese Middeleeuse filosofie onderskei moes word. Hoewel hierdie Aristoteliese invloed in die Joodse trajek sigbaar was reeds by Isak Israeli (2.7), Saadiah Gaon (3.1) en Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5, hoewel hy meer Neoplatonies as Aristotelies was), bereik dit 'n hoogtepunt by Maimonides en sou dit na hom vanuit die Joodse trajek betekenisvol deur slegs nog Levi ben Gershom (Gersonides, 5.45) en Crescas (6.23) gereflekteer word.

Maimonides se eerste werke was juridies en het slegs mettergaande 'n filosofies-spekulatiewe karakter verkry. Hierdie spekulatiewe uitset sou 'n hoogte punt bereik in die werk waarvoor Maimonides beroemd geword het, *The Guide of the Perplexed* (*Die Gids van die Stomgeslanes*; van hier af 'GP'), waarin Maimonides betoog dat Skriftuurlike onderrig vanuit die Joodse godsdienstige geskrifte, wanneer dit korrek geïnterpreteer word, in harmonie bestaan met Hellenistiese filosofie. In die Latynse vertaling is GP in die 13de en 14de eeue wyd gelees en aangehaal deur die hoog-skolastici vanuit die Latynse Weste.

Daar is in die tersaaklike besprekings van Israeli, Saadiah en Ibn Gabirol aangedui dat Joodse filosofie (tot hier by Maimonides) tot die groter rubriek van 'Arabiese filosofie' behoort het, op grond van die geografiese en taalgenootlike verbintenisse tussen Arabies, Hebreeus en Aramees, asook 'n oorwegend Neoplatoniese samehang. Daarbenewens het die Joodse denkers van die Middeleeue, sonder noemenswaardige uitsonderinge, in Arabies en Latyn geskryf.

Reeds in Maimonides se eie tyd het die bedding van Joodse filosofie egter weg uit Egipte en Andalusië na Latyns-Westerse ruimtes begin skuif: Christelike Spanje (teenoor Muslim- of Andalusiese Spanje), suidelike Frankryk en Italië het die nuwe geografiese kontekste vir Joodse filosofiebeoefening geword. Gevolglik het die aantal Arabiesmagtige Jode dramaties gekrimp en het Hebreeus die taal van Joodse filosofie geword – en juis op grond daarvan is Joodse filosofie verselfstandig: werke wat oorspronklik in Arabies geskryf is, is nou in Hebreeus vertaal, waaronder Ibn Rushd se kommentare oor Aristoteles.

Dit is juis die beskikbaarstelling van Ibn Rushd in Hebreeus wat die nuut-verselfstandigde Joodse filosofie in 'n meer uitdruklik Aristoteliese rigting gelei het. Die streng Aristotelisme van Ibn Rushd (Averroes, 4.10), gekombineer met

Maimonides se meer getemperde lesing van Aristoteles, het die hoog-skolastiek van 'n werkbare Aristoteliese skopus voorsien: die sintetiese Ibn Sina, die polemiese Algazali (3.7), die ongekompromitteerde Ibn Rushd, die gematigde Maimonides en uiteindelik die Averroïstiese Gersonides. Tog sou die verspreiding van Aristotelisme onder die Jode, via Ibn Rushd en Gersonides, 'n laaste keer krities aangespreek word vanuit Joodse geledere in die werk van die post-skolastiese Hasdai Crescas (ca.1340-1396; 6.23).

Die onderskeid met die latere Gersonides en Crescas

Gersonides fokus in sy belangrikste werk, *Milhamot Adonai* (*The Wars of the Lord*; *Strydvoeringe van die Heer)*, eg-skolasties op probleme wat Maimonides na sy mening nie krities voldoende aangespreek of tot Gersonides se tevredenheid opgelos het nie. Gersonides verskil van Maimonides, dikwels in openlike solidariteit met Ibn Rushd, in sy oortuiging dat God 'denke is wat sigself bedink', dat God wel deur positiewe attribute beskryf kan word, dat die skepping wel filosofies uitgepluis kan word en dat die wêreld geskep is vanuit ewige-bestaande ongevormde materie.

Gersonides se strenger, Averroïstiese Aristotelisme kom die skerpste na vore wanneer hy aanvoer dat God die wêreld slegs ken in soverre die wêreld onderworpe is aan algemene natuurwette, en dat 'wonders' veroorsaak word deur die aktiewe intellek eerder as deur God self. Tot by Crescas het hier die meer rigiede Aristotelisme reg deur die hoog-skolastiek en eerste fase van die post-skolastiek bly staan. Crescas onderneem in sy *Light of the Lord* (*Lig van die Heer* – 'n duidelike teenstelling met Gersonides se *Strydvoeringe van die Heer*) 'n sistematiese kritiek van hierdie oorheersing van Aristoteliese fisiese en metafisiese standpunte.

Crescas ontken die Aristoteliese beginsel dat 'n oneindigheid slegs in potensialiteit kan bestaan en bevestig die reële bestaan van oneindige grootheid, oneindige ruimte en 'n oneindige reeks van oorsake en gevolge. Juis hierdie bevestiging van oneindige kousaliteit bring Crescas daartoe om die Aristoteliese bewyse vir die bestaan van God as eerste beweger en eerste oorsaak te verwerp, aangesien hierdie bewysvoeringe op die proposisie berus dat dit onmoontlik is dat 'n reële reeks van oorsake en gevolge hoegenaamd kan bestaan.

Hy behou egter die filosofiese bewysvoering dat God syn is noodwendig deur Godself. Crescas kritiseer ook die skolastiese Aristoteliane se opvatting dat God se primêre attribuut 'wysheid' is en betoog vir die goeie as God se wesenseienskap, met aksent daarop dat God die wêreld in vryheid, vanuit liefde en deur God se wil geskep het. Die nawerking van Aristotelisme by Gersonides en Crescas leun egter terug op die een figuur wat Aristoteles met 'n getemperde lesing vir die Latyns-Westerse skolastiek sowel as die Joodse filosofie beskikbaar gemaak het – Moses Maimonides.

Die Andalusiese afkoms

Moses ben Maimon is gebore op 30 Maart 1135 in Cordoba, Andalusië. Van sy vader Maimon en 'n aantal ander leermeesters het hy 'n grondige opleiding in die Rabbynse tradisie, Hellenistiese filosofie en die natuurwetenskappe ontvang. In 1148 het die fanatiese Almohadiërs (*al-Muwahhidun*) Cordoba binnegeval en die seun Moses en sy gesin moes vlug, aanvanklik Christelike Spanje in, net om later in Fez in Noord-Afrika te vestig – vanwaar hulle weer voor die Almohadiërs moes wegvlug Palestina toe, om finaal te vestig in Egipte in 1165.

Daar is Maimonides in geneeskunde opgelei en het hy vinnig 'n reputasie ontwikkel as uitermate bekwaam, tot die mate dat hy as jong geneesheer aangestel is as sultan Saladin (An-Nasir Salah ad-Din Yusuf ibn Ayyub; 1137-1193) se koninklike geneeskundige. Juis terwyl hy 'n praktiserende geneesheer was, het Maimonides bekendheid en agting binne die Joodse gemeenskap binne en buite Egipte verwerf vir sy ongeëwenaarde Rabbynse belesenheid.

Van Maimonides is in hierdie tyd gereeld die opmerking gemaak: 'Na die profeet Moses tot by Moses Maimonides was daar niemand soos juis Maimonides nie'. Kort daarna is Maimonides as *nagid* of hoof van alle Egiptiese Jode aangewys. Vir die volgende vier dekades kon hy sistematies in filosofie werk. Hy is eervol en in stilte begrawe in Tiberias.

Die Boek van Verheldering

Soos genoem begin sy tekstuele uitset met juridiese werke. Op die ouderdom van 33 het hy sy eerste groot werk, *Die Boek van Verheldering* (*Kitab-al-Siraj*), 'n kommentaar oor die *Mishna*, die basis-rabbynse teks, voltooi. Hoewel die inhoud van die werk primêr juridies is, het Maimonides twee inleidings (inderwaarheid twee monografieë) daarby ingewerk, wat 'n opsomming bevat van sy psigologie, sy eskatologie en die '13 beginsels van die Joodse geloof'. Die werk is steeds in Arabies geskryf, maar spoedig daarna in Hebreeus vertaal.

Sy tweede werk gaan direk op hierdie juridies-filosofiese spoor voort: die *Mishneh Tora* (Maimonides 1962) is 'n poging om die volledige Joodse wet te kodifiseer, 'n taak waarvoor niemand voor Maimonides kans gesien het nie. Die grootste deel van die werk handel oor die praktiese implikasies van die tersaaklike wetgewing, maar soos in die voorafgaande werk voeg Maimonides 'n filosofiese inleiding in (die inleiding sou later geredigeer word onder die titel *Boek van Kennis*). Hy verantwoord die filosofiese inleiding deur te betoog dat alle gelowiges oor 'n basiese kennis van teologiese en filosofiese standpunte moet beskik. In die inleiding handel hy gevolglik breedweg oor fisiese en metafisiese temas. Dit was ook die enigste werk wat Maimonides in Hebreeus geskryf het, hoewel 'n Latynse vertaling onder die Hebreeuse titel gesirkuleer is vanaf die vroeg-13de eeu.

Die Gids van die Stomgeslanes

GP kan in alle opsigte Maimonides se magnum opus beskou word. Die werk bestaan uit twee volumes, waarin elke faset in Maimonides se filosofie grondig uiteengesit word. Geskryf in Arabies, is die werk reeds in Maimonides se leeftyd in Latyn vertaal deur Samuel ibn Tibbon, en direk daarna hervertaal deur Juda al-Harizi. Al-Harizi se vertaling het uiteindelik gedien as die bronteks vir die skolastiese lesings van GP. Naas hierdie drie werke het Maimonides ook 'n aantal opstelle in geneeskunde en een in formele logika geskryf.

Hoewel Maimonides homself in die verlengstuk van die Arabiese Aristoteliane of die *falsafa* – Alfarabi, Ibn Sina en Ibn Bajja in die besonder – beskou het en hulle leerstellinge met sy eie standpunte gesintetiseer het, verskil Maimonides van sy voorgangers daarin dat hy geen kommentaar oor enige van Aristoteles se werke geskryf het nie, geen summa van die filosofiese dissiplines opgestel het nie en geen onafhanklike filosofiese opstelle die lig laat sien het nie (met uitsondering van 'n kort, vroeë werk, in Engels vertaal as *Treatise on the art of logic – Opstel oor die kuns van logika*). Maimonides gaan van die vertrekpunt uit dat die *falsafa* se filosofiese literatuur genoegsaam is om enige ondersoek van 'n teoretiese basis te voorsien. Hy stel daarom eerder daarin belang om hierdie literatuur met die geloofsoortuigings en godsdienstige praktyke van die Joodse tradisie te versoen.

GP is daarom 'n betreklik enigmatiese boek vir die tyd: in stede daarvan om 'n onverdunde filosofiese of teologiese uiteensetting aan te bied, neem dit die vorm van 'n korrespondensie aan met 'n (fiktiewe of nie) oud-student, Josef ben Juda. Daarby word die temas nie volgens die gestandaardiseerde Aristoteliese rubriek in epistemologie, metafisika, etiek, psigologie en logika rangskik nie, maar as 'n diskursiewe eenheid hanteer, waar die temas telkens rubriekmatig weer ontgin moet word vanuit 'n bepaalde passasie.

Daarby streef GP nie na 'n koherente ontwikkeling vanuit 'n inleiding, argument, slot en terugkoppeling nie: sommige beskouinge in een deel van die werk staan byvoorbeeld in teenstelling met beskouinge oor dieselfde saak in ander dele van die werk. Juis daarom leen Maimonides hom bewustelik tot 'n verskeidenheid van interpretasies: sommige lesers sou Maimonides op grond van bepaalde passasies in GP tipeer as gematigd Aristotelies, in die sin dat daar 'n eerlike en deursigtige poging is om Skriftuurlike en Aristotelies-filosofiese posisies te harmoniseer; terwyl ander lesers 'n veel meer rigiede Aristotelis aan die werk sien, wat deur suggestie wel toegee aan die Aristoteliese beginsel van die ewigheid van die wêreld en die gedetermineerdheid van die vrye wil.

Hierdie enigmatiese aard van GP het juis ook met die ontwerp van die werk te make: beide die godsdienstige en filosofiese tradisies waarbinne Maimonides gewerk het, het van die versweë premisse uitgegaan dat spekulatiewe onderrig per definisie esoteries is en nie sonder berekening van die invloed en gevolge daarvan aan die massas gekommunikeer behoort te word nie. Byvoorbeeld: die *Ma'aseh Bereshit*, die rabbynse weergawe van die skeppingsgebeure in die Tora, wat ondubbelsinnig deur Maimonides met Aristoteliese metafisika en fisika in verband gebring word, behoort volgens die rabbynse tradisie slegs aan uitgesoekte, gekwalifiseerde studente onderrig te word.

Maimonides konformeer nie aan hierdie rabbynse voorskrif ten opsigte van nie-onderrig aan die massas nie. Vir Maimonides geld filosofiese kennis vir almal en elke mens. Juis daarom bied hy dit rubriekloos aan: nie vir spesialiste wat op bepaalde aspekte (die epistemologiese, die kosmologiese, die etiese en so meer) wil fokus nie, maar vir elke mens. Tog aanvaar hy dat die mens wat in GP geïnteresseerd is, 'n mens sou wees wat die Joodse wet reeds bestudeer het, ken, wel reeds met filosofiese geleerdheid in aanraking gekom het en juis vanuit daardie vooraf belangstelling deur die letterlike betekenis van bepaalde Skriftuurlike begrippe en gebeure 'stomgeslaan' (*perplexed*) is of behoort te wees.

Die werk word dus gekwalifiseerd nié aan die 'eenvoudige gelowige' wat geen filosofiese belangstelling het aangebied nie, maar ook nie aan die spesialis in filosofie vir wie godsdiens ten beste 'n filosofiese gebruikswaarde het nie. Die onderwerp van GP sou daarom beskryf kon word as 'n filosofiese eksegese van die wet, of in sy woorde (Maimonides 1963:I6) 'die wetenskap van die wet in die outentieke sin', of, die 'geheime van die wet'.

Aangesien sy veronderstelde adres dus 'stomgeslaan' is of behoort te wees vanuit die letterlike verstaan van verwysings in die Skrifte, veral met betrekking tot antropomorfismes (die verplasing van menslike beelde na God) en antropopatismes (die verplasing van menslike emosies na God), begin Maimonides, na 'n inleiding wat die doel en metodologie van die werk uitspel, met 'n aantal hoofstukke toegewy aan Bybelse eksegese. Hy haal 'n groot aantal problematiese en komplekse begrippe aan en dui aan dat hierdie begrippe inderdaad 'n letterlike maar juis ook geestelike betekenis het.

Nadat hy hierdie filologiese afdeling afgehandel het, begin Maimonides met 'n uiteensetting van die Goddelike attribute. Hy aanvaar Ibn Sina se onderskeid tussen essensie en eksistensie as geldig en konkludeer dat geen positiewe attribute aangaande God predikeerbaar is nie. Vanuit die verskeidenheid van attribute wat aan God

toegeskryf (kan) word, moet accidit of toevallige eienskappe as handelingseienskappe verstaan word, terwyl essensie-eienskappe as negasies of ontkennende eienskappe verstaan moet word. Hierdie leer oor die negatiewe attribute het een van die mees kenmerkende aspekte van Maimonides se filosofiese beskouinge geword en is later deur talle skolastici, waaronder Aquinas (5.1), hewig bestry.

Kosmologie en die bestaan van God

Nadat hy die Goddelike attribute sodanig bespreek het, beweeg Maimonides oor tot 'n meer tegniese bewysvoering van die bestaan, eenheid en onliggaamlikheid van God, en vandaar na 'n kosmologiese uiteensetting oor die ontstaan en voortgaande bestaan van die wêreld. Natuurlik is hierdie sake voorheen intensief in *kalam*, oftewel Joods-Arabiese dogmatiek, bespreek, maar volgens Maimonides was al die gevolgtrekkings vanuit die historiese *kalam* vals, aangesien dit konsekwent op kategorieë van die verbeelding eerder as op die kategorieë van die rede berus het. Maimonides sistematiseer eers die *kalam* se posisies, kritiseer dit noukeurig en bied dan eers sy eie bewysvoeringe en argumente as korrektiewe op die *kalam* aan. Die hele laaste gedeelte van Volume I word trouens aan die uiteensetting en afwysing van die *kalam* gewy.

Volume II van GP word ingelei met Maimonides se eie standpunte oor bogenoemde sake: die bestaan, eenheid en onliggaamlikheid van God, en vandaar na 'n kosmologie. Die bewyse wat hy vir sy argument aanbied, word voorafgegaan deur 25 fisiese en metafisiese proposisies, wat hy aanvaar as teenspraakvry behoort te geld op sterkte van die filosofiese literatuur van sy tyd, juis met betrekking tot die *falsafa* se basiese Aristoteliese argumente.

By hierdie 25 proposisies voeg Maimonides (soos wat Aquinas self later sou doen) die premisse dat die wêreld ewig is, wat hy weliswaar as 'n hipotese aanbied wat nodig is om die bestaan van God te demonstreer, maar nie noodwendig as waar aanvaar nie. Maimonides se vier argumente vir die bestaan van God staan in die algemeen nie vreemd teenoor die filosofiese literatuur in die vroeg-skolastiek nie: al vier sy bewysvoeringe is fisies, met God as eerste beweger as sy saaklike en oorhoofse bewys.

As een van hierdie vier bewysvoeringe aanvaar Maimonides Ibn Sina se bewys van noodsaaklikheid en kontingensie. Ibn Sina het geleer dat van 'n saak gestel kan word dat dit noodsaaklik is indien die aanname van die non-eksistensie daarvan op 'n onmoontlikheid neerkom of tot 'n onmoontlikheid lei. Van iets kan gestel word dat dit moontlik is indien geen onmoontlikheid volg op die aanname of dit bestaan, en of dit nie bestaan nie. Noodsaaklike syn word deur Ibn Sina onderverdeel in wat noodsaaklik is deur sigself en wat noodsaaklik is deur 'n ander. Iets wat moontlik is vooronderstel 'n noodsaaklike oorsaak vir die bestaan daarvan. Slegs iets wat noodsaaklik is deur sigself,

bestaan sonder ’n oorsaak vir die bestaan daarvan. Hierdie metafisiese onderskeide, het ons vroeër gesien, stel Ibn Sina in staat om ’n beroemde Godsbewys te postuleer: ‘Alle moontlike wesens en dinge in die wêreld vooronderstel, ten einde te kan bestaan, ’n wese of syn wat noodsaaklik is deur sigself’. Ook Aquinas het hierdie postulaat aanvaar, terwyl Ibn Rushd dit verwerp het. Maimonides verskil wel van Ibn Sina daarin dat hy hierdie bewys as fisies beskou en nie as metafisies nie.

Die ewigheid van die wêreld al dan nie

Nadat hierdie filosofiese bespreking rondom die bestaan van God en kosmologie afgehandel is, oorweeg Maimonides die gevolge daarvan in strenger godsdienstige terme, waarvan die skepping van die wêreld voorspelbaar voorop staan. Waar die vraag of die wêreld ewig of geskep is vir Aristoteles van mindere belang was, is dit vir Maimonides, soos vir feitlik elke voorafgaande en opvolgende Middeleeuse denker, ’n wesenlike kwessie.

Maimonides vind ’n unieke deurgang in die doolhof van argumente in hierdie verband, waarin hy Aquinas se latere ondersteuning geniet het: hy dui op tekstuele sowel as filosofiese gronde eerstens aan dat Aristoteles nooit aanspraak gemaak het op ’n bewys van die ewigheid van die wêreld nie. Tweedens betoog Maimonides dat Aristoteles se beskouing, na welke kant toe ook al, slegs ’n opinie gebaseer op waarskynlikheid is en nie ’n teenspraakvrye en deurslaggewende demonstrasie nie. Derdens voer hy aan dat demonstrasies van die ewigheid, of daarteenoor, die skepping van die wêreld, buite die skopus en vermoë van die verstand val. Die verstand, hoe vindingryk ook al, kan slegs argumente op ’n oorwig van waarskynlikheid na welke kant toe ook al aanbied.

In hierdie afwesigheid van apodiktiese demonstrasies bevestig Maimonides argumente vir die skepping van die wêreld as meer waarskynlik as argumente vir die ewigheid van die wêreld. Dan eers – eg-skolasties – voeg hy die Skriftuurlike ondersteuning vir sy argumentatiewe keuse by. Ook stel hierdie keuse vir ’n geskepte wêreld, op oorwig van waarskynlikheid, Maimonides in staat om rekenskap te gee van wonders en profesieë, wat, soos ons by feitlik elke Arabiese denker in die Karolingiese en post-Karolingiese periodes gesien het, ’n belangrike kwessie was.

Maimonides volg die gematigde weg: hy skep ’n ewewig tussen die piëtistiese beskouing, wat profesie uitsluitlik as ’n arbitrêre ‘geskenk’ van God beskou, en die filosofiese beskouing, wat profesie uitsluitlik beoordeel as die optimalisering en vervulling van die hoogste menslike fakulteite, in terme van die intellek en verbeelding. Maimonides aanvaar dat die profeet oor ’n buitengewone intellek en verbeelding moet beskik. Tog wil hy God as sleutelfiguur in profesie behou, sonder om aan ’n elementêre piëtistiese verstaan toe te gee: God is in staat om sowel 'n

mens wat met daardie vermoëns toebedeel is te verhoed om as profeet op te tree, as om iemand met mindere vermoëns wel tot diens as profeet te roep, waarvan die profeet Moses met sy spraakgebrek en betreklik onvoorspelbare temperament vir Maimonides tekenend is. Die profeet kan bepaalde kennisvorme toeëien en tot uitdrukking bring wat die filosoof nie beskore is nie, maar dit is nie die profeet se wesenlike taak nie. Die profeet se taak is ten diepste polities en maatskaplik. Die profeet 'bring die wet', maar moet die wet ook 'maatskaplik tot vervulling bring'.

Maimonides vertoef ten slotte ook by die eg-Middeleeuse vraag na die verhouding tussen boosheid en God se voorsienigheid. Morele boosheid moet toegeskryf word aan menslike keuse, terwyl ingebore of natuurlike boosheid 'n ontdaning of selfs 'n wegkeer van die goeie is. God se voorsienigheid vir die wêreld word gemanifesteer in die ordelike wette van die natuur, maar in die mens se geval geld God se voorsienigheid individueel, met betrekking tot elke afsonderlike mens se unieke intellektuele en morele ontwikkeling.

Maimonides kan inderdaad gelees word as 'n gematigde Aristotelis: dat die enigste twee werklik gevolgryke Joodse filosowe van die latere Middeleeue, Gersonides en Crescas, hom na weerskante toe sou polemiseer, dui juis op die integriteit van sy sonderlinge filosofiese middeweg.

Eindnota

1. Die Maimonides-literatuur is weliswaar onoorsigtelik: bostaande word slegs die mees onlangse en uitnemende publikasies gelys. Sien dus die primêre tekste van Maimonides (1962; 1963), asook Agassi (2000:9–24); Altmann (2000:1–8); Bedzow (2017:1–12; 47–88); Cohen (2017:1–14); Davidson (2005:3–74; 322–33; 377–86); Diamond (2007:1–10; 107–40; 2014:1–12; 26–68); Freudenthal (2005:134–66); Herbers (2005:23–40); Hyman, Walsh en Williams (2010:360–3); Ivry (2005:58–81; 2006:445–57; 2009:51–60); Kellner (2009:13–36); Kraemer (2005:10–57; 2008:16–43); Kreisel (2005:193–220; 2011:808–14; 2015:1–72); Langermann (2000:xiii–v); Lerner (2005:223–36); Marenbon (2007:192–204); McCallum (2007:1–11;30–52); Parens (2012:1–18); Rudavsky (2010:1–18); Seeskin (2000:3–22; 2005a:1–5; 121–153; 2005b:1–9); Shatz (2005:167–92); Stern (2005:105–33; 2013:1–17); Stroumsa (2009:6–12; 22–4; 125–52); Tamer (2005:237–56) en Yellin en Abrahams (2002:1–16; 205–18).

Bibliografie

Agassi, J. 2000. Maimonides in context. In Cohen en Levine (reds.) 2000, 9–24.

Altmann, A. 2000. Defining Maimonides' Aristotelianism. In Cohen en Levine (reds.) 2000, 1–8.

Bedzow, I. 2017. *Maimonides for moderns. A statement of contemporary Jewish philosophy.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Cohen, M.R. 2017. *Maimonides and the merchants. Jewish law and society in the Medieval Islamic world.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Cohen, R.S. en H. Levine (reds). 2000. *Maimonides and the sciences*. Dordrecht: Kluwer.

Davidson, H.A. 2005. *Maimonides. The man and his works*. Oxford: Oxford University Press.

Diamond, J.A. 2007. *Converts, heretics and lepers. Maimonides and the outsider.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

—. 2014. *Maimonides and the shaping of the Jewish canon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dobbs-Weinstein, I., L.E. Goodman en J.A. Grady (reds.). 2009. *Maimonides and his heritage*. Albany: State University of New York Press.

Freudenthal, G. 2005. Maimonides' philosophy of science. In Seeskin (red.) 2005, 134–66.

Herbers, K. 2005. Die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert. In Tamer (red.) 2005, 23–40.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions.* Indianapolis: Hackett.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams. 2010. Jewish Philosophy. In Hyman, Walsh en Williams (reds.) 2010, 335–408.

Ivry, A.L. 2005. The *Guide* and Maimonides' philosophical sources. In Seeskin (red.) 2005, 58–81.

—. 2006. Moses Maimonides. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 445–57.

—. 2009. Maimonides' psychology. In Dobbs-Weinstein, Goodman en Grady (reds.) 2009, 51–60.

Kellner, M. 2009. Philosophical themes in Maimonides' *Sefer Ahavah*. In Dobbs-Weinstein, Goodman en Grady (reds.) 2009, 13–36.

Kraemer, J.L. 2005. Moses Maimonides: an intellectual portrait. In Seeskin (red.) 2005, 10–57.

—. 2008. *Maimonides. The life and world of one of civilization's greatest minds.* New York: Doubleday.

Kreisel, H. 2005. Maimonides' political philosophy. In Seeskin (red.) 2005, 193–220.

—. 2011. Moses Maimonides. In Lagerlund (red.) 2011, 808–14.

—. 2015. *Judaism as philosophy. Studies in Maimonides and the Medieval Jewish philosophers of Provence*. Boston: Adademic Studies Press.

Langermann, Y.T. 2000. Moses Maimonides. In Cohen en Levine (reds.) 2000, xiii-v.

Lerner, R. 2005. Averroes and Maimonides in defense of philosophizing. In Tamer (red.) 2005, 223–36.

Maimonides, M. 1962. *Mishneh Torah. The book of knowledge*. Hyamson, M. (vert.). Jersalem: Boys Town Publishers.

—. 1963. *The Guide of the Perplexed*. Volumes I en II. Pines, S. (vert.). Chicago: University of Chicago Press.

Marenbon, J. 2007. *Medieval philosophy: An historical and philosophical introduction*. Londen: Routledge.

McCallum, D. 2007. *Maimonides' Guide for the perplexed. Silence and salvation.* Londen: Routledge.

Parens, J. 2012. *Maimonides and Spinoza. Their conflicting views of human nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Rudavsky, T.M. 2010. *Maimonides*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Seeskin, K. 2000. *Searching for a distant God. The legacy of Maimonides.* Oxford: Oxford University Press.

—. 2005a. *Maimonides on the origin of the world*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2005b. Introduction. In Seeskin (red.) 2005, 1–9.

Seeskin, K. (red.). 2005. *The Cambridge companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shatz, D. 2005. Maimonides' moral theory. In Seeskin (red.) 2005, 167–92.

Stern, J. 2005. Maimonides' epistemology. In Seeskin (red.) 2005, 105–33.

—. 2013. *The matter and form of Maimonides' Guide.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Stroumsa, S. 2009. *Maimonides and his world. Portrait of Mediterranean thinker*. Princeton: Princeton University Press.

Tamer, G. 2005. Zur Interpretation von Heiligen Schriften bei Averroes und Maimonides. In Tamer (red.) 2005, 237–56.

Tamer, G. (red.). 2005. *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides.* Berlyn: Walter de Gruyter.

Yellin, D. en I. Abrahams. 2002. *Maimonides.* Philadelphia: Varda Books.

4.13 WILLEM VAN AUXERRE





Christus in majesteit (vroeg-14de eeu), Kunstenaar onbekend
© Katedraal Saint-Etienne van Auxerre, Auxerre

4.13 Willem van Auxerre (ca.1140-1231)
(Wilhelm von / Guillaume de / William of Auxerre)

Willem van Auxerre,[1] die eerste skrywer van 'n volledig skolastiese summa in teologie (met gebruikmaking van Lombardus [4.3] se struktuur van die summa), was ook 'n magister in filosofie by Parys en 'n seminale figuur in die opkoms van die skolastiek as die kenmerkende rigting, metodologie en skoolinstitusies van die 13de eeu.

Terwyl die letterefakulteit by Parys nog voete gesleep het met die toepassing van die nuutste beskikbare Aristoteles-materiaal in Latyn (vanaf die beskikbare Latynse vertaling van die Arabiese vertaling van feitlik die hele oorleefde Aristoteles-korpus in natuurlike filosofie), was daar lede van die teologiese fakulteit wat nie gehuiwer het om hierdie materiaal binne die teologiese raamwerk van die latere 12de en vroeg-13de eeu te inkorporeer nie. Auxerre se *Summa Aurea* ('die goue summa'), geskryf rondom 1220, is hiervan die eerste en mees uitstaande voorbeeld.

Summa Aurea - die eerste summa vanuit die Middeleeue

Volumes I en II van die *Aurea* stel Auxerre se filosofies-teologiese perspektiewe bekend: in beide volumes hanteer Auxerre die verhouding tussen geloof en rede, die kenbaarheid van God en die bewysvoeringe vir die bestaan van God, waarvoor hy die argument van oorsaaklikheid en die onmoontlikheid van 'n oneindige reeks oorsake gebruik. Hy pas ook Anselmus (3.6) se ontologiese Godsbewys toe, sowel in terme van die oorspronklike aanbod as 'n verwerking daarvan: die opvatting van die 'hoogste' of 'beste' of 'geen groter' (*summum bonum*), impliseer volgens Auxerre die besit van alle volmaakthede, insluitende syn en daarom hoogste syn.

Daarna, tipies-12de eeus, poog hy om die leerstelling van die Drie-Eenheid rasioneel te demonstreer. Daarna hanteer hy die skeppingsrubriek vanuit God as skepper en die verhouding tussen die wêreld en die Goddelike idees, waarin hy die begrip *fluere* ('uitvloei') gebruik om 'n afdalende produksie in die skepping aan te dui en waarin sy Neoplatoniese afhanklikheid ook duidelik na vore tree.

Die voorrang van Augustinus

Auxerre onderbreek die Neoplatoniese afdalend-opstygende weergawe van emanasie egter op 'n kardinale punt, naamlik dat die Een van die wêreld geskei is deur 'n reeks van intermediêre gevolge. Daarby verwerp hy ook die opvatting, waarvan hy ongetwyfeld geweet het dat Aristoteles die bron was, van die ewigheid van die wêreld. Hy verset hom egter ook teen die Platoniese opvatting dat die wêreld geskep is uit voorafbestaande materie – volgens Auxerre vestig die probleem daarin

dat God na sy mening foutiewelik analogies en misplaasd antroposentries as 'n menslike vakman voorgestel word.

In sy verset teen sowel bepaalde Neoplatoniese, Aristoteliese as Platoniese kosmologiese elemente, verlaat Auxerre hom oorwegend op Augustinus (1.1). Ook waar hy bepaalde epistemologiese en psigologiese aspekte vanuit Aristoteles se *De Anima* oorneem, in ooreenstemming met die gewildheid daarvan in die skole van die 12de eeu, is sy eie epistemologie oorwegend Augustyns.

Vanuit hierdie voorrang van Augustinus in sy denke gee hy geen rekenskap van die verskillende soorte intellekte wat Aristoteles tegnies onderskei het nie. Hy gee ook geen aanduiding dat hy die belangrike en juis Aristoteliese oorweging ten opsigte van die verhouding tussen vorm en materie in die samestelling van die mens as belangrik ag nie.

Die *Aurea* sou dus as 'n Augustynse summa, waarmee in verset gekom word teen aspekte van die filosofiese oorlewering van Plato, Aristoteles en Neoplatonisme, gekenmerk kon word. Tog is daar baie meer positiewe en konstruktiewe fasette in die *Aurea* as polemiese en versetlike aspekte. Die werk lewer, met die wye sirkulasie daarvan in bykans 120 manuskripte vanaf die 1230's, kommentaar op die verband tussen al die tradisionele teologiese onderwerpe en die volle skopus van die nuwe Aristoteliese temas, soos wat dit op daardie stadium by Parys sigbaar geword het.

Hierdie kommentaar poog om 'n daadwerklike plek aan die rede en filosofiese argumentvoering binne die (vroeg-skolastiese onderskeide) dissipline van teologie toe te ken en teologie sodoende as 'n legitieme vorm van wetenskapsbeoefening te begrond – sonder om die unieke elemente in hierdie dissipline, ten opsigte van die aansprake van veral geloof en openbaring, verby te gaan.

Volumes III en IV van die *Aurea*

Die *Aurea* is onderverdeel in twee verdere volumes, III en IV: beide volumes is skerper teologies as die eerste twee volumes, met Christologie, soteriologie, etiek, sakramentsleer en eskatologie, wat die teologiese spektrum van ondersoek aandui. Tog is dit juis vanuit hierdie teologiese uiteensetting dat Auxerre se worsteling met die nuut-beskikbare Aristoteliese filosofie duidelik word: hy poog deurentyd om die *logica novus* – logika met 'n ontologiese dimensie – binne hierdie teologiese temas te ontplooi.

Vandaar postuleer hy 'n basiese vertrekpunt, wat na hom deur Hales (4.16), Albertus Magnus (4.19) en Bonaventura (4.29) gebruik sou word: teologie begin met die bonatuurlike geskenk van 'n 'gevormde geloof', waartoe nie vooraf of apriories gekom kan word nie.

Eens begrond in geloof, speel die rede 'n deurslaggewende rol, nie alleen in die rasionele afwysing van dwaalleer en met betrekking tot 'n positiewe apologetiese vermoë nie, maar ook in die verlenging en verdieping van sowel die kennis (*scientia*) as die verstaan (*intellectus*) van dit wat geglo word. Auxerre gebruik die Aristoteliese opvatting van 'n outentieke *scientia,* wat begin met eerste beginsels wat self nie bewys is nie, maar as aksiomaties vanselfsprekend (*principia per se nota*) aanvaar word en waaruit alle opvolgende kennis logies afgelei of andersins induktief bemoontlik word.

So is die geloofsartikels (*articula fidei*) geskenk vanuit die openbaring en ontvang met 'n bowe-wêreldse geloofsekerheid, wat nie rasioneel bewysbaar is nie, maar wanneer dit as aksiomaties vanselfsprekend aanvaar word, verskaf dit die platform vanwaar teologiese kennis logies bemoontlik word. Rasionele argument kan nooit die basis van geloof wees of so 'n platform verskaf nie, maar die rede speel desnieteenstaande 'n wesenlike rol in die soeke na teologiese waarheid en werklikheid.

Auxerre was as bejaarde denker nog sigbaar en aktief besig in teologiese kringe in Parys, vanaf 1219 tot en met sy afsterwe in 1231. Dit was juis op grond van sy bejaarde erudisie (daar is in hierdie dekade gereeld na Auxerre as die 'wyse gryse' verwys), dat hy deur pous Gregorius IX (pous 1227-1241) aangestel is as voorsitter van 'n kommissie wat al Aristoteles se werke wat op daardie stadium in Latyn beskikbaar was (en wat reeds in 1210 in Parys verbied is), in 1231 moes herondersoek en met 'n aanbevelingsverslag vir pouslike sanksie na vore moes kom. Met Auxerre se afsterwe in dieselfde jaar sou daardie verantwoordelikheid sy onmiddellike opvolger in die vroeg-skolastiek, Filippus (Cancellarius Parisiensis), toeval.

Eindnota

1. Sien Auxerre (1980–7), asook Arnold (1995:2–42); Bieniak (2010:19–23; 54; 80–1; 100–1); Coolman (2004:1–20; 235–40; 2011:1405–7); Haren (1958:153–4); Principe (1963:1–15); Solère (2000:50–93) en Zupko (2006:688–9).

Bibliografie

Arnold, J. 1995. *"Perfecta communicatio": Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42. Münster: Aschendorff.

Auxerre, W.v. 1980–7. *Summa aurea.* Volumes I tot VII. Ribaillier, J. (red.). Parys: Centre National de la Recherche Scientifique, Grottaferrata (Editiones Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas).

Bieniak, M. 2010. *The soul-body problem at Paris, ca. 1200-1250. Hugh of St-Cher and his contemporaries.* Leuven: De Wulf-Mansioncentrum, Leuven University Press.

Coolman, B.T. 2004. *Knowing God by experience: the spiritual senses in the theology of William of Auxerre.* Washington, DC: Catholic University of American Press.

—. 2011. William of Auxerre. In Lagerlund (red.) 2011, 1405–7.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Principe, W.H. 1963. *William of Auxerre's theology of the hypostatic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Solère, J-L. 2000. La logique d'u texte medieval: Guillaume d'Auxerre et la question du possible. *Revue philosophique de Louvain* 98, 250–93.

Zupko, J. 2006. William of Auxerre. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 688–9.

4.14 FILIPPUS DIE KANSELIER





Triomf van die Deugde (1499), Andrea Mantegna (1431–1506)
© Louvre Museum, Parys

4.14 Filippus die Kanselier (1165-1236)
(Cancellarius Parisiensis; Philippe the Chancelier; Philipp der Kanzler; Philip the Chancellor)

Filippus die Kanselier[1] neem dus by Willem van Auxerre (4.13) die taak oor om die Aristoteliese werke wat in hierdie stadium in die Latynse vertaling beskikbaar was, op grond van pous Gregorius IX se opdrag in 1231, te herondersoek, wat hy met onderskeiding afgehandel het. Filippus was 'n soort proto-Renaissance figuur: sowel filosoof, as liriese digter, as teoloog.

Hy het teologie gedoseer vanaf minstens 1210 en het as bedrewe akademiese politikus in 1218 kanselier van die Universiteit van Parys geword. Sy magnum opus, *Summa de Bono* (*Summa oor die goeie*), waarin hy Auxerre se *Summa Aurea* as primêre bronteks gebruik het, is rondom 1230 geskryf. Filippus gee egter heelwat meer aandag aan Aristoteles se metafisika en psigologie as Auxerre.

Soos wat die titel aandui, is die werk 'n ontleding van die vraag na die goeie, wat Filippus ondersoek in samehang met syn, eenheid en waarheid. Filippus (1985:8) begin die werk met die vraag na die 'hoogste goed', vanwaar hy hemelse wesens ('engele'), liggaamlike wesens, die mens en uiteindelik die morele goeie oorweeg.

Vandaar bespreek hy die 'hemelse goeie' (genade), ten opsigte van sowel die hemelse wesens as die mens, op grond waarvan hy 'n omvangryke bespreking inlei (1985:28–39) oor die verhouding tussen genade en menslike handeling, en daaruit voortvloeiend 'n bespreking van die deugde. Waar Auxerre geen aandag aan die metafisika van die samestelling van die mens in terme van materie en vorm gee nie, gee Filippus wel deeglik daaraan aandag.

Filippus se leidingsvraag (1985:32) is hoe die mens met behulp van Aristoteliese terminologie beskryf kan word, met inagname van die wesenlike agtergrond tot die vraag of die rasionele en sensitiewe siel in die mens een is en of dit van mekaar onderskei moet word. Hy haal (1985:39) Aristoteles se opvatting van die siel aan, synde 'die vervolmaking van 'n natuurlike, organiese liggaam', wat duidelik onversoenbaar is met 'n meervoud van siele in die mens – want dit sou beteken dat die mens 'n siel het in ooreenstemming met die vegetatiewe siel van plante, 'n ander siel in ooreenstemming met die animalistiese siel van wilde diere en eers dan 'n siel ooreenkomstig dit wat die menslike siel spesifiek is.

Sou dit kon wees dat die mens saamgestel is uit drie substansies, waarin elkeen 'n siel vestig wat uiteindelik gekombineer in een siel, aan die mens lewe gee? Of het die mens uiteindelik meer as een siel? Of behoort hy hom eerder nader Augustinus (1.1) te hou, wat geleer het dat die mens een siel met 'n verskeidenheid van vermoëns het?

Om hierdie wesenlike vrae te beantwoord, kies Filippus om die vraag na die goeie van nuuts aan te vra, asof vanaf 'n *tabula rasa*; vandaar die titel van sy summa, 'oor die goeie'. Aan die een kant (Filippus 1985:10) het God alles geskep en 'gesien dat dit goed was' (Genesis 1:31). Aan die ander kant wys Jesus Christus daarop dat 'net God goed is' (Lukas 18:19).

Filippus hanteer hierdie oënskynlike teenspraak met 'n onderskeid: goedheid geld potensieel vir alle dinge, maar goedheid word ook in verband gebring of geapproprieer ten opsigte van God; waar Goddelike goedheid 'absoluut is', is die goedheid van God se skepsels 'relatief' (Filippus 1985:11).

Filippus se summa fokus op hierdie relatiewe goedheid van die skepsels; enersyds ten opsigte van 'die natuurlik goeie' en andersyds die 'goeie vanuit die genade', soos aangetref in morele handelinge. In die bespreking van hierdie twee oorwegings stippel Filippus nougeset die filosofiese beginsels uit wat vir elkeen van hierdie twee oorwegings ten opsigte van die natuur en die genade behoort te geld. Die bespreking vind neerslag in 'n aantal temas: Die vier transendentes, die natuurlik goeie, die moreel goeie, die teologiese deugde, die kardinale deugde en die goeie vanuit die genade.

Transendentes

Die begrip *transendentes* of *comunissima* ontleen Filippus duidelik aan Ibn Sina (Avicenna, 3.3), hoewel hy nie na Ibn Sina by die naam verwys nie. 'n Individu bestaan, verstaan en is self verstaanbaar met verwysing na vier vlakke van universaliteit: die wesenlike eienskappe van die individu is opgeneem in Aristoteles se tien kategorieë, maar die individu beskik ook oor universele eienskappe in verhouding tot daardie kategoriese eienskappe, nagenoeg in dieselfde verhouding as wat die hoër genera tot species staan. Filippus (1985:52) lys vier sodanige transendentes of vlakke van universaliteit: syn, een, waar en goed. Aangesien syn die eerste transendente of eerste vlak van universaliteit is, kan syn nie gedefinieer word met behulp van 'n hoër genus nie.

Maar die transendentes is wel inwendig oordraagbaar, wat beteken dat die transendentes beskryf kan word deur middel van ander transendentes, asook deur die onderverdeling van die bepaalde transendente. 'n Wese of synde kan verdeel word in substansie en accidit (toevallige eienskap), maar dit is ook moontlik om 'n tweede metafisiese onderskeid te gebruik: 'Elke wese verskil van die eerste essensie, omdat in die wese self daar 'n verskil tussen is tussen die bestaan daarvan (*esse*) en wat dit is (*quod est*)' (Filippus 1985:58).

Hier verwys *esse* na die wese se essensie (*essentia*) en *quod est* na die individualiteit van die wese. Die merkteken van die wese as synde is 'n eenheid deur die ontologiese

samestelling van *esse*(*-ntia*) en *quod est*. Syn is dus die eerste transendente of eerste vlak van universaliteit.

Om die drie ander transendentes te beskryf, begin Filippus deur Aristoteles se bekende definisie van eenheid, naamlik dat 'die een onverdeeld in sigself en verdeeld van alle ander' is, as uitgangspunt vir die 'een' te gebruik. Vir 'waar' gebruik Filippus Ibn Sina se se opvatting van ontologiese waarheid, naamlik die onverdeelde syn (*esse*) en dit wat is (*quod est)*. 'n Entiteit is dus waarheidsvol in soverre dit die eie essensie realiseer.

Vir 'goed' gebruik Filippus opnuut Aristoteles se definisie van die goeie as 'dit wat deur almal en alle dinge begeer word', met inbegrip van die Neoplatoniese opvatting dat die goeie 'die verspreiding en kommunikasie van syn' is.

Tog beweeg Filippus sinteties bo hierdie twee bronne uit, wanneer hy (1985:101) stel dat die goeie nie primêr oorsaaklik gevind kan word nie, maar deur 'n 'differensie' wat in 'negasie' tot uitdrukking kom. Daarmee bedoel Filippus dat 'n entiteit of 'n individu 'goed' is, eerstens deur die feit dat die individuele ding inderdaad geskep is, dat dit dus 'n skeppingswaardige entiteit is wat oor 'n geaktualiseerde en reële essensie beskik, maar dat daardie geskepte en gegewe essensie as't ware negeer word wanneer die individu bo die geskapenheid daarvan uitstyg en moreel kies en handel, wat daardie individu ineens van ander individue differensieer. Hierdie tweedelige definisie van die goeie verskaf ook die metafisiese begronding vir die onderskeid wat Filippus later tussen die 'natuurlik goeie' en die 'goeie vanuit die genade' tref.

Die natuurlik goeie

Die *natuurlik goeie* manifesteer driedelig (Filippus 1985:104): Eerstens, die 'intellektuele skepsel' of 'engel', wat 'intellektueel' is in die sin dat dit oor 'n 'eenvoudige essensie' beskik wat ontdaan is van enige materie; en wat tegelyk 'skepsel' is in die sin dat dit saamgestel is uit die twee metafisiese beginsels van syn (*esse*) en dit wat is (*quod est*), oftewel die essensie en die individualiteit van sodanige geestelike individu.

Tweedens volg die 'natuurlike dinge', dit is diere en plante, soos in die skeppingsverhaal vanuit Genesis voorgehou, wat die 'goeie in beliggaamde skepsels' is: hulle is saamgestel op verskeie wyses, onder andere substansie en accidit of toevallige eienskappe, substansiële vorm en materie en substansie, waarvan die vorm weliswaar 'n siel is. Derdens volg die mens, wat 'n verbinding van liggaamlike en nie-liggaamlike substansie is, oftewel 'n wese met 'n liggaam en 'n siel. Die siel 'vervolmaak' die liggaam, as 'n 'intellektuele gees georden tot skoonheid'.

As die vervolmaking van sowel die liggaam as die intellektuele gees, is die siel self nie uit vorm en materie saamgestel nie, maar uit essensie en individualiteit.

Die moreel goeie

Die *moreel goeie* manifesteer wanneer die individu bo die geskapenheid daarvan uitstyg en moreel kies en handel, wat die individu van enige en ander individue onderskei; dit geld ook vir individue wat soortgelyk kies en handel, maar in telkens unieke kontekste.

Filippus (1985:106) onderskei drie vlakke van die moreel goeie: eerstens, die 'generies goeie' (*bona genere*), wat 'n handeling is waarvan die goedheid intrinsiek vestig en onmiddellik waarneembaar is, soos om 'n honger mens te voed en te versorg; tweedens, die 'goeie vanuit omstandighede', wat 'n handeling is waarvan die goedheid nie noodwendig intrinsiek vestig nie en nie noodwendig onmiddellik waarneembaar is nie, soos om aan 'n honger mens te gee net soveel as wat hy of sy in die onmiddellikheid van broodgebrek benodig; derdens, die 'goeie vanuit die genade' wat 'n handeling is wat geskied op grond van dankbaarheid, wat volgens Filippus die 'regte oogmerk' is en aan die einde van die summa in 'n afsonderlike afdeling bespreek word.

Die drie teologiese en vier kardinale deugde

Vandaar beweeg Filippus (1985:107) na die *drie teologiese deugde* (barmhartigheid, 'spesifieke liefde' en hoop), waarin hy die Augustynse begrip *liefde* as 'n platform gebruik om die teologiese deugde van mekaar te onderskei. Barmhartigheid as eerste deug kan 'algemene liefde' genoem word, in die sin dat dit inderwaarheid nie 'n bepaalde deug is nie, maar juis die rede en oorsaak van elke deug is. Die tweede deug is 'spesifieke liefde', wat liefhet ongeag inhoud, voorkoms of gevolg, waarin die 'hoogste goeie in sigself in liefde benader word'; oftewel 'liefde, onvoorwaardelik en ongeag'.

Hoop as derde teologiese deug het die liefde vir God in gedagte, waar barmhartigheid en 'spesifieke liefde' die medemens in gedagte het: deur op God te hoop, word barmhartigheid en 'spesifieke liefde' buite die mens begrond en word alle deug toekomsgerig. 'n Mens het 'algemeen lief' wanneer 'n mens barmhartigheid betoon en daardeur die toekomsgedrewe hoop op God teenswoordig laat realiseer. 'n Mens het 'spesifiek lief' wanneer 'n mens 'n medemens onvoorwaardelik liefhet, en daardeur die hoop dat God die bepaalde mens self so onvoorwaardelik liefhet, tasbaar en kontekstueel laat realiseer.

Die vier kardinale deugde is immanent en moet van die teologiese deugde, wat 'n transendentale inhoud het, onderskei word. Filippus (1985:110) betoog dat vier immanente, vanuit-die-wêreld voorwaardes geld vir die kardinale deugde: om te weet, om te wil, om te volhard en om die middeweg te vind. Hierdie algemene of universele voorwaardes skakel met die vier kardinale deugde, naamlik wysheid, geregtigheid, dapperheid en matigheid.

Die *kardinale deugde* kan enersyds as generies verstaan word: wie oor enige een van die deugde beskik, beskik dan outomaties oor die ander deugde. Die kardinale deugde kan egter andersyds as nie-generies en dus as spesifiek verstaan word, in terme van die uitdagings wat elke deug spesifiek tot 'n bepaalde vermoë rig: Wysheid en geregtigheid rig elkeen 'n uitdaging tot die vermoë van die rede, dapperheid rig 'n uitdaging tot die siel se temperamentele vermoë, terwyl matigheid 'n uitdaging rig aan die siel se libidinale vermoë.

Filippus beskou die kardinale deugde as 'immanent dog universeel', in die sin dat dit vanuit die wêreld bedink word en met wêreldse dinge te make het, maar insluitend ten opsigte van alle ander moontlike deugde figureer: deugde soos geduld, nederigheid, soberheid, onthouding en lydsaamheid skakel byvoorbeeld met een of meer van die kardinale deugde.

Die *goeie vanuit die genade* is, soos bostaande uitgewys, die derde en hoogste vlak van die moreel goeie, wat 'n handeling is wat geskied op grond van dankbaarheid, wat die 'regte oogmerk' of 'ware bedoeling' behels. Die goeie vanuit die genade bemoontlik die hoogste vorm van deugdelikheid: om goed te doen ter wille van die goeie, sonder die vooronderstelling van 'n grondliggende ekonomie van *quid pro quo*, om die goeie te doen sonder om iets goeds terug te verwag, juis omdat daar aan die subjek goed gedoen is – juis en presies 'sonder om iets goeds terug te verwag'.

Hierdie onekonomiese goeie vanuit die genade het nie alleen met die sterflikheid van die mens (*ad finem*) te make nie, maar juis die wyse waarop die mens sy en haar sterflikheid konfronteer en die dood waardig tegemoet gaan (*in finem*). Wanneer die goeie vanuit die genade daadwerklik verinwendig is, en die geleefde lewe die dankbaarheid wat die regte oogmerk en ware bedoeling van 'n deugdelike lewe reflekteer, kan die mens in afwagting leef om hierdie wêreld getroos te verlaat (*post finem*). Hierdie proto-Reformatoriese verstaan van die moreel goeie is werklik uniek aan Filippus se summa en 'n merkwaardige greep op sowel die filosofiese etiek as die soteriologie van die vroeg-13de eeu.

Eindnota

1. Sien Filippus (1985), asook Dronke (1987:563–92); Haren (1958:154–5); Houser (2004:1–20; 2006:534–5; 2011:937–7); Lumpe (1994:481–5); Principe (1975:1–15) en Wicki (1989:160–74).

Bibliografie

Dronke, P. 1987. The lyrical compositions of Philip the Chancellor. *Studi Medievali* 28, 563–92.

Filippus (Cancellarius Parisiensis). 1985. *Summa de Bono*. Wicki, N. (red.). Bern: Francke.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Houser, R.E. 2004. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, Philip the Chancellor*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 2006. Philip the Chancellor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 534–5.

—. 2011. Philip the Chancellor. In Lagerlund (red.) 2011, 973–7.

Lumpe, A. 1994. Phillip der Kanzler. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 7, 481–5. Heraberg: Verlag Traugott Bautz.

McCluskey, C. 2014. Philip the Chancellor. The Stanford encyclopedia of philosophy. Zalta, e.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/philip-chancellor/. (17 Desember 2018 geraadpleeg).

Principe, W.H. 1975. *Phillip the Chancellor's theology of the hypostatic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Wicki, N. 1989. Die *intellectus agens* – Lehre Phillips des Kanzlers. *Theologische Zeitschrift* 45, 160–74.

Ekskurs: Opkoms van tegniese Aristotelianisme in die skolastiek

Dit is op hierdie stadium duidelik dat die vroeg-skolastiese periode bepalend gekenmerk word deur die opkoms van die universiteitswese (wat die kloosterskole en katedraalskole van die post-Karolingiese periode toenemend vervang het), asook die toenemende onderskeid wat formeel tussen filosofie en teologie aan die jong universiteite self getref is. Die een enkele figuur wat sentraal gestaan het in hierdie oorweging om filosofie en teologie toenemend van mekaar te skei en nie bloot te onderskei nie, was Aristoteles.

Vanaf die vroeg-skolastiek na die hoog-skolastiek en post-skolastiek het 'n verantwoording ten opsigte van die Grieks-Arabies-Latynse beskikbaarstelling van Aristoteles onafwendbaar geword: juis ook diegene wat gekies het om Aristoteles nie te hanteer of in 'n kurrikulum te reflekteer nie, moes daardie keuse weldra op die een of ander wyse verantwoord.

Die rede daarvoor is dat die Aristoteles-resepsie aan die universiteite, met die fakulteite lettere en teologie digby mekaar, vinnig verdiep en vertegnies het, veral as gevolg van die sensitiwiteit rondom bepaalde temas binne veral die teologiese skole in die Latynse Weste van die 13de en 14de eeue. Hierdie netelige temas sluit in (juis vanuit Aristoteles se fisika en metafisika): die aard van oorsaaklikheid, veral met betrekking tot Aristoteles se opvattinge rondom 'n vrye skepping, 'n kontingente kosmos en die ewigheid van die wêreld – en of hierdie drie Aristoteliese oorwegings met die wesenlike grondslae van die Christelike geloof versoenbaar sou kon wees, of nie. Indien hierdie posisies nié met die Christelike geloof versoenbaar kon wees nie, was die onmiddellike vraag juis hoé hierdie Aristoteliese posisies dan wel filosofies gerepudieer kon word.

Afgesien van oorsaaklikheid, was ook die belangrike maar komplekse vrae wat deur Aristoteles se psigologie opgeroep is, in terme van die aard, samestelling en funksies van die siel en die intellek, aan die voorpunt van die vroeg-skolastiese denkers se worstelinge met die Hellenistiese erfenis.

Die vraag na die verhouding tussen die liggaam en die siel het in 'n driedelige problematiek gemanifesteer: Eerstens, sou 'n beskrywing van die siel van die mens aanvaar kon word as 'n substansiële vorm in die streng Aristoteliese sin van die woord – en tegelyk as 'n entiteit wat die afsterwe van die menslike liggaam sou kon oorleef?

Tweedens, hoe sou die samestelling van die siel en liggaam dan getipeer moet word, met ander woorde, wat is die beginsel aan die hand waarvan menslike individualiteit beskryf moet word?

Derdens, sou die funksies van die hoër species, toegerus met 'n waarnemings- en besluitnemingsvermoë (rasionaliteit, in die geval van die mens), asook libidinale drifte wat voorwaarde is vir die voortplanting van die species, as 'n verskeidenheid van siele binne een organisme verstaan moes word, gegewe die kwalitatiewe verskille tussen waarneming, rasionele denke en die drifte, of moet dit (Augustyns) verstaan word as fakulteite binne een siel?

Die vraag na die oorsprong van die siel was hieraan nou verwant: vanuit teologiese perspektief was daar konsensus dat die rasionele siel direk geskep is, hetsy as 'n enkele substansiële vorm met sensitiewe en vegetatiewe vermoëns, of as die finale vervolmaking van die laere vorme. Binne hierdie konsensus was daar egter 'n wye reeks meningsverskille oor juis wanneer die rasionele siel die organisme toebedeel is, met die swaarwig van menings wat 'n laat toetrede van die siel tot die organisme beklemtoon het. Daar was ook meningsverskille of die 'mindere siele' (van diere en plante) ook direk geskep is, en of dit bloot deel uitgemaak het van die natuurlike proses van herskepping of regenerasie.

Daar het ook 'n wye reeks probleme rakende die funksie van die intellek ontstaan. Was abstrahering vanuit sintuiglike ervaring 'n voldoende verduideliking vir die ontstaan van alle konsepte? Hoe werk abstrahering? Is konsepte ontleen aan die agentskap van die siel as sodanig, of was daar sprake van 'n uitwendige bron vir die tot standkoming van konsepte?

Met ander woorde, was Aristoteles se aktiewe intellek 'n vermoë van die siel self, of was dit iets wat die siel van buite beïnvloed het? Ons sal onthou dat Alfarabi (2.6) en Ibn Sina (Avicenna, 3.3) natuurlik laasgenoemde standpunt ingeneem het, terwyl Ibn Rushd (Averroes, 4.10) 'n tree verder geneem het en beide die aktiewe en passiewe aspekte van die intellek as uitwendig tot die siel beskryf het, met uiteraard vernietigende gevolge vir enige filosofiese bestendiging van individuele onsterflikheid.

Buiten oorsaaklikheid en kosmologie, en psigologie en intellek, het daar ook 'n derde reeks probleme onstaan vanuit Aristoteles se nalatenskap, naamlik sy etiek, onder andere in die vraag na menslike geluk, die mens se vermoë om dit self te ontdek en te verinnerlik, en die vraag na die verhouding tussen menslike wil en menslike geluk. Indien die wyd aanvaarde aksioom vanuit die Hellenistiese filosofie waar sou wees dat alle menslike handeling op die bereiking of daarstelling van die goeie gerig is, impliseer dit dat 'n intellektuele determinisme onversoenbaar met die opvatting van 'n vrye wil is?

Bloot hierdie vraag na die verhouding tussen intellek en vrye wil het ernstige teologiese probleme na vore gebring, veral ten opsigte van Goddelike vryheid in die skepping. Watter een geniet prioriteit: wil of intellek? Het God die skepping eers bedink en toé gewil, of eers gewil en toé bedink?

Met ander woorde, die toenemend tegniese aard van Aristoteles se vertaalde en nou tekstuele teenwoordigheid by die lettere- en teologiefakulteite aan die jong universiteite het drie groot probleemkomplekse na vore gebring: die probleem van oorsaaklikheid en kosmologie, die probleem van psigologie en die intellek en laastens die probleem van vrye wil teenoor determinisme.

Hoewel daar talle ander probleme vanuit die tegniese eienskappe van 13de-eeuse Aristotelianisme (of verkort, Aristotelisme) na vore getree het, het hierdie drie probleme prioriteit geniet in die werke van die skolastiese sisteemdenkers van die 13de eeu, vanaf Bonaventura (4.29) tot by Aquinas (5.1). Pogings om die Christelike en Aristoteliese posisies te versoen het veral in konserwatiewe geledere uitermate ongemak veroorsaak en voortdurende oproepe tot sensuur tot gevolg gehad – wat sou uitmond in die berugte Paryse veroordelings van 1277, waaraan aandag gegee word in 'n volgende ekskurs.

Daar was egter 'n hoë intellektuele prys om te betaal vir die nie-sintetisering van Aristoteles en Christelike dogma, naamlik die verdere skeiding en uiteindelik absolute verdeling van teologie en filosofie, met 'n gevolglike (en openlike) agnostisisme ten opsigte van teologiese vraagstukke. Hierdie agnostisisme was nie in ongeloof gegrond nie, maar in die aanvaarding dat geloof en openbaring die enigste basis vir die verstaan van die verhouding tussen God en mens voorsien en dat daar gevolglik geen diskursiewe (inderdaad ook teologiese) moontlikheid bestaan om enige iets meer buite die geslote sirkel van geloof en openbaring te postuleer nie. Dít beteken dan effektief die einde van die verhouding tussen rede en openbaring, wat ongetwyfeld die mees produktiewe faset van die verhouding tussen teologie en filosofie tot op hierdie stadium was, met inbegrip van die vroeg-skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie.

Vir die mees noemenswaardige figure vanuit die oorgang vanaf vroeg-skolastiek na hoog-skolastiek en binne die hoog-skolastiek self, was hierdie prys eenvoudig te hoog. Daarom tref ons in die oorgang vanaf vroeg-skolastiek na hoog-skolastiek en binne die hoog-skolastiek self, met min betekenisvolle uitsonderinge, doelgerigte pogings aan om die verskeidenheid van Aristotelies-teoretiese posisies met die tersaaklike Christelik-dogmatiese posisies te sintetiseer. Ook daarvoor sou uiteindelik 'n prys betaal moes word, naamlik die toenemende frustrasie en irritasie wat binne die kerk met hierdie vorm van Aristoteliese teologiebeoefening opgewek sou word, wat lank voor 1277 by kerklike sinodes en sinodes as polemiese agendapunte gedien het.

Ons weet min van die vroegste fase van die resepsie van Aristoteles se filosofiese werke in Parys, omdat die universiteit self geen direkte substansiële bewyse voorsien het vir die omvang van en die tempo waarmee Aristoteles vanuit die katedraalskole en kloosterskole, en vanuit die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die Griekse tekste,

toegang verkry het tot universiteitslokale nie: wat ons wel weet is dat die Aristoteles-teenwoordigheid 'n hewige verset uit kerklike geledere ontlok het, wat wel goed gedokumenteer is.

In 1210 byvoorbeeld, het die provinsiale sinode van Sens, waarvan die biskop van Parys 'n lid was, twee jong en relatief onbekende filosoof-teoloë, Amaurius van Bène en Dawid van Dinant, veroordeel vir wat die kerk waargeneem het as 'n versluierde panteïsme in hulle jong en ontwikkelende werke, in die sin dat daar in hierdie werke geen duidelike onderskeid tussen God en die kosmos getref is nie.

Die feit dat Amaurius se bronteks Eriugena (2.2) se *Periphyseon* was (wat toe in elk geval vyf jaar later by die Vierde Lateraanse konsilie van 1215 finaal veroordeel en saam met Amaurius se geskrifte op *Verbode Indeks* geplaas is) en dat beide Amaurius en Dinant eerder met Neoplatoniese interpretasies van Aristoteles as met Aristoteles se beskikbare tekste in Latyn gewerk het, hoewel Dinant wel direk maar getemperd uit Aristoteles se fisika en metafisika in Latynse vertaling aangehaal het, het dit die kerk bloot op sterkte van die Aristoteles-konneksie (asook Albertus Magnus [4.19] se afwysing van Dinant) daartoe gebring om beide Amaurius en Dinant se (ook toekomstige) werke summier te verban, met 'n berugte inskrywing daarby (vir die oorspronklike rekords in Latyn, met Engelse vertaling, sien Thorndike 1971:26–35):

'Geen werke van Aristoteles oor natuurlike filosofie of enige kommentare daarop, sal in Parys in die openbaar of in die geheim gelees word nie (*legantur*; die passiewe werkwoord het nie bloot 'lees' nie, maar juis ook 'onderrig' in gedagte); dit word verbied en onder die straf van summiere ekskommunikasie gestel'.

Duidelik was die kerklike renons in Aristoteles teen 1210 sodanig gevestig dat die kerk met so 'n (buitengewone, selfs vir die vroeg-13de eeu) hardhandige dekreet gereageer het. Hierdie dekreet is in 1215 in die statute van die Universiteit van Parys opgeneem deur die pouslike verteenwoordiger, Robert de Courcon. In sy regulering van die sillabus by lettere is die verbod na Aristoteles se metafisika uitgebrei, 'asook enige summae wat daarop gegrond is' (Thorndike 1971:33). Hierdie 'summae' het ongetwyfeld die Latynse vertalings van Ibn Sina se Aristotelies-gesintetiseerde tekste in gedagte gehad.

Maar daarby voeg Courcon 'n interessante naam, afgesien dat hy Amaurius en Dinant wéér by die naam noem en bevestig dat beide denkers se werke reeds verbied is, naamlik dié van ene Mauricii Hispani. Daar is geen rekord van so 'n 'Mauritius van Spanje' in die Middeleeuse literatuur nie. Meer waarskynlik is dit 'n opsetlike woordspeling op 'Spaanse Moor' (Maurus Hispanus), wat dan sou moes dui op Ibn Rushd. Indien dit die geval is – en dit is hoogs waarskynlik so – dui dit op 'n reeds pro-aktiewe stemming in die kerk rakende die progressiewe invloed van Aristoteles se tekste, sowel

as die Arabiese resepsie van Aristotelisme: dit sou immers nog 15 jaar neem voordat Ibn Rushd se werk Parys in Latynse vertaling sou bereik.

Met ander woorde, teen 1215 was private en openbare lesings van Aristoteles, sowel as Aristoteles se belangrikste kommentators tot op daardie stadium – die Arabiese denkers, juis die *falsafa* – verbode in Parys. Gelukkig het hierdie dekreet net ten opsigte van Parys gegeld en ander universiteite is nie daardeur geraak nie, hoewel by verre die meerderheid kontinentale universiteite Parys in hierdie opsig gevolg het.

Daar wel uitsonderings: byvoorbeeld, die Universiteit van Toulouse het in 1229 geadverteer dat die werke wat in Parys verbied is vrymoedig by Toulouse gedoseer en bestudeer kon word (Thorndike 1971:35). Ook anderkant die kanaal, veral by Oxford, is duidelik gemaak dat die Parys-dekreet van 1215 geen gesag gedra nie en al Aristoteles se beskikbare werke in Latyn is tot 1277 voluit daar doseer. Die belangrikste verteenwoordiger van Oxoniaanse Aristotelisme in die eerste helfte van die 13de eeu was Robert Grosseteste, na wie die fokus teen die agtergrond van hierdie eksurs nou verskuif kan word.

4.15 ROBERT GROSSETESTE





Robert Grosseteste (eerste helfte van die 14de eeu), Kunstenaar onbekend
© Biblioteek van Brittanje, Londen

4.15 Robert Grosseteste (ca.1168-1253) (Robertus Lincolniensis)

Grosseteste[1] is vanuit 'n beskeie familie gebore in Suffolk, Anglo-Normandië. Hy het kanselier van die Universiteit van Oxford in 1221 en biskop van Lincoln in 1235 geword. Aanvanklik was dit sy bydrae as vertaler wat vir sy akademiese opgang verantwoordelik was: omdat hy een van weinige denkers uit die Latynse Weste in die vroeg-skolastiese periode was wat Grieks kon lees (ten spyte van ernstige oogprobleme, wat meegebring het dat hy slegs met die grootse inspanning en net vir enkele minute op 'n slag kon lees), het hy die volledige oorleefde Aristoteles-korpus bestudeer, Aristoteles se etiek nuut in Latyn vertaal en 'n aantal kommentare oor sowel Aristoteles as Pseudo-Dionisius (1.3) die lig laat sien (Grosseteste 1912; 1963a-b; 1981).

Grosseteste was dus nie soos sy tydgenote beperk tot die beskikbaarheid van die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die oorspronklike Griekse tekste nie (hoewel die volledige *Organon* van Aristoteles op hierdie stadium wel in Latyn beskikbaar was). Hy kon basies lees wat hy wou.

Na die vertalings afgehandel is, het Grosseteste begin om Aristoteles se volledige oorleefde korpus vanaf 1120 te bestudeer, toe hy reeds 'n gesiene teoloog was. In aansluiting by sy tydgenote wat Aristoteles buite Parys wel kon lees, benader Grosseteste Aristoteles via die Arabiese kommentators, veral Ibn Sina, met 'n gevolglik Neo-platoniese perspektief op Hellenistiese filosofie: dit blyk onder meer uit Grosseteste se aanvaarding van die siel as 'n substansie in eie reg, juis in aansluiting by Ibn Sina.

Kenteoreties aanvaar Grosseteste breedweg die Aristoteliese teorie van abstrahering, maar kombineer dit met die Augustynse (1.1) opvatting van verheldering, minstens in soverre dit God as die hoogste en finale bron van alles wat verstaanbaar is, aandui. Hy grens hom wel af teen Aristoteles se fisika en kosmologie, waarin hy ongetwyfeld die opvatting van die ewigheid van die wêreld vind, en skryf 'n kort polemiese geskrif daarteen, *De finitate motus et temporis* (Grosseteste 1963a). Die mees boeiende aspek van Grosseteste se Aristoteles-resepsie vind ons egter in sy tegniese kosmologie, waarin hy 'n metafisika van lig uitwerk.

De Luce - Grosseteste se metafisiese kosmologie

Grosseteste se hele filosofie sentreer rondom die Augustynse idees rondom lig en verligting: hy skryf (1912:51) sonder voorbehoud dat die 'eerste liggaamlike vorm lig is'. Lig verbind met (Aristoteliese primêre) materie om 'n eenvoudige substansie sonder dimensies te vorm. Lig verdeel sigself spontaan in alle rigtings en vorm emanasionele

sfere, met nege hemelse, onveranderlike sfere en vier sub-hemelse sfere, wat wel veranderlik is. *De Luce* (Aangaande lig) is geskryf tussen 1225 en 1228 en het as bronne sowel Augustinus as die vierde-eeuse Oosterse kerkvader Basileos van Sesarea (met verwysing na Basileos se *Hexaemeron*, 'n oorsig van die ses skeppingsdae) se interpretasies van die Bybelse boek Genesis.

De Luce is enersyds filosofies, in die sin dat die Neoplatoniese emanasieteorie met aspekte van Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5) se kosmologie en Grosseteste se eie teorie van lig as 'n vorm van liggaamlikheid, gekombineer word. Die werk is andersyds natuurwetenskaplik, met sigbare invloede vanuit Arabiese astronomie, alchemie en wiskunde.

Hierdie drie filosofiese en drie wetenskaplike elemente word met Aristoteliese beginsels in verband gebring, waaruit 'n kosmologie na vore tree waarvan die uniekheid vestig in twee eienskappe, naamlik lig as beide 'n filosofiese en wetenskaplike konsep en die aanspraak op bewysvoering deur wiskundige analise. Die produksie van wat Grossesteste aandui as 13 sfere, word toegeskryf aan die uitstraling van lig. Die sfere self is hiërargies georden, met die mees veraf en buitenste sfeer die ligste en die mees nabye sfeer die digste.

Grosseteste kom te staan voor 'n keuse: hy kan die Aristoteliese beginsel van 'n vyfde hemelse element (αἰθήρ of *aether*), as 'n kwintessens wat in die ruimte bestaan, op grond waarvan hemelse liggame volgens ander fisiese wetmatighede gereguleer word as die vier elemente op aarde, handhaaf – óf hy kan 'n onafhanklike beginsel ontwikkel wat die hemelse en aardse van mekaar onderskei, of nie onderskei nie. Reeds sedert Filoponus (490-570, 1.4), met sy herpostulering van lig as 'n kinetiese verskynsel, was hierdie 'n sensitiewe kwessie.

Filoponus het natuurlik die opvatting van sodanige eter bevraagteken deur te betoog dat daar geen rede is om aan die son, maan en sterre bonatuurlike status toe te ken nie. Omdat God alles uit niks geskep het, is God nie gebonde aan 'n differensiasie tussen die aardse en bowe-aardse nie. Daar is geen rede om te vermoed of te aanvaar dat God met verskillende wetmatighede werk in terme van ruimtelike oorwegings nie. God staan nie in 'n ander verhouding tot die aarde as tot die res van die kosmos nie.

Grosseteste gee egter nie toe aan die druk om na een van die twee kante toe te konformeer nie. Trouens, hy sintetiseer die twee opvattinge: hoewel lig algemeen en teenwoordig is aan al die sfere, handhaaf hy Aristoteles se opvatting van 'n kwalitatiewe gaping of verskil tussen die hemelse en die aardse. Die vier laagste sfere is die elemente vuur, lug, water en die aarde, in afdalende orde vanaf die ligste na die digste sfere, met vuur die ligste en die aarde die digste. Die vier elemente is intrinsiek gebonde aan die proses van korruptering, oftewel die verswakking en uiteindelike

uitdowing van die elemente, met inbegrip daarvan dat dit hergenereer kan word. Die handhawing van 'n kwalitatiewe gaping tussen die hemelse en die aardse is die eerste unieke eienskap van Grosseteste se metafisiese kosmologie.

Die tweede unieke eienskap van Grosseteste se metafisiese kosmologie is die aanspraak van wiskunde as hermeneutiese sleutel tot 'n verstaan en interpretasie van die kosmos. Grosseteste se kosmos is aan die een kant nie-Aristotelies, in die sin dat hy die kosmos beskou as die produk van 'n vrye handeling deur Goddelike skepping: God was vry om te skep en God het gekies om te skep. Tog bied Grosseteste God juis as 'n Wiskundige aan, wat herinner aan die Vakman in Plato se *Timaeus*: soos Plato, sien Grosseteste die kosmos as ontwerp en gebou op numeriese en geometriese beginsels.

Deur te fokus op hierdie kwantitatiewe aspek van die kosmos het Grosseteste 'n buitengewone bydrae gelewer, wat veral deur Roger Bacon (4.27) verder ontwikkel sou word. Onder Grosseteste se invloed het Bacon die gevestigde metodes by Parys ondermyn deur te fokus op 'n benadering wat enersyds taalfilosofies en andersyds geskoei was op 'n wiskundige, optiese, alchemiese en empiriese benadering. In sy drie belangrike werke (*Opus Maius*, *Opus Minus* en *Opus Tertium*), geskryf in 1266 tot 1267, het Bacon met herhaalde beroep op Grosseteste se metafisiese kosmologie, pouslike sanksie vir 'n herorganisering van die sillabusse by sowel die lettere- as teologiefakulteite te Parys, probeer verkry.

Hoewel hy uiteindelik nie daarin kon slaag nie, het Bacon Grosseteste se nawerking bestendig deur opnuut te betoog dat die volledige Aristoteliese korpus as onmisbaar geag moet word vir akademiese opleiding in sowel die lettere as in teologie.

Trouens, met beroep op juis Grosseteste sou Bacon aanvoer dat die vernouing van die kurrikulum tot wat vir die kerk aanvaarbaar is al dan nie, fatale gevolge inhou vir juis die kerk. Die geskiedenis vanaf Wyclif (6.20) tot Luther het Bacon – en Grosseteste – reg bewys. Die kerk was aan die einde van die 15de eeu enorm verarm juis deur die selektiewe en arbitrêre insluiting en uitsluiting van Aristoteles uit die akademiese milieu van die Latynse Weste. Self nie die hoog-skolastiek van die 13de en 14de eeue kon daardie progressiewe verarming stuit nie.

God as *Lux et Veritas*, Lig en Waarheid

Hoewel hy lig as beliggaamde vorm beskou, verbreed Grosseteste sy interpretasie van lig om ook die geestelike betekenis van lig te ondervang. God is suiwer Lig en ewige Lig, omdat God die 'Vorm van alle dinge' is, waarmee Grosseteste nie bedoel dat God die vorm van alle dinge is in die sin dat God die substansie van elke ding betree nie, maar in die sin dat God die eksemplariese vorm van elke ding is.

'Waarheid' beteken die ontologiese konformering van elke ding tot die ewige Lig: iets is waar, in soverre dit is wat dit veronderstel is om te wees – en wat dit veronderstel is om te wees, moet gevind word in die eksemplariese daarvan, wanneer dit aan die Goddelike Woord en Lig konformeer. Hierdie konformering kan alleen deur die verstand waargeneem word, sodat Anselmus (3.6) se *rectitudo sola mente perceptibilis* in Grosseteste se posisie gehandhaaf word.

Geen geskepte waarheid kan waargeneem word anders as in die lig van die hoogste waarheid, naamlik God nie. Augustinus het aangedui dat 'n geskepte waarheid waarneembaar is slegs in soverre die lig van die ratio eterna daarvan, teenswoordig en beskikbaar voor die verstand gestel word. Grosseteste handhaaf dus Augustinus se leerstelling rakende die Goddelike verligting, maar verwerp enige interpretasie van die leerstelling wat aanspraak sou maak op 'n direkte visioen van God. God is Lig en Waarheid, maar dit is 'n vergeestelikte werklikheid wat op geen wyse konkreet gerealiseer is nie en slegs as't ware induktief in die geloof waargeneem kan word. Ook hierin is dit duidelik dat Grosseteste se filosofie op 'n Augustynse platform geskoei is, terwyl hy nie huiwer om Aristoteliese idees – wat hy buitengewoon goed geken het – te gebruik nie.

Eindnota

1. Sien Grosseteste (1912; 1963a-b; 1981; 1986; 1991), asook Copleston (1993:229–32); Crombie (1953:1–15); Cunningham (2016:41–58); Curiello (2016:189–208); Dales (1986:544–63); Eastwood (1966:306–21); Gasper (2016:221–44); Ginther (2004:1–12); Hackett (1995:89–120); Haren (1985:145–53); Lewis (2006:597–606); Luscombe (1997:85–9); Mantello en Goering (2010:3–34); McEvoy (1995:257–76; 2000:3–30; 76–95; 2011:3–50); Panti (2011:1140–5); Riedl (1942:1–9); Silvestri (2016:245–62); Southern (1992:1–25); Van Dyke (2010:153–70) en Williams (1996:1–11).

Bibliografie

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Crombie, A.C. 1953. *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700*. Oxford: Clarendon Press.

Cunningham, J.P. 2016. Robert Grosseteste and the pursuit of learning in the thirteenth century. In Cunningham en Hocknull (reds.) 2016, 41–58.

Cunningham, J.P. en M. Hocknull (reds.). 2016. *Robert Grosseteste and the pursuit of religious and scientific learning in the Middle Ages*. New York: Springer.

Curiello, G. 2016. Robert Grosseteste on transcendentals. In Cunningham en Hocknull (reds.) 2016, 189–208.

Dales, R.C. 1986. Robert Grosseteste's place in medieval discussions on the eternity of the world. *Speculum* 61, 544–63.

Eastwood, B.S. 1966. Medieval empiricism: the case of Robert Grosseteste's optics. *Speculum* 43, 306–21.

Gasper, G.E.M. 2016. The fulfillment of science: Nature, creation and man in the Hexaemeron of Robert Grosseteste. In Cunningham en Hocknull (reds.) 2016, 221–44.

Ginther, J.R. 2004. *Master of the sacred page: A study of the theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30-1235*. Aldershot: Ashgate.

Grosseteste, R. 1912. *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*. Baur, L. (red.). *Beiträge der Philosophie des Mittelalters* 9. Münster: Aschendorff.

—. 1942. *Robert Grosseteste on light. (De luce)*. Riedl, C.C. (vert.). *Medieval philopshical texts in translation I*. Milwaukee: Marquette University Press.

—. 1963a. *De finitate motus et temporis*. Dales, R.C. (red.). *Traditio* 19, 245–66.

—. 1963b. *Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis*. Dales, R.C. (red.). Boulder: University of Colorado Press.

—. 1981. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*. Rossi, P. (red.). *Corpus philosophorum medii aevi 2*. Florence: Olschki.

—. 1986. *Hexaëmeron*. Dales, R.C. en S. Gieben (reds.). *Auctores Britannici medii aevi 6*. Oxford: Oxford University Press. Vir vertaling, sien Williams (1996).

—. 1991. *De libero arbitrio*. Lewis, N.T. (red.). *Mediaeval Studies* 53, 1–88.

—. 2010. *The letters of Robert Grosseteste*. In Mantello en Goering (inl. & vert.) 2016.

Hackett, J. 1995. *Scientia Experimentalis*: From Robert Grossesteste to Roger Bacon. In McEvoy (red.) 1995, 89–120.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Lewis, N. 2006. Robert Grosseteste. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 597–606.

Luscombe, D.E. 1997 (2004). *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Mantello, F.A.C. en J. Goering. (inl. & vert.). 2010. *The letters of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln*. Toronto: University of Toronto Press.

McEvoy, J. 1995. Robert Grossesteste's use of the argument of Saint Anselm. In McEvoy (red.) 1995, 257–76.

—. 2000. *Robert Grosseteste*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2011. *The philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon Press.

McEvoy, J. (red.). 1995. *Robert Grosseteste: New perspectives on his thought and scholarship*. Instrumenta Patristica et Mediaevalia 27. Turnhout: Brepols.

Panti, C. 2011. Robert Grosseteste. In Lagerlund (red.) 2011, 1140–5.

Riedl, C.C. (inl. & vert.). 1942. *Robert Grosseteste on light. (De luce). Medieval philopshical texts in translation I*. Milwaukee: Marquette University Press.

Silvestri, A. 2016. *Intelligo ut credam, credo ut intelligam*: Robert Grosseteste between faith and reason. In Cunningham en Hocknull (reds.) 2016, 245–62.

Southern, R.W. 1992. *Robert Grosseteste: The growth of an English mind in Medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press.

Thorndike, L. 1971. *University records and life in the Middle Ages.* New York: Octagon.

Van Dyke, C. 2010. The truth, the whole truth and nothing but the truth: Robert Grosseteste on universals (and the *Posterior Analytics*). *Journal of the History of Philosophy* 48, 153–70.

Williams, C.F.J. (inl. & vert.). 1996. *Robert Grosseteste: On the six days of creation. A translation of the Hexaëmeron*. Oxford: Oxford University Press.

4.16 ALEXANDER VAN HALES





Alexander van Hales (ca.1493), Hartmann Schedel (1440–1514)
© Beierse Staatsbiblioteek, München

4.16 Alexander van Hales (ca.1185-1245)
(Halensis; Halesius)

Terwyl die Grieksbelese Grosseteste (4.15) sy lesings van Aristoteles na willekeur by Oxford met Augustinianisme kon kombineer, was Alexander van Hales[1] in in Parys gebonde aan die dekreet wat private en openbare studies en lesings van Aristoteles in Parys verbied het. Boonop moes Hales, later in sy lewe amptelik 'n Franciskaan, hom verweer teen 'n toenemende verset vanuit die Franciskaanse orde teen akademiese toewyding, wat beskou is as onversoenbaar met die eenvoudige idealisme van Franciskus. Tog het die Franciskaanse orde na Hales, wat die eerste Franciskaanse professor in teologie by die Universiteit van Parys was (hoewel hy inderdaad eers na die ouderdom van 50 formeel tot die orde toegetree het) en wat daarom beskou kan word as die vader van die Franciskaanse skool in die skolastiese sin, uitmuntende denkers opgelewer, waaronder Bonaventura (4.29), Richard Rufus van Cornwall (4.23), Johannes van Rochelle (4.18) en Johannes Duns Skotus (5.28).

Ten einde aan die verbod op Aristoteliese lesings in Parys te voldoen, het Hales by sy vroeg-skolastiese voorgangers aansluiting gevind: hy gebruik byvoorbeeld Richard van St Viktor (4.7) se bewys van kontingensie en Hugo van St Viktor (4.4) se argument dat die kennis van die siel behels dat die siel self onbemiddeld verstaan dat dit 'n begin gehad het, terwyl hy by Augustinus (1.1) en Anselmus (3.6) se ontologiese bewyse vir die ewigheid van waarheid aansluiting vind, eksplisiet so by Anselmus se *Proslogion*, wat daartoe meegewerk het dat Anselmus se proto-skolastiek ('JWGV') as onmisbaar geag is in die hoog-skolastiek, synde 'n metode – sowel as 'n kragtige en opkomende rigting – in filosofie self.

Hales verwys ook breedvoerig na Boethius (1.2) en Pseudo-Dionisius (1.3), ten einde nie beskuldig te kan word dat hy by die primêre tekste van Aristoteles vertoef het of hoofsaaklik daarby aansluiting gevind het nie (hoewel daar wel verwysings, waarvan die meerderheid krities en uiteraard afwysend, na Aristoteles in al Hales se werke te vinde is). Voorts was Hales die eerste Middeleeuse denker om Lombardus (4.3) se volledige *Sententiae* voor te skryf as die primêre teks vir onderrig by die teologiese fakulteit in Parys. Dit was 'n gevolgryke besluit wat die inhoud van die teologiese kurrikulum by die meeste Europese universiteite vir nog die volgende twee eeue grondig bepaal het.

Hales is gebore in Shropshire vanuit 'n vooraanstaande Engelse familie. Sy aanvanklike studies was in lettere, met spesialisering in filosofie, waarvan hy teen 1210 'n magister was. Soos feitlik elke grootse denker in die skolastiese periodes, het hy vanaf lettere dadelik na teologie beweeg om ook daar (teen 1220) tot magister te vorder – kenmerkend van al die groot skolastiese denkers was dat hulle sodanig dubbel-gekwalifiseerd was, dus as magistri in beide filosofie en teologie.

Hales het sy leerstoel ruim voor sy afsterwe ontruim en aanbeveel dat Rochelle hom sou opvolg: met daardie vrywillige ontruiming en duidelike aanwysing vir 'n opvolger, is die gebruik in Parys gevestig, wat vir eeue daarna nog gehandhaaf is, naamlik dat 'n Franciskaan die betrokke leerstoel sou vul. Sy sobriquet *Doctor Irrefragabilis* ('die onweerlegbare doktor') het hy vanaf Pous Alexander IV (pous vanaf 1245 tot 1261) in die pouslike bul *De fontibus paradisi* ontvang, op grond van die oënskynlik teenspraakvrye argumente in sy *Summa theologica*.

Quaestiones (disputatae 'antequam esset frater')

In 1946 het 'n redaksiekomitee wat besig was om Hales se bestaande werke te herredigeer, 'n interessante ontdekking aangekondig: 'n vroeë manuskrip wat Hales se kommentaar op Lombardus se *Sententiae* bevat, is naamlik gedurende daardie jaar in Assisi ontdek. Die teks, waarvan die oorspronklike titel *Glossa in quator libros sententiarum* was (Hales 1951-57), is deur die voorsitter van die komitee, V. Doucet (1946, 1947), volledig herredigeer en gepubliseer in die *Bibliotheca franciscana scholastica*, wat tot op datum ook die mees omvangryke biografie van Hales bevat het. Die 68 skolastiese strydvrae of quaestiones in hierdie kommentaar oor Lombardus is redaksioneel in 'n volgende werk verselfstandig (Hales 1960), waarin dit duidelik word dat alhoewel Hales die struktuur van die skolastiese disputatio (waarvan die quaestiones en die quodlibeta deel vorm) vanaf sy vroeg-skolastiese voorgangers soos Lombardus en Hugo geërf het, hy die krediet behoort te ontvang vir die formele strukturering van die quaestiones binne die disputatio. Hierdie verselfstandigde werk, wat dus geskryf is voordat Hales tot die Franciskaanse orde toegetree het, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'* (*Strydvrae 'voordat hy 'n broeder geword het'),* het die struktuur van die quaestiones finaal geformaliseer en die strydvrae sou in hierdie Halesiaanse gedaante die hoog-skolastiek bereik.

Summa theologica

Dit is egter sy oorspronklike summa of teologiese sintese, *Summa theologica* (ook, na afloop van die [postuum] Franciskaanse redigering daarvan, *Summa fratris Alexandri* genoem), wat aan Hales 'n besondere plek in die Middeleeuse ideegeskiedenis voorsien. Hoewel gedeeltes van die werk eerder onder sy toesig as deur Hales self geskryf is (sien Doucet 1947), ontgin die werk uitgebreide gedeeltes van Hales se vroegste werk en verskaf die grondslae van die Franciskaanse skool se uitsette in die helfte van die 13de eeu, as naamlik veel meer Augustyns as Aristotelies – selfs nog voor Latynse herontdekking van Ibn Rushd (Averroes, 4.10) vanaf die 1260's (ook 'Latynse Averroïsme') genoem.

Hierdie summa is dus belangrik om die ontwikkeling van Hales se denke vanaf sy magistergraad in filosofie tot by sy professoraat in teologie na te speur, asook om die rigting en plek van die opkomende Franciskaanse skool in die vroeg-skolastiek te bepaal.

Glossa

Nietemin verskaf sy *Glossa (in quatuor libros sententiarum*, 1951-57) en die vars *Quaestiones (disputatae 'antequam esset frater',* 1960) 'n duideliker aanwysing van die strukturele en metodologiese aspekte van Hales se werk: hoewel hy hom by die wesenlike aan die skolastiese metode (JWGV - jukstaposisie, woord-vir-woord kommentaar, gesag binne die teks en interne verifikasie; sien weer 3.6) hou, verkies Hales 'n tematiese eerder as bladsy- of woordgeoriënteerde benadering, wat afwyk van die voorafgaande 12de en vroeg-13de-eeuse werke, wat juis nie tematies of topologies in oriëntasie was nie. Met ander woorde, Hales het steeds met jukstaposisies gewerk, steeds woord-vir-woord kommentaar gelewer, en die gesag steeds binne die teks en met interne verifikasie bepaal, maar hy doen dit ten opsigte van bepaalde temas binne die rubrieke van filosofie en teologie.

Hales werk konsekwent met die volgende dialektiese metode: hy stel 'n prikkelende vraag, bied moontlike argumente van weerskante van die spektrum op die vraag aan, bied moontlike reaksies op daardie argumente van weerskante aan, en verskaf 'n samevatting van sodanige teenargumente, voordat hy self 'n ontknoping van die probleem ter tafel voorstel. In hierdie ontknopings leun hy kenmerkend terug na filosofiese antwoorde, soms wel na Aristoteles (wat hy eenvoudig 'Philosophus' – die 'Filosoof' – noem, wat van daar af as die gebruiklike cognomen vir Aristoteles in die skolastiek gegeld het), maar ook na die Augustynse denkers in die vroeg-skolastiek, by name Bernardus (4.1) en Richard van St Viktor (4.7).

Hales maak gebruik van aanhalings uit Aristoteles se metafisika, fisika en psigologie, en implementeer wel, soms polemies, Aristoteles se onderskeid tussen substansie en accidit of toevallige eienskap, Aristoteles se vierdelige oorsaaklikheidsleer en 'n aangepaste weergawe van Aristoteles se teorie van die hylomorfisme, wat beteken dat die universele element (of beginsel van klassifikasie) immanent in die ding is. Die *Glossa* het trouens onmisbaar in terme van die sistematisering van Hales se belangrikste opvattinge geword.

Kennis van God en God se kennis

Tipies vroeg-skolasties is Hales diep bewus van die verskil tussen argumente vanuit die openbaring of Goddelike gesag en argumente vanuit die rede. Hy skaar hom vroeg in die *Glossa* (1951:1:d2:v1:27) by Anselmus, vanuit Jesaja 7:9, in samehang met Augustinus se beroemde aanhaling van dieselfde teksvers uit 'n vertaling wat die

Vulgaat voorafgegaan het, in 'n stelling wat geloof in die greep op 'n 'verstaan van verstaan' prioritiseer: 'Credo ut intelligam... Ek soek nie begrip ten einde te kan glo nie, maar ek glo ten einde te kan verstaan. Want dit glo ek: as ek nie glo nie, sal ek ook nie verstaan nie'.

Met betrekking tot die mens se kennis van God, betoog Hales (1951:1:3:v1:39) dat die rede 'n onmisbare instrument vir teologiese besinning is en 'n bydrae lewer om die misteries van die geloof en die misterie van God self, altyd (voorlopig) te priem. Nietemin is die rede en filosofie as sodanig begrensd, terwyl die verhouding tussen geloof en rede kompleks is.

Hoewel die rede geen toegang het tot die wese van God nie, kan die rede redelik weet dat God bestaan vanuit die skepping wat God se skepping en handewerk is (1951:1:3:v1:40–2). Hales bied 'n aantal bewysvoeringe vir die bestaan van God aan en leun weer sterk terug na Anselmus en Hugo in hierdie verband, asook op 'n verwerkte weergawe van Aristoteles se argument ten opsigte van die onbeweegde, eerste beweger – primum movens.

Daarby beklemtoon Hales dat hoewel daar geen direkte toegang tot God vanuit die geleefde en bedinkte lewe is nie, talle attribute van God wel analogies of deur negasie geken word; met ander woorde, dat God taal-relasioneel tot 'n aspek van die werklikheid geken kan word, of andersins geken kan word aan dit wat God juis nié is nie. Vanuit hierdie klemtoon bespreek Hales (1951:1:8:v1:108) 'n aantal Goddelike attribute – enkelvoudigheid, onbegrensdheid, almag, alwetendheid en onbeweegbaarheid.

God se kennis moet van kennis van God onderskei word (Hales 1951:1:8:v1:109). Juis in sy kommentaar oor die tema van Goddelike al mag in Lombardus se *Sententiae*, wys Hales uit dat Lombardus 'God se kennis' bloot as 'n gegewe konstateer en nie meer argumentatief daarmee handel nie, buiten om wel te onderskei dat God die goeie en die bose op verskillende wyses ken – die goeie met God se instemmende kennis, en die bose as die afwesigheid van God se kennis. God verstaan die bose, maar God ken nie die bose nie. God wil trouens niks van die bose weet of 'ken' nie.

Waar Augustinus die Platoniese Vorme as idees in die Goddelike verstand beskou het, neem Hales dit verder ten einde 'n moontlike begronding vir 'n metafisiese realisme daar te stel: soos wat 'n huis in die verstand van die bouer 'is', so 'is' die skepsel in die verstand van die Skepper (1951:1:8:v1:109). Alle dinge is geskep volgens Goddelike idees, waarvan hierdie dinge die refleksie of spieëlbeeld 'is', en terselfdertyd 'is' die Goddelike idees die bloudruk vir geskepte dinge: die vorme van alle dinge is dus nêrens anders begrond as in die Goddelike verstand self nie. Hierdie idees kan egter nie bestaan as onafhanklike essensies, los en verwyderd van God nie: wat in God is, 'is' ineens God self: 'God is die epitome van alle geskepte dinge' (1951:1:36:1:357).

Hales is terselfdertyd versigtig vir 'n skeppingsnoodsaaklike opvatting, wat beteken dat dit wat God ken noodwendig moet bestaan of begin bestaan. Hoewel God in die kennis van God (en net God het finale kennis oor God) alle dinge ken, nie alleen gerealiseerde dinge nie maar ook potensiële dinge, beteken hierdie feit nie dat God, wat God se eie bestaan wil, God daarmee noodsaaklik alle potensiële dinge se bestaan gerealiseer wil nie – 'kennis van die objek veroorsaak nie noodwendig die realisering van die objek van kennis nie' (1951:1:45:v1:449).

God se kennis van 'n ding beteken nie noodwendig dat die ding as 'n substansie in God bestaan nie – dit wat God in God ken is inderdaad 'n oorsaak en nie-ander as God nie, maar dit is eers wanneer God die ding in God wil dat die oorsaak in terme van die realisering van die objek 'n gevolg word.

Die onderskeid tussen God en wêreld

Een van die belangrikste skolastiese fokuspunte in die vroeg-13de eeu was die onderskeid tussen God en wêreld. Juis teen die agtergrond van die finale verbanning van Eriugena (2.2) se *Periphyseon* in 1215 en die ekskommunikasie van Amaurius en Dinant op grond van wat as 'n 'panteïsme' in al drie denkers se werke geïdentifiseer is, doen Hales moeite om in detail aan te toon wat sodanig as 'panteïsties' sou moes geld (1951:1:19:v1:201): Hy maan teen die interpretasie van die stelling dat *alle skepsels in God is* (soos wat hy self bostaande aangevoer het), sou beteken dat *alle dinge God is*.

Hy dui aan waarom die opvatting dat God die materie van alle dinge is, as 'n dwaling uitgewys moet word: Hoewel God die effektiewe, formele en finale oorsaak van alle dinge is, kan God nie die materiële oorsaak van die kosmos wees nie, aangesien materie slegs 'moontlik, onvolledig, en nie-bestaande voor die handeling is, en daarom nie as paslik kan dien tot die Goddelike Persone nie' (1951:1:19:n22:v1:201).

Dit sluit ineens aan by die kontroversiële kwessie van die ewigheid van die wêreld: selfs in hierdie vroeë teks spreek Hales hom duidelik daaroor uit dat slegs God ewig is, vanuit die aard van God, en daarom sonder enige begin of einde. Die hemelse wesens of 'engele', is nie ewig vanuit hulle aard nie, hoewel die engele 'n voorbestaan tot die materiële werklikheid geniet het, wat impliseer dat hierdie wesens wel 'n begin in-tyd gehad het (1951:1:3:v1:37).

Waar God enkelvoudig is, is skepsels meervoudig of saamgesteld, met verskeie moontlike kombinasies van saamgesteldheid: In aansluiting by Boethius (1.2) en Gilbertius (3.13) betoog Hales dat die mees basiese aanbod van saamgesteldheid in *quod est* (essensie) en *quo est* (eksistensie) voltrek, met daarby die samestelling van materie en vorm (1951:1:26:v1:254). Binne hierdie konteks ontwikkel Hales sy

teorie van 'materie as kwasi-niesyn': materie was die eerste element van die element van skepping en het aanvanklik sonder enige vorm bestaan, waarmee dit later in die volvoerde skepping toebedeel is (1951:1:19:v1:201).

Daar is volgens Hales, nogeens op die spoor van Augustinus (1.1), seminale oorsake (*rationes seminales*) in materie aanwesig, op grond waar van materiële verandering moontlik is. Verandering beteken nie die oordrag van 'n nuwe vorm deur die effektiewe oorsaak nie – die effektiewe oorsaak bring bloot 'n nuwe vorm te voorskyn, wat reeds in 'n seminale toestand in die betrokke materie aanwesig is. Trouens, die *rationes seminales* predisponeer die materiële oorsaak tot verandering, omdat dit reeds vorm in 'n ontkiemende toestand is (1951:1:19:v1:153).

Psigologie en etiek

Hales onderskei die siel driedelig en, in hierdie stadium, tradisionalisties, naamlik vegetatief, sensories (of animalisties, hoewel Hales die begrip vermy) en rasioneel (1951:1:3:v1:52). Die rasionele siel is enkelvoudige substansie, waar geen onderskeid tussen die substansie en die vermoëns of fakulteite daarvan getref kan word nie. Die intellek, wil en geheue of retensievermoë van die rasionele siel is 'n Augustynse spieël-beeld van die Drie-Eenheid. Alle vorme van kennisverwerwing is empiries en aangewese op die hoër funksies van die sensoriese siel (1951:1:3:V1:39).

Hales verlaat hom in sy etiek ook volledig op Augustinus: die moreel goeie manifesteer in liefde; trouens, liefde beteken om verbete vas te hou aan die hoogste goed (1951:1:1:v1:27). Die moreel goeie en die deugdelike lewe beteken daarom om die hoogste goed lief te hê en dít is God: die moreel goeie kom daarom tot uitdrukking wanneer aan die Goddelike wil voldoen word. Vandaar, in konsentriese sirkels, realiseer die goeie vanaf God na medemens, wanneer geregtigheid geskied en die regte orde tussen God en mens en mens en medemens sigbaar en konkreet voltrek (1951:1:v1:53). Die bose is die menslike bestaan ontdaan van die goeie, wanneer daar in gebrek gebly word om die hoogste goed lief te hê, waarvan die gevolg altyd vernietiging en wanorde sal wees (1951:1:v2:73).

Die vyf kenmerke van die Augustiniaanse skole in die vroeg-13de eeu

In Hales se werk kom minstens vyf kenmerke in die Augustynse skole van die 13de eeu na vore, wat die aksent dus eerder op Augustinus as op Aristoteles plaas, hoewel Aristoteles ten spyte van die verbod in Pary, nie geheel verbygegaan kon word nie en minstens krities in berekening gebring moes word. Eerstens, die ewigheid van die wêreld word geag 'n onmoontlikheid te wees. God alleen is waarlik ewig. Dit is onmoontlik vir enige geskape ding om vanuit die aard daarvan ewig en dus sonder 'n

begin te wees. Tweedens, alles skepsels is saamgestel uit materie en vorm. 'n Universele hylomorfisme (die universele element of beginsel van klassifikasie is immanent in die geskepte ding) is deel van die geskepte toestand, aangesien alle materie die onverdunde potensiaal vir vorm is. Derdens, *rationes seminales* is teenwoordig in materie, wat materie predisponeer tot opvolgende veranderinge. Vierdens, daar is 'n verband tussen die siel en die fakulteite daarvan, hoewel die fakulteite te make het met die enkelvoudige substansie van die siel en nie die essensie daarvan nie. Laastens is die deugdelike lewe georiënteer aan die Augustynse beginsel van liefde vir die hoogste goed, terwyl die afwesigheid van hierdie liefde op niks minder nie as boosheid aankom.

Hierdie vyf kenmerke kom ook by ander Augustynse denkers voor en het as 'n katalisator gedien vir die radikale Aristotelisme van die Latynse Averroïste, wat vanaf die 1260's skerp op die voorgrond sou tree en aanleiding gegee het tot die Paryse veroordelings van 1277.

Eindnota

1. Sien Hales (1924-48; 1951-57; 1960), asook Copleston (1993:232–9); Cullen (2006:104–8; 2011:62–4); Doucet (1946:403–17; 1947:26–41); Gösmann (1964:1–48); Principe (1967:2–33) en Wood (1993:7–31).

Bibliografie

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Cullen, C.M. 2006. Alexander of Hales. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 104–8.

—. 2011. Alexander of Hales. In Lagerlund (red.) 2011, 62–5.

Doucet, V. 1946. A new source of the *Summa fratris Alexandri*. *Franciscan Studies* 6, 403–17.

—. 1947. The history of the problem of the authenticity of the Summa. *Franciscan Studies* 7, 26–41.

Gösmann, E. 1964. *Metaphysik und Heilsgeschichte: eine theologische Untersuchung der Summa Halensis*. München: Hueber Verlag.

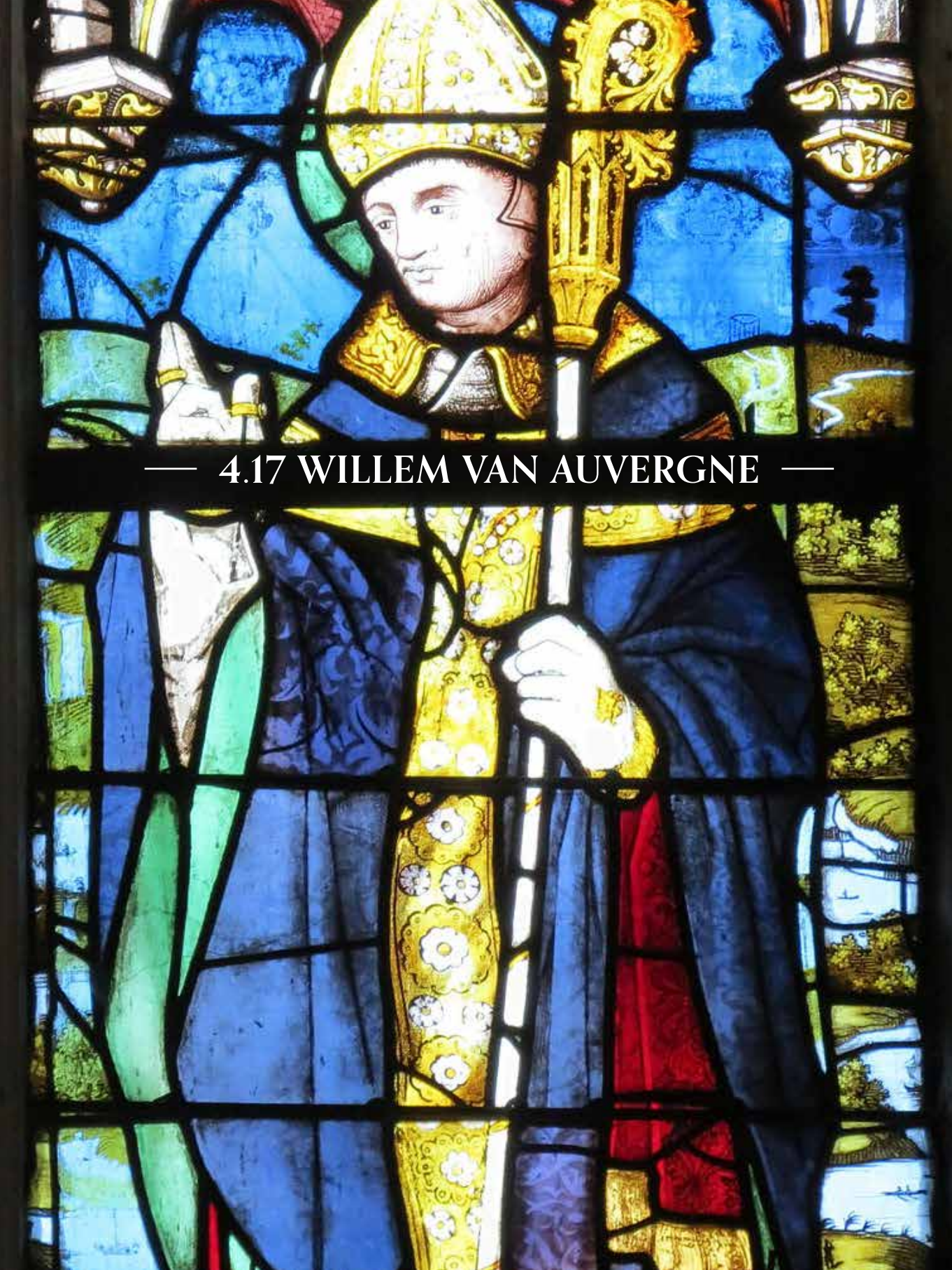
Hales, A. 1924-48. *Summa theologica*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1951-57. *Glossa in quatuor libros sententiarum*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1960. *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

Principe, W.H. 1967. *Alexander of Hales' theology of the hypostaic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Wood, R. 1993. Distinct ideas and perfect solicitude: Alexander of Hales, Richard Rufus, and Odo Rigaldus. *Franciscan Studies* 53, 7–31.



4.17 WILLEM VAN AUVERGNE



Willem van Auvergne in loodglasvenster, Kunstenaar onbekend
© St Godard-katedraal, Rouen

4.17 Willem van Auvergne (ca.1180-1249) (Guillaume d'Auvergne; William of Auvergne; Wilhelm von Auvergnes; Alvernensis)

Willem van Auvergne[1] is gebore in Aurillac in die Franse provinsie van Auvergne. Min is biografies oor hom beskikbaar, maar ons weet dat hy teen 1223 'n magister in teologie was en teen daardie tyd reeds as uitvoerende hoof by die katedraal van Notre Dame gedien het. Na Bartholomeüs, biskop van Parys, se dood in 1227 was Auvergne so ontevrede met Bartholomeüs se aangewese opvolger dat hy na Rome gereis het en by Pous Gregorius IX gaan pleit het om by die bedenklike aanstelling in te gryp.

Die pous was dermate beïndruk met Auvergne se optrede dat hy Auvergne in Rome georden het as priester en as biskop van Parys aangewys het op 10 April 1228. Auvergne sou die bisdom van Parys met onderskeiding dien tot en met sy afsterwe op 30 Maart 1249.

Gedurende hierdie tydperk het hy Willem van Cremona, die eerste Dominikaan in dié posisie, as professor in teologie by die Universiteit van Parys aangestel en Alexander van Hales (4.16) toegelaat om sy leerstoel in teologie te behou. Na Hales se amptelike toetrede tot die Franciskaanse orde het dit in effek beteken dat die twee prominentste mendikaanse ordes in die latere Middeleeue vanaf die 1230's, onder Auvergne se leiding, oor leerstoele in teologie by Parys beskik het.

In Januarie 1241 het Auvergne 10 proposisies in filosofie en teologie formeel as dwaalleer verklaar, wat daarop dui dat hy reeds ernstige voorbehoude gehad oor die opkomende en tegniese Aristotelisme by sowel lettere as teologie in Parys – 'n voorspel tot wat net meer as drie dekades later onder leiding van biskop Etienne Tempier sou uitmond in die Paryse veroordelings van 1277.

Auvergne se sewe werke, aanvanklik gebundel as *Magisterium divinale et sapientale*

Tot in die vroeg-20ste eeu het slegs een massiewe summa onder Auvergne se naam gesirkuleer, met die titel *Magisterium divinale et sapientale*. Onder kritiese redaksionele leiding van N. Valois in 1880 en J. Kramp in 1920, is uitgewys dat hierdie summa inderwaarheid uit sewe afsonderlike werke bestaan het, wat aanvanklik juis onafhanklik van mekaar gesirkuleer is: *Oor die Drie-eenheid* (*De Trinitate*), *Oor die kosmos van skepsels* (*De universo creaturarum*), *Oor die siel* (*De anima*), *Waarom God mens geword het* (*Cur Deus homo*), *Die geloof en die wet* (*De fide et legibus*), *Oor die sakramente* (*De sacramentis*) en *Die deugde en die sedes* (*De virtutibus et moribus*).

Die Avicenniese en Aristoteliese inspraak by Auvergne

Auvergne was een van die eerste denkers uit die 13de eeu wat sistematies en so volledig moontlik gebruik gemaak het van die Latynse vertalings van die Griekse en Arabiese tekste. In die voorwoord van *De Trinitate* (Auvergne 1976:ii) beskryf hy sy werk as driedelig gerig op die aanvaarding van die openbaring, gehoorsaamheid in geloof, en kennis deur ondersoek en bewysvoering. Dit is juis hierdie derde deel in sy werk wat sy filosofiese uitset ondervang, waarmee hy (2000:1:1) 'God wil verheerlik en die vervolmaking van die siel wil boekstaaf, deur middel van die helderheid van die wetenskappe en die skoonheid van die deugde'.

In die eerste twaalf hoofstukke van *De Trinitate* (met die subtitel *Die eerste beginsel*; Auvergne 1989) maak Auvergne breedvoerig gebruik van Ibn Sina (Avicenna, 3.3) se metafisika om die bestaan van God te bewys en God se vernaamste attribute (ewigheid, vryheid en voorsienigheid) toe te lig. Hy ontwikkel daarin 'n argument vir die bestaan van 'n wese 'noodwendig deur sigself' in ooglopende afhanklikheid van Ibn Sina se uiteensetting, van wesens 'moontlik deur sigself maar noodsaaklik deur 'n ander', na 'n wese wat 'noodsaaklik is deur sigself'. So 'n wese, betoog Auvergne met verwysing na Boethius (1.2), is absoluut enkelvoudig. Die syn (*esse*) van hierdie wese en wat hierdie wese is, is absoluut identies, terwyl in elke ander wese die syn iets anders is as wat dit is, met ander woorde, dat die syn en eksistensie nie-identies is.

Hy volg Ibn Sina dan logieserwys dat alle syn buiten die syn van God met toevallige eienskappe (accidit) toebedeel is, en antisipeer die reële onderskeid tussen eksistensie en essensie in alle skepsels. Auvergne stel selfs voor dat die naaste wat aan 'n eienaam vir 'God' gekom kan word 'Syn Noodsaaklik Deur Sigself' is (Auvergne 1998:IIa-ae). Slegs syn noodsaaklik deur sigself is nie-veroorsaak; dit is gestroop van alle toevallige eienskappe, dit het geen algemene attribuut nie, en dit beskik nie oor quiditeit en 'n definisie nie. Wanneer Auvergne die Goddelike attribute bespreek, doen hy dit in ooreenstemming met Ibn Sina se indeling en rubrisering van metafisika. Selfs in die tweede en groter deel van *De Trinitate*, waarin Auvergne poog om die bestaan van die drie Persone in die Godheid te bewys, elkeen se oorsprong (al dan nie) te beredeneer en 'n korrekte grammatika vir die spreke oor God te ontwikkel, gebruik Auvergne konsekwent Ibn Sina se metafisiese beginsels: hy gebruik byvoorbeeld die beginsel 'van iets wat een is in soverre dit een is, kan alleen iets wat een is na vore tree', ten einde aan te dui dat die Vader net een Seun kon genereer (Auvergne 1989:14).

Ten spyte van sy ooglopende afhanklikheid van Ibn Sina, verwerp Auvergne ook die leerstellings van die Arabiese *falsafa* op wesenlike punte. In 'n gelykstelling van Aristoteles met Ibn Sina (wat hy dikwels doen), beweer hy: 'Hoewel ons (die Filosoof) op talle punte moet aanveg wanneer dit reg en regverdigbaar is en wanneer hy die waarheid teenspreek, net so moet hy toegegee word op al die punte waarin dit duidelik is dat sy standpunt korrek is' (Auvergne 2000:II:12).

Terwyl Auvergne Ibn Sina se argument vir die bestaan van God en sy beskouing van die ontologiese struktuur van die geskape wêreld aanvaar, verwerp hy ook talle aspekte van Ibn Sina se beskrywing van die oorsprong van skepsels vanuit God. Ibn Sina het die emanasionele standpunt gehandhaaf dat alle skepsels afdaal vanuit die Een (Auvergne self gebruik hierdie Neoplatoniese begrip gereeld), in 'n noodsaaklike en ewige uitvloei waarin die Een ook die eerste intelligensie produseer, wat weer die tweede intelligensie afdalend produseer, tot en met die tiende en laaste intelligensie, wat alles in die materiële wêreld geskep het, insluitende die siel van die mens.

Auvergne is hierop teë: slegs God skep sonder om God self te skep, en God skep direk en onmiddellik vanuit God se vryheid, wat beteken dat God nie 'n wêreld sonder 'n begin-in-tyd geskep het nie. God, wat bestaan op grond van God se essensie, is die oorsprong van alle wesens buiten God self, terwyl hierdie wesens se syn een van deelname aan die werklikheid is. Net soos wat daar uit een lig alle verheldering voortkom, is God die een bron waarvanuit alles wesens na vore tree (Auvergne 1998:Ia-ae:30).

Auvergne verwerp enige leerstelling wat die skeppingshandeling herlei na enige oorsaak buiten God self, maar hy is beslis in sy verset teen Ibn Sina se leerstelling dat die tiende intelligensie die skepper van die menslike siel is, en daarmee saam, die bron van die mens se syn, kennis en ervaring van geluk, aangesien die tiende intelligensie daarmee weliswaar as die 'God' van menslike siel voorgestel word.

Die almag en wil van God

Auvergne ontwikkel die begrip *Goddelike almag* as 'n krag wat nie begrens is tot een van twee teenoorstaandes nie, nie geblus of getermineer kan word nie en nie voorkom kan word nie. Dit beteken in effek dat God nie gedwing kan word om te doen wat God wel doen of nie doen nie en ook nie verhinder kan word om te doen wat God wil doen nie (Auvergne 1989:IX).

Almag vooronderstel dus wil en wil impliseer kennis en wysheid. Alle dinge is ondergeskik en onderhewig aan die mag van God 'aangesien niks vanuit God kom buiten deur God se wil nie, en God roep in aanskyn slegs dit wat God wil, wanneer God wil en hoe God wil, terwyl God se mag ook nie voorkom of afgedwing kan word nie' (Auvergne 1989:IX).

Auvergne ontleen sy leer oor die Goddelike wil aan Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5), wat hy die 'edelste van filosowe' noem, diep oortuig dat Ibn Gabirol 'n Christen is (terwyl Ibn Gabirol natuurlik 'n Jood was; Auvergne 1989:XII; 1998:Ia-ae:26). In sy *Fons Vitae* skakel Ibn Gabirol die Goddelike wil met die Goddelike Woord, wat hy kenmerkend konkretiseer of hipostatiseer in die wêreld self. Op grond daarvan oorweeg Auvergne die Woord van God as die wil waardeur God alle dinge geskep het.

Deur hierdie Woordgebonde leerstelling aangaande God se wil, is Auvergne in staat gestel om binne sy Avicenniese raamwerk die radikale kontingensie van alles buiten God, bekend te stel (Caster 1996b:37).

Auvergne se leer oor die Goddelike wil stel hom ook in staat om te betoog dat die wêreld nie, soos wat Ibn Sina geleer het, ewig is nie, aangesien 'ons moet toegee dat dit geskep of gemaak of onttrek is vanuit potensialiteit na aktualiteit' (Auvergne 1989:X). In *De Trinitate* betoog Auvergne saaklik teen die Aristoteliese en Avicenniese argumente vir die ewigheid van die wêreld, maar in *De universo creaturarum* (Auvergne 1998) gaan hy verder: eerstens bied hy 'n kort inleiding oor ewigheid en tyd aan, waarin die ewigheid onderskei word nie alleen as sonder begin en sonder einde nie, maar ook sonder enige moontlikheid van enersyds 'voor' en andersyds 'na' (1998:Ia-IIae; hoofstukke 1 tot 5).

Dan beredeneer hy uitvoerig die argumente vir die ewigheid van die wêreld en bied ten slotte argumente aan wat die eindigheid van die wêreld se verlede bewys. Soos Bonaventura (4.29) na hom, is Auvergne oortuig dat die begrensdheid van die wêreld se vergange tyd bewys kan word en nie slegs aangedui kan word as 'n geloofsartikel nie, soos wat Aquinas (5.1) weer op sy beurt betoog het.

Auvergne redevoer dat 'die filosowe' fouteer het deur 'n groter vermoë aan die natuur toe te ken as waaroor die natuur inderdaad beskik, en nie te erken dat die vermoë van die natuur volledig ondergeskik is aan Goddelike keuse en wil nie (Auvergne 1989:XI). Nie alleen is daar geen noodsaaklikheid in die natuur nie, maar die natuur is ook nie in staat om vanuit sigself te produseer en te herproduseer nie.

In hierdie opsig val Auvergne die leser op as 'n kasuïs of gebeurlikheidsdenker: hy stel byvoorbeeld dat skepsels oorsake is alleen in 'n nie-waaragtige sin, soos wat 'n venster die 'oorsaak' van die verligting van 'n huis of 'n rivierbedding die 'oorsaak' is van die wyse waarop die water daaroor en daardeur vloei. Soms skryf Auvergne wel 'n egte oorsaaklikheid aan sekondêre oorsake toe.

Filosofiese vrae oor die geskepte kosmos in twee afdelings

In *De universo creaturarum* verken Auvergne filosofiese vrae oor die geskepte kosmos in twee afdelings: In die eerste afdeling ondersoek Auvergne vrae wat te make het met die materiële kosmos of die kosmos in die algemeen, terwyl sy ondersoek in die tweede afdeling die geestelike kosmos bestryk. Die vrae na die materiële kosmos val self in drie dele uiteen: Eerstens, na 'n kort inleiding, betoog Auvergne teen die

die Kathare (die 'Manicheïste' in Auvergne se tyd, wat, soos die oorspronklike Manicheïste in Augustinus [1.1] se tyd geleer het, dat die wêreld beheer word deur twee kragte of beginsels, naamlik lig – of die goeie – en donker – die bose, beide konkrete, materiële werklikhede, elkeen met 'n eie skepper en dringkrag; wat dus 'n rigiede geestelike en materiële dualisme daarstel) en vernietig die Kathaarse opvatting dat daar twee eerste beginsels is, naamlik goed en kwaad.

Dit doen Auvergne deur nogeens gebruik te maak van Ibn Sina se metafisika van die Een of Eerste as syn noodwendig deur sigself, dus as 'n absolute enkelvoudigheid. Eg-skolasties, sonder enige beroep op die Bybelse tekste of kerklike leerstukke, dui Auvergne die onmoontlikheid van twee eerste beginsels aan, goed aan die een kant en kwaad aan die ander kant. Hy betoog ook dat boosheid self geen inhoud het aan die hand waarvan boosheid 'n beginsel is of kan wees nie – boosheid is eenvoudig die afwesigheid van die goeie.

Tweedens en vervolgens lewer Auvergne (1998:Ia-IIae; hoofstukke 11 tot 15) kommentaar op die vraag na een of meer kosmosse, teen (ongeïdentifiseerde) tydgenote wat wel die opvatting van 'n meervoud van kosmosse gehuldig het. Sy teiken is nie soseer die opvatting van meerdere kosmosse nie, maar teen 'n opvatting van 'n hiernamaals in 'n ander materiële wêreld as hierdie wêreld. In hoofstukke 16 tot 23 van *De universo creaturarum* lei Auvergne 'n lang bespreking in oor hoe die kosmos vanuit die Een of Eerste ontwikkel het.

Nadat hy verskeie moontlikhede in hierdie verband oorweeg en teen mekaar opgeweeg het, berus Auvergne hom by die Avicebroniese standpunt dat die wêreld vanuit die Eerste ontspring het deur die ewige Woord, waardeur die Eerste die wêreld in vryheid geskep het, hoewel alle dinge nie tegelyk geskep is nie. Derdens, in hoofstuk 24, beskryf Auvergne die fout wat die Aristoteliese tradisie in terme van die skepping van die eerste intelligensie en die hemelliggame gemaak het, veral Ibn Sina se fout (na sy mening) om Neoplatonies te postuleer dat vanuit een slegs een kan voortkom en dat vanuit die Eerste slegs een syn afdalend kon voortkom, naamlik die eerste intelligensie, met die verdere afdalende intelligensies tot by die tiende intelligensie, wat die wêreld self voortgebring het.

Die tweede afdeling in *De universo creaturarum* handel oor die geestelike kosmos, met verwysing na die verskillende en onafhanklike substansies of intelligensies soos deur Aristoteles beskryf (wat histories uitgemond het in onder andere die vraag na die goeie engele en die bose engele, 'n kwessie waaruit Auvergne hom behendig hou). Auvergne betoog vir 'n streng geestelike verstaan van hierdie substansies en is waarskynlik die eerste denker in die Latynse Weste wat wegbreek van Augustinus se beskouing, versterk deur Ibn Gabirol, dat alles buiten God saamgestel is uit materie. Auvergne vind die Avicenniese weergawe van die verskillende en onafhanklike

substansies problematies, om 'n verskeidenheid van redes. Eerstens, hierdie substansies of intelligensies is sonder eie wil en gevolglik nie in staat tot morele goedheid of boosheid nie. Tweedens word 'n skeppingsvermoë aan die intelligensies toegeskryf, wat volgens Auvergne God alleen toekom. Derdens is die intelligensies te min om rekenskap te gee van die kompleksiteit van die verhouding tussen skepping en wording: as geen aardse koning vir slegs tien hofdienaars sou skik nie, waarom sou God vir slegs tien geestelike hofdienaars skik? Ibn Sina se onderskeie substansies of intelligensies is uiteindelik volgens Auvergne niks anders, meer of minder as die Christelike engele nie, naamlik suiwer vorme.

Auvergne se psigologie

Die derde deel van die ou summa *Magisterium* bestryk Auvergne se psigologie, wat 'n wesenlike deel van sy filosofiese uitset vorm, getitel *De anima*. Hoewel Auvergne duidelik vertroud is met Aristoteles se gelyknamige werk leun hy nogeens sterker na Ibn Sina se (in die Latyn vertaalde) *Liber sextus de naturalibus, seu de anima*, sowel instemmend as krities en afwysend.

Reeds in die voorwoord van *De anima* (2000:iii) spreek Auvergne sy verbasing daaroor uit dat die studie van die menslike siel deur sommiges as deel van die natuurwetenskappe geag word en dring daarop aan dat enige 'wetenskap van die siel' onder die tersaaklike teologiese en filosofiese rubrieke hanteer behoort te word, naas God self, waarvan die siel die spieëlbeeld of refleksie is.

De anima bestaan uit sewe hoofstukke, waarvan die voorwoord 'n kriptiese opsomming is: In hoofstuk 1 wil Auvergne eerstens die bestaan van die siel begrond, terwyl hy in hoofstuk 2 die essensie en wesenlike kenmerke van die siel wil ondersoek. Hoofstuk 3 handel oor die dele of fakulteite van die siel, terwyl hoofstuk 4 handel oor die vraag na 'n meervoud van siele in 'n enkele mens. Hoofstuk 5 handel oor die ontstaan van die siel, hoofstuk 6 verken die verhouding van die siel in verhouding tot die liggaam en hoofstuk 7 bespreek ten slotte die siel se hoër funksies in verhouding tot God.

In hoofstuk 1 haal Auvergne Aristoteles se beroemde definisie van die siel krities aan as 'die eerste handeling van 'n fisiese, organiese liggaam wat die potensiaal tot lewe het'. Auvergne se polemiese interpretasie van hierdie definisie plaas hom in 'n onmiskenbaar Platoniese en sydelingse Avicenniese raamwerk, aangesien hy die woorde 'fisiese, organiese liggaam' verstaan as 'n soort kapsule wat dien as instrument vir die siel. Auvergne vind geen betekenis in die woorde 'wat die potensiaal tot lewe het', buiten as sou dit as 'n verwysing na die hiernamaals kon dien nie. Hoewel hy met Aristoteles dit eens is dat die siel die vorm en die liggaam die materie is, dring hy

daarop aan dat die siel die hele mens is, en nie bloot 'n deel van die mens nie. Hy gee egter toe dat die siel nie 'n mens sou kon aandui indien dit nie verenig is of sou wees met 'n paslike organiese liggaam nie.

Auvergne betoog vir die bestaan van die siel in twee besprekings. Eerstens stel hy dat enige persoon wat die bestaan van die siel ontken, weet dat hy dit ontken. Die kennis van die ontkenning is aanwesig in die persoon, hetsy in die volle persoon of 'n deel van die persoon. Hy stel dat dit absurd is dat die 'hele persoon' oor hierdie kennis beskik en dat hierdie kennis deel moet uitmaak van slegs 'n 'deel van die persoon'. Daardie 'deel van die persoon' ken en verstaan volledig en wesenlik. Daardie 'deel' kan nie 'n liggaam wees nie: dit moet 'n onliggaamlike, lewende substansie wees – en dit is wat Auvergne uiteindelik met 'die siel van die mens' bedoel.

Tweedens betoog hy vanuit die instrumentele aard van die liggaam dat aangesien geen instrument vir sigself bestaan nie, maar vir en ter wille van die vakman wat die instrument gebruik, moet daar binne die liggaam 'n vakman wees wat die dele van die liggaam instrumenteel gebruik en volledig daaroor beheer het. Daardie 'vakman' moet 'n siel wees.

Auvergne (2000:2:13) verwys twee maal na Ibn Sina se beroemde beeld van die 'vlieënde man': Gestel 'n man vlieg tussen hemel en aarde, gesuspendeer met arms en bene wyd oop; oë toe en alle ledemate van mekaar geskei; met geen sintuiglike of sensoriese ervaring van die wêreld of die eie liggaamlikheid nie. Ibn Sina stel dat die 'vlieënde man' steeds weet dat hy bestaan. Gevolglik het die kennende verstand kennis van syn en 'n gewaarwording van 'self'.

Auvergne stel op sy beurt dat sodanige 'vlieënde man' inderdaad sal weet dat hy bestaan, hoewel hy nie sal weet dat hy oor 'n liggaam of liggaamsdele beskik nie. Later gebruik Auvergne dieselfde argument om te postuleer dat die siel die hele mens is en nie 'n deel van die mens is nie. Auvergne beskou die liggaam as organies oftewel as instrumenteel: hy gebruik onder andere die beelde van 'n inwoner en 'n huis, 'n stuurman en 'n skip, 'n vakman in sy werkswinkel en 'n gevangene in 'n sel om die verhouding tussen siel en liggaam uit te beeld.

Soos die onderskeie intelligensies, is die menslike siel 'n nie-materiële of geestelike substansie. Dit is enkelvoudig of onverdeelbaar in dele. Die vermoëns van die siel is nie toevallige eienskappe van die siel nie, maar identies aan die siel en kan gedifferensieer word slegs in terme van die operatiewe eienskappe daarvan. Auvergne stel dat daar minstens dertien sodanige operatiewe eienskappe in die siel is: buiten die vyf uitwendige sintuie, is daar agt inwendige sintuie: berekeningsvermoë, geheue, verbeelding, sensus communis (algemene, voorhande kennis), intellek, wil, aptyt en temperament. Elkeen van hierdie operatiewe eienskappe is identies aan die siel en nie 'n deel of toevallige eienskap van die siel nie.

Auvergne is veral geïnteresseerd in die hoër psigologiese funksies van die siel, naamlik die intellek en die wil. Hy gebruik die beeld van 'n keiser en die hele koninkryk van die siel, om aan te dui dat indien die siel korrek georden en funksioneel is, die wil die bevel (*imperium*) oor al die ander operatiewe funksies het, insluitende die intellek, wat as raadgewer vir die keiser of wil optree. Auvergne spreek sy verbasing uit dat Aristoteles die wil feitlik volledig verbygegaan het in sy psigologie, terwyl hy soveel aandag aan die intellek skenk, wat volgens Auvergne psigologies van mindere snit as die wil is (Auvergne 2000:3:7). Die wil is volgens Auvergne werklik vrymagtig: die wil is absoluut vry om te wil of nie te wil nie. Auvergne (2000:5:15) vergelyk hierdie absolute vermoë van die wil tot wil met die almag van God, hoewel die gevalle mens voortdurend 'n spanning tussen die laer funksies (aptyt en temperament) en die wil beleef. Auvergne skaar hom duidelik by die voluntaristiese Augustynse tradisie in sy prioritisering van die wil, selfs bo die intellek.

Auvergne (2000:5:16) skenk nogeens met voorbehoude aandag aan Ibn Sina se gedagtes, hier met verwysing na die individualisering van die menslike siel, aangesien – volgens sy lesing van Ibn Sina – die siel die individualiteit daarvan verloor wanneer dit eenmaal van die liggaam geskei is. Hy skenk egter nie aandag aan die groter Aristoteliese konteks waarbinne die individualisering van die siel hanteer is nie en volstaan met die oorwegend onberedeneerde standpunt dat die siel deur God as individueel geskep is, en dat hierdie psigologiese individualiteit ook geld na die dood.

Heelwat van die vyfde en sesde hoofstukke van *De anima* word afgestaan aan bewyse vir die onsterflikheid van die siel, wat Auvergne as wesenlik vir sowel moraliteit as godsdiens ag (1991:1). Hoewel hy die animalistiese siel as 'n onliggaamlike substansie hanteer, is hy oortuig dat die siel van 'n dier sterf met die dood van die dier, aangesien die animalistiese siel oor geen operatiewe vermoëns sonder die liggaam van die dier beskik nie. Die menslike siel, aan die ander kant, beskik oor operatiewe vermoëns waarvoor die liggaam nie 'n instrumentele voorwaarde is nie, waaronder berekeningsvermoë en die intellek. Auvergne (2000:5:22) verwys ook na ekstatiese toestande as 'n voorbeeld van die siel se onafhanklikheid van die liggaam, aangesien die siel in sodanige toestande 'die liggaam transendeer'. Daarby voeg hy argumente vir die onsterflikheid van die siel deur dit aan die attribute van God te ontleen, in besonder God se goedheid, voorsienigheid, geregtigheid, grootheid en barmhartigheid.

In sy hantering van die intellektuele vermoëns van die siel hanteer Auvergne beide Aristoteles en Ibn Sina krities maar ook met instemming. Hy is volledig in verset teen die Aristoteliese (veral na Ibn Rushd [Averroes, 4.10] se verwerking daarvan) klem op die agente-intellek en Ibn Sina se leer oor agente-intelligensie.

Die Aristotelies-Averroïstiese (4.10) posisie impliseer ’n skeiding tussen die materiële of reseptiewe intellek en die agente- of produktiewe intellek binne die siel, terwyl die radikale onverdeelbaarheid van die siel so ’n skeiding volgens Auvergne nie toelaat nie. Auvergne (2000:5:8) verwerp ook die rol van die agente-intellek in die proses van kennisverwerwing, omdat dit die intellek dan reduseer tot ’n passiewe ontvanger van kennis, eerder as ’n aktiewe verkenner van kennis. Indien die intellek kennis passief verwerf deur dit vanuit die agente-intellek te ontvang, sou dit nie nodig wees om te studeer, boeke te lees, lesings by te woon of enige iets anders te doen anders om oopgestel te wees vir die passiewe verligting vanuit die agente-intellek nie.

Sintuiglike waarneming vereis wel die resepsie van die sintuiglike vorme, maar bestaan ook uit ’n oordeel oor hierdie vorme, wat weer ’n handeling van die siel is. Net so is intellektuele kennis nie bloot die resepsie van die verstaanbare vorme nie, hetsy vanuit die agente-intellek of vanuit God, maar inderdaad ’n handeling vanuit ’n intellektuele vermoë, wat ’n vermoë van die siel is. Die menslike siel staan op die brug tussen twee wêrelde, met God se wêreld bo en die sintuiglike wêreld daaronder, en ontvang verligting oftewel kennis vanuit beide: vanaf God ontvang die siel die eerste beginsels van sowel wetenskap as moraliteit, hoewel Auvergne Goddelike verligting kenmerkend onderbeklemtoon. Vanuit die sintuiglike wêreld ontvang die intellektuele vermoë verligting op drie wyses, naamlik sintuiglike waarneming, abstrahering en verbintenisskepping of konjunksie. Deur sintuiglike waarneming onderskei die intellektuele vermoë die sintuiglike, toevallige eienskappe van dinge, maar moet dit vanuit die bestaan van ’n grondliggende substansie aflei of abstraheer.

Deur abstrahering elimineer die intellektuele vermoë bepaalde fasette van ’n partikuliere individuele objek, sodat daardeur ’n beeld gevorm kan word wat verteenwoordigend van enige individuele objek in daardie klas is. Deur konjunksie word oorsake vanuit gevolge en gevolge vanuit oorsake afgelei. Die intellektuele vermoë is dus aktief in die proses van kennisverwerwing: Auvergne verwys herhaaldelik met instemming na Aristoteles se begrip van spontane begrip om die intellek se vermoë om verbindinge of middelterme spontaan te begryp – ook met verwysing van Chrysippus se beeld van die spinnekop wat vanuit een draad in ’n web die teenwoordigheid van moontlike prooi elders op die web spontaan begryp. Hierby sluit ook sy instemmende aanhaling van Augustinus se aanspraak aan, met verwysing na die siel se vermoë om beelde innerlik en vanuit sigself te vorm.

Auvergne se etiek

Auvergne vra voorspelbaar eers die vraag na sekere en waar kennis in die domein van etiek: wat geld as eties teenspraakvry vasgesteld? Daarby voeg hy die vrae: waarom is die

menslike siel aangetrokke tot volmaaktheid en waarom moet die siel teen ondeugde bewapen word? Hy ondersoek met instemming Cicero se definisie van deug as die 'gewoontes van 'n geordende verstand' en bring dit in verband met aspekte van Aristoteles se etiek (Jüssen 1995:20).

Daaruit postuleer Auvergne dat 'n geordende en eties-gedissiplineerde lewe eerstens eer aan God betoon, skoonheid opsoek en koester en bruikbaar moet wees vir ander, as voorbeeld tot wat 'n deugdelike lewe behels. Dit is duidelik 'n utilistiese soort etiek, waar die belange van die Ander in verhouding tot die etiese Self geweeg word.

Hoewel Auvergne se denke en werke in die skadu gestel sou word deur Bonaventura en Aquinas, het hy hierdie twee latere skolastici grondig beïnvloed, asook ander vindingryke skolastici in die oorgang na vanaf die vroeg- na die hoog-skolastiek, onder andere Hendrik van Gent (4.31). Sy werk is besonder tersaaklik in die wyse waarop dit 'n aanduiding gegee het van 'n positiewe ontvangs van Ibn Sina in die Latynse Weste van die 13de eeu.

Eindnota

1. Sien Auvergne (1897; 1946; 1954; 1976; 1989; 1991; 1998; 2000; 2007), asook Caster (1996a:309–32; 1996b:31–42); Copleston (1993:218–27); Davis (1973:51–75); Haren (1985:156–7); Jüssen (1995:20–32); Marrone (1983:1–18; 2001:29–96); Moody (1975:1–109) en Teske (1990:187–205; 1993:63–75; 1994:77–93; 1998a:279–91; 1998b:117–30; 2006a: 9–28; 2006b:680–7; 2011:1402–5).

Bibliografie

Auvergne, W. 1897. *De immortalitate animae*. Bülow, G. (red.). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster: Aschendorff.

—. 1946. *Tractatus Magistri Guillielmi Alvernenis de bono et malo*. O'Donnell, J.R. (red.). Mediaeval Studies 8, 245–99.

—. 1954. *Tractatus secundus Guillielmi Alvernenis de bono et malo*. O'Donnell, J.R. (red.). Mediaeval Studies 16, 219–71.

—. 1976. *De Trinitate. An edition of the Latin text with an introduction*. Switalski, B. (red. en inl.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 1989. *The Trinity, or the First Principle*. Teske, R.J. en F.C. Wade (vert. & inl.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 1991. *The immortality of the soul*. Teske, R.J. (vert. & inl.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 1998. *The universe of creatures*. Teske, R.J. (vert. & inl.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 2000. *The soul*. Teske, R.J. (vert. & inl.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 2007. *The providence of God regarding the universe*. Teske, R.J. (vert. & inl.). Milwaukee: Marquette University Press.

Caster, K.J. 1996a. The distinction between being and essence according to Boethius, Avicenna and William of Auvergne. *The Modern Schoolman* 73, 309–32.

—. 1996b. William of Auvergne's adaptation of Ibn Gabirol's doctrine of the free will. *The Modern Schoolman* 74, 31–42.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Davis, L.D. 1973. Creation according to William of Auvergne. In Steckler en Davis (reds.) 1973, 51–75.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Jüssen, G. 1995. Die Tugend under der gute Wille: Wilhelm von Auvergnes Auseinandersetzung met der aristotelischen Ethik. *Philosophisches Jahrbuch* 102, 20–32.

Marrone, S.P. 1983. *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New ideas of truth in the early thirteenth century*. Princeton: Princeton University Press.

—. 2001. *The light of thy countenance. Science and knowledge of God in the thirteenth century*. Leiden: Brill.

Moody, E.A. 1975. William of Auvergne and his treatise *De anima*. *Studies in Medieval philosophy, science, and logic*, 1 –109. Los Angeles: University of California Press.

Steckler, G. en L.D. Davis. (reds.). 1973. *Studies in Mediaevalia and Americana*. Spokane: Gonzaga University Press.

Switalski, B. (red. en inl.). 1976. *De Trinitate. An edition of the Latin text with an introduction*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Teske, R.J. 1990. William of Auvergne on the eternity of the world. *The Modern Schoolman* 67, 187–205.

—. 1993. William of Auvergne and the Manichees. *Traditio* 48, 63–75.

—. 1994. William of Auvergne on the individuation of human souls. *Traditio* 49, 77–93.

—. 1998a. William of Auvergne on the relation between reason and faith. *The Modern Schoolman* 75, 279–91.

—. 1998b. William of Auvergne's rejection of the Platonic archetypical world. *Traditio* 55, 117–30.

—. 2006a. *Studies in the philosophy of William of Auvergne*. Milwaukee: Marquette University Press.

—. 2006b. William of Auvergne. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 680–7.

—. 2011. William of Auvergne. In Lagerlund (red.) 2011, 1402–5.

Teske, R.J. (vert. & inl.). 1991. *The immortality of the soul.* Milwaukee: Marquette University Press.

—. (vert. & inl.). 1998. *The universe of creatures.* Milwaukee: Marquette University Press.

—. (vert. & inl.). 2000. *The soul.* Milwaukee: Marquette University Press.

—. (vert. & inl.). 20007 *The providence of God regarding the universe*. Milwaukee: Marquette University Press

Teske, R.J. en F.C. Wade (red. en inl.). 1989. *The Trinity, or the First Principle*. Milwaukee: Marquette University Press.

— 4.18 JOHANNES VAN ROCHELLE —





Miniatuurskildery uit ’n kompendium van heiliges se lewens (ca.1200-ca.1210)
© Cleveland Kunsmuseum, Cleveland

4.18 Johannes van Rochelle (ca.1190-1245) (Jean de la Rochelle; Ioannis de Rupella)

Johannes van Rochelle[1] is 'n drasties ondergekommentarieerde[2] figuur in Middeleeuse filosofie, wat tot op datum effektief slegs deur die gevierde 20ste-eeuse Middeleeuse navorser Étienne Gilson (1955) nagespeur is, op grond waarvan Rochelle se mees uitstaande werk, *Summa de anima*, in 1995 deur J.G. Bougerol herredigeer en deur Vrin in Parys heruitgegee is. Johannes is in Rochelle (in Latyn *Rupella*) gebore gedurende die laaste dekade van die 12de eeu en het by die Franciskaanse orde as jong seun in die eerste dekade van die 13de eeu aangesluit. Hy was een van Alexander van Hales (4.16), die eerste belangrike Franciskaanse akademikus aan die Universiteit van Parys, se eerste leerlinge en was die eerste Franciskaan (oftewel OFM) wat 'n baccalaureus in teologie aan die Universiteit van Parys verwerf het.

Redaksionele inset in Hales se *Summa fratri Alexandri*

Rochelle het volgens Gilson (1955:49) verskeie opstelle in morele teologie (waaronder *Die kardinale sondes* en *Vrae oor die genade*, opgeneem in Rochelle 1995), preke en teologiese kommentare die lig laat sien. Sy belangrikste inset was egter ongetwyfeld as die mees prominente redaksionele medewerker van Hales se *Summa fratri Alexandri*, 'n werk wat besondere invloed in die 13de eeu uitgeoefen het. Hales het die werk grootliks onafgerond laat sirkuleer en dit was op sy versoek dat die uiteindelike redigering daarvan onder Rochelle se leiding plaasgevind het. Rochelle was die hoofredakteur van Boek I (Oor God) en Boek III (Oor die inkarnasie, die wet, genadeleer en die deugde) van dié summa.

Magister in teologie teen 1238

Teen 1238 was Rochelle 'n magister in teologie met 'n eie en lojale studentekring, soos aangedui deur Auvergne (4.17) in die lys van magistri by die universiteit, wat hy as biskop van Parys aan die einde van 1240 opgestel het. In 1241 het Rochelle saam met Hales, Robert van Baske en Odo van Rigaud die Franciskaanse orde se interne reëls hersien, in die lig van die stryd teen Elias van Cortona rakende uiteenlopende interpretasies van die nalatenskap van Franciskus na sy afsterwe in 1226.

Rochelle se twee belangrikste filosofiese werke

Rochelle se twee grondige filosofiese werke het gesirkuleer onder die titels *Tractatus de divisione multiplici potentiarium animae* (*Opstel oor die veelvoudige divisies van die*

siel) en *Summa de anima* (*Summa oor die siel*), wat beide afgehandel is teen die tyd dat Rochelle volgens Auvergne se lys in 1238 tot magister in teologie gevorder het. Uit hierdie twee werke blyk Rochelle se filosofies-teologiese inslag, naamlik dat 'teologie wesenlik niks anders as wysheidsleer (*sapientia*) is nie' (Sondag 2006:334).

Afgesien van sy leermeester Hales se invloed, ontleen Rochelle hierdie uitgangspunt ook aan sy Franciskaanse medeganger Antonius van Padua (1195-1231), wat 'n driedelige opgawe vir vroeg-13de-eeuse teoloog-filosowe voorgehou het: 'akademiese kennis, 'n afgesonderde lewe en onderrig' (Purcell 1960:275). 'n Grondige akademiese opvoeding in filosofie en dogmatiek, 'n goeie gesindheid en bestendige morele wil, asook die bereidwilligheid om te preek en ook in ander opsigte onderrig te gee, is juis die merktekens van die 'monnik van die goeie orde' waartoe Rochelle (1995:8) self aspireer.

Rochelle konformeer dus aan die tydsgees van die vroeg-13de eeu om die belangrikheid van filosofiese opvoeding (en akademiese onderrig) van die monnik vanuit welke orde ook al te beklemtoon, maar handhaaf terselfdertyd die vroeg-skolastiese aandrang op die uitdruklike skeiding van teologie en filosofie, met klem op die teologiese bruikbaarheid van filosofie – juis ook Aristoteliese filosofie.

Dit sou volgens Rochelle 'n fout wees om filosofiese inspraak verby te probeer gaan, bloot omdat daar 'n risiko geloop word van die verknegting van teologie aan filosofie: 'Net soos wat die Filistyne uit vrees die Hebreërs verbied het om swaarde en spiese te vervaardig (1 Samuel 13:19), so sal die demone die Christene probeer verbied om filosofie en retoriek te bestudeer, uit vrees dat Christene daardeur 'n intense waarnemingsvermoë sal ontwikkel' (Rochelle 1995:45).

Summa de anima posisioneer Rochelle in die tegniese debat rakende syn en essensie, met aan die een kant diegene wat die posisie handhaaf dat elke skepsel saamgestel is uit materie en vorm, en diegene wat – soos Aquinas (5.1) later die grondigste sou betoog – enige saamgestelde aard van die siel verwerp het. Rochelle (1995:25) begin deur die siel aan die hand van die vier Aristoteliese oorsake te herondersoek: die materiële, die effektiewe, die formele en die finale oorsake.

Hy behou talle Avicenniese (3.3) aspekte van die verhouding tussen essensie en eksistensie, met klem daarop dat essensie eksistensie voorafgaan. Daarna bied Rochelle 'n teorie van die hoëre en laere verdeling van die rede aan: die siel word naamlik in vlakke onderskei op grond van die betrokke objekte van kenbaarheid, met die objekte wat die hoër fakulteite van die rede (byvoorbeeld die intellek) vooronderstel as geestelik, en die objekte wat die laer fakulteite (byvoorbeeld die aptyte) vooronderstel as liggaamlik.

Dit volg hy op met ’n verdere verdeling wat na Augustinus (1.1) teruggaan in vier kategorieë: van bo die siel, van langs die siel, van in die siel en van onder die siel. ’n Verskillende agente-intellek is vir elkeen van hierdie vier kategorieë toepaslik: die immanente agente-intellek vir liggaamlike wesens (in en onder die siel), die eerste transendente agente-intellek vir langs die siel (waarmee hy hemelwesens, die ‘intelligensies’ of ‘engele’ in gedagte het) en uiteindelik God as agente-intellek van bo die siel. Laasgenoemde is eerder *intelligentia* as *intellectus*: bo die intellek of *intellectus* wat dinge in die wêreld ken en interpreteer, is daar ’n intelligensie of *intelligentia* wat onveranderlike waarheid en goedheid ken – en dit is God.

Intelligentia dui dus die werking van God van bo die siel aan. Hoe funksioneer *intellectus* daarenteen? Afgesien van die hoëre en laere verdeling van die rede, werk Rochelle met ’n teorie van abstraksie in die verbeelding: waarneembare dinge word in die verbeelding voortdurend herorganiseer (Aristoteles se *phantasia*). Daarna, met inagname van dit wat hierdie waarneembare dinge as juis as ‘waarneembaar’ begrond, tree die onderskeidende fakulteit (*aestimativa*) van die intellek na vore in die onderskeid tussen ooreenkomste en verskille tussen dinge, waar die ooreenkomste behou en die verskille geëlimineer word, ten einde ’n liggaamlike vorm te isoleer.

Laastens onderskei die intellek hierdie geïsoleerde vorm in die materiële en partikuliere aard daarvan en verstaan dit ‘suiwer, as ’n eenvoudige en universele aanbod’ (1995:34). By hierdie finale fase van abstraksie is die vorm verteenwoordigend van alle individue binne dieselfde species en is daarom ’n volledig gevormde universele. In hierdie nadruk op abstraksie as funksie van die intellek is die invloed van Ibn Sina duidelik sigbaar.

In die *Tractatus* werk Rochelle (1964:19) met ’n ander, eweneens gedetailleerde psigologie: Die werk is in drie dele verdeel wat elkeen met ’n bepaalde psigologiese perspektief ooreenstem. Hierdie drie perspektiewe behels die definisie van die siel, die verdeling van die siel en die vervulling of vervolmaking van die siel. In elkeen van hierdie drie afdelings versamel Rochelle eg-skolasties die relevante en beskikbare tekste, wat Aristoteles, Plato, Seneca, Augustinus, Nemesius van Emesa en Ibn Sina in al drie afdelings insluit, plaas hierdie tekste in jukstaposisie, lees die tekste in terme van ooreenkomste en verskille, en analiseer opponerende posisies, waarop hy dan uiteindelik kommentaar lewer (‘JWGV’ as skolastiese metode, sien weer Anselmus 3.6).

Die digtheid van die teks dui aan hoe moeilik dit in die eerste dekades van die 13de eeu geword het om die nuut-vertaalde materiaal – die volledige Aristoteliese korpus en Ibn Sina – met ouer bronne soos Augustinus te sintetiseer. Dat Rochelle in staat was om uit hierdie vars jukstaposisies wel ’n koherente psigologie byeen te

bring, was sy belangrikste bydrae tot hierdie periode in Middeleeuse filosofie. Van Summa de anima het Fidelis van Fana (OFM, 1838-1881) beweer dat die rubriek en inhoudsopgawe wat Rochelle gebruik het, meer gekopieer en oorgeneem is in Middeleeuse psigologiese studies as enige ander rubriek wat Fidelis in sy beroemde ondersoek van 52 000 manuskripte by meer as 400 Europese universiteite aangetref het.

Vir die andersins onbekende en onderwaardeerde Rochelle is dit 'n kompliment. Hy is oorlede in 1245, dieselfde jaar as sy geliefde leermeester Alexander van Hales.

Eindnotas

1. Sien Rochelle (1964; 2006), asook Gilson (1955:40–9), Sondag (2006:334–5) en Ryan (2010:1–18).

2. Selfs nie die hoogs insluitende Lagerlund-ensiklopedie (2011) bevat enige inskrywing oor Rochelle nie. Die inskrywing in die omvangryke redaksiewerk van Gracia en Noone bevat wel Sondag (2006) se inskrywing, hoewel bestaande uit slegs ses paragrawe. Tussen Ryan (2010) en Gilson (1955:40–9) se meer omvangryke uiteensettings is dit dus wel moontlik om Rochelle verantwoordelik te profilieer.

Bibliografie

Gilson, E. 1955. *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.

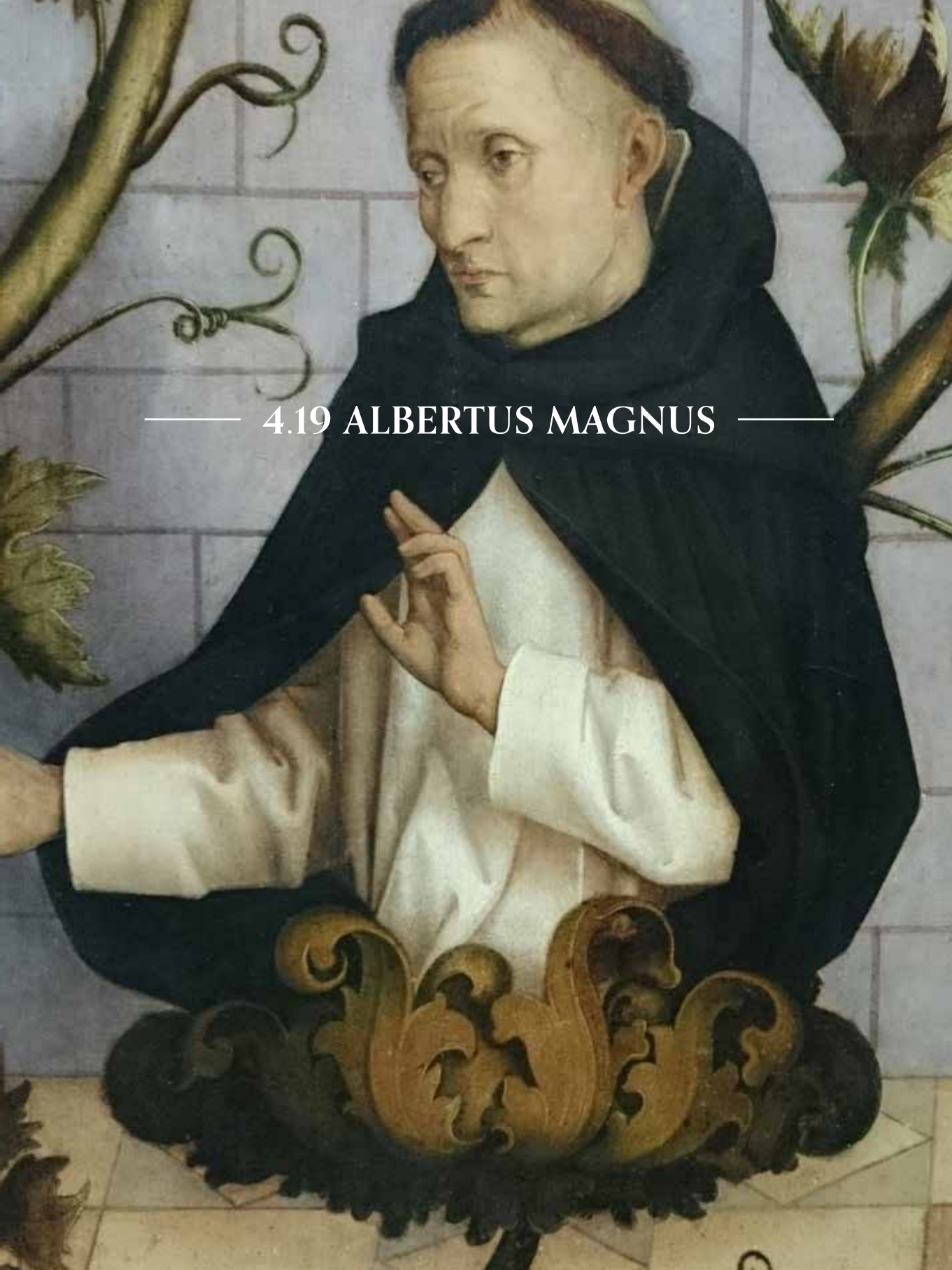
Purcell, M. 1960. *Saint Anthony and his times*. New York: Hanover House.

Rochelle, J.d.l. 1964. *Tractatus de divisione multiplici potentiarium animae*. Michaud-Quatin, P. (red.). Parys: Vrin.

—. 1995. *Summa de anima*. Bougerol, J.G. (red.). Parys: Vrin.

Ryan, D. 2010. Jean de la Rochelle's distinction between being and essence and its significance in debate regarding the Aristotelian four causes in relation to the rational soul. *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, Departement Filosofie, Nasionale Universiteit van Ierland, 1–18.

Sondag, G. 2006. Jean de la Rochelle. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 334–5.



4.19 ALBERTUS MAGNUS



Albertus Magnus op die hoogaltaar van die Frankfurt Dominikaanse Kerk wat die stamboom van die Dominikane uitbeeld (1501), Hans Holbein die Ouere (ca.1460–1524)
© Städel Museum, Frankfurt

4.19 Albertus Magnus (ca.1200-1280) (Albert the Great)

Albertus Magnus[1] was in talle opsigte sy mees beroemde leerling, Thomas Aquinas (5.1), se gelyke. Van Albertus het Hegel (1892:75) opgemerk dat hy die 'mees uitstaande skolastikus' was, terwyl Albertus se student Strassburg (4.32) beweer het dat hy 'n 'wonderwerk vir sy tyd' was (Resnick 2013:1). 'n Inskrywing op sy (later verskuifde) grafsteen in die Domkerk in Keulen het dalk ietwat oordrewe na Albertus verwys as 'prins onder filosowe, groter as Plato, selfs nie 'n mindere van Salomo in al sy wysheid nie'. Voor Aquinas se kanonisering in 1323 was Albertus egter inderdaad as sonder gelyke in die Middeleeuse intellektuele geskiedenis geag. Sy manjifieke teologiese uitset, gekombineer met sy prestasies as filosoof en natuurwetenskaplike, stempel hierdie en vele soortgelyke lofbetuiginge.

Albertus is gebore vanuit die laer adel in die dorp Lauingen in Beiere, gedurende 'n tydperk van maatskaplike en intellektuele stroomversnellings in Wes-Europa. 'n Toename in internasionale handelsbetrekkinge, toenemende internasionale konflik as gevolg van politieke wrywinge in die nagloed van die kruisvaarte, snelle ontwikkelinge in landbou met die feodale stelsel toenemend onder druk, verstedeliking en die infrastrukturele ontwikkeling van Middeleeuse dorpe en stede, het tot hierdie maatskaplike stroomversnellings bygedra.

Dit is nou reeds duidelik uit die besprekings van die denkers in die vroeg-skolastiese periode dat die 13de eeu egter ook 'n tydperk van intellektuele stroomversnellings was, as gevolg van die opkoms van die universiteitswese, die beskikbaarstelling van Aristoteles se volledige korpus in Latyn vanuit die Arabiese vertalings van die Griekse tekste, die formele skeiding tussen teologie en filosofie en die opkoms van tegniese Aristotelisme in die skolastiek.

Die ervaring aan 'n krisis was in hierdie tyd in Wes-Europa wyd verspreid en het meegewerk tot die opkoms van nuwe kloosterongebonde ordes ('mendikaanse ordes' genoem), was beskou is as toevlugte en veilige hawens in 'n onvoorspelbare wêreld. Dit sou 'n denker van die snit van Albertus neem om die ervaring aan hierdie krisis sowel te verwoord as te ontlont.

Albertus het as rustelose jong regstudent te Padua self sy toevlug tot 'n mendikaanse orde (dus, 'n kloosterongebonde orde) geneem. Hy sluit tussen 1223 en 1229 by die nuwe Dominikaanse orde aan, wat enkele jare vantevore deur Dominikus (1170-1221) te Toulouse gestig is en vinnig uitgebrei het deur die hele Europa, gesanksioneer deur etlike pouslike bulle. Albertus handel sy inlywingstydperk of novitiate as Dominikaan met onderskeiding in Keulen af,

waarna die Dominikane hom in 1240 na die teologiese fakulteit by Parys stuur vir verdere studie. Ouer as die meeste van sy medestudente (hy was met die aanvang van sy studie reeds ouer as 40), het Albertus met rasse skrede vooruitgegaan en die akademiese wêreld in Parys aan sy voete gehad nog voordat hy as magister in teologie gekwalifiseer het.

Aristoteles se mees gedugte Latynse kommentator

Die eerste rede vir Albertus se vinnige akademiese opgang was dat hy, ten spyte van die verbod op openbare en private lesings van Aristoteles in Parys, die hele Aristoteliese korpus in Latyn privaat gelees en nougeset gekommentarieer het. Teen die tyd dat sy kommentaar openbaar gemaak is, was dit die mees omvangryke kommentaar oor Aristoteles in enige taal; trouens, oor sommige Aristoteliese werke het hy twee onderskeie kommentare geskryf. Daarby het hy 'n intense belangstelling gehad in denkers wat hy geag het met Aristoteles te oorvleuel of Aristoteles se denke verhelder het (onder andere Pseudo-Dionisius, 1.3) en ook hierdie denkers sistematies ondersoek en gekommentarieer het. Hierdie kommentare oor Aristoteles en verwante denkers het uiteindelik 40 volumes bestryk.

Daarby het Albertus uitgebreide kommentare oor sowel die Ou- as die Nuwe Testamentiese tekste geskryf, met daarby 'n uiters omvangryke kommentaar oor Lombardus (4.3) se *Sententiae*. Hierdie teologiese kommentare bestaan uit 'n verdere 30 volumes. Teen die laat-1250's was Albertus dus die outeur en in beheer van 70 volumes se akademiese werk. Die oorbluffende volume as sodanig was egter nie die prestasie nie: dit was juis die kwaliteit van die akademiese erudisie wat daarin gereflekteer word wat die prestige daarvan regverdig het.

Die eerste Aristoteliese werk wat Albertus hanteer het, was die *Nicomachus*, wat hy uiteindelik twee keer sou eksegetiseer en kommentarieer. Die res van die 40 volumes filosofie het oor die volgende twee dekades gevolg. Albertus neem Aristoteles se verdeling van die filosofiese wetenskappe resloos oor en handhaaf die onderskeid tussen spekulatiewe en praktiese filosofie, met eersgenoemde wat in natuurlike filosofie, wiskunde en metafisika onderverdeel word. Praktiese filosofie word in etiek en politieke teorie onderverdeel, terwyl logika op Peripatetiese wyse as voorwaarde vir die studie van spekulatiewe en praktiese filosofie gestel word: met ander woorde, eers logika, dan filosofie.

Albertus se bedrieglik eenvoudige metodologie

Albertus se metodologie, soos wat hy dit aan die begin van sy *Physica* (1987a:I:1) uiteensit, is betreklik eenvoudig en geld vir die grootste deel van sy uitset: hy onderneem om Aristoteles se tekste toeganklik te stel, om daarmee sowel die volle

skopus van die filosofiese dissiplines bekend te stel, as om Aristoteles self te kommentarieer. Albertus speur die volgens hom leidende motiewe of grondgedagtes in elkeen van Aristoteles se werke na, kommentarieer hierdie temas met uitgebreide aantekeninge en lig dit toe met voorbeelde.

Hy parafraseer Aristoteles dus as't ware: hy hou hom nougeset by die orde en rubrieke van die Aristoteliese tekste, stel die tekste puntsgewys opnuut toeganklik en oop vir Latynse lesers, herformuleer grondgedagtes, benadruk sleutelbegrippe, wys die moontlike relevansie van hierdie begrippe uit en legitimeer Aristoteles se posisie met verhelderende voorbeelde.

Hierdie eenvoudige metode om Aristoteles se grondgedagtes en sleutelbegrippe met kommentaar en voorbeelde te verhelder, bring Albertus daartoe om opvolgende essays te skryf (wat hy eenvoudig 'n *excursus* noem, 'n begrip wat na hom in die skolastiek die gebruiksterm vir 'n 'verhelderende kommentaar' sou word, ook nog in hierdie boek), wat filosofiese probleme wat vanuit die tekste na vore kom oplos, of minstens as standhoudende probleme aandui, wat hy dan met behulp van ander Middeleeuse denkers se perspektiewe aanspreek.

Dit geld by uitstek vir gevalle waar Albertus van oortuiging is dat Aristoteles se argument of posisie oor 'n bepaalde saak onvolledig is en aangevul moet word. Laastens vul Albertus die Aristoteliese rubrieke aan deur eerstens te betoog waarom 'n bepaalde saak wat nie deur Aristoteles hanteer word nie, of slegs oppervlakkig hanteer word, as 'n gemis of as 'n afwesigheid herken behoort te word; en tweedens, om met voorstelle na vore te kom wat hierdie syns insiens gebreke in die Aristoteliese korpus aanspreek.

Hierdie metodologie om die Aristoteliese korpus te supplementeer en te 'verbeter' is egter juis bedrieglik eenvoudig: Albertus moes die Aristoteliese korpus buitengewoon goed geken het om sodanige sleutelgedagtes en afwesighede te kon identifiseer, te kommentarieer en in dialoog met ander Middeleeuse denkers te bring. Sy belesenheid blyk juis uit die omvang van die bronne wat hy kies om Aristoteles sodanig aan te vul: ons tref in hierdie verband natuurlik wye verwysings vanuit die patristiek van die Judees-Christelike tradisie aan, juis om Aristoteles se posisie teologies te legitimeer, maar dan ook letterlik elke Arabiese, Hebreeuse en Griekse teks wat vir hom in Latyn beskikbaar was, met daarby herhaaldelike verwysings na Herakleitos, Plato, Ptolemeus, Galenius, Vitrivius, Cicero, Boethius (1.2), Ibn Sina (Avicenna, 3.3), Ibn Rushd (Averroes, 4.10), Algazali (3.7) en Alfarabi (2.6). Albertus se 40 volumes filosofiese kommentaar is alles aan hierdie metodologie, sy buitengewone erudisie en hierdie denkers vanuit die antieke en Middeleeuse voorgeskiedenis, te danke.

Albertus tree hiermee ook as inleier tot die hoog-skolastiek op, in die sin dat hierdie 'bywerkende' werkswyse rakende die Aristoteliese tekste, een van die wesenlike

kenmerke van die hoog-skolastiek sou word – onder andere by Aquinas (5.1). Die verskil tussen Aquinas en die meerderheid hoog-skolastici is dat weinig van hulle oor Albertus se wye belesenheid beskik het: Aquinas was daarin egter nie net Albertus se gelyke nie, maar juis sy meerdere in die sin dat hy sinteties bo die bronne kon uitstyg en nie net met gesag kon kommentarieer en bywerk nie. In daardie sin is dit verstaanbaar dat Aquinas in die resepsiegeskiedenis altyd steeds bó Albertus aangemerk is.

Nietemin is dit Albertus wat Aristoteles vir die eerste keer in die Latynse Weste in terme van die hele vertaalde korpus na vore bring – en dit vir opvolgende skolastiese denkers onmoontlik maak om, al is dit hoogs krities, by Aristoteles verby te gaan, hetsy in filosofie of in teologie. Vir Albertus is Aristoteles die een filosoof, naas Plato, wat bestudeer en behoorlik geken moet word ten einde op 'n vertroudheid met filosofie aanspraak te kan maak. Hy beskryf Aristoteles (1968:I:1) as *praeclarus philosophus*, die mees onderskeide filosoof, en (1980a:I:1) as *archidoctor philosophiae*, die hoofleermeester van filosofie.

Tog is Aristoteles nie in alles die eerste en laaste gesag nie:

> In sake wat die geloof en die [Christelike] moraal raak, behoort Augustinus (1.1) meer as die filosowe vertrou te word, wanneer die filosowe se argumente en gevolgtrekkings totaal verskillend as Augustinus se argumente en gevolgtrekkings is. Wanneer Augustinus egter oor geneeskunde handel, sou ek eerder die opinies van Hippokrates en Galenius vertrou. Wanneer Augustinus sy mening gee oor die objekte van ondersoek in die natuurlike wetenskappe, sou ek altyd Aristoteles se mening eerder en verreweg vertrou (Albertus 1651c:IId13:137).

Dít dui op 'n poging om 'n gebalanseerde greep om sowel Aristoteles as aspekte vanuit die Platoniese tradisie via Augustinus, toe te pas.

Die antropologiese, epistemologiese en etiese dimensies van wetenskaplike en filosofiese kennis

'n Sleutelvoorwaarde vir 'n verstaan van Albertus se interpretasie van die betekenis van wetenskaplike en filosofiese kennis is dat hy hierdie kennis in terme van die antropologiese, epistemologiese en etiese dimensies daarvan oorweeg. Kennis, wetenskap en wetenskaplike kennis is deel van die mens se ervaring van die wêreld en, soos Aristoteles geleer het, 'n onherroeplike voorwaarde vir die vervulling van outentieke menswees (sien Albertus 1960:I:1:1:16). Die vermoë tot kennisverwerwing deur die verstaansproses bestaan as iets transendents in die mens, maar die verwesenliking van daardie vermoë het eenvoudig met gedissiplineerde menslike arbeid te doen: dit is deur harde werk wat die vermoë om te verstaan juis tot kennis gerealiseer word.

Kennis is dus antropologies – dit het met 'n menslike domein van die proses vanaf verstaan na kennisverwerwing en terugwaarts na verstaan, te make. Kennis moet egter ook epistemologies oorweeg word, wat Albertus driedelig in sy ontleding van die teoretiese wetenskappe of spekulatiewe filosofieë aandui: s*cientia naturalis* of natuurlike filosofie, *scientia mathematica* of wiskunde en *sapientia* (of *scientia divinia* of *scientia prima* – beide Latynse begrippe kan langs *sapientia* as 'metafisika' vertaal word). Hierdie drie vertakkinge van kennis is teoreties, in soverre elkeen se oogmerk kennis as sodanig is.

Tog is daar tussen hierdie drie vertakkinge 'n bepaalde orde of hiërargie aanwesig, in terme van die onderwerpe daarvan: die onderwerp van natuurlike filosofie is veranderlike materiële dinge en dit is daarom die eerste vlak van kennisverwerwing. Daarna volg wiskunde, wat onderwerpe beklee met kwantiteit, maar wat oor geen materiële inhoud beskik nie, hanteer. Beide natuurlike filosofie en wiskunde gee aanleiding tot metafisika, wat 'n dissipline is wat aan die mens 'n omvattende beeld van die wêreld voorhou, maar tegelyk 'n visie daarstel wat die waarneembare wêreld transendeer.

Dit is daarom juis uiteindelik metafisika wat die eerste in die orde van die natuur behoort te wees, omdat dit die eerste dinge in die orde van die natuur hanteer, naamlik syn as syn en dit wat vanuit syn voortkom (1960: I:1:2:3). In soverre die eerste beginsels van dinge in syn ontdek kan word, handel metafisika oor Goddelike dinge in soverre Goddelike dinge die eerste beginsels is. Deur die oorsake en beginsels van hierdie dinge te ken, ken die metafisikus die hoogste onderwerpe wat deur die menslike verstand kenbaar is, met niks wat daarbuite nog deur die menslike verstand verstaan kan word nie.

Metafisika vervul daarom die diepste menslike begeerte om waarlik te ken: in metafisiese spekulasie kom menslike kennis tot 'n hoogtepunt wat epistemologies nie verder uitgeput kan word nie. In die Aristoteliese sin, 'n opvatting waaraan Albertus hom nougeset hou, kan mense met sukses metafisies spekuleer en daarin proporsionele geluk vind (1960:I:1:5:7). Die mens word deur teoretiese filosofie enersyds na 'n dieper begrip van die wêreld opgetrek en andersyds ook na 'n begrip van die Goddelike gelei. Volgens Albertus (1960:I:1:1:1) is hierdie tweedelige kennis van die wêreld en God egter 'n spontane uitkoms van wat die mens wesenlik is, naamlik *nexus Dei et mundi* (die skakel tussen God en wêreld), aangesien dit juis deur die mens se bemoeienis met teoretiese kennis is dat die mens tot selfrealisering of selfvervulling as Godgeskape wese kom.

Nietemin is Albertus (1960:I:1:5:7) diep bewus daarvan dat menslike intellektuele aktiwiteit nie bloot gestempel word deur 'n natuurlike of spontane begeerte tot kennisverwerwing met die oogmerk van selfvervulling nie, maar dat daar ander faktore is wat is wat die begeerte na kennis stu: psigologiese disposisies en

fisiologiese voorkeure, in die besonder. Dit lei tot 'n diversiteit in die mensheid se soeke na kennis: sommige mense kan daardie selfvervulling bereik deur die studie van metafisika; ander weer, as gevolg van uiteenlopende psigologiese benaderings, en fisiologiese gewoontes en voorkeure, kan daardie intellektuele strewe deur alternatiewe studies bereik, hetsy deur die studie van grammatika, die natuurwetenskappe en wiskunde.

Daarom is sowel die dissiplines wat met teoretiese filosofie saamhang (natuurlike filosofie, wiskunde en metafisika) as die dissiplines wat met praktiese filosofie saamhang (etiek en politieke teorie), vir Albertus 'wetenskap'. Sy opvatting (1987a:I:1:3:5:5) van wat 'wetenskap' is, leun terug na Aristoteles se streng definisie en uiteensetting in *Analytica Posteriora*: 'n 'wetenskap begin met onherleibare stellings (vir Aristoteles 'beginsels') en ontwikkel daardie beginsels in samehang tot gevolgtrekkings'.

Om aanspraak te maak op wetenskaplikheid moet 'n afdeling of vertakking van ondersoek met onveranderlike, noodsaaklike en universele beginsels gemoeid wees. Hierdie drie eienskappe kan egter net in onderwerpe van ondersoek gevind word wat self onveranderlik, noodsaaklik en universeel is. Aangesien nie alle areas van ondersoek in staat is om hierdie drie voorwaardes na te kom nie, kan nie alle dissiplines van ondersoek as wetenskap kwalifiseer nie.

Daarby: die onderwerp van 'n wetenskap is die bron van daardie wetenskap se interne eenheid, omdat dit slegs met verwysing na die onderwerp van 'n wetenskaplike ondersoek moontlik is dat so 'n ondersoek die onderwerp se eienskappe, elemente en beginsels kan vasstel. Daarom ag Albertus (1987a:I:1:5:8) dit noodsaaklik om wetenskap in hierdie 'streng sin van die woord' te onderskei van dialektiese of retoriese kennis wat met opinies, verbindinge, jukstaposisies en veralgemenings werk.

Dit is juis die rede waarom dialektiese en retoriese ondersoeke nie met beter resultate na vore kon kom as juis die soort resultate wat in die ideegeskiedenis tot meningsverskille aanleiding gegee het nie: dit leun nie terug na die wesenlike aspekte van die ondersoek nie, maar fokus op die algemene verhoudings en verbintenisse binne 'n bepaalde onderwerp, wat hoofsaaklik idiosinkratiese verklarings van of selfs bloot net omstandigheidsgetuienis vir 'n bepaalde onderwerp kan bied.

Daarom ken Albertus eg-Aristotelies 'n veel hoër waarde toe aan wetenskaplike kennis in die 'streng sin van die woord', as aan dialektiese of retoriese kennis. Dit is ook die rede waarom hy grondig moeite doen in elkeen van sy kommentare oor Aristoteles se logika, maar ook oor sy etiek, fisika en metafisika, om die pertinent wetenskaplike karakter in die 'streng sin van die woord' daarvan uit te wys. Elkeen van Albertus se Aristoteliese kommentare begin met aantekeninge oor die wetenskap ter sprake,

ter sprake, met 'n omlyning van die onderwerp, oogmerk, eenheid, metode en aard daarvan as juis 'n wetenskaplike dissipline.

Nie elke wetenskap gebruik dieselfde metode nie. Albertus (1651a:1:1:2) tref daarom 'n onderskeid tussen 'n metode wat vir 'n spesifieke wetenskap toepaslik is en 'n metode of metodes wat vir alle vorme van wetenskaplike ondersoek toepaslik is. Laasgenoemde algemene metodologie word deur Albertus gekenmerk as metodes wat vir en in elke dissipline werk en elke vertakking van kennis in staat stel om by die onbekende aan die hand van die bekende te arriveer; dit is logika, so wyd as moontlik verstaan. Aangesien Albertus 'n natuurlike of spontane versugting na kennis aan die mens toeken, volg hy Ibn Sina se standpunt dat hierdie logika in die wydste sin van die woord, natuurlik aan die mens toegeken is.

Tog handhaaf hy nié die standpunt dat die wetenskap van logika (die wetenskap wat die reëls van afleiding of inferensie streng beskryf en reguleer, ten einde van die onbekende na die bekende te kan beweeg), natuurlik in die mens gegote is nie. Wat wel in die mens natuurlik gegee word, is die potensiaal vir of logiese benadering tot kennis, wat tot vervulling en volledigheid kom deur die omvattende onderrig en opvoeding in die kuns van logika as *ars logica*.

Die belangrike hieraan verbonde is dat Albertus oortuig is dat geen filosofiese dissipline as deel van die vertakkinge van wetenskaplike kennis kan geld sonder sodanige *ars logica* nie. Sonder *ars logica* is filosofiese kennis slegs oënskynlike kennis, aangesien dit nie die toets kan deurstaan van die vraagstelling na die presiese gronde vir 'n gevolgtrekking in die bepaalde dissipline nie – en ook nie in staat is om die waarheid van 'n wetenskaplike aanspraak teen teenargumente te verdedig nie.

Logika is voorwaarde vir die suksesvolle begronding van filosofie as 'n wetenskap. Indien hierdie Aristoteliese opvatting van Albertus korrek is, moet die kruin van spekulatiewe kennis sowel as die hoogtepunt van menslike geluk, wat beide in metafisiese kennis begrond is, wat self weer logies begrond is, gevind word. Dan is die kennis van logika absoluut wesenlik vir die mens, waarmee die mens uiteindelik ook al besig is (1651a:1:3:4). Slegs met behulp van logika is die volle spektrum van metafisiese kontemplasie vir die mens moontlik en slegs daarin kan die hoogste geluk binne die konteks van die wêreldse en ondermaanse gevind word.

Logika bevry die mens van illusies en wensdenkery, toon die gebreke en uiteindelike valsheid van algemeen-aanvaarde afleidings aan en werp lig op die ware objek van oordenking en werklike onderwerp van ondersoek. Vir teologie, indien dit aanspraak wil maak op wetenskaplikheid en nie wil terugval in retoriese en dialektiese kennis wat boonop gegrond is in interne bronne vir gesag nie (veral die Bybel en die kerklike oorlewering), was hierdie standpunt uiteraard enorm betekenisvol.

Dit sou vanaf Albertus vanuit die vroeg-skolastiek as 'n wesenlike oriëntasie na die hoog-skolastiek oorgedra word.

Die handhawing van die vroeg-skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie

Met inagname van die verbod op private en openbare lesings van Aristoteles in Parys en die nietemin merkwaardige opgang van Albertus se kommentare oor Aristoteles toe dit in die geheim vanuit Parys begin sirkuleer is, het Albertus in die openbaar aanvanklik nie minder teenstand ervaar as enige ander tydgenoot in Parys, of in die wyer Latynse Weste in terme van die prioritisering van Aristoteles in die akademiese lewe nie (hy berig self oor die intensiteit van hierdie teenstand; sien 1651a:VIII:6:500; 1978:7:504).

Die teenstand het in die eerste plek natuurlik te make met die begronding van Christelik-teologiese kennis in 'heidense' filosofie, en dat 'n 'heiden' (en nie 'n Christen soos Augustinus nie) as die vernaamste eksponent van die aansprake van die natuurlike rede voorgehou is. Anders as die Augustyne wat die skeiding tussen filosofie en teologie in die eerste fase van die vroeg-skolastiek afgedwing het en aan filosofie die status van hoogstens 'n instrument (of *ancilla theologiae*, 'dienskneg', na Damianus, 3.4) van teologie toegeken het, het Albertus wel hierdie vroeg-skolastiese onderskeid gehandhaaf, maar met nadruk dat filosofie geheel onafhanklik van teologie bestaan en kan bestaan. Filosofie is in staat en gereed om altyd weer rekenskap te gee van 'n geheel onteologiese blik op syn en die wêreld.

Nietemin het filosofie en teologie mekaar in bepaalde opsigte wel nodig. As ons byvoorbeeld die laaste en mees grondige doel van menslike lewe sou oorweeg, en sou vra watter bydrae die mens kan lewer tot sy en haar hoogste doel of 'verlossing', antwoord Albertus vanuit die vroeg-13de-eeuse bedding aanvanklik kenmerkend vir die tyd, deur na die oorgelewerde Christelike tradisie terug te leun: filosofiese kennis, anders as teologiese onderrig, kan hieroor geen uitsluitsel gee nie.

Die filosoof is in staat om aan te dui dat daar so 'n hoogste doel is en dat metafisika die hoogste filosofiese bydrae lewer tot die mens se selfvervulling in die teenswoordige lewe, maar nie die filosoof of metafisika kan aandui wat die inhoud van daardie hoogste doel is nie. Die oomblik wat die filosoof dit probeer doen, val die filosoof terug in retoriese en dialektiese kennis; met net 'n mening – juis daarom, toon Albertus aan, was daar in die filosofiese voorgeskiedenis, vanaf Augustinus, insluitende die Arabiese trajekte, geen eenstemmigheid tussen filosowe oor wat die inhoud van daardie hoogste goed is nie.

Hierdie gebrek aan eenstemmigheid, oor wat immers seker die mees wesenlike vraag is wat 'n mens kan vra, was juis, sal ons onthou, die teiken van Algazali (3.7) in sy *Die opinies van die filosowe* en *Die inkoherensie van die filosowe*. Om te weet wat die inhoud van die hoogste goed in hierdie lewe is, beteken volgens Albertus om die vraag sowel as die antwoord oor te dra na die eskatologiese en om te aanvaar dat die antwoord op hierdie vraag binne die domein van teologie hoort. Die aanvaarding van die waarheidsaansprake van die Judees-Christelike tradisie met verwysing na die openbaring van God, is 'n voorwaarde vir die beantwoording van daardie vraag. Tot daardie aanvaarding (oftewel 'geloof') kan filosofie geen bydrae lewer nie.

Dit beteken egter bepaald nié dat Albertus vanuit die toegewing van die beperkte vermoë van filosofie in bepaalde kontekste, hiermee ook toegee dat alles wat deur die natuurlike rede geken kan word onderhewig is aan teologiese sanksie nie. Die meerderheid van Albertus se (teen-Aristoteliese) tydgenote het natuurlik daarop aangedring dat indien die filosofiese skopus eenmaal as ontoereikend aangedui is, die relatiewe en ondergeskikte inspraak van filosofie konsekwent gehandhaaf moet word.

Albertus wys dit as 'n drogargument uit: teologie en filosofie is wetenskaplike dissiplines in eie reg, mits elkeen die voorwaarde van die prioriteit van ars logica nakom en nie bloot dialekties en retories funksioneer nie. Elkeen van hierdie twee dissiplines het hulle eie vakke, deelvakke en deeldissiplines. Elkeen het eie onderwerpe van ondersoek, eie bewysbeginsels of inferensies en metodes.

Waar teologie se onderwerp die syn van geskepte wesens is en die mens in verband bring met hierdie geskepte syn van dinge, is die onderwerp van filosofie blote syn en die mens, soos wat die mens in die teenswoordigheid aangebied word. Gevolglik, selfs al sou filosofiese kennis nie uitsluitsel kon gee oor die inhoud van die hoogste goed nie, kan filosofie bindende aansprake maak vir wat in hierdie lewe geld vir die vervulling van die doel van die hoogste menslike goed. Filosofie en teologie is afsonderlike en onafhanklike benaderings tot die waarheid en die waarheidsbegrip van 'n bepaalde tyd, wat nie in staat is om mekaar wedersyds met 'n laaste en finale woord te opponeer nie.

God bly die bron van beide die domeine vanwaar beide teologie en filosofie vertrek, hetsy die openbaring of die wêreld, aangesien die God die skepper is van sowel menslike wesens – oftewel menslike syn – as die vermoëns van die natuurlike rede. Teologie kan inderdaad wetenskaplik oor die openbaring praat, sonder om in retoriese kennis te verdwaal. Maar juis ten einde teologie as 'n wetenskap aan te dui en juis om teologie se wetenskaplikheid in terme van 'n konformering aan die voorwaardes wat geld vir wetenskaplike diskoers uit te wys en selfs te legitimeer, het teologie filosofie nodig.

Teologie benodig ook die metodologie wat deur die natuurlike rede verwoord word ten einde selfbesinnend te kan verantwoord. Met ander woorde: teologie het filosofie nodig in die beantwoording van die vraag of ’n bepaalde teologie wel nog teologie is. In hierdie sin dra teologie altyd ’n implisiete verwysing na filosofie in haar om.

Die outobiografiese element in Albertus se werk

’n Volgende unieke en onderskeidende element in Albertus se nalatenskap is die feit dat sy persoon moeilik van sy korpus geïsoleer kan word. Dit is ’n werklik unieke eienskap in die Middeleeue, veral vanuit die skolastiese periodes: Die skolastici het biografies met weinig uitsondering agter die werke wat hulle produseer het verdwyn.

Daarom is daar so min biografies oor die meeste denkers vanuit die Latynse Weste vanaf die 12de eeu beskikbaar en is die Middeleeuse inleidingsnavorsing op indringende spesialisnavorsing aangewese om enige iets meer as net die oorhoofse en rudimentêre van enige denker te wete te kom. Selfs die argumentatiewe posisies wat deur skolastici ingeneem is, is as belangrik beskou, nie omdat dit vanaf ’n bepaalde denker afkomstig was nie, maar suiwer vanuit die oorweging of daardie posisie lig kon werp op ’n bepaalde probleemkompleks.

Dit is ook die rede waarom outeurskap dikwels ’n probleem is in die hantering van Middeleeuse tekste: opvolgende skrywers het dikwels net die tersaaklike argument geparafraseer, sonder ’n verwysing na die oorspronklike outeur; nie vanuit ’n gebrek aan respek vir die bepaalde voorganger nie, maar eenvoudig omdat die akademiese verwysingsprotokol in die Middeleeue nie outeurverwysend ingerig was nie, maar saakverwysend.

Albertus verbreek egter op unieke wyse hierdie skrywerversluierende protokol van die Middeleeue: hy plaas homself – bedoelende sy persoon – sonder uitsondering binne sy besinning, sodat sy gevolgtrekkinge, hoe voorlopig ook al, na sy persoon terug moet koppel. Aangesien Albertus nie alleen die oogmerk gehad het om Aristoteles se werke vanuit die Latynse vertaling toeganklik vir die 13de eeu te stel nie, maar hierdie tekste inderdaad wou bywerk tot ’n 13de-eeuse weergawe van ’n Aristoteliese wysheidsleer, moes hy ’n buitengewone indruk gehad het van die verantwoordelikheid wat dit op hom as ’n filosofiese skrywer – en nie bloot ’n kommentator nie – geplaas het.

Dit is die rede waarom Albertus na homself as ’n skrywer in hierdie tekste terug-verwys: nie vanuit voortvarendheid nie, maar vanuit ’n verantwoordelikheidsin dat hy Aristoteles daarmee van Albertus se eie potensieel foutiewe lesings wil vrywaar en die integriteit van die Aristoteliese korpus – welwetend dat hy die mees

omvangryke kommentator van Aristoteles tot op daardie datum was – onbeskadig wou hou.

Daar bestaan geen twyfel dat Albertus buitengewone hoë vertroue in sy eie vermoëns en die draagwydte van sy kennis van die Aristoteliese tekste gehad het nie. Tog was hy ook van sy eie beperkinge bewus. Indien in ag geneem word hoe wydgaande Aristoteles as 'n denker was en hoe min daar is wat hy filosofies nié effektief in ag geneem het nie, sou enige sintetisering van die grondslae van sy werk met 'n tydgenootlike uitset altyd aan herhaalde hersieninge onderworpe moes wees. Vir Albertus was dit belangrik dat daardie hersieninge na hom – en nie na Aristoteles en die Aristoteliese tekste nie – moes terugkoppel. Maar by dit is daar tog 'n onteenseglik selfkoesterende, outobiografiese element in Albertus se werk.

Ons tref by Albertus 'n summiere afwysing aan van argumente wat hy as minderwaardig ag, sonder om redes te verskaf waarom hy sodanige argumente as minderwaardig ag. Hy het ook die geneigdheid geopenbaar om *excursus* op *excursus* te stapel rakende sake waarvoor 'n enkele *excursus* of toeligting voldoende sou gewees het – om geen ander rede nie as om sy ensiklopediese kennis uit te stal (sien Dreyer 2006:99; Resnick 2013:12). Hierdie sin vir selfaanbod en selfreklame, heeltemal onkenmerkend aan die Middeleeue, sou onafwendbaar daartoe lei dat Albertus hom uit die stilte van akademiese werk in die latere deel van sy lewe daartoe sou laat verlei om 'n hoë-profiel kerklike institusionalis – inderdaad 'n ongewilde een – te word.

Albertus, die ongewilde hoë-profiel kerklike institusionalis

So gewild en gerespekteerd as wat Albertus as Aristoteliese kommentator en oorspronklike bywerker van Aristoteles was, so ongewild was hy in die laaste deel van sy lewe, toe hy hom sonder voorbehoud in provinsiale politiek en kerkpolitieke strukture laat opneem het.

Vanaf 1254 tot 1257 was hy die provinsiale minister van die Teutoonse provinsie, wat 'n enorme area in eietydse Duitsland beslaan het. Hy het homself binne die plofbare politieke kontekste van die tweede helfte van die 13de eeu graag aangebied as 'n bedrewe arbiter, waarin hy wel nié uitgemunt het nie en onder andere gefaal om 'n hewige konflik tussen die bisdom van Keulen en die stadsraad van Keulen te besleg.

Maar dit was veral toe Albertus die politieke aanstelling as biskop van die welaf en gesiene bisdom van Regensburg in 1260 aanvaar het, dat dit tot 'n onherstelbare breuk tussen hom en die Dominikaanse orde sou lei. In die vroeg-13de eeu was daar reeds 'n groot kloof tussen akademici (toe reeds konsekwent 'skolastici' genoem) en die hoëprofiel kerklike institusionaliste, veral biskoppe en aartsbiskoppe.

Skolastici het die kerklike institusionaliste (dikwels tereg) vir hulle hebsug, materialisme en egosentrisme verkwalik, terwyl die eminente hoog-geplaastes hulleself toenemend as immuun teen akademiese (en later openlik selfs teen kerklik-interne) kritiek geag het.

Die duidelike en suiwer ideaal van 'n minimalistiese en gestroopte lewe, met fokus op studie, gebed en onthouding, soos geformuleer deur die stigter Dominic self, is deur die Dominikane van die laat-13de eeu beskou as gekompromitteer deur hierdie grootse skolastikus, wat vir baie lank juis die akademiese en institusiekritiese vaandeldraer van die orde was. Met die aanvaarding van die pouslike aanstelling as biskop van Regensburg het Albertus sonder twyfel sy reputasie as die mees 'uitnemende Dominikaan' in die skadu gestel.

Dit sou 'n tweede Dominikaan neem, wat betreklik jonk oorlede is en nooit enige ander belang gehad het as studie nie, om die wonde wat deur Albertus se latere institusionalisme toegedien is, te herstel: Aquinas (5.1), wie se geboortedatum van 1225 die hoogskolastiek inlei. Tussen die kwarteeu van Albertus se geboorte rondom 1200 en Aquinas se geboorte in 1225 het daar egter nog 'n paar merkwaardige figure in die vroeg-skolastiek na vore getree.

Albertus se implisiete breuk met die Dominikaanse orde is nooit voor sy dood in 1280 geheel of herstel nie. Tog is dit nie waarvoor hy onthou sal word nie: in 'n tyd waarin sy tydgenote 'n ervaring van krisis gehad het en talle vaartversnellings moes beleef, waaronder die aanvegting van hulle mees innige oortuigings deur die kultuurvreemde idees van 'n 'heidense' filosoof wat toe al langer as 1500 jaar dood was, het Albertus na vore getree as 'n skolastiese beredderaar van hierdie krisis. Hy het die Aristoteliese tekste omhels, dit sy eie gemaak en dit vir die Latynse Weste van die 13de eeu, vir die eerste keer grondig, omvangryk en sonder teologiese voorbehoude, bekend gestel.

Albertus het in Aristoteles se filosofie 'n ongeëwenaarde sin vir Hellenistiese wysheid en intellektuele tegniek aangetref, wat hy ten spyte van die verbod op Aristoteles in Parys vir sy tydgenote oopgedek het. Albertus het aangedui dat die wetenskappe in hierdie nuwe literatuur oor die geskepte wêreld handel, onafhanklik van enige bepaalde teologie en dat juis daarom by hierdie literatuur aansluiting gevind behoort te word.

Hierdie herkenning van die outonomie van die wetenskappe het die bastions van die Latyns-Christelike Weste vir die eerste keer sedert Eriugena (2.2) behoorlik oopgemaak, sodat die opvolgende skolastici met kenmerkende presisie teologie en filosofie – en juis ook filosofiese teologie – kon beoefen.

Eindnota

1. Sien Albertus (1651a-c; 1960; 1968; 1978; 1980a-b; 1987a-b), asook Aertsen (1996:111–28; 2013:611–18); Anzulewicz (2006a:325–46; 2006b:595–600); Bertolacci (2013:601–10); Bonin (2001:15–21); Copleston (1993:293–301); Dreyer (2006:92–101); Heiduk (2012:6–22); Hendrix (2010:1–8); Mahoney (1982:602–22); Noone (2013:543–52); Resnick (2013:1–14); Synan (1980:1–12); Tracey (2013:347–80); Twetten en Baldner (2013:165–72); Weisheipl (1980:13–52) en Zambelli (1992:43–74).

Bibliografie

Aertsen, J.A. 1996. Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 111–28.

—. 2013. Albert's doctrine on the transcendentals. In Resnick (red.) 2013, 611–18.

Albertus Magnus. 1651a. *De praedicabilibus*. Lugdun I uitgawe. Lyon: Rigaud.

—. 1651b. *Politica*. Lugdun IV uitgawe. Lyon: Rigaud.

—. 1651c. *Super II Sententiarum*. Lugdun XV uitgawe. Lyon: Rigaud.

—. 1960. *Metaphysica*. Colon XVI/1 uitgawe. Münster: Aschendorff.

—. 1968. *De anima*. Colon VII/1 uitgawe. Münster: Aschendorff.

—. 1978. *Super Dionysii epistulas 7*. Colon XXXVII/1 uitgawe. Münster: Aschendorff.

—. 1980a. *De causis proprietatum elementorum*. Colon V/2 uitgawe. Münster: Aschendorff.

—. 1980b. *De generatione et corruptione*. Colon V/2 uitgawe. Münster: Aschendorff.

—. 1987a. *Physica*. Colon IV/1 uitgawe. Münster: Aschendorff.

—. 1987b. *De Animalibus.* Scanlan, J.J. (vert). New York: Center for Medieval and Renaissance Studies, State University of New York.

Anzulewicz, H. 2013a. Anthropology: The concept of man in Albert the Great. In Resnick (red.) 2013, 325–46.

—. 2013b. Plato and Platonic/Neoplatonic sources in Albert. In Resnick (red.) 2013, 595–600.

Bertolacci, A. 2013. Albert's use of Avicenna and Islamic philosophy. In Resnick (red.) 2013, 601–10.

Bonin, T. 2001. *Creation as emanation. The origin of diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Dreyer, M. 2006. Albertus Magnus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 92–101.

Hegel, G.W.F. 1892. *Hegel's lectures on the history of philosophy.* Volume 3. Hal dane, E.S. en F.H. Simson (vert.). Londen: Routledge.

Heiduk, M. 2012. Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus. Gepubliseerde proefskrif, Fakulteit Filosofie: Universiteit van Freiburg.

Hendrix, S.E. 2010. *How Albert the Great's Speculum Astronomiae was interpreted and used by four centuries of readers*. New York: The Edwin Mellen Press.

Kretzmann, N., A. Kenny en J. Pinborg (reds.). 1982. *The Cambridge history of later Medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mahoney, E.P. 1982. Sense, intellect and imagination in Albert, Thomas and Siger. In Kretzmann, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 602–22.

Noone, T.B. 2013. Albert on the subject of metaphysics. In Resnick (red.) 2013, 543–52.

Resnick, I.M. 2013. Albert the Great: Biographical introduction. In Resnick (red.) 2013, 1–14.

Resnick, I.M. (red.). 2013. *A companion to Albert the Great. Theology, philosophy and the sciences.* Leiden: Brill.

Synan, E.A. 1980. Albertus Magnus and the sciences. In Weisheipl (red.) 1980, 1–12.

Tracey, M.J. 2013. The moral thought of Albert the Great. In Resnick (red.) 2013, 347–80.

Twetten, D. en S. Baldner. 2013. Introduction to Albert's philosophical work. In Resnick (red.) 2013, 165–72.

Weisheipl, J.A. 1980. The life and works of St Albert the Great. In Weisheipl (red.) 1980, 13–52.

Weisheipl, J.A. (red.). 1980. *Albertus Magnus and the sciences*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Zambelli, P. 1992. *The Speculum Astronomiae and its enigma. Astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries.* Dordrecht: Kluwer.

— 4.20 WILLEM VAN SHERWOOD —





Wollaton herehuis en park, Nottinghamshire (1697), Jan Siberechts (1627–ca.1703)
© Yale Sentrum vir Britse Kuns, New Haven

4.20 Willem van Sherwood (ca.1200-ca.1271) (William of Sherwood)

Willem van Sherwood[1] was 'n Engelse logikus vanuit Nottinghamshire, wat teen 1252 'n magister in filosofie by Oxford was en vanaf 1254 as rektor van die skool by Aylesbury gedien het. Hoewel sy enigste volledig oorleefde werke sy twee tekste (Sherwood 1966, 1968) in formele logika was, word ook twee werke in teologie, wat nie oorleef het nie, aan hom toegeskryf – waarvan een 'n kommentaar oor Lombardus (4.3) se *Sententiae* was.

Hoewel sy onmiddellike invloed beperk was, het sy vroeë eksponering van die *logica modernorum* (dit is die selfstandige ontwikkeling in logika as filosofiese vak in die 13de eeu met die beskikbaarstelling van Aristoteles se volledige *Organon* in Latyn) wel in die vroeg-skolastiek 'n invloed uitgeoefen op Petrus Hispanus (4.26) en Roger Bacon (4.27).

Bacon sou trouens met soveel instemming op Sherwood se tegniese bydraes in die l*ogica modernorum* reageer dat hy Sherwood in daardie opsig selfs met Albertus Magnus (4.19) vergelyk het (Braakhuis 1977:112). Daar bestaan ook nie twyfel dat Sherwood se twee werke by Parys in die tweede helfte van die 13de eeu gesirkuleer het nie en dat sy inleidingswerk tot logika vir minstens twee dekades 'n voorgeskrewe handboek vir magisterstudente in filosofie was.

Begin van die *logica modernrum*: Serwood se *Introductiones in logicam*

Sherwood (1966) se eerste werk in logika, *Introductiones in logicam*, bestaan uit ses hoofstukke, waarvan vyf hoofstukke die gestandaardiseerde sillabus in logika in die 13de eeu aandui: Hoofstuk I verskaf 'n oorsig met kommentaar oor Aristoteles se *De Interpretatione*, met 'n vyfdelige verwysing na die struktuur van stellings, logiese opposisies, onmiddellike afleidings of inferensies en modale terme. Hoofstuk II hanteer die vyf praedicabiles (die soorte verhoudinge waarin 'n predikaat tot 'n subjek kan staan) vanuit Porphyreus se *Isagoge*, naamlik species, genus, differentia, proprium en accidit (al vyf hierdie terme kom in Aristoteles se *Categoriae*, in die gedaante van die tien praedicamenta voor; sien weer die Inleiding, Aristoteles). Hoofstuk III hanteer die aard van die sillogisme vanuit 'n kommentaar oor Aristoteles se *Analytica Priora*. Hoofstuk IV fokus op dialektiese redevoering, in aansluiting by Boethius (1.2) se *De topicis differentiis*, en hanteer die implementering van beginsels wat nie tot enige spesifieke wetenskap behoort nie, soos 'gedeeltelik' en 'oorsaak'. Hoofstuk VI hanteer foutiewe redevoering met verwysing na Aristoteles se *De Sophisticis Elenchis*.

Die kern van *Introductiones in logicam* word egter in Hoofstuk V gevind, waar Sherwood se unieke bydrae tot die *logica modernorum* verwoord word. Hier vind ons 'n

nuwe terminologie in logika en 'n goeie aanduiding van wat die begrip *logica modernorum* beteken. Sherwood begin deur vier begrippe bekend te stel, wat hy 'eienskappe van die term' noem: *significatio*, *suppositio*, *copulatio* en *appellatio* (hierna nie skuinsgedruk nie).

Volgens Sherwood is die significatio (die aanbod van 'n term se verwysende vorm) heeltemal onafhanklik van die plek of gebeure daar van in enige besondere stelling: die betekenis van die predikaat binne die konteks van 'n kategoriese stelling is die significatio daarvan en kan rofweg verstaan word as die 'betekenis' van die woord. Sherwood veronderstel dat die significatio van 'n term normaalweg bekend moet wees, maar is vanuit die term self nie genoegsaam verstaanbaar om af te lei wat die term in 'n spesifieke stelling se konteks beteken nie. Hy aanvaar dat alle stellings na kategoriese stellings gereduseer kan word en dat die betekenis van die predikaat binne 'n kategoriese stelling die significatio daarvan is. Die Afrikaanse woord 'bank' byvoorbeeld, moet streng binne die konteks van 'n kategoriese stelling soos 'Ek gaan bank toe' verstaan word, in onderskeid met die significatio van ander kategoriese stellings soos 'Ek gaan die geld bank' of 'Ek gaan rus op die bank'.

Die suppositio is die vorm wat 'n term 'supposit' wanneer die term die vorm wil verwys as iets 'wat onder iets anders geplaas of georden kan word'. In die stelling 'Die dier loop' word die vorm van die dier deur die term 'dier' verwys en daardeur 'supposit', maar die term 'supposit' ook vir individuele diere, aangesien dit op sterkte van 'n individuele dier is wat tans besig is om te loop dat die stelling 'Die dier loop' waar is of kan wees, anders sou 'dier' onder 'loop' georden moes word.

'n Term kan oor drie verskillende soorte suppositio beskik, naamlik materiële suppositio, formeel-eenvoudige suppositio en formeel-persoonlike suppositio. Die term 'dier' mag wel altyd die vorm van 'dier' verwys, maar die term hoef nie noodwendig altyd daardie vorm 'dier' te 'supposit' nie: Byvoorbeeld, in die stelling 'Die woord dier is enkelsillabies', 'supposit' die term sigself en nie die vorm wat dit verwys nie. Dit is materiële suppositio.

Indien die term 'supposit' wat deur die term verwys word, kan die term moontlik wel 'supposit' vir wat deur die term verwys word. Dit is formeel-eenvoudige suppositio. Byvoorbeeld: 'Dier is 'n genus', 'Die mens is die edelste van skepsels' en 'Perskes word hier en in Battersea verkoop'. In elke geval kan die term die woorde of begrippe binne die term 'supposit'. Indien die term dit wat daardeur verwys word 'supposit' vir iets wat val of georden word onder dit wat deur die term verwys word, is dit formeel-persoonlike suppositio, byvoorbeeld weer 'Die dier loop'.

Formeel-persoonlike suppositio moet onderskei word in saamgestelde ('confused') suppositio en vasgestelde ('determinate') suppositio: Saamgestelde suppositio vind plaas wanneer die term vir meer as een ding 'supposit', byvoorbeeld 'Elke dier neem

neem waar'. Vasgestelde suppositio vind plaas wanneer die term vir net een (maar juis nie-vasgestelde) ding 'supposit', byvoorbeeld ''n Dier is besig om te spring'.

Copulatio, die derde 'eienskap van die term' volgens Sherwood, is die eienskap wat ooreenstem met 'n suppositio wat suiwer byvoeglik is, byvoorbeeld 'wit'. Sodanige terme verwys na accidit of toevallige eienskappe. Sherwood gebruik die begrippe van hierdie soort, van elke soort en sommige soorte en argumenteer dat sodanige byvoeglike term slegs in samehang met 'n selfstandige of substantiewe term kan verwys. Die stelling 'Van elke soort neem waar'"het geen verwysing of betekenis nie. Die stelling 'Diere van elke soort neem waar' dra wel betekenis, wat dit duidelik maak dat eenvoudige copulatio nie moontlik is nie. Appellatio vind plaas wanneer 'n term slegs vir dinge 'supposit' wat in die teenswoordige tyd daadwerklik bestaan.

Die voorrang van partikulieres in elke stelling

Wat Sherwoord filosofies via hierdie uitbreiding van formele logika wil doen, is om aan te dui dat 'n partikuliere – een spesifieke ding – in elke omstandigheid ter wille van singewing moet toetree. Daar is net waarhede oor partikulieres en 'n stelling kan slegs waar gemaak word deur die bestaan van partikulieres.

Daarby is 'n duidelike afwesigheid van realisme by Sherwood te bespeur: hy leun met die vier 'eienskappe van die term' nader na nominalisme en werk met 'n logika wat neutraal staan teenoor metafisiese kwessies – een van die redes waarom Roger Bacon Sherwood se logika so aantreklik gevind het.

Sherwood se *Syncategoremata*

In sy *Syncategoremata* verruim Sherwood bostaande logika om nie net eenvoudige kategoriese stellings in te sluit nie, maar ander woorde buiten die subjek en predikaat in 'n bepaalde stelling. Hierdie woorde mag oor die vermoë beskik om die terme van sowel die subjek as die predikaat te verander. Dit is wat hy met 'sinkategorematiese' terme bedoel: woorde wat selfs geen selfstandige betekenis het nie, maar wat in staat is om tot die betekenis van 'n stelling by te dra, deur die betekenis van die verwysende terme binne die stelling te verander. Sodanige sinkategorematiese terme sluit in 'algeheel', 'alle', 'maar', 'slegs' en so meer, maar ook meer komplekse sinkategorematiese terme soos 'begin' of 'ophou'.

Die verskil tussen 'n kategoriese term en 'n sinkategorematiese term is duidelik: laasgenoemde verleen betekenis streng binne konteks. Dit word selfs duideliker in die konstante dubbelsinnigheid van 'n sinkategorematiese term buite konteks: Die frase 'oneindig baie' is somtyds sinkategorematies wanneer dit in samehang met 'n bepaalde predikaat gebruik word, en somtyds wel kategories. Met die stelling 'oneindig baie mans

roei 'n boot' kan met 'oneindig baie mans' kategories bedoel word dat 'n enkele boot deur soveel mans geroei word dat hulle nie getel kan word nie.

Met dieselfde stelling sou sinkategorematies bedoel kon word dat 'n enkele boot deur 'n groep van 'meer mans' geroei word, dus 'meer as enige getal wat genoem kan word': as 20 mans 'n bepaalde boot roei, en 21 mans 'n ander boot roei, en 22 mans 'n ander boot roei, dan is dit sinkategorematies waar dat 'oneindig baie mans roei 'n boot'. Dit mag vanuit hierdie voorbeeld as 'n ligsinnigheid opval, maar in wiskundige en uiteindelik ook in teologiese kontekste maak dit 'n enorme verskil. Die stelling ''n Oneindig klein tydsverloop na 17:00' kan sinkategorematies beteken onmiddellik na 17:00, met geen verwysing na juis hoé vinnig na 17:00 nie. Uiteraard het dit betekenisvolle kosmologiese gevolge wanneer daar eerder sinkategorematies as kategories gepostuleer word.

Stellings wat woorde soos 'begin' bevat, moet volgens Sherwood 'ontmasker' word, waarmee hy bedoel dat die ware logiese vorme van hierdie stellings ontbloot moet word ten einde duidelik te maak presies onder watter omstandighede hier die stellings waar of vals is. Dit beteken dat hierdie stellings sistematies afgebreek moet word in 'n logiese kombinasie van kategoriese proposisies. Die stelling 'Sokrates begin om wit te word' mag ontmasker word as 'Sokrates was nie wit voor nou nie, maar is wel nou wit' of 'Sokrates is nie nou wit nie, maar gaan dadelik hierna wit wees'. Nog 'n voorbeeld: as Sokrates 'n man die hele oggend dopgehou het en net na 10:00 'n tweede man sien, begin Sokrates dan om 'n man te sien of nie?

Sherwoord merk hierdie ambivalensie as betekenisvol aan in terme van die sinkategorematiese gebruik van die woord 'begin'. Nogeens is hierdie nie woordspelery nie; die sinkategorematiese gebruik van terme het byvoorbeeld vir die leerstellinge oor die vleeswording en die Drie-Eenheidsleer self ('van die begin af by die Vader'…) daadwerklike semantiese gevolge.

Sherwood is dus 'n belangrike figuur in Middeleeuse filosofie, omdat hy die eerste denker vanuit die vroeg-skolastiek was om die inhoude van die *logica modernorum* te formuleer, wat in die hoog-skolastiek[2] prominent gefigureer het in sowel filosofie as teologie.

Eindnotas

1. Sien Sherwood (1996; 1968), asook Braakhuis (1977:111–42); Kirchhoff (2008:193–204); Longeway (2006:713–7; 2011:1416–8) en Stump (1980:249–61).
2. Dit sou op hierdie punt, in aantog tot die hoog-skolastiek, ter wille van oriëntasie goed wees om by die ontwikkeling van die vier kloosterongebonde of mendikaanse ordes vanaf die vroeg-13de eeu in 'n uitgebreide eindnota te vertoef. Die aanvanklik stadige ontwikkeling van die universiteitswese in die 12de eeu is van impetus

voorsien deur die toetrede van hierdie vier ordes in die vroeg-13de eeu. Die Dominikaanse orde (*Ordo Praedicatorum*, Orde van Predikers, afgekort O.P.) is in 1220 deur die Spaanse priester Dominic van Caleruega (ca. 1172–1221) gestig, terwyl die Franciskaanse orde (*Ordo Fratrum Minorum*, Orde van die Beskeie Broedergemeenskap, afgekort O.F.M.) in 1209 gevorm is deur die Italiaanse mistikus Franciskus van Assisi (1181–1226). Later is ook die Augustynse orde (gestig in 1244, *Ordo Sancti Augustini*, O.S.A.) en die tydgenootlike Karmeliete (*Ordo Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, O. Carm), waarvan die wortels teruggaan na die berg Karmel in Palestina ná die derde kruistog, 1189–1192) in die lewe geroep. Hierdie vier ordes het elkeen 'n eie oorsprong, identiteit, oogmerk en stilistiese aanbod gehad. Nietemin was daar gemene delers: hulle wou veral buite die (op daardie stadium) ekonomies vooruitstrewende kloosterstrukture funksioneer, het gevolglik van die beginsel van persoonlike eiendomsreg afstand gedoen, alle persoonlike eiendom ten tye van toetrede tot die betrokke sorde aan die pouslike patrimonie (in ruil vir pouslike sanksie en beskerming deur middel van gesaghebbende pouslike bulle) toevertrou, en was vir finansiële ondersteuning en materiële onderhoud van die gemeenskappe waar hulle gedien het, afhanklik. In ruil het hierdie 'bedelmonnike' barmhartigheidswerk in daardie gemeenskappe onderneem, veral ten opsigte van siekesorg, armsorg en bejaardesorg. Die eeue oue sekuriteit van die klooster is sodoende verlaat ter wille van 'n kontemplatiewe en dienende lewe in die wêreld self. Daarby het die vier ordes, anders as die plek- of hoogstens streeksgebonde kloosterordes, 'n internasionale profiel, in die beperkte Middeleeuse sin, gehandhaaf: Die leidinggewende magistri vanuit hierdie ordes het oor 'n soort 'Europese' (in die beperkte Middeleeuse sin) status beskik, bemoontlik deur hulle intensiewe studiereise tussen die onderskeie plaaslike skole (studia) van die betrokke orde en hulle gewilligheid om opeenvolgende poste by verskillende universiteite te beklee (die Franciskaan Johannes Duns Skotus [ca. 1266–1308, 5.28] het byvoorbeeld by verskeie Franciskaanse studia én die Universiteite van Oxford, Cambridge, Parys en Keulen teologie doseer, terwyl die Dominikaan Meister Eckhart [1260–1328, 5.26] vanaf die Dominikaanse studium in Erfurt na Parys vir nagraadse studies gestuur is, waar hy ook later teologie sou doseer, terwyl hy deurlopend diens gedoen het by Dominikaanse studia in Turyn, Sakse, Strassburg en Keulen). Reeds rondom 1250 was hierdie mendikaanse monnike die mees toonaangewende dosente in teologie by die twee belangrikste Middeleeuse teologiefakulteite te Oxford en Parys. Die vier ordes het dus daarin uitgemunt om dosente en studente binne 'n groter Europese netwerk te vestig en – weer anders as die streeksgebonde kloosterordes – aan die indruk van provinsialiteit te ontkom: Dosente en studente vanuit die vier ordes het vryelik tussen studia en universiteite in Engeland, Italië, Frankryk en Duitsland beweeg en 'n hegte kennisnetwerk tot stand gebring.

Nietemin was daar gedurende die hoog-skolastiek 'n intense en voortslepende konflik tussen die nuwe kloosterongebonde ordes en die ouer kloosterordes, veral die Benediktynse subordes soos die Cisterciënsers, Cluniasensers en Kartuisers – en natuurlik ook tussen die twee mees prominente mendikaanse ordes self, die Franciskane en die Dominikane. Hoewel die invloed van die kloosterwese op die ontwikkeling van die monnikewese in die sentrale en latere Middeleeue behoue gebly het, kon dit die wesenlike rol wat kloosteromgewings in veral die agste en negende eeue gespeel het, nie ewenaar nie. Die skoolordes het institusioneel eenvoudig op net té veel vlakke uitgemunt: Die Dominikane het gespesialiseer in die aanbod van gratis skoolonderrig en openbare prediking in die gemeenskappe waarin hulle ontplooi is (daarom paslik betitel as *Ordo Praedicatorum*), vis-à-vis die Franciskane, wat nederigheid in hulle barmhartigheidswerk, diakonale ondernemings en gemeenskapsorg geaksentueer het (daarom paslik benoem as *Ordo Fratrum Minorum*), terwyl die Augustyne en Karmeliete beide fasette benadruk het. Franciskus self was nie akademies buitengewoon goed opgelei nie en het gevolglik nie 'n hoë premie op sy orde se intellektuele ontwikkeling geplaas nie. Die Franciskaanse inspeling op die universiteitswese (wat na meer as 'n eeu se ontwikkeling toenemend stabiel begin funksioneer het) was daarom aanvanklik beperk. Die Franciskane het ook van meet af besluit om die teologiese opleiding van hulle leerlinge te beperk tot hulle studia, onder selfstandige bestuur en onafhanklik van die universiteite. Hierdie afstandname van die universiteite het weldra geblyk teenproduktief te wees. Die Franciskane het gevolglik die studia behou om 'n vorm van basis- en hoër onderwys aan te bied, terwyl die mees uitstaande studente vanuit die studia wel met volle beurse (*stipendia*) na lettere- en teologiese fakulteite gestuur is, oorwegend by Oxford en Parys. Die drie ander ordes sou die Franciskane in hierdie opsig volg: Die studium word behou, maar die verbintenis met die universiteitswese word gelyklopend ontwikkel en uitgebou. Anders as die Franciskane, het die Dominikane van meet af aan 'n hoë prioriteit op die interne ontwikkeling van die orde deur akademiese opleiding en gevorderde wetenskapsbeoefening geplaas. Die rede daarvoor was die orde se aksent op 'openbare prediking', wat niks anders was nie as gratis maar gesofistikeerde openbare lesings in 13de-eeuse teologie. Elke Dominikaanse studium het gevolglik beskik oor minstens een *lector* wat reeds 'n minimum van vier jaar se studie in teologie by 'n universiteit afgehandel het. Weer anders as die Franciskane, wat studia op sowel die platteland as in stede opgerig het, het die Dominikane voorkeur verleen aan die vestiging van studia in gevestigde universiteitstede soos Parys, Oxford, Cambridge en Toulouse. In talle stede, waaronder Keulen, Erfurt en Praag, is die bestaande Dominikaanse studium inderdaad later tot 'n volwaardige universiteit uitgebou. Verder is onderrig in teologie by die belangrikste 13de-eeuse universiteite soos Oxford en Parys deur Dominikane oorheers. In suidelike stede soos Bologna en Montpellier, waar daar geen teologiefakulteite was nie, het beide die Dominikaanse en Franciskaanse studia die teologiese opleiding van plaaslike studente oorgeneem en

en trouens 'n monopolie op teologiese opleiding uitgeoefen. Omdat die orde by uitstek in universiteitstede gevestig was, het die Dominikane 'n wesenlike rol gespeel in die ontwikkeling van die algemene universiteitsadministrasie en ook die vooraanstaande leerstoele by teologiefakulteite beset. Die wisselwerking tussen die plaaslike Dominikaanse studium en die universiteit was opvallend spontaan: Sekulêre of orde-ongebonde studente het Dominikaanse magistri gehad en sekulêre (orde-ongebonde) dosente het Dominikaanse studente binne die plaaslike studium onderrig. Hierdie spontane en intieme verhouding tussen 'n mendikaanse orde en die universiteite – wat veronderstel was om algeheel orde-onverbonde of sekulêre institusies te wees – het wel tot aansienlike spanning en selfs konflik aanleiding gegee, veral by Oxford en Parys. Die Dominikane het vir hulleself toenemend sekere voorregte by hierdie universiteite beding, wou selfstandige besluite oor leerplanne neem, selfstandig studente werf en sonder inmenging van universiteitsweë dosente aanstel. Waar sekulêre dosente oor die algemeen dubbelgepromoveerd was (eers by lettere en daarna by teologie), is mendikaanse monnike meesal nie toegelaat om éérs by lettere te studeer en daarna na teologie te beweeg nie. Sekulêre dosente was tereg onder die indruk dat hulle breër opleiding by die twee fakulteite onderwaardeer is ten gunste van die aanstelling van hierdie monnike wat voorgraads by die plaaslike studium en nagraads by die teologiefakulteit afstudeer het. Hierdie spanning kon die ontwikkeling van die Dominikaanse orde in die intieme samehang daarvan met die Middeleeuse universiteitswese egter nie onderbreek nie.

Bibliografie

Braakhuis, H.A.G. 1977. The views of William of Sherwood on some semantical topics and their relation to those of Roger Bacon. *Vivarium* 15, 111–42.

Kirchhoff, R. 2008. *Die Syncategoremata des Willhelm von Sherwood. Kommentierung und historische Einordnung.* Leiden: Brill.

Kretzmann, N. (inl. & vert.). 1966. *William of Sherwood's Introduction to Logic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. (inl. & vert.). 1968. *William of Sherwood's Treatise on syncategorematic words.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Longeway, J. 2006. William of Sherwood. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 713–7.

—. 2011. William of Sherwood. In Lagerlund (red.) 2011, 1416–8.

Sherwood, W. 1966. *Introductiones in logicam*. In Kretzmann (inl. & vert.) 1966.

—. 1968. *Syncategoremata*. In Kretzmann (inl. & vert.) 1968.

Stump, E. 1980. William of Sherwood's treatise on obligations. *Historiographia Linguistica* 7, 249–61.

4.21 RICHARD FISHACRE





Een van die vroegste voorbeelde van 'n missaal uit 'n Engelse bron (ca.1310–ca.1320), Kunstenaar onbekend
© Nasionale Biblioteek van Wallis, Aberystwyth

4.21 Richard Fishacre (ca.1205-ca.1248) (Fizacrius)

Richard Fishacre[1] was die eerste Dominikaanse magister by Oxford wat sy opleiding uitsluitlik in Engeland ondergaan het. Oorspronklik afkomstig uit die distrik van Exeter, het die jong Fishacre hom vir opleiding in teologie en filosofie ingeskryf by die betreklik jong studium in Oxford, waar hy dadelik deur die Dominikane gewerf is om by hierdie selfs nog jonger orde aan te sluit. As 'n student van die beroemde akademiese vakvereniging *The Oxford Blackfriars* het hy sy opleiding grootliks ontvang van Robert Bacon (4.27), die eerste Dominikaanse magister by Oxford (wat voorgraads egter in Parys opgelei is).

Teen 1240 was Fishacre self 'n magister in teologie, wat reeds toe al telkens in filosofiese en teologiese skermutselinge met die Franciskaan Rufus (4.23) gewikkel was. Sy eerste projek sou ook sy mees invloedryke nalatenskap wees, naamlik 'n volledige kommentaar oor Lombardus (4.3) se *Sententiae*, die eerste vanuit dié genre wat in geheel by Oxford geskryf is (1241 tot 1245).

Vir die volgende drie jaar sou hy die leerstoel in filosofiese teologie met sy leermeester Robert Bacon deel (volgens die interne reëling *legens una cum*). Sedert sy kinderdae geteister deur swak gesondheid, sterf Fishacre nog maar in sy vroeë 40's, in dieselfde jaar as Bacon. Vir die Universiteit van Oxford was dit traumaties om beide hierdie vaandeldraers van Oxoniaanse wetenskapsbeoefening in een jaar te moes verloor.

Filosofies ongetwyfeld 'n Neoplatonis

Dit is duidelik reeds vanuit die voorwoord tot sy kommentaar oor die *Sententiae* (Fishacre 1972) dat hierdie denker pertinent Neoplatonies in metafisiese oriëntasie is. Hy herhaal die frase 'syn is essensie' voortdurend, met telkense nadruk op die onmiddellike afstand tussen God en mens: God is wat God is, enkelvoudig en onveranderlik, terwyl die mens 'n diep veranderlike wese is, deurtrek met nie-syn. In die Neoplatoniese verlengstuk van Ibn Sina (Avicenna, 3.3), beskryf Fishacre eksistensie as accidit, toevallig. Die menslike syn of *esse* is nie vorm nie, nie materie nie, nie 'n samestelling van vorm en materie nie, maar 'n handeling van essensie – en daarom accidit. God se *esse* is meer waarheidsvol as dié van die mens en identies aan God se substansie. Menslike *esse* staan as't ware halfpad tussen syn en nie-syn, aangesien die eerste kenmerk van menslike syn is om te kwyn of sterf. Gegewe hierdie Neoplatoniese oriëntasie is dit nie verrassend dat Fishacre 'n lojale ondersteuner en eksponent van Anselmus (3.6) se ontologiese argument vir die bestaan van God in *Proslogion* was nie: sy tabel van tien argumente vir die bestaan van God lys minstens drie argumente wat onmiskenbaar Anselmiaans is.

Die eerste van hierdie drie argumente skoei Fishacre (Fishacre in Long 1987:167–7) op Goddelike enkelvoudigheid:

> Indien daar iets mees enkelvoudig bestaan, sou daardie iets se bestaan identies met die syn daarvan moes wees; andersins sou dit oor syn sowel as iets as anders beskik, wat meebring dat dit nie langer die mees enkelvoudige syn is nie. Dus, as daar iets is wat mees enkelvoudig is sou dit moes bestaan, maar mees enkelvoudig is juis méés enkelvoudig, daarom bestaan dit.

Opvallend fokus Fishacre van meet af aan op God se oneindigheid as God se eerste of mees wesenlike attribuut. Waar die klem vroeër in die Middeleeue op God se waarheid, vryheid, geregtigheid en so meer geval het, is Fishacre die eerste Middeleeuse denker (vanuit die Latynse Weste, want in die Arabiese trajek kom hierdie aksent wel voor) wat God se oneindigheid op hierdie wyse sentraliseer (Sweeney en Ermatinger 1958:192).

In Parys het daar in 1241 'n merkwaardige veroordeling van 'n leerstuk plaasgevind: die bisdom van Parys het naamlik bevind dat geen mens en selfs geen hemelwese (ook 'engel' of 'intelligensie' genoem) oor Goddelike essensie beskik of enige iets van daardie essensie in sigself omdra nie. Fishacre plaas hierdie veroordeling binne die raamwerk van oneindige afstand tussen skepsel en Skepper.

Dit is presies hierdie oneindige afstand tussen God en mens wat Fishacre daartoe bring om God se oneindigheid en God se oneindige vermoë of almag met mekaar in verband te bring: daar bestaan 'n oneindige afstand tussen niksheid en prima materia, tussen niks en iets – maar hoe groter die afstand tussen niks en iets, hoe groter moet die mag wees wat hierdie afstand deurkruis. Daarom vooronderstel creatio ex nihilo oneindige mag (Sweeney en Ermatinger 1958:194).

Beteken almag egter onbegrensde mag? Kan God byvoorbeeld die verlede ongedaan maak? Fishacre vra hom hierdie vraag retories af en antwoord dat 'mag oor die verlede' tweedelig onderskei moet word: eerstens is daar die mag om in 'n wese iets te herskep wat opgehou het om te bestaan. Dit is wel binne God se mag. Die tweede is om iets te veroorsaak in teenstelling met dit wat reeds gebeur het: byvoorbeeld, indien reeds Sokrates oor die brug gestap het, dit so te bemoontlik dat Sokrates nie oor die brug gestap het nie. Dít, betoog Fishacre, is selfs nie binne God se mag nie.

Fishacre verwys na die siel as *tabula* – maar nie *tabula rasa*, soos eeue later by John Locke aangetref word nie. Op die skilderdoek van die siel word afbeeldings, bykans soos prente, gevind wat deur die Goddelike lig verhelder word. In die geleefde lewe

fokus die siel spontaan op die afbeeldings en nie die skilderdoek en veral nie die lig nie: die siel ken nóg sigself nóg God spontaan en direk.

Hierdie sielsbegrip gaan duidelik terug na Augustinus (1.1) en ook Grosseteste (4.15): die siel en liggaam is twee verskillende substansies, wat vir Fishacre nié (soos vir Ibn Sina en Hugo van St Viktor [4.4]) beteken dat die mens wesenlik siel is en die liggaam slegs 'n bedekking van die siel, soos 'n kledingstuk nie. Hy maak wel van 'n Avicenniese strategie gebruik, wat ook deur Albertus Magnus (4.19) gebruik is, om die siel te definieer: die siel is 'n vorm na gelyke van die syn of *esse* daarvan (*forma coniuncta*), maar ook 'n vorm na gelyke van die essensie daarvan (*forma separata*). Die menslike siel verteenwoordig in hierdie opsig 'n middelposisie tussen die elementêre vorme (*forma elementaris*) en die hemelse vorme (*forma angelica*).

Fishacre se rasionaliteitsbeskouing gaan terug op die kwessie van die vrye wil, en keuses wat vanuit die vrye wil gemaak word, oftewel die vermoë van die *liber arbitrium*. Hy staan trouens die grootste gedeelte van sy kommentaar oor die *Sententiae* aan hierdie netelige saak af. Hoe staan hierdie vermoë in verhouding tot die rede? Fishacre voer aan dat wanneer in vryheid gekies word, dit effektief beteken dat die vrye wil teengegaan word, aangesien die vrye wil – vry soos wat dit is – onvolledig is.

'n Mens kan kies teen dit wat gewil word. Ware vryheid beteken om die wil tot vervulling of vervolmaking te bring deur in staat te bly om die wil rasioneel te opponeer. Hoewel hier 'n oorvleueling met Grosseteste se soortgelyke standpunt te bespeur is, is die koppeling met die rede self uniek en 'n sonderlinge bydrae van Fishacre vanuit die vroeg-skolastiek.

Eindnota

1. Sien Fishacre (1972; 2003; 2008), asook Long (1975:263–70; 1987:23–36; 1995; 1996; 1998:571–8; 2006:563–8; 2011:1123–6); Long en O'Carroll (1999); Sharp (1933:281–97) en Sweeney en Ermatinger (1958:191–235).

Bibliografie

Bazán, B.C., E. Andújar en L.G. Sbrocchi (reds.). 1995. *Moral and political philosophies in the Middle Ages.* Vols. 1 en 2. Ottawa: Legas.

Fishacre, R. 1972. *The science of theology according to Richard Fishacre: edition of the prologue to his Commentary on the Sentences*. In Long (red.) 1972, 71–98.

—. 2003. *In tertium librum Sententiarum*. Rodler, K. (red.). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

—. 2008. *In secundum librum Sententiarum I*. Long, R.J. (red.). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

—. 2010. *In secundum librum Sententiarum II*. Long, R.J. (red.). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Link-Salinger, R., J. Hackett, M.S. Hyman, R.L. Long en C.H. Manekin (reds.). 1987. *A straight path: Studies in Medieval philosophy and culture. Essays in honor of Arthur Hyman*. Washington: Catholic University of America Press.

Long, R.J. 1975. Richard Fishacre and the problem of the soul. *The Modern Schoolman* 52, 263–70.

—. 1987. Richard Fishacre's way to God. In Link-Salinger *et al* (reds.) 1987, 23–36.

—. 1995. Richard Fishacre's treatise *De libero arbitrio*. In Bazán *et al* (reds.) 1995, Vol 2.

—. 1996. The reception and use of Aristotle by the early English Dominicans. In Marenbon (red.) 1996, 51–6.

—. 1998. The role of philosophy in Richard Fishacre's theology of creation. *Miscellanea Mediaevalia* 26, 571–8.

—. 2006. Richard Fishacre. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 563–8.

—. 2011. Richard Fishacre. In Lagerlund (red.) 2011, 1123–6.

Long, R.J. en M. O'Carroll. 1999. *The life and works of Richard Fishacre OP: Prolegomena to the edition of his Commentary on the 'Sentences'*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Long. R.J. (red.). 1972. The science of theology according to Richard Fishacre: edition of the prologue to his Commentary on the Sentences. *Mediaeval Studies* 34, 71–98.

Marenbon, J. (red.). 1996. *Aristotle in Britain during the Middle Ages*. Turnhout: Brepols.

Sharp, D. 1933. The philosophy of Richard Fishacre. *New Scholasticism* 7:281–97.

Sweeney, L. en C.J. Ermatinger. 1958. Divine infinity according to Richard Fishacre. *The Modern Schoolman* 35, 191–235.

– 4.22 MECHTHILD VON MAGDEBURG –





Mechthild von Magdeburg (s.a.), Kunstenaar onbekend
© Wellcome Collection (CC BY)

4.22 Mechthild von Magdeburg (ca.1207-ca.1282) (Mechthild; St Mechtildis)

In 1860 word ’n kopie van ’n teks, getitel *Das fließende Licht der Gottheit*, eenkant en weggesteek in ’n Duitse kloosterruïne gevind. Dit was ’n werk, geskryf in die die Duitse volkstaal en nie in Latyn nie, deur ’n vrou wat haar lewe en werk as ’n Christelike mistikus met besondere filosofiese aanvoeling en belesenheid beskryf. Die werk is telkens daarna deur Duitse literêre kritici, filosowe en teoloë beskryf as een van die eerste voorbeelde van die Duitse mistieke beweging, in die 14de eeu tot ’n hoogtepunt gebring deur Meister Eckhart (5.26).

’n Sonderlinge bedelnon

Die skrywer van hierdie teks (Mechtild 1980; van hier *fLG*) stel haarself bekend as Mechtild,[1] afkomstig vanuit die betreklik jong en ontwikkelende Middeleeuse dorp Magdeburg. Vanuit die teks, met betrekking tot die aanbod van ’n deeglike kennis van filosofie, teologie en die Bybelse tekste self, is dit duidelik dat die skrywer akademies hoogs opgevoed was en waarskynlik familiebande met die laer-Saksiese adelstand gehad het. Hoewel sy haarself as ‘ongeleerd’ bestempel omdat sy nie Latyn kon lees of skryf nie, was haar Duitse taalgebruik elegant en foutloos.

Soos haar voorganger Hildegard, het Mechtild van jongs af visioene[2] van God beleef, waarvan sy die eerste insident onthou toe sy 12 jaar oud was. Op die ouderdom van 22 besluit sy om haar lewe as non in diens van God te wy, maar van meet af aan buite die gevestigde ordes, waarteen sy krities gekant was, veral op grond van wat sy waargeneem het as enersyds die hebsug en akademiese voortvarendheid van sommige monnike en die andersyds na-binne gekeerdheid van nonne in sowel die Cisterciënsiese, Dominikaanse en Franciskaanse ordes (Eliass 1995:86).[3]

Sy besluit daarom om nie aansoek te doen om as ’n nuweling in ’n nabye dogterklooster of een van die groter abdye in Duitsland toegelaat te word waar sy van verdere akademiese opleiding verseker kon wees en as non georden kon word nie, maar om ’n *begyn* (soms ook ‘bedelnonne’ genoem) te word. Die woord ‘bedel’ is in Afrikaans betreklik pejoratief en skakel te maklik met opvattinge wat boemelary en luiheid impliseer. Allermins is dit wat die begyne was: Die begyne (manlik, *begarde*) was godsdienstige groepe in die Middeleeue wat hulleself streng geslagtelik en grotendeels in terme van die gevestigde kloosterstrukture georganiseer het, sonder dat enige lid van die betrokke orde bindende geloftes moes aflê ten opsigte van ’n lewe in selibaat en om gestroop te word van bestaande of toekomstige individuele eiendom (wat juis die bron van inkomste van die meerderheid van kerklik-gesanksioneerde ordes was; sien Eckenstein 2010:328–53).

Begyne en begarde was vry om te kom en te gaan, maar moes lojaal teenoor die betrokke bedelorde bly. Hulle was dus ook vry om die orde permanent te verlaat sonder enige strafsanksie, maar kon nie na die spesifieke begynehof terugkeer wanneer dit eenmaal verlaat is nie (Lewis 1989:24).

Tegnies het die begyne dus nie gebedel nie, maar was, soos die mendikaanse monnike, vir die daaglikse onderhoud afhanklik van die betrokke gemeenskap waarin hulle hulself bevind het se barmhartigheid. In ruil het hulle in die gemeenskap versorgingswerk gedoen, wat ingesluit het die versorging van siekes, gebreklikes, bejaardes en weeskinders. Trouens, teen die helfte van die 13de eeu was die meerderheid verpleegsters in Duitsland begyne. Die begyne was egter sosiaal blootgestel: juis omdat die begyne nie onder die toesig van die plaaslike klooster en provinsiale biskop gefunksioneer het nie, kon hulle nie op die soort beskerming aanspraak maak wat geordende nonne en monnike binne die kloosters en abdye geniet het nie.

Juis hulle vrygeestigheid het hulle ook oopgestel vir voortdurende aanklagte van kettery (veral ten opsigte van wat beskou is as 'n antroposentriese teologie en 'n humanistiese mensbeskouing), seksuele immoraliteit (wat sporadies plaasgevind binne selfdegeslagkonteks, maar binne hierdie ordes nie algemeen voorgekom het nie) en openbare bedelary (wat wel voorgekom het, maar slegs wanneer die plaaslike gemeenskap die betrokke groep begyne versaak het; McDonnell 1954:45).

In 1311 is die beweging van die begyne by die konsilie van Vienne onder leiding van pous Clemens (pous vanaf 1305-1314) finaal veroordeel (dieselfde konsilie het pouslike ondersteuning van die gevierde Ridders van die Tempelorde teruggetrek) en die begynebeweging is daarna verban (Bynum 1984:175). Dit was egter ruim drie dekades na Mechtild se afsterwe.

Die onafhanklike begyne, blootgestel soos wat hulle was, het Mechtild se vrye gees soos 'n handskoen gepas en sy sou vir die volgende 40 jaar, totdat sy waarskynlik net oor 50 jaar oud was, 'n begyn bly. In 1250 begin sy om haar lewe as begyn op skrif te stel en die enorme verguisinge wat sy en ander begyne moes verduur te boekstaaf, maar veral sistematies rekenskap te gee van haar filosofiese en teologiese beskouinge, juis as mistikus.

In die werk spreek sy skerp kritiek uit teen korrupsie in die kerk en die hebsug van monnike in sommige kloosters en abdye. Dié kritiek sou natuurlik heftig teengegaan word en sy is by meer as een geleentheid fisies aangerand. Uiteindelik sou sy die begynehof in Magdeburg as gevolg van 'n verswakte liggaam en bedroefde gees moes verlaat om wel toegang te vind in 'n klooster, waar sy as blinde in haar latere jare versorg sou word (Bynum 1984:173–86; Gibson 1989:132[1]).

Mechtild betree dié klooster te Hefta in ongeveer 1260, wat onder leiding van die abdis Gertrude van Hackeborn (ca.1220-1291) op daardie stadium as 'n sentrum van

geleerdheid, onderrig en die versorging van vroue – hoewel slegs geordende nonne – ontwikkel het (Eliass 1995:86–97; Bynum 1984:175). Rondom 1282 sterf hierdie vrye gees in Hefta, uiteindelik wel as non georden, omring deur slegs enkele vriendinne.

Heinrich von Halle sou haar werk, wat sy self met die hand geskryf en wat uiteindelik sewe afsonderlike boeke beslaan het, na haar dood in Latyn vertaal, ter wille van 'n verhoogde toeganklikheid buite Duitsland. Vir lank in die latere Middeleeue het die gerug die rondte gedoen dat Dante (1265-1321) toegang tot hierdie vertaling gehad het en dat Matelda in sy *Purgatorio* op die persoon van Mechtild geskoei was, maar dit is in die moderne navorsing telkens as 'n onwaarskynlike koppeling uitgewys (Gibson 1989:117).

Beweging as metafisiese en kosmologiese kernbegrip

Ons tref 'n merkwaardige filosofiese leitmotif by Mechtild aan, in terme van haar aanbod van beweging as 'n metafisiese en kosmologiese kernbegrip. Vir die grootste deel van die Hellenistiese en skolastiese denke is beweging met onstabiliteit geassosieer en negatief waardeer, terwyl die statiese en onveranderlike – die vroeg-skolastici het graag van 'hoe digter hoe ligter' gepraat – met stabiliteit en met God self geassosieer is.

In Neoplatonisme word daar wel aan die hand van afdalende emanasie 'n sin vir beweging vooronderstel, maar beweging is nie 'n kosmologiese en metafisiese element in Neoplatonisme nie. Eerder vind Mechtild aansluiting by Pseudo-Dionisius (1.3) se opvatting van beweging as nie-beweging, of 'onbeweeglike beweeglikheid', en vervlietendheid.

Mechtild begin in haar verwerking van hierdie Neoplatoniese moment aanvanklik met die vier elemente: die filosofiese basis van haar denke sou trouens herlei kon word na haar herhaalde verwysings na die vier elemente van aarde, lug, vuur en water (Franklin 1978:35; Gibson 1989:122). Hierdie vier elemente word deur Mechtild aaneengeskakel om die menslike en die Goddelike in verhouding te bring.

Die antitetiese spanning tussen hierdie elemente word oorkom deur die transformasie van die elemente (byvoorbeeld water, ys en lug). Binne hierdie vloeibaarheid van die elemente word die menslike bestaan na liggaam en siel aangebied as 'n mikrokosmos van die grootste geheel, die kosmos self. As mikrokosmos is die mens inderdaad imago Dei, geskep na die beeld van God, wat opvallend vir Mechtild (soos vir die Switserse teoloog Emil Brunner in die 20ste eeu) op 'n relasionele eienskap of verhoudingsmoontlikheid tussen God en mens dui. Ten einde die vloeibaarheid van die elemente, die verhouding tussen God en mens en die mens (Neoplatonies) terugkerend na God aan te dui,

begrond Mechtild die harmonie en integrasie van die kosmos nie in statiese vasstaandes of digthede nie, maar in beweging – beweging is vir haar die teken van syn, lewe en gees. Die elemente word deur beweging getransformeer vanaf 'swaarheid, onbeweeglikheid en nie-syn na ligtheid, beweging en syn' (Franklin 1978:160), waar beide God en die siel deur 'n reeks van 'onbeweeglike-beweeglike' oorgange tot uiteindelike eenwording vorder.

Die bewegende siel kom uiteindelik tot rus in die onbewegend-bewegende God: hierin is ook 'n duidelike Augustynse tema van liefde as die siel se 'gewig', wat dit trek na die natuurlike rusplek daarvan in God, werksaam (Gilson 1960:134–62). Die opvatting van onbeweegde beweging as metafisiese kernbegrip maak Mechtild sowel van toepassing op die verhouding tussen die Persone in die Drie-Eenheid (met nadruk op die Niceense begrip 'uitgaan'), as die oorsaak van die eenwordende liefde en vreugde tussen die menslike siel en God. Sy vind ook die vervulling van die siel en die diepste wese van God nie in 'n statiese toestand nie, maar in 'n handeling: Die siel kom nie staties tot vervulling nie, maar handelend, 'synend' – en God is liefde daar waar God God se liefde doen (of God se liefde gedoen word). Weer is die klem op die Pseudo-Dionisiese 'onbeweegde beweging' en nie 'n toestand nie.

Neoplatoniese emanasie en antroposentrisme

Trouens, Mechtild is minder geïnteresseerd in skepping en kosmologie as wat sy in herskepping is, ook wanneer sy Neoplatoniese emanasie in gedagte het: die morele dimensie gaan by haar die metafisiese dimensie vooraf; eers die werkwoord, dan die selfstandige naamwoord. So 'n bewegende kosmos is natuurlik minder ordelik en meer antroposentries as wat die klassieke, meer essensialistiese of intellektualistiese weergawes van emanasie bereid sou wees om toe te gee. Vir Mechtild (1980:2:22:42; sien 3:1:55)[4] is die mens bo die engele verhewe, maagde langs die moeder Maria en Johannes die Doper en die apostels langs (en nie benede nie) die serafiem.

Met inbegrip van hulle geestelike natuur en onvergelykbare intellek, is die engele inderwaarheid 'n *minder* glorieryke spieëlbeeld van die Goddelike natuur as die mens self, aangesien die engele nie die menslikheid van Christus of die mens en daarmee saam die liefde en gelyklopende lyding van Christus en die mens deel nie (1980:2:3: 29; 4:14:107).

Sy gaan selfs verder in hierdie unieke bewegingsmatige antroposentrisme deur God self eerder in terme van handelende liefde ('God is liefde', 1 Johannes 4:8; 'So sal God alles wees vir alles', 1 Korintiërs 15:28) te beskryf, as met die statiese Hebreeuse frasering Jahwe, 'Ek is wat Ek is' – God is nie bloot wat God is nie, God doen wat God wel doen. God is aan die beweeg deur die skepping, oral gelyk teenwoordig,

kenbaar vanuit die liefdevolle, menslike siel. God skep die menslike siel uit sowel die liefde vir God se eie voor-eksistente menslikheid (in die tweede Persoon) as die individuele menslike siel.

God se verlange na die siel is grensloos; die liefde dryf God selfs om 'die menslike siel te dien'. Dramaties en oorspanne as wat dit mag aandoen, verantwoord Mechtild (1980:1:23:11–3) dadelik dat hierdie stelling die orde van die Goddelike en die menslike nie ondermyn nie, aangesien dit God se eerste natuur is om lief te hê (en sy stel dit innig met gebruik van die Duitse werkwoord [soos vertaal in moderne Duits] *minnen*) en deur die mens se siel so te bemin, God gehoorsaam is aan net God self. Skepping na die beeld van God is 'n skepping in liefde ter wille van die beweging van liefde, ter wille van die werkwoord *liefhê*.

Natuurlik is dit 'n kontroversiële posisie wat kort nadat fLG begin het om in die Duitse volkstaal te sirkuleer in die laat-1250's, hewig gekritiseer is. Mechtild antisipeer egter hierdie kritiek en verdedig haar vermindering van die ewige afstand tussen God en mens op grond van sowel God se liefde as die mens se liefde, deur telkens te benadruk dat 'slegs omdat die skepsel self kan liefhê, kan daar gedeelde terrein tussen God en mens wees' (1980:1:44:21; 1:39:18; 2:3:27; 6:1:174). Alleen omdat die aard van die skepsel is om (God) lief te (kan) hê (sy beweeg nie algeheel verby die mens se roekelose selfvervreemding van God nie), is die terugkerende eenwording met God in reditus moontlik.

'n Genuanseerde epistemologie

Dit is binne die raamwerk van 'n kosmos, saamgestel uit en georden deur onbeweegde beweging en liefde, met die aktiewe eenwording van die menslike en die Goddelike as die natuurlike en wedersydse oogmerk van God en mens, dat Mechtild se aardse antropologie ontvou. Hoewel die fisiese wêreld vir haar 'n versoekingsryke plek is wat bogenoemde oogmerk voortdurend uitdaag, neem sy haar voor om die wêreld nie te 'spot' nie (1980:1:2:5, 3:5:66).

In ooreenstemming met haar Middeleeuse voor- en medegangers se afkeer aan die wêreld, gebruik sy nietemin dikwels uitermate afwysende taal wanneer sy oor die wêreld praat, as 'stof', 'vuil' en die liggaam as die 'vyand' en 'kerker' van die siel (1980:4:2:94, 5:22.145). Tog onderbreek sy hierdie afwysings deur prakties oor die liggaam se behoeftes te praat, insluitende die aptyte en drifte, en wys dat die 'korrupsie van dinge' in sonde (vir haar beteken dit die afstanddoening van die verhoudingsmoontlikheid tussen mens en God) vestig, en nie in die wêreld of materie as sodanig nie (1980:1:3:6, 1:46:24, 2:25:49; 3:1:88).

Die liggaam kan moontlik selfs 'n instrument vir verlossing wees, wanneer dit positief gebruik word om die spontane wil (wat sy [na die vertaling in moderne Duits]

Selbstwille of 'self-wil' noem), of dit in die gees of die liggaam self vestig, te oorkom: boonop betoog sy in die kenmerkende styl van die begyne dat dit juis deur die liggaam is wat die deugde beoefen word, goeie werke gedoen word en daar wel meriete mag wees, watter sprake daar ook al van meriete in hierdie verband mag wees, in die tegnies-instrumentele sin van liggaamlike barmhartigheid: om 'jou liggaam en beweging uit te leen vir 'n ander' (of 'brood moet aangedra word, dit kom nie vanself by die verhongerdes uit nie', 1980:5:22:145; sien ook 6:6:180, 6:15:189, 6:26:201). Vanuit die oorhoofse selfopgawe om die wêreld nie te 'spot' nie, waardeer Mechtild die sintuie positief binne 'n epistemologiese konteks. Hoewel sy aanmerk dat haar eie mistieke en visioenêre ervaringe van algemene ervarings verskil, gebruik sy meer gereeld die algemene sintuiglike ervaring van die werklikheid as 'n bron van kennis oor God (1980:6:31:205).

Sy is nie tegnies-Aristotelies soos die skolastici van haar tyd besig om die ervaring te ontleed nie, maar spits haar daarop toe om die verband tussen sintuiglike en en intellektuele kennis te verduidelik. Sy vermeng hierdie twee kategorieë (wat in die Middeleeue normaalweg streng van mekaar onderskei is) met 'n treffende geloofwaardigheid: ervaring kan volgens Mechtild nooit afsonderlik hanteer word van juis die rol wat dit binne 'n geordende epistemologie speel nie. Met 'geordende epistemologie' word bedoel dat kennis 'georden' is solank dit tot die realisering van 'n oogmerk meewerk en dat kennis nagejaag word ter wille van daardie realisering.

Enige nie-teleologiese opvatting van kennis laat Mechtild koud: sy beskou filosofie ter wille van filosofie (ook teologie ter wille van teologie) as 'goddelose selfkoestering' (1980:6:31:205, 2:3:28, 6:4:179). Asketiese praktyke, onder ander selfflagellantisme, wat wyd deur begarde en begyne beoefen is en waaraan Mechtild haar gereeld onderwerp het, 'suiwer die sintuie' en 'skerp die rede' op 'om te onderskei die dinge waarop dit werklik aankom' (1980:5:4:131). Die mens het die verantwoordelikheid om die sintuie en die rede sodanig op te voed, terwyl die gesuiwerde ervaring van God (in die sin dat die liggaam dan asketies gedissiplineer is) tot tegelyk 'n verligting van die rede en 'n verdieping van die sintuiglike belewing van die leefwêreld lei.

Die sintuie onderskei deur die ervaring objekte van mekaar en ontwikkel voorkeure op grond van daardie onderskeiding in verhouding tot mekaar. Mechtild werk dus met die beginsel van 'n aktiewe intellek: die sintuie opereer intensioneel en sy ontwikkel die volle skopus van die begrip *Sinne* (wat na die fakulteite van die ervaring sowel as waarneming as sodanig, na idees in die bewussyn, na betekenis, na verstaan en na rasionele kennis self kan verwys).

Daarby voeg sy haar unieke opvatting van die 'geestelike sintuie', waarmee sy in gedagte het 'n kennis van die Goddelike, na analogie van die wyse waarop die fisiese

sintuie die ervaring voed, met daardie hele skopus van betekenisse wat sy in terme van *Sinne* daartoe voeg (1980:6:31:205). In die funksionering van beide die fisiese sintuie en die 'geestelike sintuie' is daar elemente van begeerte en die versterking van 'n sensuele plesier, terwyl die geestelike ervaring 'n 'hoër perspektief' bied, wat die evaluerende rol van die fisiese sintuie 'gelyktydig uitbrei en oorstyg' (1980:5:22:146). Vanuit die klem op die funksies van die aktiewe intellek is Mechtild se kennisbegrip dus prakties, selfs tot die mate dat 'n kontemplatiewe lewe vir haar beteken dat die deugde prakties in goeie werke moet realiseer.

Die driedelige verhouding tussen die siel en die sintuie

Die tersaaklike onderskeid vir Mechtild is dus nie tussen praktiese en teoretiese of materiële en nie-materiële kennis nie, maar tussen kennis van die menslike en die Goddelike. Sowel die kennis van die menslike as die Goddelike beskik oor 'n sintuiglike as 'n intellektuele komponent. Alhoewel die passiewe, materiële liggaam en die aktiewe, nie-materiële siel fundamenteel verskil en in die teenswoordige lewe op verskillende wyses vervulling vind, word die twee intiem verenig in die sintuie, wat materieel maar ook aktief en intensioneel werk (1980:2:1:26, 2:22:42).

Alle natuurlik verworwe menslike kennis, met inbegrip van die uitkomste van rasionele afleiding of inferensie, word volgens Mechtild deur die sintuie verwerk en hoort tot die sintuiglike werklikheid (1980:2:23:44, 5:2:130). Sy staan agterdogtig teenoor abstrahering en abstrakte argumentvoering, aangesien dit 'wegdwaal van die noodsaaklike korrektief van lyding soos deur die sintuie ervaar en verwerk en blootgestel is aan verdere dwaling deur intellektuele hubris' (1980:5:4:131, ook 7:8:227 [waar Mechtild die 'reis na God' deur lyding, deug, kennis en liefde beskryf]).

God spreek die siel deur die sintuie aan, en sowel liefde as keuses vanuit die vrye wil neem vertrek vanuit die sintuie en kom vanuit die sintuie in die siel tot wasdom (1980:5:4:131, 6:23:200, 6:31:205). Die siel lei dus die sintuie, wat die siel as't ware van kennis bedien, en tog is die siel en die sintuie voortdurend van mekaar bewus (1980:6:26:201, 1:26:14).

Mechtild spel hierdie wesenlike verhouding tussen die siel en die sintuie in drie belangrike dialoë uit, waarin die individuele of persoonlike siel en die sintuie, die siel en die verstaanshandeling, en die bewussyn en die verstaanshandeling, tot uitdrukking gebring word. In die eerste dialoog tussen die siel in die sintuie, met verwysing na die verhouding tussen die persoonlike siel en die sintuie, word die siel tot die stappe van vervulling deur die sintuie aangespoor, hoewel die siel terselfdertyd 'vooruit vlieg' en die sintuie nie in staat is om die siel in die emanasionele eenwording met die Godheid

te volg nie. Die siel troos die sintuie daarmee dat sy die sintuie steeds sal benodig 'wanneer sy eenmaal terugkom' (1980:1:44:18).

In die tweede dialoog word die verstaanshandeling aangebied as 'uiteindelik wyser as die eenvoudige siel', maar nie in staat om die siel self te volg in die siel se reis deur liefde nie. Die verstaanshandeling herken die siel as 'beeld van God', maar kan die misterie van die eenwording tussen God en die siel nie penetreer en uiteindelik verstaan nie (1980:2: 19:38).

In die derde dialoog bevestig die verstaanshandeling die herkenning van die siel as die 'beeld van God', maar kan nie die vraag beantwoord waarom die siel, vanuit die spontane aard daarvan, nie self in staat is tot die eenwording met die Godheid nie. Begelei deur die hoër perspektief van die bewussyn, begryp die verstaanshandeling dat 'n aktiewe beeld tekortskiet, naamlik die beeld van 'goeie werke wat liefde in beweging is' (1980:7:17:232). Metchild sluit hierdie drie dialoë af met twee kort gedigte, waarin die tema van 'die vrugvolle vereniging van kennis en liefde in die wysheid van die sintuie begin', gevier word (1980:5:11:139, 7:43:257).

Die interafhanklikheid van die vorme van kennis

Mechtild dek dus 'n leer van die radikale interafhanklikheid van fisiese, intellektuele en geestelike kennis oop, terwyl sy verseg om intellektuele kennis van sintuiglike kennis te skei, of die kennende subjek van die kennende objek los te maak. Sy beskou die sintuie as kognitiewe elemente met 'n enorme vermoë, selfs om na God heen te reik. Die sintuie verteenwoordig die volgens haar vernaamste voorwaarde vir die beliggaamde lewe, wat teenswoordig sowel 'n vleeslike as vergeestelikte vorm aanneem. Wanneer die beliggaamde lewe (deur die dood) 'uiteindelik begenadig' word, 'neem die sintuie deel aan die vergoddeliking van die siel deur die opstygende eenwording met God' (1980:4:14:107).

Volgens Mechtild is die uiteindelik enigste werklik betekenisvolle vorm van kennis die kennis wat tot uitdrukking kom in die eenwording met God, in die ervaring van God wat die enigste ervaring is vir 'n 'blywende verstaan' (1980:1:44:20, 4:23:118). Die verstaan van die Goddelike is nie die resultaat van abstrahering of abstrakte intellektualisering nie ('n punt waarop feitlik elke vroeg-skolastikus met haar sou verskil). Die verstaan van die Goddelike vind plaas in die siel se transendering van die sintuie, wanneer dit ineens ook intellektuele herkenning transendeer – wat daarop volg is in terme van die ervaring onverwoordbaar.

Die uiters begrensde rol wat Mechtild aan abstrakte kennis toeken, stem ooreen met haar beskouing oor die ware objek van menslike kennis, naamlik God wat 'geleef en gely het vir liefde". Vir haar impliseer 'kennis van die rasionele feite' kennis van Goddelike liefde,

die psigologie van menslike wil en menslike liefde. Die hoogste intellektuele toestand is verwondering oor die wonder van Goddelike liefde en die hoogste oogmerk van die menslike bestaan die beoefening van die deugde, in bewegende antwoord op daardie liefde.

'n Etiek vanuit die ervaring van liefde

Mechtild se etiek tree na vore vanuit haar nadruk op die ervaring van liefde. Omdat dit self 'n 'beeld' is, vertoon die siel 'n spontane en natuurlike inklinasie na die ware objek daarvan – God se liefde – tensy dit verblind is deur *Selbstwille*. Sy staan (soos Salisbury, 4.8) in die Christelike vryheidstradisie in die Middeleeue, wat beteken dat sy nie gepreokkupeerd is met die grense van toelaatbare handelinge of 'n ontleding van verpligtinge nie.

Daarom bied sy ook geen advies aan ten opsigte van teenstellende verpligtinge nie. Sy verbind die deugde in soverre elke deug in verband met liefde gebring kan word, waaruit opvattinge na vore tree soos dat 'uit klein oortredinge kom wel groot sondes na vore', 'gehoorsaamheid[5] en dankbaarheid is die hoekstene van deug' en 'self-wil is die grootste ondeug' (1980:6:19:196, 5:5:134, 6:7:182). Haar vernaamste etiese interesse is die private deugde, vanuit die enkeling se private verbintenis met God, wat die ontvanklikheid en toeganklikheid van die individuele siel in nadering tot God, verhoog.

Seksuele kuisheid is wel 'n deug, soos wat die kloosterskrywers inderdaad altyd aangedring het, maar by Mechtild is dit nie 'n problematiese kwessie nie, aangesien sy alle erotiese en libidinale energie na God self projekteer ('Die siel is God se vriend, beminde en huisvrou'; 1980:3:1:59, 4:14:108). Sy waardeer kuisheid andersins positief as 'n teken van toewyding, eerder as 'n stryd teen versoeking en vermorsing. Daarom was haar hantering van ongelukkig getroude, vervreemde en geskeide vroue, asook weduwees, deurgaans sagsinnig – in teenstelling met die oorwegend vrouehatende trant teenoor enkellewende vroue in veral die 12de en 13de eeue (sien Eliass 1995:14).

Hoewel Mechtild belang het by en inderdaad belangstel in die sekulêre wêreld (anders as die meeste kloostergangers van haar tyd, wat onteenseglik 'uit die wêreld' wou wees), beweeg sy nie oor tot 'n maatskaplike en politieke ontleding van die onrustige Duitse kultuurlandskap van die 13de eeu nie. Sy maak egter 'n punt daarvan om politieke mag herhaaldelik as 'n 'hindernis tot 'n vervulde en morele lewe' te tipeer (bv. 1980:6:1:171, 4:17:110, 3:21:86, 4:17:110, 5:35:169).

Onverbloemd krities teenoor veral manlike gesagstrukture in die kloosters en kerk van die 13de eeu, verleng sy daardie kritiek onvoorwaardelik na die politieke sfeer. Daarom dien dit volgens Mechtild 'verder geen doel' om, eie aan die vroeg-skolastiek, met 'n tabel van deugde te werk, soos wat dit deur onder andere Hildegard (4.5) en Salisbury

deeglik uitgestal is nie. In stede daarvan om met so 'n tabel te werk, herlei sy alle sosiale deugde na 'diens in liefde en liefde deur diens', wat steeds ooreenstem met die feodale stelsel se diepste konsoliderende ideale (1980:6:1:171).

Sosiale verhoudinge word ten beste reguleer deur die deugde wat 'n 'alledaagse bestaan in die nabyheid van die Ander' bemoontlik: daarom plaas Mechtild wel klem op deugde soos medelye, barmhartigheid, opgewektheid, gesonde oordeel, sagsinnigheid, geduld, diensbaarheid en beskeidenheid (1980:5:23:151, 6:1:171). Hierdie ingeoefende eienskappe – want vir Mechtild is geen deug 'n spontane eienskap nie – lei tot die goeie werke wat 'n erns met die wêreld bevestig en is die stempel van haar oproep tot medegangers om die 'wêreld nie tot bespotting te maak nie'. Anders gestel: 'n etiek van deugde neem die wêreld met erns, sonder dat die deugde geskematiseer hoef te word.

Hierdie deugde of ingeoefende eienskappe korrespondeer wel met die asketiese werke van, byvoorbeeld, 'n gereelde vas, en ander vorme van self-dissiplinering soos in die kloosterwese met nadruk geïnstitusionaliseer. Dit komplementeer veral die begyne se direkte ingrepe in en betrokkenheid by die wêreld, die uitreik na die blootgestelde Ander (juis deur iemand wat institusioneel en maatskaplik self blootgestel is), die versorging van die afgetakeldes en die voeding van die verhongerdes – en, belangrik, selfs die 'neerslagtiges' of psigologies-gepynigdes (1980:5:22:146, 5:23:151, 6:1:172, 7:2:221).

Mechtild von Magdeburg verteenwoordig 'n sonderlinge kultuurkritiese stem vanuit die 13de eeu. Haar filosofiese perspektiewe verteenwoordig 'n metafisika, epistemologie en etiese psigologie van die liefde, wat die wêreld met ononderbroke erns neem. Haar nadruk op die vereniging van die menslike en die Goddelike, die primêre rol van die ervaring in kennisverwerwing en die belang by die Ander in 'n gebroke wêreld, staan alles ten dienste van haar indruk dat liefde die heersende beginsel van God en God se skepping is.

Met weinig belangstelling in essensialistiese of kousale ontledings – uitgesluit die beginsel van liefde – en met weinig in gemeen met haar vroeg-skolastiese medegangers se intellektuele verfyning van die leefwêreld (weliswaar sonder om daarby betrokke te raak), het Mechtild wel invloed uitgeoefen in die mistieke trajekte van die latere Middeleeue, in besonder die Duitse trajek van Meister Eckhart.

Mechtild was so onfilosofies vir haar eie tyd as wat sy filosofies vir alle tye is: haar spekulatiewe en affektiewe werk het gepoog om die ervaring en 'n sin vir algehele toewyding met filosofiese besinning te integreer. Daarin blyk dit dat die wêreld altyd weer te aangrypend is om bespot te word. Dat die wêreld vanuit delikate filosofiese

perspektief geag word nié bespotlik te wees nie, is die tydlose filosofiese geskenk vanuit die sagte hande van 'n blinde, heldersiende begyn.

Eindnotas

1. Die langer en meer konvensionele spelling van hierdie eienaam (Mechthild) word ter wille van korrespondensie met die vakregister in die inhoudsopgawe gehandhaaf, terwyl die korter en steeds geldige weergawe (Mechtild) in die teks en bibliografie gebruik word. Sien Mechtild (1980, vertaling 1991), asook Bynum (1984:228–34); Dickens (2009:71–86); Dronke (1984:202–28); Eliass (1995:54–64); Franklin (1978:35–170); Gibson (1989:115–40) en Howard (1984:153–63).

2. Mechtild se visioene en poësie is nie soos dié van Hildegard met haar filosofiese uitset verweef nie en moet op 'n ander vlak ontleed word. Slegs die filosofiese aspekte in *Das fließende Licht der Gottheit* geniet dus hier aandag.

3. Vir 'n oorsig oor Mechtild se kultuurkritiese verset teen die kloosterwese en die Duitse bisdomme van die 13de eeu, sien Eliass (1995:75–101).

4. Ek werk vanuit die Duitse teks en lys die uitstekende vertaling van Mesch (Mechtild 1991) vir doeleindes van eksterne kontrole. Verwysings na *Das fließende Licht der Gottheit* (fLG; Mechtild 1980) word hierna per boek, hoofstuk en bladsynommer aangedui.

5. Let daarop dat 'gehoorsaamheid' by die begyne, juis by Mechtild, 'n ander betekenis gehad het as die soort betekenisse wat tydgenootlike en voorafgaande kloosterskrywers in gedagte gehad het. Vir die kloosterskrywers beteken 'gehoorsaamheid' in die eerste plek 'n dienstigheid en gehoorsaamheid aan die onmiddellike kloostersenior. Die orde in die kloosters was van hierdie dienstige en subordinerende beginsel afhanklik. Vir Mechtild beteken 'gehoorsaamheid' bykans libertyns 'n gehoorsaamheid aan God alleen en 'n verantwoording aan God alleen, met verbygaan van enige kerklike of opsighoudende struktuur.

Bibliografie

Bynum, C.W. 1984. *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press.

Dickens, A.J. 2009. *The female mystic. Great woman thinkers of the Middle Ages.* Londen: I.B. Tauris.

Dronke, P. 1984. *Women writers of the Middle Ages: A critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eckenstein, L. 2010. *Woman under monasticism. Chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500.* Calgary: Theophania.

Eliass, C. 1995. *Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts.* Pfaffenweiler: Centaurus Verlag.

Franklin, J.C. 1978. *Mystical transformations. The imagery of liquids in Mechtild von Magdeburg.* New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press.

Gibson, J. 1989. Mechtild of Magdeburg. In Waithe, M.E. (red.) 1989, 115–40.

Gilson, E. 1960. *The Christian philosophy of St Augustine*. Lynch, L.E.M. (vert.). New York: Random House.

Howard, J. 1984. The German mystic Mechtild of Magdeburg. In Wilson (red.) 1984, 153–63.

Lewis, G.J. 1989. *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*. Berlyn: Erich Schmidt Verlag.

McDonnell, E.W. 1954. *The beguines and beghards in Medieval culture*. New Jersey: Rutgers University Press.

Mechtild. 1980. *Offenbarungen der schwester Mechtild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit*. Gall Morel, P. (red.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

—. 1991. *The flowing light of the Divinity.* Clark, S. (inl. & red.). Mesch, C. (vert.). New York: Garland.

Waithe, M.E. (red.) 1989. *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, Renaissance and Enlightenment women philosophers.* Dordrecht: Kluwer.

Wilson, K.M. (red.). 1984. *Medieval women writers*. Athens: University of Georgia Press

4.23 RICHARD RUFUS VAN CORNWALL





Portret van 'n Franciskaan (ca.1440–1470), Niccolò Antonio Colantonio (ca.1420–1460)
© Nasionale Museum van Capodimonte, Napels

4.23 Richard Rufus van Cornwall (fl.1231-1256) (Richardus Rufus Cornubiensis)

Richard Rufus van Cornwall[1] sluit in 1238 by die Franciskaanse orde in Parys aan. Biografiese gegewens oor Rufus, soos hy kortweg genoem is, se lewe is beperk: wat ons wel van hom weet is deur die Franciskane self binne die orde se gesofistikeerde administratiewe stelsel in die laat-13de eeu opgeteken. Thomas Eccleston, 'n Franciskaanse beampte uit die 13de eeu, lys Rufus naamlik as die vyfde Franciskaanse dosent in teologie by Oxford en dui aan dat hy reeds 'n gerekende dosent in Aristoteliese metafisika by Oxford en Parys was ten tye van sy aansluiting by die orde.

Soos Roger Bacon (4.27), wat hom sou opvolg by Parys in die 1240's, het Rufus uitgemunt in die *libri naturales* van Aristoteles, in die 1230's vir die eerste beskikbaar gestel in Latyn (met inagname van die verbod op private en publieke lesings van Aristoteles in Parys, wat Rufus se vertrek na Oxford in die laat-1230's verklaar). Soveel agting as wat Bacon vir Rufus gehad het, het hy ook grondig van Rufus verskil ten opsigte van die logika van leë kategorieë en eiename, Goddelike idees en die agente-intellek, asook die probleem in fisika rakende projektielbewegings.

Contra Averroem: aanvanklik saam met, later teen, Averroes

Rufus het 'n belangrike rol gespeel in die laaste ontwikkelinge van die vroeg-skolastiek, direk voordat die oorgang na die hoog-skolastiek 'n werklikheid geword het. Rufus se vroegste bekende werk is 'n disputatio oor die Goddelike intellek. Sy mees bekende filosofiese werk is egter die laaste teks wat hy geskryf het as sekulêre filosoof (voordat hy dus formeel 'n Franciskaan geword het), *Scriptum in metaphysicam Aristotelis*, wat diep beïnvloed is deur Robert Grosseteste (4.15). Rufus se lesings oor Aristoteles se *Physica* (fisika), *De anima* (psigologie) en *De generatione et corruptione* (natuurlike filosofie) is nougeset deur studente by Parys en Oxford opgeteken, bygewerk en gesirkuleer.

In hierdie lesings blyk dit dat Rufus aanvanklik grondig beïnvloed is deur Ibn Rushd (Averroes, 4.10), wat hy aanvanklik betreklik onkrities by sy korpus ingesluit het. Dit was egter juis onder Grosseteste se invloed dat Rufus later in sy loopbaan krities afstand begin neem het van Averroïsme. Sy latere teks, *Contra Averroem* (die eerste teks sover bekend wat vanuit die 13de eeu direk teen Ibn Rushd vanuit die Latynse Weste gerig is), is die resultaat van hierdie verset teen veral Ibn Rushd se beskouinge oor die Goddelike intellek en individualisering.

Hoewel Ibn Rushd aanvanklik die belangrikste invloed op Rufus se lesing van Aristoteles uitgeoefen het en Ibn Rushd in die middel van die 13de eeu simpatiek in die Weste as die ortodokse Arabiese opponent van Ibn Sina (Avicenna, 3.3) waardeer

is (onder andere daarin dat hy Avicenna se beskouing dat die aktiewe intellek iets afsonderlik van die menslike siel verteenwoordig, teengegaan het, en daarom deur onder andere Auvergne [4.17] in sy hoedanigheid as biskop van Parys gesanksioneer is), kom Rufus in verset teen Ibn Rushd op grond van sy interpretasie van die afgesonderde intelligensies en die probleem van universeles.

Verrassend beroep Rufus hom op Plato in hierdie verset, eerder as Aristoteles self. Hy begin deur te onderskei tussen 'algemene nature' of 'geaardhede' en idees. Hy identifiseer 'algemene nature' as Aristoteliese universeles wat vestig in uitwendige objekte, terwyl hy idees beskou as die verstandmatige raamwerke aan die hand waarvan God die uitwendige objekte self, gevorm het.

Rufus beskou idees as in staat tot 'n afsonderlike eksistensie, in die sin dat idees onafhanklik kan bestaan van die uitwendige objekte waarin dit tot uitdrukking gebring word. Hierdie interpretasie van die afsonderlike eksistensie van die Platoniese Vorme gaan terug op die Augustynse (1.1) perspektief, wat die idees primêr in die verstand van God lokaliseer.

Die rede waarom Rufus Plato se oortuigings bo dié van Aristoteles in hierdie verband verkies, hang saam met Plato se epistemologie: Plato het volgens Rufus die probleem wat Herakleitos (sien weer *Inleiding, Plato*) aanvanklik geformuleer het, korrek aangespreek: Herakleitos het natuurlik beroemd betoog dat geen demonstratiewe kennis (of 'wetenskap') van die wêreld moontlik is nie, aangesien alle objekte konstant in flux verkeer.

Rufus voer aan dat 'n demonstratiewe kennis van die wêreld wél moontlik is, juis vanuit Plato se reaksie op Herakleitos, naamlik deur idees voorop te stel: Aangesien 'n 'demonstratiewe kennis' gerig is op wat noodsaaklik, onveranderlik en vasgestel is, moet die objekte daarvan idees wees wat nie-kontingente, toevallige en veranderlike uitwendige objekte is. Ons kennis van die uitwendige objekte is gebaseer op die idees wat die objekte tot uitdrukking bring en dit is idees wat onafhanklik moet bestaan van die veranderlike wêreld van sintuiglike waarneming en ervaring.

Die tweede hoofvraag in *Contra Averroem* ('De causa individuationis') bied 'n teorie van individualisering aan, gebaseer op individuele vorme ('n teorie wat later deur Skotus [5.28] en nog later deur Leibniz in die vroeg-moderne periode) oorgeneem sou word. Vir Rufus is 'n identiteitsteorie wat 'n werklike maar nie-formele predikasie toelaat, 'n belangrike konseptuele instrument, omdat dit in die geval van individualisering die verhouding tussen partikuliere en individuele vorme verklaar. Individuele vorme is vorme wat werklik maar nie-formeel dieselfde as partikuliere vorme is. Partikuliere vorme is beginsels van gedeelde identiteit en hang saam met 'algemene nature' wat in staat is om vermenigvuldig te word (*multiplicabilis*).

Individuele vorme daarenteen, kan eers met 'algemene nature' saam hang wanneer dit inderdaad geaktualiseer word (*actu multiplicata*).

Tussen hierdie twee hoofvrae in Contra A*verroem* redevoer Rufus ook teen alternatiewe teorieë van individualisering. Hy is beslis daar oor dat die oorsaak van individualisering nie toevallig (accidit) of 'n aaneenskakeling van toevallighede kan wees nie, aangesien individuele, primêre substansies enige en alle toevallighede ontologies voorafgaan.

Hoewel hy speling toelaat vir die rol wat materie sporadies (dus by werklike uitsondering) as 'n oorsaak van individualisering kan speel, kan geen vasgestelde materie deur sigself en vanuit sigself 'n oorsaak van individualisering wees nie. Om 'n individu of 'n individuele ding te wees, beteken om tegelyk uniek-onderskeibaar en tog verbonde aan 'n species te wees, wat beide funksies van die aktiewe beginsel van substansie – vorm – is. Dit is nie 'n funksie van materie nie, wat die passiewe beginsel is.

Pelster en die *Lectura Oxoniensis*

Rufus was tot in 1926 feitlik onbekend in die moderne spesialisnavorsing. In 1926 het 'n Duitse Middeleeuse navorser, met 'n lang omweg en nie met min geluk nie, op fragmente van Rufus se lesings in 'n verrinneweerde manuskrip afgekom, wat hy dadelik begin herstruktureer en redigeer het (sien Pelster 1933). Lesingregisters by Oxford wat deur Pelster nagespeur is, dui aan dat Rufus sy teenwoordigheid en uitset as baccalaureus in teologie na 1238 verskerp het en by voorkeur vanuit Oxford begin werk het.

Hier het hy 'n uitgebreide reeks lesings oor Lombardus (4.3) se *Sententiae* aangebied, wat Pelster as die *Lectura Oxoniensis* beskikbaar gestel het. Die *Lectura Oxoniensis* is nie net die oudste oorleefde kommentaar op die *Sententiae* deur 'n Oxoniaan nie, maar ongetwyfeld een van die mees invloedryke kommentare op die latere filosofies-teologiese werke van die Franciskane, met besondere vermelding van Duns Skotus.

Tog is daar 'n kinkel aan hierdie invloed verbonde: Rufus self het volgehou dat 'n kommentaar oor die *Sententiae* self nie teologie is nie, maar 'n vorm van filosofiese tekskritiek. Hy beskou die Bybelse tekste as volledige en genoegsame teologie, wat geen kommentaar of opsommings behoef nie (ook in hierdie standpunt blyk Grosseteste se invloed duidelik). Hy verantwoord selfs sy lesings as 'n poging om obskure standpunte wat altyd reeds ondergeskik is aan (bovermelde definisie van) teologie, te verduidelik. Naas Grosseteste, tref ons by herhaling die invloed van Augustinus, Anselmus (3.6), Bernardus (4.1), Hugo (4.4) en Hales (4.16) in Rufus se tekste aan.

Die debat tussen die Dominikane (Fishacre) en Franciskane (Rufus) oor die wil

Een van die aangrypende filosofiese kwessies wat Rufus aanspreek is die aard van die vrye wil, wat hy as 'n kritiese antwoord op die magister Dominikaan van Oxford, Richard Fishacre (4.21, ca.1205-ca.1248), se posisie oor die vrye wil aanbied. Die legendariese botsing tussen die Dominikane en die Franciskane by Oxford vanaf die 1240's kan juis vanuit die posisies van Fishacre en Rufus afgelees word: die vraag was of die wil primêr as 'n wilsgedrewe of as 'n intellektuele fakulteit beskou moes word.

Fishacre het betoog dat wanneer in vryheid gekies word, dit effektief beteken dat die vrye wil teengegaan word, aangesien die vrye wil – vry soos wat dit is – onvolledig is. 'n Mens kan kies teen dit wat gewil word. Ware vryheid beteken om die wil tot vervulling of vervolmaking te bring, deur in staat te bly om die wil intellektueel te opponeer.

Hierteen is Rufus en die Franciskane skerp in verset: die wil is wilsgedrewe en kan nie rasioneel geopponeer word nie. Hierdie posisie korrespondeer natuurlik met die natuurgedrewe voorkeure van die Franciskaanse orde, wat aan verskynsels soos instink, oorlewing en die wil besondere status toegeken het. Rufus verwys herhaaldelik terug na sy posisie rondom individualisering, soos wat hy dit in *Contra Averroem* uiteengesit het: die wil is presies net dit, die wil. Die wil transendeer logiese, rasionele en grammatikale kategorieë.

Vanuit 'n diskursiewe posisie wat veral aan Schopenhauer in die 19de eeu herinner, dring Rufus daarop aan dat die wil 'n transtalige kategorie is wat die werklikheid konfronteer deur 'n primordiale instink, wat 'wil tot lewe' genoem kan word. Die volledige fenomenologiese werklikheid, insluitende elke individuele item daarin, is 'n voorstelling of andersins 'n uitkoms van die vrye wil, wat nie deur die rede of logika gereguleer of gepredisponeer kan word nie.

Hierdie debat tussen die Franciskane en die Dominikane sou nog tot laat in die postskolastiek weerklink, omdat dit nie bloot skolastiese haarklowery was nie: welke posisie ook al in die debat ingeneem sou word, het wesenlike teologiese implikasies ingehou, insluitende vir die sondeleer en soteriologie, waarin die wil (al dan nie) van die mens (al dan nie) konseptueel voorop staan.

Rufus se psigologie

Die voorwoord van *Lectura Oxoniensis* bevat 'n verwysing na 'n kort epistemologiese en psigologiese werk, getitel *Speculum animae* (volgens die manuskrip waarin dit behoue gebly het). Die werk is wesenlik 'n uiteensetting van Aristoteles se uitspraak in *De Anima* dat 'die siel in 'n sekere sin alle dinge is'. In sy uiteensetting tref Rufus 'n onderskeid tussen nabye en veraf objekte van interpretasie. Die veraf objekte is die natuurlike vorme soos

grondig geklassifiseer in Aristoteles se *Categoriae*, terwyl die nabye objekte van interpretasie speciesvorme is wat nié deur die kategorieë ingesluit word nie. Dit is eers met die aktualisering daarvan in speciesvorme dat *die siel wel alle dinge is*.[2]

Belangriker is egter dat Rufus in die werk die aandag vestig op die probleem van die identifikasie van die agent en die moontlike intellekte: Hoe kan dieselfde ding aktief en passief ten opsigte van dieselfde objek wees? Rufus was oortuig dat die intellekte in sommige opsigte dieselfde was, maar ook in ander opsigte verskil het.

Hy neem afskeid van die gevestigde 13de-eeuse beskouinge rondom die aangeleentheid en identifiseer menslike kennis uitsluitlik met die verstaan van die moontlike intellek. Anders as Bacon, beskou Rufus die agente-intellek as deel van die menslike siel, nie as God of as 'n afsonderlike substansie nie.

Bacon het opgemerk dat Rufus nie net bekend was in sy eie leeftyd nie, maar vir nog ongeveer 50 jaar na sy dood rondom 1256 aangehaal en bespreek sou word, met Albertus Magnus (4.19) as sy eerste skolastiese verwyser en Skotus sy laaste. Na 1350 (Ockham [5.50] is oorlede in 1349) tref ons nie verdere verwysings na Rufus aan nie (hy ontbreek dus geheel in die post-skolastiek) en sy werk is op geen stadium geherstruktureer en geredigeer totdat Pelster dit vanaf die laat-1920's gedoen het nie.

Selfs op die hoog-skolastiek was Rufus se invloed beperk, nie net omdat sy werke volumegewys in die vroeg-skolastiese geselskap beskeie was nie, maar Rufus se beskeidenheid as persoon hom daartoe gebring het om nie na sy eie werke te verwys nie, selfs al het hy direk uit sy eie werk aangehaal.[3]

Nietemin is Rufus 'n aanmerking in die geskiedenis van die vroeg-skolastiek waardig, gegewe sy onmiddellike invloed in die Franciskaanse orde self – maar wat tog eers deur sy Franciskaanse kleinkind, Johannes Duns Skotus, werklik waardeer sou word.

Eindnotas

1. Sien Catto (1984:471–517); Karger (1998:51–67); Noone (1993a:1–23; 1993b:251–65); Pelster (1933:561–8); Raedts (1987:1–23) en Wood (1992a:1–30; 1992b:247–81; 2006:579–87; 2011:1136–8).

2. Hier gaan Rufus opsigtelik by Ibn Rushd se weergawe van die 'teorie van uitgeputheid' (naamlik dat die siel nie 'n vorm kan ontvang of met 'n vorm toebedeel kan word wat dit reeds het nie) verby en stel die Aristoteliese uitspraak voor as 'n probleem van selfverstaan, aangesien die vorm van die siel ontologies verskil van die natuurlike vorm daarvan.

3. Dit sou 'n lesing onder ultraviolet-lig van Rufus se metafisiese werke neem, formeel en onder toesig van die prefek van die Vatikaanse biblioteek, op versoek van die moderne Rufus-navorser T.B. Noone, om te bevestig dat werke wat voorheen op grond van Rufus se beskeie verwysingstegniek aan ander skrywers toegeken is, inderdaad dieselfde skrywer gehad het (Wood 2006:581).

Bibliografie

Catto, J.I. 1984. *Theology and theologians, 1220-1320. The early Oxford Schools.* Oxford: Oxford University Press.

Karger, E. 1998. Richard Rufus on naming substance. *Medieval Philosophy and Theology* 7, 51–67.

Noone, T.B. 1993a. Richard Rufus on creation, divine immutability, and future contingency in the *Scriptum super Metaphysicam*. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 4, 1–23.

—. 1993b. Roger Bacon and Richard Rufus on Aristotle's *Metaphysics*. *Vivarium* 35, 251–65.

Pelster, F. 1933. Neue Schriften des englischen Franziskaners Richard Rufus von Cornwall. *Scholastik* 8, 561–8.

Raedts, P. 1987. *Richard Rufus of Cornwall and the tradition of Oxford theology*. Oxford: Oxford University Press.

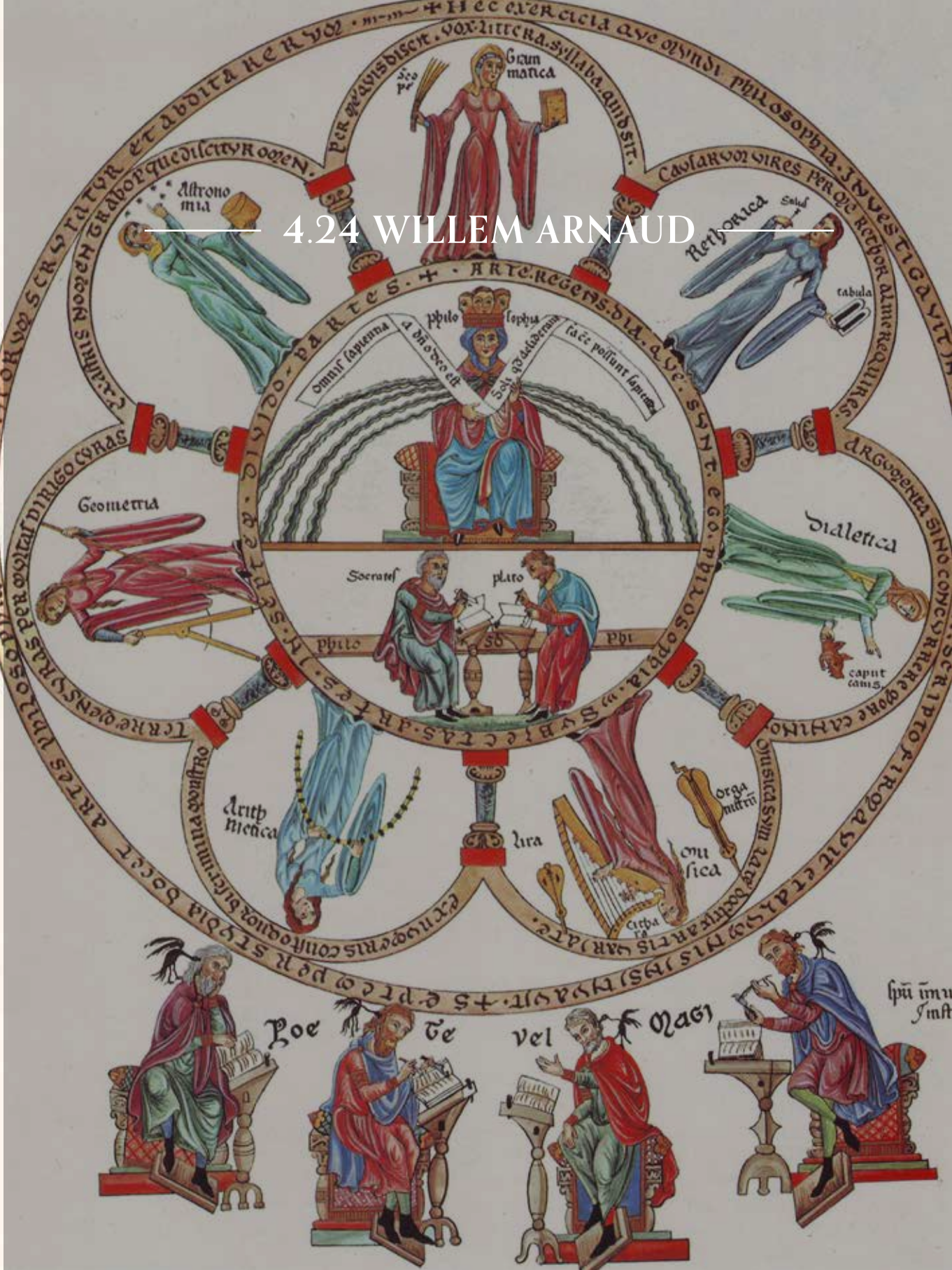
Wood, R. 1992a. Richard Rufus of Cornwall on creation: the reception of Aristotelian physics in the West. *Medieval Philosophy and Theology* 2, 1–30.

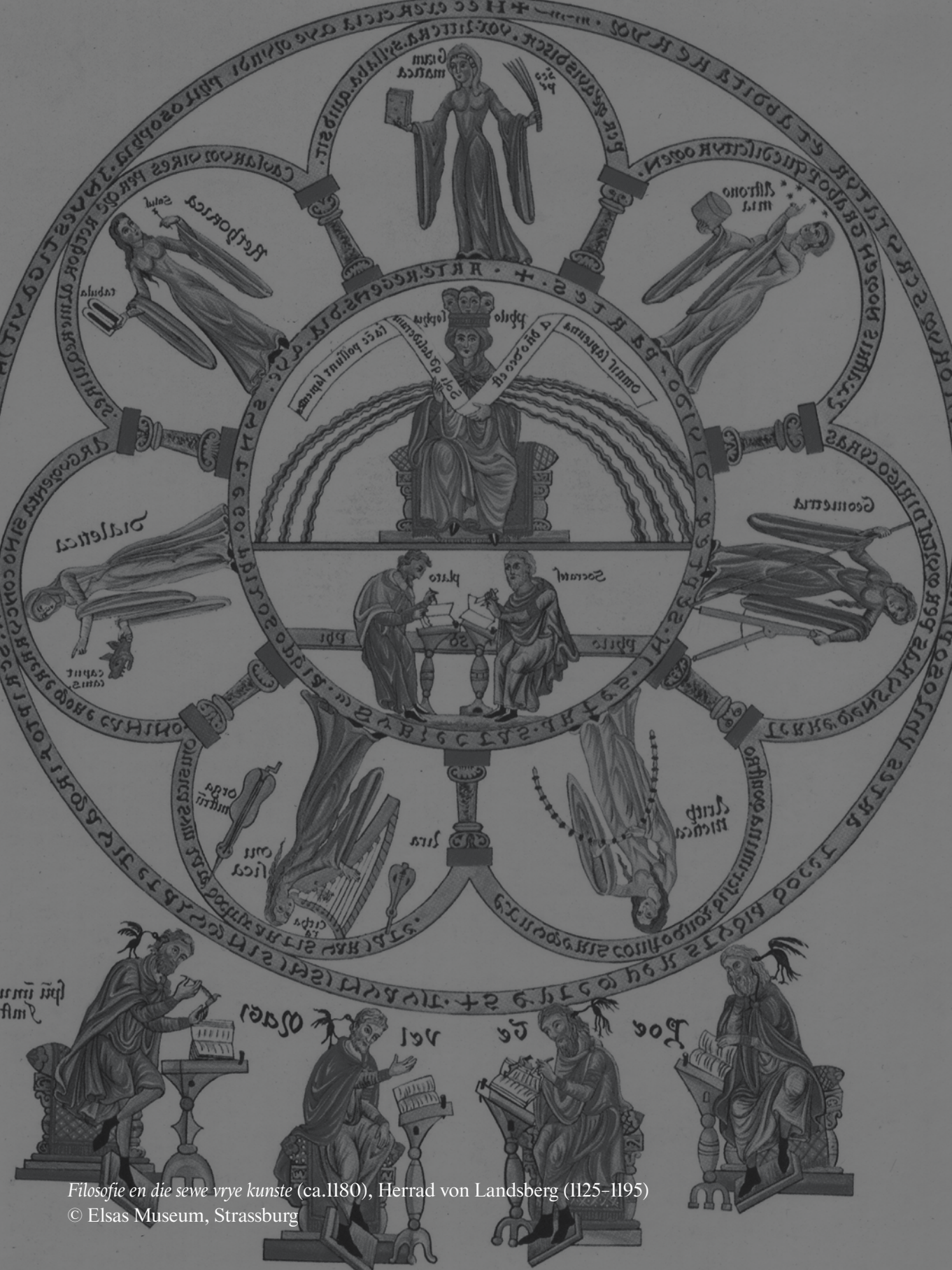
—. 1992b. Richard Rufus of Cornwall and Aristotle's physics. *Franciscan Studies* 52, 247–81.

—. 2006. Richard Rufus of Cornwall. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 579–87.

—. 2011. Richard Rufus of Cornwall. In Lagerlund (red.) 2011, 1136–8.

4.24 WILLEM ARNAUD





Filosofie en die sewe vrye kunste (ca.1180), Herrad von Landsberg (1125–1195)
© Elsas Museum, Strassburg

4.24 Willem Arnaud (fl.1260)
(William Arnaud; Guillelmus Arnaldus)

Bitter min inligting is oor Willem Arnaud[1] beskikbaar, hoewel hy om twee redes wel 'n belangrike figuur in Middeleeuse filosofie is: eerstens het hy in sy hoedanigheid as 'n magister in lettere by Toulouse in die suide van Frankryk 'n provokatiewe kommentaar oor Petrus Hispanus (4.26) se *Tractatus* geskryf – en tweedens was hy verantwoordelik vir die opstel van 'n kursus in die *logica vetus* (die 'ou logika', teenoor die *logica novus* van die 13de eeu), wat hy (waarskynlik ter wille van verhoogde sirkulasie, wat nie vreemd was aan die 13de eeu se skrywersprotokol nie) onder die naam van Gilius van Rome (5.15) gesirkuleer en gepubliseer het. Die datum wat tradisioneel aan Arnaud se mees produktiewe tydperk of floruit (fl.) gekoppel is, was rondom 1250 (so bevestig deur De Rijk in Arnaud [1969] en steeds gehandhaaf deur Lahey [2006]).

Die navorsing van Brumberg-Chaumont (2011) dui egter aan dat Arnaud in staat was om uitgebreid na hoog-skolastici soos Aquinas (5.1) en Gilius te verwys, wat beteken dat Arnaud se floruit met minstens tien jaar vorentoe geskuif behoort te word, na fl.1260 (nagevolg in hierdie bespreking) en dat Arnaud dus eerder later as vroeër in die 13de eeu gedateer behoort te word.

Arnaud se kursus in die *logica vetus*

Arnaud se kursus in die *logica vetus* (wat dus later in die 13de eeu onder Gilius se naam geredigeer, gesirkuleer en gepubliseer is), sluit kommentaar oor Porphyreus se *Isagoge* en Aristoteles se *Categoriae, De Interpretatione* en die twee *Analytica*'s in. In hierdie kursus blyk Arnaud se afhanklikheid van Aquinas (na wie Arnaud bloot as die *Expositio* ['die uitbreiding'] verwys) se Aristoteles-interpretasie, veral ten opsigte van *De Interpretatione*, duidelik. Uit die werk blyk ook dat Arnaud toegang tot die volledige Aristoteliese korpus gehad het, gegewe die hoeveelheid direkte aanhalings uit die Aristoteliese tekste (in die Latynse weergawe). Dit is belangrik om kennis te neem dat die beskikbaarstelling van die Aristoteliese tekste teen die 1260's geografies uitgebreid was, in die sin dat dit in die suide van Frankryk en waarskynlik ook reeds in Spanje en Italië beskikbaar was. Die gelatiniseerde Aristoteles was duidelik nie meer net 'n Parys-Oxford verskynsel nie, maar het die hele Wes-Europa vir deeglike kennisname geannekseer. Dit is ook duidelik dat die werk aangebied word as 'n kursus vir studente in filosofie en nie teologie nie, waarmee Arnaud implisiet die vroeg-skolastiese skeiding van teologie en filosofie bevestig.

Die werk dui reeds in die voorwoord of *principium* aan dat die bedoeling nie was om logika met 'n ontologiese status (die *logica novus*) te konfronteer of te

kritiseer nie, maar dat die opsteller van die kursus daarvan oortuig is dat dit geen baccalaureus in lettere sou baat om in die *logica novus* (gelyklopend met die opkoms van die *logica modernorum*, soos ingelei deur Sherwood) opgelei te word sonder 'n grondige kennis van die ou of 'oorspronklike logika' (met verwysing na Aristoteles, Porphyreus en Boethius [1.2]) nie.

Dit dui 'n bepaalde prioriteit in die 13de-eeuse kurrikulum in lettere aan, naamlik dat die opleiding geskied het vanuit die perspektief van 'n historiese lengtesnit – en nie 'n dwarssnit nie, waaraan veral teologiese fakulteite in die poging om aan Aristoteles se aansprake te ontkom, hulle skuldig gemaak het – nie net in Parys nie, maar ook byvoorbeeld in Toulouse.

Arnaud se *Lectura tractatuum*: die kommentaar op Hispanus se *Tractatus*

Arnaud se kommentaar oor Petrus Hispanus (4.26), getiteld *Lectura tractatuum* (Arnaud 1969), is in vyf manuskripte versprei wat uiteindelik deur die befaamde Nederlandse spesialis L.M. de Rijk in 1969 in die enkele teks geredigeer is. Arnaud is opvallend van meet af aan krities teenoor Hispanus se *Tractatus* en neem provokatiewe en oorspronklike posisies in met sy teorie van suppositio, wat hy tot 'n mate aan Sherwood (4.20) se tegniese onderskeide tussen die 'eienskappe van die term' (significatio, suppositio, copulatio en appellatio) ontleen. Arnaud stel in die werk 'n skema van modi in terme van 'n spekulatiewe grammatika bekend, wat die voorloper is van die modistiese logika wat deur Martinus van Dacia (5.7, d.1304) volledig uitgewerk sou word.

Hierdie modi is gerig op 'n driedelige aanwysing van die betekenis van taal, naamlik as modi van syn (*modi essendi*), modi van verstaan (*modi intelligendi*) en modi van verwysing (*modi significandi)*. Arnaud gebruik hierdie voorloper tot modistiese logika, gekombineer met die logiese en ontologiese standpunte van Aquinas, asook Ibn Sina (Avicenna, 3.3) se essensie-teorie ('essensie gaan eksistensie vooraf'), om Hispanus – op daardie stadium die leidende figuur in logika in Parys – effektief teenoor die Aristoteles-trajek van die 13de eeu op te stel.

Volgens Hispanus (soos ingelei deur Arnaud 1969:122) is die predikaat 'mens' opgesluit in 'n eenvoudige (of 'natuurlike') suppositio, wat as subjek kan dien in proposisies soos 'die mens is 'n species'. Met ander woorde, 'n gegewe term in sigself staan binne 'n proposisie vir alle dinge waarna dit moontlik kan verwys. Hispanus onderwaardeer ook appellatio, in terme waarvan 'n verwysing slegs kan geld vir dinge wat tans bestaan en beklemtoon in die plek daarvan die 'beperking van die term', wat reëls aanbied waarmee eenvoudige of natuurlike suppositio verder vereenvoudig kan word, om tydruimtelike elemente in 'n predikaat te bemoontlik.

Arnaud dui hierdie posisie rondom eenvoudige of natuurlike suppositio as onhoudbaar aan vanuit 'n Aquinies-Avicenniese perspektief, omdat die eienskap van 'n universele predikaat in die begrip *species* nie deur 'n essensie as sodanig besit kan word nie, maar alleen deur essensie soos-wat-dit-bedink-word, oftewel die oogmerk van die essensie. Die twee proposisies 'Sokrates is 'n mens' en 'die mens is 'n species' kan daarom nie dieselfde suppositio hê nie.

Vir Arnaud is 'eenvoudige suppositio' die suppositio van die 'bedoeling in die siel' (Arnaud 1969:134) en kan dit nie die suppositio van 'n predikaat wees nie: 'Alle mense is diere' is gemeet aan die 'bedoeling in die siel' vals, wanneer die essensie soos-wat-dit-bedink-word realiseer, terwyl dit as 'n eenvoudige suppositio in Hispanus se verstaan van die woord, waar is – mense is immers diere in die eenvoudige, nie-essensiële sin van die woord (Arnaud 1969:147).

Soos Roger Bacon (4.27) na hom, konfronteer Arnaud die Paryse logici van die 1250's deur 'n probleem te beskryf wat ontstaan op grond van hulle nadruk (op Hispanus se spoor) van eenvoudige of natuurlike suppositio: verwys die term 'mens' op dieselfde wyse na die een of ander menslike natuur in alle mense, tans, voorheen en in die toekoms? Indien dit so is – soos wat die pleitbesorgers vir eenvoudige of natuurlike suppositio sou aandring – beteken dit dat die term tegelyk vir syn en nie-syn kan geld, wat onmoontlik is. Waar Hispanus volgehou het dat 'n substantiewe term soos 'mens' algemeen, eenvoudig en natuurlik vir 'mens' geld, ongeag of hulle bestaan of nie, verduidelik Arnaud dat in 'n sin soos 'Sokrates is 'n mens' die term 'mens' verwys na 'n vorm wat in 'oorleefde' of bestaande mense gepreserveer is.

Of Sokrates inderdaad tans leef of nie, is inderdaad nie die oorweging nie – maar om ander redes as wat Hispanus opgee. Dit stel Arnaud in staat om te betoog dat hierdie vorm 'mens', wat predikeerbaar ten opsigte van Sokrates is ten spyte van sy non-eksistensie, 'n werklikheid verteenwoordig anderkant die syn van bestaande individuele mense.

Dit sou 'n 'gematigde realistiese' posisie (Lahey 2006:678) genoem kon word: die menslike intellek abstraheer die verstaanbare species vanuit die waargenome vorm. Met ander woorde, wanneer ek Sokrates waarneem as 'n mens, is die objek van my verstaan die geabstraheerde, verstaanbare 'mens', wat op natuurlike wyse korrespondeer met die formele aard van Sokrates, hoewel die 'mens' wat ek verstaan, nog op geen finale wyse Sokrates is nie.

As voorloper van die modistiese logika sou Arnaud, so betreklik onwaarneembaar en gedemp sy teenwoordigheid in die Middeleeuse ideegeskiedenis is, oor die volgende eeu in terme van variasies op sy kritiek van eenvoudige of natuurlike suppositio voortleef, onder andere in die magistrale werke van Johannes Duns Skotus (5.28).

Eindnota

1. Sien Arnaud (1969), asook Andrews (2011:265–326), Brumberg-Chaumont (2011:1193–5) en Lahey (2006:678–9).

Bibliografie

Andrews, R. 2011. Question commentaries on the *Categories* in the thirteenth century. *Medioevo* 26, 265–326.

Arnaud, W. 1969. *Lectura tractatuum.* On the genuine text of Peter of Spain's *Summulae logicales*. De Rijk, L.M. (red.). *Vivarium* VII, 120–62.

Brumberg-Chaumont, J. 2011. William Arnaud. In Lagerlund (red.) 2011, 1193–5.

Lahey, S.E. 2006. William Arnaud. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 678–9.

— 4.25 PETRUS VAN MARICOURT —





Die Kruisvaarders beleër Jerusalem in 1099 (1847), Émile Signol (1804–1892)
© Paleis van Versailles, Versailles

4.25 Petrus van Maricourt (fl.1267)
(Pierre de Maricourt; Petrus Peregrinus)

Petrus van Maricourt[1] was 'n Franse natuurwetenskaplike en wetenskapsfilosoof vanuit die tweede helfte van die 13de eeu. Hy was die skrywer van twee studies in magneetkrag en die eienskappe en gebruiksmoontlikhede van magnetiet (*Epistula de magnete* en *Nova compositio astrolabii particularis*). Maricourt verwys in hierdie twee tekste ook na 'n derde teks, *De operibus speculorum*, wat die 13de eeu nie oorleef het nie.

Feitlik alles wat ons van Maricourt weet, koppel terug na Roger Bacon (4.27) se waarderende verwysings na Maricourt (Bacon 1897:IV2:I.116; 1859:13,35,43). Die 'magister Petrus' na wie Bacon in hierdie konteks verwys, is hoogs waarskynlik Maricourt, gegewe die datering van Maricourt se twee tekste (*Nova compositio astrolabii particularis* in 1263 en *Epistula de magnete* in 1267), met inbegrip van die datering van Bacon se eie tekste (na 1260 maar voor 1270). Hierdie 'magister Petrus' word deur Bacon uitgesonder vir sy insig in die praktiese aspekte van wetenskaplike navorsing en sy uitsonderlike wiskundige vermoëns.

Maricourt was ongetwyfeld 'n kruisvaarder: hy was teenwoordig by die beleg van Lucera as soldaat in die leër van Karel I van Anjou (1226-1285), waar sy studiebrief oor magneetvelde (*Epistula de magnete*) op 8 Augustus 1269 onderteken is (Maricourt 1995:II.3:397). Bacon (sien Schlund 1911a:445) dui aan dat Maricourt se Latynse middelnaam 'Peregrinus' daarop dui hy dat inderdaad 'n gerespekteerde kruisvaarder, moontlik selfs 'n geslaande ridder kon gewees het. Bacon dui ook aan dat 'magister Petrus' 'n student in lettere en wiskunde aan die Universiteit van Parys in die 1250's was, wat sy geboortedatum realisties na tussen 1220 en 1230 kan herlei (Rivera 2011:962).

Epistula de magnete

Epistula de magnete (Maricourt 1995) is ongetwyfeld die bekender en meer invloedryke een van Maricourt se twee oorleefde werke. Dit is nie duidelik of al die inligting wat Maricourt sistematiseer en sintetiseer die uitkoms van sy eie empiriese waarnemings was en of dit minstens gedeeltelik gebaseer is op ouer bronne nie, maar die teks bied Maricourt se bevindings as uitsluitlik sy eie aan. Hierdie werk sou die belangrikste bron vir die studie van magneetkrag deur die res van die Middeleeue wees, tot en met Willem Gilbertius se *De magnete* (gepubliseer in 1600).

Die teks word in twee afsonderlike dele aangebied: die eerste deel handel oor die eienskappe van magnete, terwyl die tweede deel oor die instrumentele waarde van hierdie eienskappe handel – inderdaad, watter soort gereedskap en toerusting

ontwerp kan word wat gebaseer is op die eienskappe van magnete. Maricourt (1995:I.4:73) was die eerste wetenskaplike om die begrip *magneetpool* te gebruik, in sy beskrywing van die verhouding tussen magneetkrag en die geografiese pole. Hy was ook die eerste wetenskaplike wat die eienskappe van magneetvelde omvangryk beskryf het (1995:I.4:78–89) en 'n metode ontwerp het om die pole van 'n magneet wiskundig vas te stel (1995:I.4–5:90).

Maricourt (1995:I.6:120e.v.) beskryf die basiese wette van magnetiese aantrekkingskrag versigtig en sistematies, terwyl hy ook die eerste Middeleeuse wetenskaplike was wat uitgebreid gehandel het oor die magnetisering van yster (1995:I.7:150) en die verandering van polariteit deur 'n sterker magneetveld (1995:I.8:163). Op grond van sy waarnemings konfronteer Maricourt (1995:I.6:144) Middeleeuse toepassings van die antieke beginsel van teenoorstaande aantrekkingskrag en postuleer dat die oriëntasie van 'n magneet bepaal word deur die stand van hemelliggame (1995:I.10:260), in plaas van die bestaan van reste van magnetiet (1995:I.10:239).

"Wetenskap is harde werk"

Maricourt se uiteensetting van die benadering, toewyding en behendigheid van die navorser is nie minder belangrik as bogenoemde sistematiese uitset oor die eienskappe en toepassings van magnetiet nie. Hy betoog (1995:I.1:32) dat 'wetenskap harde werk' is en dat die navorser gereed moet wees om sélf wetenskaplike instrumente te ontwerp en te vervaardig: sonder sodanige instrumente sou dit onmoontlik wees om enige kennis van byvoorbeeld magneetvelde geverifieerd oor te dra.

Dit is ook nie genoeg om 'n oorhoofse kennis van die tema of objek van ondersoek te dra nie: wetenskaplike ondersoek vereis sowel gespesialiseerde kennis as 'n kennis van die konteks waarbinne die wetenskap beoefen word, insluitende 'die bewegings van die hemelliggame' en die 'meganiese voorwaardes vir wetenskapbeoefening, insluitend handearbeid' (1995:I.1:43). Deur middel van die navorser se meganiese behendigheid kan 'foute opgespoor en gekorrigeer word, wat nooit teoreties en wiskundig geïdentifiseer en gekorrigeer sou kon word nie' (1995:I.2:48). Die twee kompasse wat Maricourt in die laat-1260's gebou het, bevestig die erns waarmee hy hierdie meganiese taakgewing sy eie gemaak het: sy kompasse was die eerste om geverifieerd met twee fundamentele interaksies in teoretiese fisika te werk, naamlik elektromagnetisme en swaartekrag.

Daarby dring Maricourt aan, op die spoor van Adelardus van Bath, 'die eerste Engelse natuurwetenskaplike (3.12), op bewysvoering deur herhaalbare eksperiment (1995:I.6:147), dat die 'waarheid bevestig word deur empiriese waarneming en die herhaalbaarheid van 'n ervaringswaarheid' (1995:I.7:160), en dat die

'ervaarde en herhaalde waarheid alleen' die navorser se gevolgtrekkings moet ondersteun (1995:I.9:220).

Indien die navorser in gebreke bly om via eksperimente sodanige 'ervaarde waarheid' te bevestig, moet die gebrek 'nie aan 'n natuurdefek nie, maar aan die gebrekkige vermoë en toewyding van die wetenskaplike' toegeskryf word (1995:I.10:277). Dit strook natuurlik met die benadering van wetenskaplikes vanuit die vroeg-17de eeu: Bacon (1897:IV2:I.116) se waardering dat Maricourt 'sy tyd vooruit' was, was dus nie misplaas nie.

Hoewel hy dus eerder 'n wetenskaplike (of 'natuurlike filosoof', soos dit steeds in die 13de eeu genoem is) as 'n spekulatiewe denker was, blyk Maricourt se skolastiese opleiding in lettere duidelik uit sy Aristoteliese taalgebruik: ook waar hy met tegniese onderskeidinge tussen magneetvelde en magneetpole besig is, gebruik hy steeds begrippe soos *agent* en *natuurlike begeerte*, eerder as die opkomende natuurwetenskaplike jargon. Selfs tussen magnete en kompasse het Aristoteles nog weer die laaste woord gehad.

Eindnota

1. Sien Maricourt (1995), asook Kleinert (2003:155–70); Rivera (2006:538–9; 2011:961–4); Schluss (1911a:436–55; 1911b:633–43; 1911c:22–40) en Thomson (2005:388–9).

Bibliografie

Bacon, R. 1859. *Opus tertium*. Brewer, J.S. (red.). Londen: Longman, Green & Roberts.

—. 1897. *Opus maius*. Bridges, H. (red.). Oxford: Clarendon Press.

Glick, T.F., S.J. Livesey en F. Wallis (reds.). 2005. *Medieval science, technology and medicine. An encyclopedia.* Londen: Routledge / Taylor & Francis.

Kleinert, A. 2003. Wie funktionierte das Perpetuum mobile des Petrus Peregrinus? *NTM International Journal of History & Ethics of Natural Sciences, Technology & Medicine* 11(3):155–70.

Maricourt, P. 1995. *Opera: Epistula de magnete. Nova compositio astrolabii particularis*. Sturlese, L. en R.B. Thomson (reds.). Pisa: Scuola Normale Superiore.

Rivera, J.L. 2006. Pierre de Maricourt. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 538–9.

—. 2011. Peter of Maricourt. In Lagerlund (red.) 2011, 961–4.

Schlund, E. 1911a. Petrus Peregrinus von Maricourt. Siein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Roger Bacon-Forschung. *Archivum Franciscanum Historicum* 4, 436–55.

—. 1911b. Petrus Peregrinus von Maricourt. Siein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Roger Bacon-Forschung (Forsetzung). *Archivum Franciscanum Historicum* 4, 633–43.

—. 1911c. Petrus Peregrinus von Maricourt. Siein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Roger Bacon-Forschung (Schluss). *Archivum Franciscanum Historicum* 5, 22–40.

Thomson, R.B. 2005. Petrus Peregrinus. In Glick, Livesey en Wallis (reds.) 2005, 388–9.

4.26 PETRUS HISPANUS





Petrus Hispanus (s.a.), Kunstenaar onbekend
© Paleis van die Pous, Viterbo

4.26 Petrus Hispanus (fl.1267)
(Petrus van Spanje, Peter of Spain)

Biografies is daar weinig oor Petrus Hispanus[1] beskikbaar en die gegewens wat wel beskikbaar is, is in dispuut. Hoewel hy in Anglo-Saksiese kringe as 'Peter of Spain' benoem is, funksioneer Spanje as 'n nasiestaat eers vanaf die laat-15de eeu en sou die genoemde 'Spanje' in die 13de eeu dus die hele Iberiese skiereiland moes veronderstel. Hoe 'n monnik van daardie uithoek af in Parys onder doseerskap van Sherwood (4.20) sou land, is 'n ope vraag. Indien hy moontlik wel die Pedro Juliao (ca.1215-1277) was, wat later pous Johannes XXI sou word, is die biografiese inligting vanuit Vatikaansbronne natuurlik geredelik beskikbaar.

Moontlik, selfs waarskynlik, was hy egter juis nie hierdie mees uitstaande student van Sherwood wat in Parys sou doseer en later pous sou word nie, maar 'n minder bekende, hoewel gerespekteerde Dominikaan, Castillianus, of 'n ander, selfs minder bekende 'Swarttoga' Dominikaan, Petrus Ferrandi Hispanus (d.ca.1255). Klaarheid hieroor is in die navorsing al vir eeue uitstaande.

Wat nie in dispuut behoort te wees nie, en nogtans deur onderpublikasie gefrustreer word, is Hispanus se bydrae tot veral die verhouding tussen logika en taalbegrip in die 13de eeu. Vir 'n onlangse uiteensetting van die identiteitsverwarring rondom Petrus Hispanus en die verdediging van die tese dat Petrus Hispanus en pous Johannes XXI inderdaad dieselfde persoon was, sien Degen en Bapst [2006:ix]. Daar is egter sedert reeds die 15de eeu 'n polemisering van hierdie identiteitskoppeling en dit word steeds in die navorsing as kontroversieel en spekulatief beskou. Die identiteitsverwarring as sodanig dui op 'n marginale figuur in die filosofiegeskiedenis.

Kategorematiese en sinkategorematiese terme

Hispanus (1971:42e.v.) werk vanuit sy primêre teks, die *Summulae Logicales*, mee tot die bestendiging van die *logica novus* deur, soos sy vroeg-skolastiese tydgenote, te fokus op sofismes (so genoem na Aristoteles se *Sophistici Elenchi)*, vakterminologies *insolubilia* genoem, wat bedrieglike, selfs raaiselagtige sinskonstruksies is wat fyn geanaliseer moet word ten einde nie tot absurde gevolgtrekkings te lei nie. Byvoorbeeld, die stelling 'Ek lieg nou' is vals indien dit waar is en waar indien dit vals is. Die studie van *insolubilia* bestryk 'n groot deel van die probleemkompleks rondom taal en logika in die 13de eeu. By hierdie studie van *insolubilia* word termlogika gevoeg as die eerste kenmerke van die *logica novus.*

Termlogika sou nie net fokus op woorde of terme nie, maar ook die verstandelike teenhangers van terme. Terme word herken aan die woorde wat hulle tot uitdrukking

bring en daarom is termlogika in die 13de eeu wesenlik die studie van die betekenisse van individuele woorde. Uit hierdie termlogika word mettergaande 'n uitgebreide begrippeskat gebore. Die mees algemene woord vir 'betekenis' was significatio, maar nie elke woord wat nie-betekenisloos is, beskik oor significatio nie.

Hispanus (1971:3) kategoriseer woorde in twee hoofklasse, naamlik dié wat selfstandig oor significatio beskik (soos selfstandige naamwoorde) en dié wat nie-selfstandig oor significatio beskik, deur 'n konjunktiewe aangewesenheid op woorde met significatio. Die eerste, selfstandige hoofklaswoorde noem Hispanus (1971:4) 'kategorematiese terme' en laasgenoemde hoofklas 'sinkategorematiese terme'.

Sinkategorematiese terme sluit in konjunktiewe, voorsetsels en voornaamwoorde, asook woorde soos 'slegs' in byvoorbeeld 'Slegs Paulus was die 13de apostel'. Kategorematiese terme voorsien sinne van inhoud en sinkategorematiese terme voorsien sinne funksioneel van struktuur en vorm.

Inleidend sou gestel kon word dat die significatio van 'n woord iets soos 'n saaklike woordeboekbetekenis of leksikale betekenis kan wees: indien ons die betekenis van 'n woord leksikaal uit 'n woordeboek leer, eien ons onsself 'n konsep toe wat veelvoudig toegepas sou kon word (Hispanus 1971:4). Maar kategorematiese terme sou uiteindelik altyd ook oor surplus semantiese eienskappe kon beskik, buite-om die leksikale significatio, afhangende van die wyse waarop die woorde in veelvoudige kontekste toegepas word.

In die vier sinne, ''n Kat krap aan die boom', ''n Kat het vier pote', 'Neem jou kat veearts toe' en 'Jou stoute kat het pas weer op die woonkamermat opgegooi', het die woord 'kat' dieselfde leksikale significatio in al vier die sinne, wat dus korrespondeer met 'n enkele woordeboekinskrywing, maar met uiteenlopende semantiese eienskappe wat verskil van sin tot sin.

Hierdie surplus semantiese eienskappe word deur Hispanus (1971:79ev) 'suppositio' genoem. Die onderskeid tussen significatio en suppositio is wesenlik dieselfde as die latere moderne onderskeid, by Hume byvoorbeeld, tussen betekenis en verwysing. Hispanus (1971:81) noem die mees basiese suppositio 'natuurlike' suppositio, waarmee die vermoë van enige term wat significatio het om vir enige saak waarop die term van toepassing gemaak kan word, as't ware 'in te staan', wat ook die letterlike betekenis van die Latynse begrip *suppositio* is. Die wyse waarop hierdie vermoë in verskillende kontekste aangewend en uitgeoefen word, gee aanleiding tot verskillende vorme van suppositio.

Naas 'natuurlike' suppositio onderskei Hispanus (1971:81) verder ook 'n 'eenvoudige' suppositio van 'n 'persoonlike' suppositio: Die afwesigheid van 'n bepaalde of onbepaalde lidwoord konstitueer 'n eenvoudige suppositio: 'Mense is sterflik' verskil in die eenvoud van die bepaaldheid van die persoonlike suppositio ''n Mens klop aan die deur', wat in

die Afrikaanse taal ook dadelik weer eenvoudige suppositio sou moes word, in byvoorbeeld, ‘’n Mens maak nie so nie’. Maar dan, in ’n filtrerende maneuver wat in die 14de eeu, onder meer vanuit Ockham (5.50) se beroemde ‘skeermesbeginsel’ (*Ockham’s razor*), kenmerkend van die latere skolastiek sou word, onderskei Hispanus persoonlike suppositio in diskrete, gedetermineerde, distributiewe en verwarrende suppositio. Hierdie (soort) oefening in termlogika het enersyds die doel om die logiese samehang in taalbegrip te verduidelik, maar andersyds om juis die potensieel verwarrende effek van taalbegrip te illustreer.

Hispanus (1971:88ev) onderskei dan drie verskillende wyses waarop ’n woord subjekvervanging in ’n sin moontlik kan maak, wat korrespondeer met diskrete, gedetemineerde en distributiewe suppositio. In die sin ‘Die hond het pas gedrink’ is die woord ‘hond’ ’n diskrete suppositio: die predikaat is gebonde aan ’n pertinent enkele een van items waarvoor die term ‘hond’ gebruik kan word. Hierdie soort suppositio is gebonde aan eiename, aanwysende voornaamwoorde en beskrywings.

By gedetermineerde suppositio, soos ‘’n Hond krap aan die deur’, heg die predikaat aan een spesifieke saak waarop die term ‘hond’ betrekking het, maar spesifiseer dit nie verder nie. By distributiewe suppositio, soos ‘’n Hond het vier pote’, heg die predikaat aan alles waarop die term ‘hond’ betrekking het. Gedetermineerde suppositio kan van distributiewe suppositio onderskei word deur byvoorbeeld te vra, ‘watter hond?’. Indien die vraag betekenisvol beantwoord kan word, het ons te doen met gedetermineerde suppositio.

Maar daarby stel Hispanus (1971:82) dat ’n woord nie alleen persoonlike suppositio kan voorbehou wanneer dit in die subjekplek geplaas word nie, maar ook wanneer dit as ’n predikaat funksioneer: dit is wat ‘verwarrende’ suppositio beteken. In ‘Seve is ’n wolfhond’ (of ‘’n wolfhond is ’n hond’) is die suppositio van die term ‘hond’ verwarrend, in die sin dat dit, net soos met distributiewe suppositio, nie betekenisvol is om te vra ‘watter hond?’ nie.

Elkeen van hierdie gelyste suppositio, ‘eenvoudige’, ‘natuurlike’ en daaronder die verskillende vorme van ‘persoonlike suppositio’, is formele suppositio, teenoor gematerialiseerde suppositio. Die onderliggende idee aan hierdie onderskeid is dat die klank van ’n woord die woord materialiseer, terwyl betekenis in die vorm van die woord gevind moet word.

Suppositio is weldra deur die latere Middeleeuse logici eerbiedig as die mees wesenlike semantiese eienskap van terme. Maar daarby is gevoeg *appellatio*, wat verband hou met die groter skopus van terme, en ook sinne. ’n Sin soos ‘dinosourusse het lang sterte’ roep die vraag na die appèllerende funksie van die betrokke stelling op. Is dit ’n betekenisvolle stelling, nou dat daar geen dinosourusse meer is nie?

Indien uitgegaan word van die premisse dat die waarheid of valsheid van ’n sin gekonstitueer word op grond van die huidige statusinhoud van die aarde of selfs die heelal, kan die sin nie waar wees nie en kan die logiese probleem nie ondervang word deur die sin bloot in die verlede tyd te herskryf nie. Indien die sin as waar aanvaar wil word, sou dit logieserwys nie anders kon nie as om die waarheidswaarde daarvan te determineer op grond van die statusinhoud van die heelal in die verlede, teenswoordige en toekomstige tyd. Sonder hierdie toegewing aan die appèllerende funksie van stellings sou dit op geen stadium moontlik kon wees om enige iets betekenisvol oor enige antikwariese saak te kon stel nie.

Dit geld uiteraard vir dinosourusse, maar Hispanus (1971:82) herken die wesenlik teologiese uitkomste wat logies hierop volg. Dit is na die appèllerende funksie van die relevante stellinge moontlik om teologies-filosofies en kultuurhistories oor God te praat en dit waarheidsvol te kan doen, ook in die afwesigheid van die onmiddellike semantiese bronne van die bepaalde stelling. Hispanus se gedugte Paryse leermeester, Willem van Sherwood (4.20), het nie kans gesien om aan die implikasies hiervan toe te gee nie, wat tot ’n bittere (hoewel betreklik tiperend van die intensiteit van Middeleeuse intellektuele konflikte) monnikeskeiding tussen Sherwood en Hispanus aanleiding gegee het.

Sherwood se uitgangspunt was dat die gangbare appèllerende funksie van terme is om slegs teenswoordig-bestaande objekte te representeer en dat die term slegs as suppositio vir ’n nie-bestaande objek sou kon funksioneer, indien ’n bykomende prosedure, *ampliatio*, wat wesenlik die nie-bestaande eienskap van die objek spekulatief verantwoord, bygevoeg word (vgl. Hispanus 1971:196). Hispanus daarenteen, bly die syns insiens wesenlike van appellatio handhaaf, naamlik dat die gangbare appèllerende funksie van terme is om as suppositio vir alle historiese, teenswoordige en toekomstige objekte te funksioneer.

Indien die oogmerk inderdaad is om die term slegs vir die teenswoordige tyd of ’n teen(s)woordige objek te laat funksioneer, sou dit met ’n bykomende prosedure, wat dan weer restrictio genoem word, geaksentueer en verantwoord moes word (Hispanus 1971:199-208). Ampliatio en restrictio bring die logikus dan juis in gerig met twee teenoorstaandes in terme van die funksie van suppositio, en beide Sherwood en Hispanus het mettergaande komplekse stelsels uitgewerk aan die hand van sowel die kontekstuele indikasies as implikasies van enersyds ampliatio of andersyds restrictio.

Hispanus se wesenlike bydrae tot Middeleeuse filosofie en logika was dus sy genuanseerde ontleding van termlogika aan die hand van suppositio. Die logiese gevolge van Hispanus se termlogika was om sy analise in ’n mettergaande groter sintaktiese en semantiese konteks te bed, naamlik in proposisielogika.

Die wending vanaf termlogika na proposielogika is binne die verhouding tussen taalbegrip en logika dan ook die eerste en duidelikste wending vanaf die vroeg-13de na die middel-13de eeu, met 'n progressief selfbestendigende vroeg-skolastiek, wat na herontledings van Aristoteliese proposisiekritiek groterwordende klem sou plaas op proposisiekritiek as sodanig. Dit verskaf een van die brue na hoog-skolastiek en het veral gemanifesteer in die verruiming van die gevestigde *logica novus* in die werk van die gevierde Aquinas (5.1).

Eindnota

1. Sien Hispanus (1972; 1992), asook D'Ors (1997:21–71; 2001:209–54; 2003:249–303); Dinneen (1990:xvii–xxxix); Klima (2006:526–31); Lagerlund (2011:964–8); Spruyt (1994:196–226) en Tugwell (1999:103–13; 2006:103–15).

Bibliografie

D'Ors, A. 1997. Petrus Hispanus O.P. Auctor Summularum. *Vivarium* 35, 21–71.

—. 2001. Petrus Hispanus O.P. Auctor Summularum (II): Further documents and problems. *Vivarium* 39, 209–54.

—. 2003. Petrus Hispanus O.P. Auctor Summularum (III): 'Petrus Alfonsi' or 'Petrus Ferrandi'?. *Vivarium* 41, 249–303.

De Rijk, L.M. 1962. *Logica Modernorum*. Assen: Van Gorcum.

Degen, W. en W. Bapst. 2006. Die alte Zuschreibung zu Papst Johannes XXI. *Petrus Hispanus: Logische Abhandlungen*. München: Universität München Verlag.

Dinneen, F.P. (inl. & vert.). 1990. *Peter of Spain: Language in dispute. An English translation of Peter of Spain's Tractatus called afterwards Summulae Logicales*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Hispanus, P. 1972. *Summule logicales*. De Rijk, L.M. (red.). Assen: Van Gorcum.

—. 1992. *Syncategoreumata*. De Rijk, L.M. (inl., red. en indeks). Spruyt, J. (vert). Leiden: Brill.

Klima, G. 2006. Peter of Spain. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 526–31.

Lagerlund, H. 2011. Peter of Spain. In Lagerlund (red.) 2011, 964–8.

Spruyt, J. 1994. Thirteenth-century discussions on modal terms. *Vivarium* 32, 196–226.

Tugwell, S. 1999. Petrus Hispanus: comments on some proposed identifications. *Vivarium* 37, 103–13.

—. 2006. Auctor Summularum, Petrus Hispanis OP Stellensis? *Archivum Fratrum Praedicatorum* 76, 103–15.

4.27 ROGER BACON





Roger Bacon in sy sterrewag by Merton College, Oxford (ca.1912), Ernest Board (1877–1934)
© Wellcome Collection (CC BY)

4.27 Roger Bacon (1214/20-1292) (Rogerius Baconis; *Doctor Mirabilis*)

Roger Bacon[1] is gebore in Ilchester in 1214 of 1220 (ten spyte van indringende nisnavorsing, kon sy geboortedatum nog nie met sekerheid vasgestel word nie). Na die verwerwing van sy baccalaureus aan Oxford onder leiding van Robert Grosseteste, was hy een van die eerste natuurwetenskaplikes (of 'natuurlike filosowe', die voorkeurbegrip nog op hierdie stadium in die Middeleeue) wat Aristoteles aan die Universiteit van Parys doseer het. As provokatiewe dosent was hy besonder gewild en die studente in Parys het aan hom die sobriquet *Doctor Mirabilis* ('die wonderlike doktor') gegee op grond van sy uitstaande doseervermoëns.

Sy terugkeer na Oxford in die laat-1240's dui egter 'n wending in sy akademiese loopbaan aan: hy begin indringend publiseer, sluit by die Franciskaanse orde in die vroeë 1250's aan en stuur in 1267 drie afgehandelde werke aan die pous (Clemens IV), waarin hy 'n pleidooi lewer vir die volledige herstrukturering van die teologiese opleiding om Aristoteles se nou volledige beskikbare korpus in natuurlike filosofie in Latyn binne die teologiese kurrikulum te sentraliseer. Die pous is egter dood voordat die drie werke Rome bereik het. Op daardie stadium is Bacon reeds verbied om openbare lesings te gee. Hy is binne die konteks van die Paryse Veroordelings van 1277 summier tot tronkstraf gevonnis en is eers in 1292, enkele maande voor sy dood, vrygelaat.

Bacon is 'n aangrypende denker uit die 13de eeu, omdat hy sy belangstellling in eksperimentele wetenskap en toegepaste wiskunde binne 'n wyer Aristoteliese raamwerk gebed en hierdie raamwerk gekombineer het met 'n eg-Franciskaanse nadruk op mistiek. Oorgelewerde filosofiese elemente is dus gekombineer met 'n natuurwetenskaplike wêreldbeeld, wat in die middel van die 13de eeue uitermate nuut aangedoen en trouens vreemd gestaan het teenoor die intellektuele posisies van die meerderheid van sy tydgenootlike kollegas in filosofie en teologie.

Toebedeel met 'n impulsiewe, polemiese en ietwat onverdraagsame temperament en oortuig van die teenspraakvryheid van sy eie oortuigings, is hy ervaar as 'n heethoofdige opponent van die obskurantisme van talle leidinggewende figure in die 13de eeuse filosofie, veral met betrekking tot die Universiteit van Parys: In Parys self was dit tussen 1230 en die laat-1240's verbode om Aristoteles privaat of publiek te doseer en talle filosoof-teoloë het hulle verbondenheid aan (en trouens afhanklikheid van) Aristoteles probeer vermasker met obskure teoretiese formulerings, waarin in effek presies herhaal is wat Aristoteles gepostuleer het, maar sonder om enige van die Aristoteliese begrippe te gebruik.

Bacon het dit as 'eierdansery' getipeer en nie gehuiwer om vyande in Parys te maak nie: van Hales se *Summa* het hy opgemerk dat dit 'meer as 'n perd weeg' (Bacon 1859:25) en die Parysenaars aanspreeklik gehou vir 'n 'vermanende teologiese indringing in filosofie en wetenskap', en vir 'n 'ongeregverdigde verdediging van Hales en Albertus Magnus', waarmee 'n 'onkunde ten opsigte van die struktuur van wetenskap en die semiotiek van taal tentoongestal word' (Bacon 1859:27). Hy spreek selfs ook voorbehoude oor eksegetiese kwessies in Lombardus se *Sententiae* uit, in die sin dat die *Sententiae* 'blykbaar geag word meer en beter as die Bybel self te wees' (Bacon 1859:28).

Hierdie kritiek, wat dikwels ongeregverdig was, ongetwyfeld so met verwysing na Albertus Magnus, dui egter op 'n tweedelige struktuur in sy denke: aan die een kant staan Bacon aan die front van die eksperimentele wetenskapsbeoefening van sy tyd, en aan die ander kant is daar tog by hom 'n konserwatiewe houding ten opsigte van teologie en metafisika te bespeur. Bacon was 'n onvoorwaardelike ondersteuner van Aristoteles (na wie ook hy bloot as 'die Filosoof ' verwys het), maar was krities gekant teen die meerderheid Latynse vertalings (via die Arabiese vertalings van die Griekse tekste) van Aristoteles, wat hy as 'swak en misleidend' getipeer het (Bacon 1859:32).

Roger Bacon en Francis Bacon

Bykans spontaan is daar in die 17de eeu allerlei parallele tussen Roger Bacon en Francis Bacon getrek: hoewel Roger Bacon nie die briljante Engelse kanselier van die 17de eeu se literêre uitset kon ewenaar nie, was hy verantwoordelik vir 'n 'meer ingrypende hervorming van wetenskapsbegrip en 'n wetenskaplike wêreld beskouing as Francis Bacon, met 'n ferm greep op deduktiewe en induktiewe oorwegings wat wetenskaplike redevoering en bewysvoering kenmerk' (Copleston 1993:442).

Hierdie 'ferm greep op wetenskapsbegrip' kom duidelik na vore in sy waardering van Petrus van Maricourt (4.25). So gekant Bacon teen die meerderheid Parysenaars was, het Maricourt Bacon (1859:13) beïndruk as dié frontnavorser in die (hoewel nog nie só genoem nie) natuurwetenskappe. Bacon dui Maricourt ook aan as die mees fundamentele invloed op sy eie verstaan van eksperimentele wetenskapsbeoefening, omdat Maricourt sy vrae aan die natuur self stel, sonder om te poog om daardie vrae apriories en sonder die aanspraak van herhaalbare eksperiment te beantwoord.

Bacon se tekstuele uitset

Bacon se primêre teks was *Opus maius*, wat een van die drie tekste was wat hy aan pous Clemens IV gestuur het. Die ander twee tekste, *Opus minus* en *Opus tertium*, is wesenlik opsommings van gedeeltes in *Opus maius*, met addisionele bewysvoeringe vir bepaalde argumente. 'n Aantal ander werke, waaronder sy *Quaestiones*

supra libros octo Physicorum Aristotelis en *Quaestiones supra libros primae Philosophiae*, vorm deel van die veertien volumes van die *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, wat ’n versamelwerk van al Bacon se tekste, buiten die drie *Opus*-tekste en sy *Compendium philosophiae*, *Compendium studii philosophiae* en *Compendium studii theologiae*, is. Bacon was dus ’n merkwaardig produktiewe skrywer. Nietemin staan die sewe afdelings in *Opus maius* uit as verteenwoordigend van sy totale tekstuele uitset. ’n Bespreking van die sewe afdelings in hierdie teks werp genoegsaam lig op Bacon se bydrae tot die Middeleeuse ideegeskiedenis.

Opus maius I: Die vier oorsake van menslike onkunde en ’n onwetenskaplike waarheidsbegrip

In die eerste afdeling van *Opus maius* bespreek Bacon die vier oorsake van wat hy waarneem as ‘menslike onkunde’ en ’n ‘onwetenskaplike waarheidsbegrip’ (wat hy eenvoudig ‘swak wetenskap’ noem) in die 13de eeu: die onderwerping aan ‘onwaardige gesag’, die ‘invloed van gewoonte en herhaling’, ‘populêre vooroordeel’ en ‘skynwysheid’. Die eerste drie van hierdie vier oorsake is grondig deur Aristoteles, Seneca en Ibn Rushd (Averroes, 4.10) aangespreek.

Dit is egter die vierdie oorsaak – ‘skynwysheid’ – wat volgens Bacon die gevaarlikste is, juis omdat dit eie onkunde kamoefleer as wysheid, wanneer daardie ‘wysheid’ inderdaad niks anders is as die onderwerping aan onwaardige gesag, aan gewoonte en populêre vooroordeel nie. Die vierde oorsaak dra dus as’t ware die masker van die eerste drie oorsake. Byvoorbeeld: omdat Aristoteles ’n bepaalde posisie oor ’n bepaalde saak gehandhaaf het, word dit as ‘waar’ aanvaar – tog was dit moontlik dat Ibn Sina (Avicenna, 3.3) Aristoteles oor daardie posisie gekritiseer en gekorrigeer het, en Ibn Rushd Ibn Sina oor dieselfde saak gekorrigeer het.

Maar omdat Aristoteles vir talle filosoof-teoloë (Bacon bedoel dit juis ten opsigte van Parys) die absolute gesag verteenwoordig het, en hulle gewoond raak het aan Aristoteliese konsepte (of idiosinkratiese sinonieme vir daardie konsepte), en omdat die Arabiese denkers op grond van populêre vooroordeel dikwels verbygegaan is, word Aristoteles se posisie onkrities en ongekorrigeerd gehandhaaf – wat op ‘skynwysheid’ neerkom. Aan die ander kant: omdat die kerkvadere nie ’n wetenskaplike waarheidsbegrip nagejaag het nie, word vanuit die 13de eeu gepostuleer dat die kerkvadere se posisies oor ’n wye spektrum van sake heen waardeloos is – sonder om die vadere binne hulle konteks te lees en in ag te neem dat wat ’n verweer of verskoning vir die vadere se posisies oor ’n aantal sake kon wees, nie in die 13de eeu langer as ’n verweer of verskoning kan geld nie.

Nog ’n voorbeeld is die onderbeklemtoning van die verhouding tussen wiskunde en taalbegrip: omdat wiskunde vanuit die ‘populêre vooroordeel’ ten opsigte van ’n

natuurwetenskaplike kurrikulum (wat ten alle koste van 'n grammatikale kurrikulum geskei moes word) uit die filosofiese en teologiese domeine geweer is, is die geldige aansprake wat wiskunde binne 'n 13de-eeuse grammatikale konteks kon rig, verbygegaan.

Opus maius II: Die probleem van die dominansie van teologie in die wetenskappe

In die tweede afdeling van *Opus maius,* juis vanuit voorgenoemde probleem van 'skynwysheid', fokus Bacon op die syns insiens misplaasde posisie van teologie in die kennisleer van die 13de eeu. Teologie neem steeds die dominante posisie in die hiërargie van wetenskappe in, terwyl die 13de eeu se intellektuele klimaat onherkenbaar van die post-Romeinse periode verander het en so 'n prioritisering nie verder sonder meer sanksioneer nie. Die probleem is volgens Bacon nie die opvatting dat 'alle waarheid in die Skrif gevind kan word' nie. Die probleem is *waar* en *hoe* om daardie waarheid te vind: in daardie sin is kanonieke reg en filosofie onontbeerlik vir teologie.

'n Teologie wat wat sigself probeer immuniseer teen die aansprake van kanonieke reg en filosofie is volgens Bacon (in daardie opsig handhaaf hy 'n eg-skolastiese standpunt) van meet af 'intellektueel verdor'. Die dominansie van teologie (veral in Parys na die verbanning van lesings oor Aristoteles) berus op 'n misplaasde verstaan van die verhouding tussen teologie, filosofie en regsgeleerdheid. Teologie mag filosofie weliswaar (op Damianus se aandrang en tot nog selfs deur Aquinas gehandhaaf) as *ancilla theologiae* ('dienares van teologie') verstaan, maar dit is volgens Bacon foutief om filosofie binne die wetenskaplike konteks aan teologie te subordineer.

Trouens, sover dit Bacon aangaan, is daar geen teologie sonder filosofie nie. Wat by Parys vanaf die vroeë 1230's met die verbanning van lesings oor Aristoteles gebeur het, is volgens Bacon 'n skande en 'n travestie van wetenskapsbeoefening. Filosofie en die gebruik van die rede kan onder geen omstandighede veroordeel of afgewys word nie, aangesien die rede 'van God self' is. God is die aktiewe intellek (so interpreteer Bacon Augustinus, met 'n gepaardgaande beroep op Aristoteles en Ibn Sina) en dit is God wat die kritiese, ondersoekende verstand van die individuele wetenskaplike verlig. Dit is God self wat die kritiese rede se mees grondliggende konkurrent is.

Filosofie lei die mens tot 'n 'verstaan van verstaan' – filosofie dui dus aan wat dit is wat wel 'verstaan' word. Daarom lei filosofie alle kennis uiteindelik tot diens aan God en bereik filosofie 'n hoogtepunt in morele filosofie: daar waar die mens verstaan wat die mens *moet* verstaan, naamlik om God met hart, siel, verstand en rede te dien en vanuit daardie diens die gebroke leefwêreld met 'n sin vir kritiese selfverantwoording tegemoet te gaan.

Daarom mag die spekulatiewe en morele wetenskappe van 'die Filosoof en sy voorgangers' nie afgewys word nie: hierdie wetenskappe kan wel verstaan word as sou dit tot vervulling kom in teologie en Christelike etiek, maar die wetenskappe se aanspraak moet diskursief met erns geneem word.

Trouens, Bacon dring daarop aan dat filosofie nie 'n 'heidense uitvinding' was nie, maar 'n 'openbaring aan die kerkvadere'. Die openbaring is daarna geproblematiseer en verduister deur menslike ydelheid en oormoed. Tog was dit die 'heidense filosowe' self (en Bacon sluit die Arabiese denkers hierby in) wat filosofie, of minstens 'n substansiële deel daarvan, wel posititief vir die skolastiek gerehabiliteer het. Daarom bly die Filosoof vir Bacon die 'grootste en belangrikste denker'" en Ibn Sina sy mees betekenisvolle eksponent. Ook oor Ibn Rushd gee Bacon hoog op: Ibn Rushd word beskryf as die 'draer van 'n outentieke wysheid', wat slegs op bepaalde saaklike punte gekorrigeer moet word.

Bacon se pleidooi is uiteindelik dat 'heidense filosofie' op 'n intelligente, verantwoorde wyse gebruik moet word, sonder enersyds die onkundige veroordeling en verwerping daarvan, en andersyds 'n slaafse onderdanigheid aan enige denker, selfs ook aan Aristoteles. Wetenskap het die opdrag om die werk van hierdie uiteenlopende voorgangers – heidens, Christelik en Arabies – voort te sit.

Die waarheid het die funksie om 'die mens na God te lei': maar dit beteken ineens nié dat intellektuele en wetenskaplike uitsette wat op die oog af niks met Christelike teologie te make het sonder meer verban en verwerp kan word nie. Immers is dit die waarheid 'van watter soort ook al' wat die mens 'lei na God'. Wanneer filosofie en ander dissiplines soos wiskunde en fisika as geleiers van die waarheid beskou word, word hierdie dissiplines die voedingsbronne van teologie, wat dan nie anders kan as om newegeskik langs hierdie dissiplines – en nie verhewe daarbó – geplaas te word nie.

Opus maius III: Die wetenskaplike studie van taal

Die derde deel van *Opus maius* word gewy aan 'n verantwoording van die wetenskaplike studie van taal, oftewel die samehang tussen logika, grammatika en taalbegrip. Bacon benadruk van meet af aan die praktiese relevansie van sodanige taalstudie: Sonder 'n grondige wetenskaplike kennis van Hebreeus en Grieks kan die Bybelste tekste onder geen omstandighede korrek vertaal en geïnterpreer word nie, ensou daar geen wyse wees waarop foutiewe manuskripte gekorrigeer kan word nie.

Vertalings wat op die wetenskaplike basis van vertaalkunde berus is in staat om 'meer as woorde' te vertaal en 'slaafse en bevooroordeelde' vertaalvoorkeure verby te gaan: dit geld ook vir die kontrole van vertalings vanuit Grieks na Arabies en vanuit Arabies na Latyn. Bacon se uitgebreide studie van semiotiek of die studie van taalelemente as tekens, gaan op hierdie bespreking in *Opus maius* terug.

Opus maius IV: Wiskunde as poort tot die wetenskap

In die vierde afdeling van *Opus maius* bied Bacon wiskunde (ook toegepaste wiskunde), in ooreenstemming met sy pleidooi vir die herposisionering van teologie as wetenskap naas ander wetenskappe en nie daarbó nie, as 'poort tot die wetenskap' aan. Bacon wys met 'n ideehistoriese ontleding uit dat wiskunde gespesialiseerd in die patristiek bestudeer is, asook – lank voor die patristiek – dat die Grieke die prestasies van die Chaldeërs en die Egiptenare oorgeneem en verfyn het, in die werke van onder andere Pythagoras, Archimedes, Euklides, Demokritos, Eratosthenes, Hippargos en Ptolemeus. Die Romeine en die Romeinse institusiegeskiedenis het hierdie wiskundige erfenis egter grootliks verwaarloos, met uitsonderinge in die post-Romeinse tyd, soos Johannes Filoponus en Albumasar.

Tog is wiskunde vir Bacon juis die *quasi innata*, waarmee hy bedoel dat wiskunde makliker as enige ander dissipline aangeleer kan word, sonder 'n afhanklikheid of ervaring van enige ander dissipline. Maar die omgekeerde is juis waar: die ander dissiplines vooronderstel wel wiskundige denke, hoewel nie sonder meer in die tegniese sin nie. Logika en grammatika is voluit afhanklik van wiskunde. Sonder wiskunde kan geen vordering gemaak word in fisika en astronomie nie. Selfs teologie is afhanklik van wiskundige redevoering: wiskundige astronomie kan byvoorbeeld die soortgenootlike ongelykheid van die aarde met die hemelliggame uitwys en 'n teologiese kosmologie op daardie ongelykheid alleen baseer.

Wiskundige logika is ook in staat om kronologiese probleme in die Bybelse tekste uit te wys en moontlik te korrigeer. Wiskunde kan ook die teologiese probleme wat ontstaan vanuit die Juliaanse kalender (wat 'n hervormde weergawe van die Romeinse kalender was wat vanaf 1 Januarie 45BCE in werking getree het en eers in 1582 deur die Gregoriaanse kalender vervang is) omlyn en korrigeer. Reeds in die 13de eeu was dit op sterke van wiskundige ontledings duidelik dat die Juliaanse kalender vervang sou moes word en dat 'n teologiese verantwoording van die vervanging op wiskundige bewysvoering sou moes berus.

Bacon dui talle ander toepassingsmoontlikhede van wiskundige ontledings aan. Sy studies oor die verspreiding, refleksie, projeksie en verdonkering van lig, wat strykdeur op wiskundige ontleding gekombineer met empiriese waarneming berus het, staan in hierdie gedeelte van *Opus maius* uit as waarskynlik Bacon se belangrikste natuurwetenskaplike uitset, veral wanneer dit saamgelees word met die opvolgende kosm logiese studies oor eklipse, hoog-, laag- en springgetye, die 'sirkelagtige' vorm van die aarde en ander planete, die natuurwetmatige eenheid van die kosmos, en so meer.

In hierdie studies betoog Bacon dus nie net vir wetenskap as poort tot die wetenskap nie – hy beoefen self 'n wiskundig-gebaseerde wetenskap in hierdie gedeeltes, juis as 'n illustrasie van die geldigheid van sy uitgangspunt dat wiskunde poort tot die wetenskap is.

Opus maius V: Optiese studies

Soos Alhacen (3.2) eeue voor hom, vanuit 'n Latyns-Arabies vertaalde korpus wat oorwegend goed behoue geblye het, stel Bacon dieselfde empiries-filosofiese basisvraag as Alhacen, wat daadwerklike metodologiese gevolge het: Hoe 'sien' ons en hoe begrond ons wat ons 'sien'? Is dit wat ons 'sien' sondermeer dieselfde as wat 'n ander mens 'sien'? Wat beteken dit om te 'sien'? Hoe weet ek dat wat ek 'sien' dieselfde is vir 'n ander waarnemer, wat daardie een 'sien'? Is dit inderdaad die 'werklikheid' wat ek 'sien'? Visie of 'sig', het duidelik direkte filosofiese implikasies. Lang besprekings rondom die beginsels van en voorwaardes vir visie, die struktuur van die oog, weerkaatsings en uitgebreide eksperimente met spieëls, vorm die vyfde deel van *Opus maius*.

Voorspelbaar ondersoek Bacon juis die praktiese implikasies of toepassingswaarde van sy optiese studies: hy ondersoek onder andere militêre moontlikhede om verskuilde spieëls op te rig om die ligging van en logistiek binne vyandige kampe waar te neem, om weerkaatsings vanaf spieëls te gebruik om objekte wat ver is nader te laat vertoon en objekte wat naby is verder te laat vertoon, asook die beskikbaarstellling van die eerste rudimentêre planne vir 'n teleskoop met dieselfde 'ver-naby' spieëltegnologie. Bacon se optiese teorieë sou tot in die 17de eeu die mees invloedryke studies in die veld verteenwoordig.

Opus maius VI: Die voorwaardes vir eksperimentele wetenskap

In die sesde afdeling van *Opus maius* ondersoek Bacon die voorwaardes vir eksperimentele wetenskap, met inagname van die invloed wat Maricourt in hierdie verband op hom uitgeoefen het. Redelike afleiding deur inferensie mag die korrekte gevolgtrekking aandui, maar slegs empiriese bevestiging is in staat om alle twyfel uit die weg te ruim. Met ruim verwysings en talle voorbeelde betoog Bacon dat diagramme en beelde om hierdie rede soveel prominensie in meetkunde geniet: die syfers mag klop, maar die finale bewys is die diagram.

Die merkteken van eksperimentele wetenskap is juis dít: die teoretiese aanvoorwerk word deur herhaalbare eksperimente en konstante waarneming met dieselfde onveranderde data as uitkoms bevestig. Daarom is eksperimentele wetenskap ook die mees vername teenvoeter vir geloof en bygeloof in die wetenskap. Talle wetenskaplike teorieë berus op ideologiese voorkeure – wat volgens

Bacon niks anders as 'n 'geloof in die moontlike data en daarom bygeloof' is nie – en eksperimentele wetenskap ontmasker sodanige (by)gelowigheid as pseudo-wetenskap.

Tog kan Bacon nie ontkom aan die 13de-eeuse sentiment om die ervaring wat juis ten grondslag van eksperimentele wetenskap is, tweedelig te onderskei nie. Natuurlik gaan die ervaring eerstens terug na liggaamlik-sintuiglike waarnemings en bevestigings, ondersteun deur kwantifiserende data-instrumente en ander betroubare, direkte getuienis wat self op empiriese dataverwerwing geskoei is.

Die 'ander ervaring' is egter geestelik, vooronderstel genade en kan nie gekwantifiseer word nie. Dit hang vir Bacon saam met progressiewe geestelike groei, wat hy binne alchemiese kontekste uiteensit. Hierdie onderskeid in terme van die ervaring dui aan hoeveel teoretiese ontwikkeling en intellektuele mondigwording daar nog vanuit die 13de eeu sou moes plaasvind, voordat gearriveer sou kon word by 'n vroeg-moderne wetenskapsopvatting, wat vanaf die vroeg-17de eeu absoluut geen behae sou hê in die tweede deel van Bacon se ervaringsonderskeid nie, hoe voortydig en proto-modern die eerste deel van sy onderskeid met betrekking tot 'die data alleen' ook al was.

Opus maius VII: Morele filosofie

Bacon reserveer die laaste deel van *Opus maius* vir wat na sy mening die hoogste filosofiese deeldissipline is, naamlik morele filosofie. Soos vroeër aangedui, onder 'morele filosofie' word in Middeleeue filosofie nie net filosofiese etiek verstaan nie, maar ook politieke teorie, waarvan Salisbury (4.8) die eerste skolastiese eksponent was.

Morele filosofie is dus vir Bacon meer gewigtig as selfs taalkunde, wiskunde en eksperimentele wetenskap, waarop hy reeds 'n swaar aksent geplaas het. Hy kwalifiseer morele filosofie as gerig op enige menslike handelinge op grond waarvan mense as goed of boos getipeer sou moes word, enige menslike handelinge wat die medemens op welke wyse ook al affekteer, enige menslike handelinge wat die individuele mens of 'n gemeenskap se verhouding met God op welke wyse ook al affekteer, en laastens enige menslike handelinge wat die mens se verhouding met die betrokke mens self, op welke wyse ook al, affekteer. In hierdie opsig is morele filosofie nou verbonde aan teologie en deel trouens volgens Bacon in laasgenoemde se 'waardigheid'.

Bacon gaan uit van die vooronderstelling van 'n kennis van die 'basiese begin sels van metafisika' sedert Augustinus en hanteer vanuit hierdie vooronderstelling eerstens burgerlike moraliteit en tweedens persoonlike of private moraliteit. In hierdie verband maak hy ruim gebruik van die Griekse, Romeinse en Arabiese filosowe se perspektiewe en leun veral terug na Seneca, die Romeinse Stoïsyn.

Na hierdie bespreking sluit Bacon af met 'n argument ten gunste van die 'algemene aanvaarbaarheid van die Christelike geloof', waarin hy eerstens oor die noodsaaklikheid van die openbaring handel en aandui dat die Christen die inhoude van die geloof aanvaar en glo op gesag van die openbaring.

Die nie-Christen aanvaar egter nie daardie gesag nie en daarom moet die gesprek tussen die Christendom en Judaïsme en die Christendom en Islam op die deduksies en inferensies van die rede aangewese wees. In hierdie monoteïsties-intergodsdienstige konteks dra filosofie weer die hoogste waarde, omdat filosofie volgens Bacon die bewese vermoë het om die bestaan van God (na Anselmus) sowel as God se eenheid, oneindigheid en enkelvoudigheid te bewys.

Filosofie geld egter in hierdie opsig gelyk vir al drie godsdienste: al drie die godsdienste sou (buiten die openbaring, wat in die drie godsdienste via Moses, Christus en Mohammed verskillend aangedui word) presies dieselfde ontologiese en ander argumente kon gebruik om aan te dui waarom God 'Vader', 'Jahwe' of 'Allah' genoem sou moes word.

Dit is egter op die tweede, sekondêre linie waar die Christendom volgens Bacon uitmunt: as die enigste van die drie godsdienste wat oor meer as drie eeue vervolg is, speel die kerkvadere en martelare se persoonlike heiligheid, filosofiese wysheid, beginselvastheid onder vervolging en onderdrukking, die eenheid van die Christelike geloof midde enorme dogmatiese kompleksiteite en die oorwinning van Christus oor die aardse Romeinse Ryk om daarvan sedert Konstantyn se ingrepe die 'ryk van God' te maak, die deurslaggewende rol om die Christendom van die twee ander godsdienste te onderskei.

Eers dan en ten slotte beroep Bacon hom op die inhoud van die Christelike openbaring, naamlik Christus as die vleesgeworde Woord. Die geleefde lewe word self verheerlik deur die mens se inwyding in Christus en die mens se deelname aan 'n Goddelike lewe, deur Christus. Bacon se laaste sin in *Opus maius* lui veelseggend:

Et quid potest homo plus petere in hac vita? (En waarvoor meer kan 'n mens soek in hierdie lewe?).

Eindnota

1. Sien Bacon (1859; 1997), asook Clegg (2003:11–19); Coplestone (1993:442–60); Goldstone en Goldstone (2005:130–44); Hackett (1997a:9–24; 1997b:129–35; 2006:616–25); Haren (1985:120–2); Lindberg (1987:518–36); Maloney (1983:120–54; 1984:85–112; 1985:8-7–37); Molland (1983:140–60); Power (2013:1–28) en Raizman-Kedar (2011:1155–60).

Bibliografie

Bacon, R. 1859. *Opus tertium*. Brewer, J.S. (red.). Londen: Longman, Green & Roberts.

—. 1897. *Opus maius*. Bridges, H. (red.). Oxford: Clarendon Press.

—. 1988. *Compendium of the study of theology*. In Maloney (red., vert. & inl.) 1988.

Clegg, B. 2003. *The first scientist. A life of Roger Bacon*. Londen: Constable.

Goldstone, L. en N. Goldstone. 2005. *The friar and the cipher. Roger Bacon and the unsolved mystery of the most unusual manuscript in the world*. Londen: Doubleday.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Hackett, J. 1997a. Roger Bacon: His life, career and works. In Hackett (red.) 1997, 9–24.

—. 1997b. Roger Bacon and Aristotelianism. *Vivarium* 35(2):129–35.

—. 2006. Roger Bacon. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 616–25.

Hackett, J. (red.). 1997. *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays.* Leiden: Brill.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hedwig, K. 2000. Roger Bacon: *scientia experimentalis*. In Kobusch (red.) 2000, 140–51.

Kobusch, T. (red.). 2000. *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt: Primus.

Lindberg, D.C. 1987. Science as a handmaiden. Roger Bacon and the patristic tradition. *Isis* 78, 518–36.

Maloney, T.S. 1983. The semiotics of Roger Bacon. *Medieval Studies* 65, 120–54.

—. 1984. Roger Bacon on equivocation. *Vivarium* 22, 85–112.

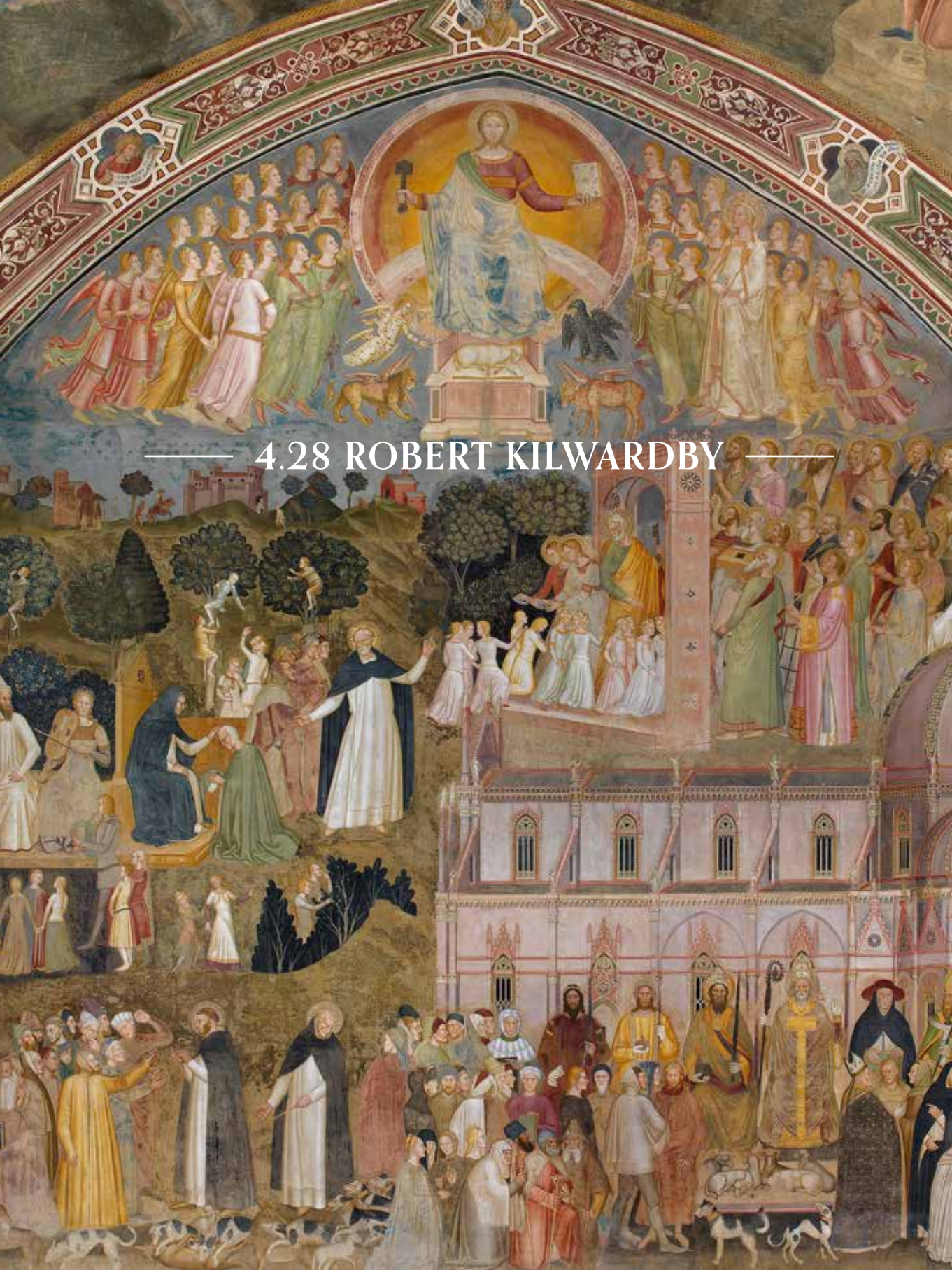
—. 1985. The extreme realism of Roger Bacon. *Review of Metaphysics* 38, 807–37.

Maloney, T.S. (red., inl. en vert.). 1988. *Roger Bacon: Compendium of the study of theology: Edition and translation with introduction and notes*. Leiden: Brill.

Molland, A.G. 1983. Roger Bacon and the hermetic tradition in Medieval science. *Vivarium* 31, 140–60.

Power, A. 2013. *Roger Bacon and the defence of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raizman-Kedar, Y. 2011. Robert Bacon. In Lagerlund (red.) 2011, 1155–60.



4.28 ROBERT KILWARDBY



Allegorie van die aktiewe en triomfantelike kerk en die Dominikaanse orde (ca.1365-ca.1367),
Andrea di Bonaiuto (1343–1377)
© Spaanse kapel in die Santa Maria Novella, Florence

4.28 Robert Kilwardby (ca.1215-1279) (Robertus Kilewardbii)

Robert Kilwardby[1] is reeds in sy eie tyd herken as 'n uitsonderlike intellektueel en prominente figuur in die jong 13de-eeuse Dominikaanse orde in Engeland.

Hy was volgens sy eerste moderne biograaf, Ellen Sommer-Seckendorff (1937:ix; Lagerlund en Thom 2013:1) 'n 'onderskeidende akademikus en eminente kerkleier, wat in voeling was met die intellektuele tydsgees en politieke klimaat van sy dag'. Gebore in Engeland en voorgraads sowel as nagraads in filosofie opgelei in Parys, het Kilwardby vanuit die vroeg-skolastiek 'n besondere bydrae tot die oorgang na hoog-skolastiek gelewer, voordat hy aartsbiskop van Kantelberg in 1272 en kardinaal van die pous in 1278, 'n jaar voor sy dood, geword het.

Kilwardby is nietemin 'n onderbeklemtoonde figuur in Middeleeuse filosofie, waarskynlik op grond van die feit dat hy vir eeue in die skadu vertoef het van sy twee uiters prominente Dominikaanse tydgenote, die ietwat ouer Albertus Magnus (4.19) en die ietwat jonger Thomas Aquinas (5.1). Dit sou op grond van die prominensie van hierdie twee figure wees dat Kilwardby se werke eers in die tweede helfte van die 20ste eeu geredigeer sou word, met 'n beduidende aantal werke wat in die tweede dekade van die 21ste eeu nog glad nie in Latyn geredigeer en vanuit Latyn na 'n moderne taal vertaal is nie.

Die Kilwardby-spesialisnavorsing wat uitsluitlik hiermee besig is, is egter besig om Kilwardby vanuit die vergetelheid te rehabiliteer as 'n vroeg-skolastikus wat uitstaan op grond van sy interpretasie van Aristoteliese logika en sy herinterpretasie van die plek van grammatika in die ou trivium (in samehang met retoriek en logika), sowel as sy unieke sintese van Augustynse (1.1) en Aristoteliese elemente in die resepsie van beide denkers in die 13de eeu.

Soos elke ander vroeg-skolastikus is Kilwardby se lewe en akademiese werk grondig beïnvloed deur twee institusionele ontwikkelinge, naamlik die opkoms van die universiteitswese (teen die 1200's reeds meer as 'n eeu oud, na die stigting van die studium in Bologna in 1088) en die stigting van die nuwe mendikaanse ordes met pous-like sanksie, met spesifieke verwysing na die Franciskaanse en Dominikaanse ordes se gelyklopende ontwikkeling vanaf ongeveer 1210 (sien weer eindnota 2, pp. 626-9). Kilwardby sou in beide hierdie jong institusies, asook in die kerk van Engeland, 'n belangrike rol vir die grootste deel van die 13de eeu speel. Vanuit sy betrokkenheid by hierdie drie institusies kan vier datums met biografiese sekerheid aangemerk word: sy verkiesing as hoof van die Engelse Dominikane in 1261, sy aanstelling as aartsbiskop van Kantelberg in 1272, sy aanwysing as kanselier van die pous in 1278 en sy dood in 1279, wat alles verifieerbaar gedokumenteer is.

Aangesien dit ewe goed gedokumenteer is dat hy ’n baccalaureus en daarna ’n magister in lettere by die Universiteit van Parys teen die einde van die 1230’s was, kan ’n biografiese oorsig geskoei word op sy opleiding in filosofie by Parys, sy terugkeer na sy heimat Engeland om by Oxford in teologie opgelei en ’n vooraanstaande Dominikaan te word, en die laaste deel van sy lewe as ’n senior kerklike ampsdraer.

Magister in lettere by die Universiteit van Parys

Kilwardby se geboortedatum en plek van herkoms is onbekend. Indien dit egter ook in Kilwardby se geval geld, soos vir die meeste Middeleeuse monnike, dat sy naam aan sy plek van herkoms ontleen is, sou Kilwardby vanuit óf die Leicestershire óf Yorkshire distrikte in Engeland afkomstig moes wees (Sommer-Seckendorff 1937:3).

Deur die datums van sy baccalaureus (1231) en magister (1237) by die Universiteit van Parys terug te koppel na ’n moontlike geboortedatum, blyk 1215 die mees waarskynlike te wees: Kilwardby kon nie sy voorgraadse studies voor die ouderdom van 16 (dus 1231, op die vroegste) begin het nie en sou sy magister nie vinniger as in vier jaar daarna kon afhandel nie (dus die einde van 1237, op die heel vroegste).

Vanaf 1238 tot 1245 is Kilwardby se akademiese uitset noukeurig by Parys gedokumenteer, op grond daarvan dat hy hom in lesings oor die trivium onderskei het, en dat die hoeveelheid oorspronklike werke en kommentare wat hy in hierdie jare by Parys aangebied het ver bo die snit vir die uitset van selfs bogemiddelde magistri uitgetroon het.

Magister in teologie by die Universiteit van Oxford

Soos feitlik elke buitengewone skolastikus vanaf die 11de tot die 14de eeue was Kilwardby dubbel-gepromoveerd in sowel lettere (filosofie) as in teologie. ’n Middeleeuse magister (wat hedendaags ’n ‘doktorsgraad’ genoem sou kon word, hoewel die Middeleeuse vereistes vir ’n magister ver bo hedendaagse doktorale kwalifikasies uitgegaan het) in teologie kon op daardie stadium nie voor die ouderdom van 35 bereik word nie, ongeag die student se voorgraadse en ander nagraadse kwalifikasies.

Aangesien Kilwardby in 1245 waarskynlik daardie minimum ouderdom van 35 bereik het, kies hy verrassend om nie by die teologiese fakulteit in Parys aan te bly, synde reeds ’n Paryse magister in lettere nie, maar om terug te keer na Engeland, waar Oxford teen die helfte van die 13de eeu reeds ’n reputasie vir uitnemendheid in die opleiding van magistri in teologie gehad het (Robert Grosseteste [4.15] was kanselier van Oxford vanaf 1221, Bacon [4.27] het sy baccalaureus daar behaal,

daar behaal, terwyl Willem van Sherwood [4.20], Richard Fishacre [4.21] en Rufus [4.23] magistri in teologie by Oxford was en daar doseer het).

Hy sluit met sy aankoms by Oxford in 1245 onmiddellik by die Dominikane aan, wat teen 1250 gebotvier het in Engeland, met meer as 600 lede wat op daardie stadium in elke stad en groot dorp (gratis) private onderwys gegee en gepreek het (dit is belangrik om te onthou dat die Dominikaanse orde by uitstek 'n openbare predikingsorde was [afkorting O.P.], terwyl die Franciskaanse orde by uitstek 'n barmhartigheidsorde was [afkorting O.F.M.] – die afkortings is aan die Latynse terminologie ontleen).

Die intellektuele klimaat by Oxford, gekombineer met die filosofies-openbare karakter van die Dominikane, het magister Kilwardby in staat gestel om met rasse skrede in teologie vooruit te gaan: hy het na die studiegedeelte vir die magister in teologie vanaf 1246 tot 1251 die verpligtinge lesings vir magistri oor Lombardus (4.3) se *Sententiae* vanaf 1252 tot 1254 aangebied, die verpligte lesings oor Bybelse eksegese vanaf 1254 tot 1256 afgehandel en aan die einde van 1256 as magister in teologie by Oxford gepromoveer. So indrukwekkend was Kilwardby as dubbele magister in beide filosofie en teologie dat hy direk na die plegtigheid waar hy as magister in teologie by Oxford aanvaar is as toesighoudende dosent (*magister regens*) by Oxford aangestel is.

Kilwardby sou die volgende 16 jaar grootliks vanuit Oxford woon en werk, met inagname van toenemende verantwoordelikhede wat die Dominikane aan hom opgedra het: In 1261 word hy as hoofmonnik van die Engelse Dominikane verkies, 'n posisie waarin hy in 1272 herverkies is. Vanuit hierdie prominente posisie sou Kilwardby met eminente Dominikane in ander lande (hoewel die ordes die nie-staatkundige begrip 'provinsies' verkies het) in verbinding gebring word, onder andere Aquinas (5.1) en magister Pierre de Tarentaise (1225-1276, pous [Innocentius V] vanaf 1 Januarie tot 22 Junie 1276). Kilwardby het onder andere die algemene vergadering van die Dominikane in 1263 in Londen saam met Aquinas en Tarentaise bygewoon, terwyl hy vir die duur van die algemene vergadering in 1271 te Montpellier Albertus Magnus (4.19) se gas was.

In dieselfde jaar het die meester-generaal van die Dominikaanse orde Kilwardby versoek om 'n teologiese antwoord op 43 vrae te verskaf, waartoe Kilwardby onmiddellik ingestem het. Die kwaliteit van die antwoorde op hierdie vrae was van so 'n aard dat dieselfde vrae (tesame met Kilwardby se antwoorde) aan Aquinas en Albertus Magnus gestuur is vir kommentaar. Beide het Kilwardby se antwoorde sonder wysiging in hulle eie antwoorde aanvaar en geïnkorporeer, wat dui op Kilwardby se akademiese statuur, sy groeiende invloed in die Dominikaanse orde en sy gewaardeerde prominensie in die skolastiese omgewing van die tweede helfte van die 13de eeu.

Kilwardby as senior kerklike ampsdraer

Kilwardby word in 1272 aangewys as aartsbiskop van Kantelberg, 'n posisie wat hy met onderskeiding beklee het tot in 1278. In hierdie hoedanigheid het hy in die hoogste opvoedkundige, godsdienstige en politieke kringe binne Engeland en die Europese vasteland beweeg. Hy het onder andere ook deelgeneem aan die tweede konsilie van Lyon in Mei 1274.

Op 19 Augustus dieselfde jaar kroon hy Edward I in Westminster abdy. Uit die korrespondensie tussen Kilwardby en Edward blyk dit dat die koning en die aartsbiskop 'n vriendelike en bestendige verhouding gehandhaaf het, op grond waarvan Edward in 1276 ingestem het tot die Dominikane se versoek om hulle setel by die klooster te Holborn, waar dit sedert die stigting van die orde in 1223 as die basis van die orde se werksaamhede gedien het, te verskuif na 'n perseel tussen die Teemsrivier en Ludgate Hill, waar dit tot 1538 as die Dominikane se basis in Engeland gedien het. Die koning was 'n gereelde en welkome besoeker aan Ludgate, vir eeue daarna steeds.

In hierdie periode tussen 1272 en 1278 het Kilwardby sy bande met die Universiteit van Oxford behou, en veral by die later beroemde Merton College steeds 'n belangrike bestuursrol vervul. Hy het onder meer sorg getref, met 'n biskopbevel wat uitgereik is op Goeie Vrydag 1276, dat die genote van die kollege se boeke die eiendom van die kollege bly en dat die oorspronklike sowel as die eerste kopie van die manuskrip nie van die kollege se perseel verwyder mag word nie. Tot vandag toe geld hierdie tradisie nog by Merton College.

Kilwardby se dienstydperk as aartsbiskop was egter nie sonder probleme nie: op 18 Maart 1277 roep hy 'n buitengewone konvokasie van die magistri van Oxford byeen om sy besluit om 33 geskrifte in grammatika, logika en natuurlike filosofie te veroordeel en op die lys van verbode literatuur te plaas, te bespreek. Hierdie byeenkoms vind plaas slegs tien dae nadat Etienne (Stephanus) Tempier, biskop van Parys, die berugte veroordelings van Parys op 8 Maart 1277, met betrekking tot 219 tekste, uitgereik het. Ons vertoef by hierdie ingrypende gebeurtenis in die volgende ekskurs, met die oorgang na Aquinas en die hoog-skolastiek.

Beide hierdie veroordelings in 1277, eers in Parys en toe in Oxford, kan verstaan word as die gevolg van bykans twee eeue se intense institusionele spanning tussen die kerk en die opkomende universiteite, met Aristoteles as die sentrale figuur binne hierdie spanningsveld. Nadat Pous Johannes XXI (1215-1277, pous vanaf 8 September 1276 tot 20 Mei 1277) 'n saaklike versoek aan die biskop van Parys gerig het om die kurrikulum by die letterefakulteit in Parys te ondersoek, op grond van wat die pous waargeneem het as 'n problematiese sintese tussen Aristoteliese standpunte en die kerklike leer, om daarna aan die pous terug te rapporteer, het Tempier eiesinnig besluit om die tekste wat op daardie stadium in sirkulasie was

self te ondersoek en 219 daarvan, met inbegrip van die ekskommunikasie of minstens die amptelike sensurering van die skrywers daarvan, te veroordeel en te verban – *dit sluit Aquinas in.*

Hoewel Tempier en Kilwardby ongetwyfeld voor Maart 1277 kontak gehad het, is daar geen aanduiding dat die gebeure by Oxford op 18 Maart en dié by Parys op 8 Maart noodwendig in verlengstuk van mekaar verstaan moet word nie. In minstens drie opsigte verskil die veroordelings by Parys en Oxford in Maart 1277 van mekaar: anders as in Parys, is geen skrywer van enige van die 33 tekste by Oxford gestigmatiseer nie, geen van die 33 tekste is formeel as kettery verklaar nie, en Kilwardby het ongetwyfeld nié in opdrag van die pous opgetree nie. Daardie 33 tekste kon bloot na Kilwardby se oordeel nie verder by Oxford gedoseer word nie (wat in effek wel beteken het dat die inhoud daarvan as onversoenbaar met die kerklike leer geag is, wat die tekste sensurabel gestel het).

Wat ook al Kilwardby se bedoeling, die tydsberekening by Oxford was ongelukkig en die Dominikane kon 'n hewige konflik met die Franciskane hieroor nie afweer nie, juis teen die agtergrond van die Paryse Veroordelings van 8 Maart 1277. Die veroordeling van die 33 geskrifte by Oxford op 18 Maart 1277 het Kilwardby soos 'n skadu vir die res van sy lewe gevolg en sy reputasie as 'n dubbele magister onherstelbaar geskend. Die Franciskane sou vir eeue hierna, selfs na Aquinas se triomf as die 'hoogste Dominikaan' en 'mees geleerde skolastikus', op die golf ry van Kilwardby se 'fout' – en selfs die mees subtiele Franciskaan, Skotus (5.28), genoem *Doctor Subtilis*, sou oor hierdie mistastende gebeure vanuit die Dominikaanse orde nié subtiel wees nie.

Bykans net 'n jaar later – waarskynlik op Kilwardby se private versoek as gevolg van die druk wat hy by Oxford sowel as Kantelberg ervaar het op grond van die gebeure van 18 Maart 1277 – wys pous Nikolaus III (1225-1280, pous vanaf 1277 tot 1280) Kilwardby aan as kanselier van die pous. Hierdie pous, berug vir sy nepotisme, het geen rede verskaf waarom hy 'n Engelse aartsbiskop juis as kanselier van Portuensis en Sanctae Rufinae, eens die Romeine se belangrike hawestad Porto, aangewys het nie.

Die aanwysings van kanseliers buite nasionale verband was in die geskiedenis van die pousdom en die kanselary immers altyd 'n sensitiewe kwessie. Die feit dat Kilwardby net meer as 'n jaar later op 10 September 1279 in Portuensis gesterf het en stilweg in die Dominikaanse klooster daar naby in Viterbo begrawe is, terwyl sy tombe, gereserveer vir aartsbiskoppe, by Kantelberg leeg gebly het, spreek boekdele van die omvang van die skade wat die gebeure van Maart 1277 Kilwardby se reputasie in Engeland, juis by Oxford en Kantelberg, aangedoen het.

Die Dominikaanse klooster in Viterbo, soos sovele ander Italiaanse kloosters, is in 1944 vernietig deur 'n Geallieerde lugaanval. Kilwardby se vernaamste 20ste-eeuse biograaf

Sommer-Seckendorff (1937:126) berig egter dat die grafskrif op 'n eenvoudige grafsteen in die kloostertuin te Viterbo in fyn Latynse skrif gelui het: 'Hier lê begrawe die eerbiedwaardige Engelsman, broeder Robert Kilwardby van die Orde van die Predikers, teoloog, helder filosoof, aartsbiskop van Kantelberg, kardinaal van Portuensis, 1279'.

Die Paryse kommentare oor grammatika en logika

Die indeks van Kilwardby se tekste is saamgestel deur die Dominikaanse bibliotekaris Nikolaus Trivert (ca.1257-ca.1334), met inagname van 'n latere monnik, Laurence Pignon (ca.1368-1449) se redigering, wat die tekste wat as outentiek aan Kilwardby toegeskryf kan word soos volg ingedeel het, met inbegrip van die mees onlangse navorsing se bevestiging van die korrektheid van Trivert en Pignon se indeksering (sien Lagerlund en Thom 2013:8):

Die tekste oor grammatika en logika wat hy as magister in lettere in Parys geskryf het (kommentare oor Porphyreus se *Isagoge*, Aristoteles se *Categoriae* en *De Interpretatione*, Boethius se *De divisione* en *Topica*, daarna weer uit Aristoteles sy twee *Analitika*'s, *Topica* en *Sophisticis Elenchis*, asook vrae en antwoorde uit die *Priscianum minorem* en *Sophisticam grammaticalem et logicalem*).

In hierdie kommentare, almal dus in Parys geskryf, blyk Kilwardby se uitgangspunt dat grammatika 'n wetenskap en daarom 'n universiteitsdissipline is: hy kommentarieer talle passasies uit Aristoteles se fisika waarin hy sintaksis as 'n wetenskaplike dissipline beskryf en die wetenskaplike aard daarvan demonstreer. Begrippe soos handeling, potensialiteit en aktualiteit moet eerstens sintakties en linguisties geweeg word, voordat dit filosofies ontleed word (Kneepkens 2013:19).

Daarby moet onderskei word tussen Kilwardby se linguistiese intensionalisme en die modalisme wat in die latere Middeleeuse die dominante posisie sou word: waar die modaliste klem geplaas het op die wyse waarop reëls van grammatika taalgebruikers se gebruik van 'n spesifieke taal bind en beperk, fokus intensionaliste soos Kilwardby tegelyk op hierdie beperkinge en die vryheid wat taalgebruikers het om daardie reëls te ondermyn, onder meer met analogiese en metaforiese taalgebruik.

Kilwardby stel ook in hierdie kommentare sy teorie van die 'dubbele intellectus' bekend, waarmee hy 'n kombinasie van faktore aandui wat voorwaarde is vir afwykende of figuratiewe taalgebruik: die *sapiens* of 'wyse mens' is die mens wat verantwoord van gevestigde grammatikale taalreëls kan afwyk om sy of haar beoogde betekenis- of bedoelingverwysing kan oordra. In hierdie verband leun Kilwardby sterk na Augustinus (1.1) terug, juis omdat die teorie van die dubbele intellectus teologies so gevolgryk is.

In die Paryse kommentare tree ook Kilwardby se verstaan van syn en logika na vore. Kilwardby ondersoek in sy kommentaar op die ou *logica vetus* die Aristoteliese synsbegrip met verwysing na die begrippe *substansie*, *accidit* of *toevallige eienskap*, *universaliteit*, *individualiteit*, *individualisering* en *materie*. Dit is egter juis in die bespreking van hierdie Aristoteliese begrippe dat Kilwardby se afhanklikheid van Augustinus na vore tree (Conti 2013:65–130). Die jong Paryse magister ontleed logiese beginsels vanuit Aristoteles se fisika en metafisika en bespreek dan die spanninge wat ontstaan wanneer hierdie beginsels op die patristiese tradisie toegepas word.

Byvoorbeeld: Kilwardby betoog dat universeles oorweeg kan word in sowel die bestaan daarvan in individue, as wat dit in die verstand bestaan. Maar hy aanvaar dadelik ook die Augustynse opvatting dat die universele steeds in die Goddelike verstand bestaan, ook al het alle individue waarin daardie universaliteit eens gevestig het, opgehou het om te bestaan. Ons tref ook ander Augustynse invloede by Kilwardby aan, onder andere in sy aanvaarding van 'n meervoud van substansiële vorme in saamgestelde substansies, die opvatting van aktiewe vermoëns in materie, die teenwoordigheid van seminale oorsake in materie, en individualisering deur sowel vorm as materie. In sy bespreking van die *Isagoge* betoog Kilwardby vir 'n materialiteit in die engele-intelligensies, waarmee hy die leer van universele hylomorfisme aanvaar (en later weer in sy *Epistulae* sou verdedig).

Dieselfde mengsel van Aristoteliese natuurlike filosofie en ouer Middeleeuse materiaal word aangetref in Kilwardby se bespreking van Aristoteles se *Analytica Priora* (Thom 2013:275–314). Hierdie werk is in 1499 vir die eerste keer gepubliseer – aanvanklik onder Gilius van Rome (5.15) se naam, ten einde 'n verhoogde sirkulasie te verseker ('n praktyk, soos voorheen opgemerk, wat nie vreemd was aan die skrywersprotokol in die sentrale Middeleeue nie). Kilwardby lees Aristoteles se teks simpatiek, maar voeg 'n aantal oorspronklike kommentaargedeeltes by wat die teks verruim en verdiep, veral ten opsigte van modale sillogismes.

Hierdie kommentaargedeeltes gaan aanvanklik steeds konseptueel terug na Aristoteles se natuurlike filosofie en metafisika: Kilwardby gebruik byvoorbeeld steeds die vier Aristoteliese oorsake in sy interpretasie en definisie van wat 'n sillogisme is en hy verstaan die sillogisme se finale oorsaak as die aanduiding van die waarheid van 'n kategoriese proposisie (en met 'aanduiding' word inderdaad die *demonstrasie* van daardie waarheid bedoel). Maar Kilwardby verstaan die materiële en formele oorsake op 'n kenmerkend Augustynse wyse, naamlik dat 'n sillogisme oor veelvoudige vorme kan beskik en ook onvolledig gevorm kan wees.

Niks is 'suiwer vorm' nie en selfs 'n abstrakte sillogistiese formule beskik oor die een of ander materiële komponent, byvoorbeeld *A*, *B* en *C*, wat 'n 'transendentale

materie' konstitueer. Sillogistiese vorme behoort primêr tot twee of 'n 'paartjie' premisses, maar Kilwardby dui aan dat nie alle sodanige 'paartjies' wat 'n deduktiewe gevolgtrekking bemoontlik oor 'n sillogistiese vorm beskik nie. Hy wys trouens uit dat sommige deduktiewe inferensies wat tot 'n perfekte Aristoteliese sillogisme gereduseer kan word aan 'n sillogistiese vorm ontbreek.

Ook Kilwardby se bespreking en kommentaar van Aristoteles se *Analytica Posteriora* is bewustelik gerig op 'n sintetisering van Aristoteliese natuurlike filosofie met tradisionele Augustynse idees (Corbini 2013:163–208). Hierdie sintetiese ideaal is reeds in Robert Grosseteste (4.15) se kommentaar op dieselfde teks aanwesig en Kilwardby maak ruim gebruik van Grosseteste se ontleding gebruik.

Tog beweeg Kilwardby wyer as Grosseteste in sy gebruik van die begrip universeel: aan die een kant verwys 'universeel' volgens Kilwardby na iets in die Goddelike intellek, en aan die ander verwys die begrip na iets wat immanent in dinge teenwoordig is en daardie dinge se aard en karakter bepaal. Eersgenoemde (met verwysing na die 'Goddelike intellek') is onmiskenbaar Neoplatonies, waarvan die bron oorwegend Augustinus was.

Kilwardby se oorspronklike werke in natuurlike filosofie

Kilwardby se oorspronklike werke (nogeens deur Trivert en Pignon geredigeer en geïndekseer) bestryk *De tempore* (in 1987 herredigeer, *Oor tyd*), *De universale* (*Oor die kosmos*), *De relatione* (*Oor die verhouding* [God en mens]), *De spiritu fantastico* (in 1987 herredigeer, *Oor die verbeelding*), *De ortu scientiarum* (in 1976 herredigeer, *Oor die wetenskappe*) en *Quaestiones in libros Sententiarum* (in 1982-1995 herredigeer, *Strydvrae oor* [Lombardus se] *Sententiae*').

In *De tempore* betoog Kilwardby (Trifogli 2013:209–38) dat tyd oor 'n eenheid as 'n opvolgend voortgaande kwantiteit wat intrinsiek in beweging vestig, beskik: elke ding in beweging beskik oor hierdie kwantiteit, na die eie aard daarvan. Tyd, soos beweging, is 'n opvolgende verskynsel: die dele van tyd soos die dele van beweging bestaan dus nie gelyk nie, maar in opeenvolging. Kilwardby voer aan (verrassend 'proto-kwantum') dat daar 'n parallel tussen ruimte en tyd bestaan, op grond waarvan tyd as verstand-onafhanklik beskryf moet word.

In *De ortu scientiarum* ondersoek Kilwardby die aard van materie teen die agtergrond van Ibn Gabirol (Avicebron, 3.5) se (Aristoteliese) teorie van die universele hylomorfisme, wat beteken dat die universele element (of beginsel van klassifikasie) immanent in die ding is. Daar bestaan dus vir Ibn Gabirol iets soos 'n materie/vorm analise vir alle geskepte syn, insluitende geestelike substansies.

Kilwardby bevestig die volgens hom korrektheid van die teorie, maar vanweë sy uitermate sensitiwiteit vir homonimie (waar twee of meer woorde met presies dieselfde vorm totaal verskillende betekenisse het, byvoorbeeld 'bank': 'Ek gaan bank toe', 'Ek

lê op die bank') onderskei Kilwardby 'n algemene betekenis vir die woord 'materie' waarin geestelike substansies oor materie beskik, van die streng Aristoteliese betekenis vir die woord 'materie', waarvolgens geestelike substansies nié oor materie beskik nie (Donati 2013:239–74).

Kilwardby voer aan dat die algemene betekenis vir die betrokke woord die *genus generalissimum* van substansie is. In die meer beperkte en nie-algemene sin kan die begrip verdere bepaaldhede soos 'liggaamlikheid' en 'verlenging' of 'in-die-verlengstuk-wees-van' insluit: dit is gevormde materie. Kilwardby verdedig die teorie van die aktiewe potensialiteit van materie in laasgenoemde streng of beperkte sin, deur te betoog dat die teorie 'n verklaring aanbied vir die feit dat materie 'n nuwe vorm kan aanneem, sonder om enersyds te moet aanvaar dat die vorm reeds in die ding aanwesig was of andersyds te moet aanvaar dat die vorm uitwendig opgedring is aan die ding.

Materie, in die algemene of *genus generalissimum* sin van die woord, kan oorweeg word in terme van die essensie daarvan (dus in sigself) of in terme van die eksistensie daarvan (dus in samehang met die vorm daarvan). Verder laat Kilwardby ruimte vir verskillende soorte primêre materie, wat onderskei word op grond van die meerdere of mindere 'suiwerheid' daarvan.

In *De ortu scientiarum* word Kilwardby se psigologie ook volledig uiteengesit. Dit is juis in sy teorie van die siel waarin Kilwardby se leerstelling oor die meervoudigheid van substansiële vorme die duidelikste na vore tree (Silva 2013:275–314). Kilwardby redevoer dat die mens saamgestel is uit twee substansies. Beide substansies bestaan uit materie en substansiële vorme, waarvan die vegetatiewe en sensitiewe potentiae natuurlik gegenereer word. Die intellektiewe potentia is egter deur God geskep en word deur God in die individuele mens tot uitdrukking gebring. Die drie potentiae bestaan gelyk, maar slegs *postquam est homo* (wanneer die menslik vrug volledig gevorm is en die vorm van 'n mens, *ultima forma*, aangeneem het). Kilwardby (1987) bespreek sintuiglike waarneming, wat hy as 'n onderafdeling van psigologie hanteer, in *De spiritu fantastico*. Hy betoog op Augustynse wyse dat sintuiglike waarneming aktief is en dat die siel die effektiewe oorsaak van sintuiglike belewenisse is. Hy kombineer hierdie perspektief met 'n Aristoteliese weergawe van intellektualisering in die gedaante van 'n teorie van abstraksie.

Kilwardby se konsekwente Aristoteliese etiek

Kilwardby se betreklik ingrypende beskouinge oor filosofiese etiek moet binne die Aristoteliese konteks van ander 13de-eeuse etiese kommentare verstaan word: hoewel Aristoteles se teorieë oor die goeie, die deugde en menslike geluk in die 1230's nog heeltemal onderontwikkeld was, het die vroeg-skolastici van die tweede helfte van die

13de eeu begin om Aristoteles se etiese perspektiewe daadwerklik te sistematiseer. Daarvan was Albertus Magnus se etiese kommentaar die eerste poging, met Sherwood, Fishacre en Rufus wat op Albertus se Aristoteles-resepsie voortborduur het. Kilwardby trek hierdie trajek vanaf Albertus in die volle gevolge daarvan deur.

Kilwardby verdeel etiek in twee afdelings, naamlik geluk as die hoogste menslike goed en daarnaas die deugde, wat die oogmerk het om die hoogste goed tot uitdrukking te bring. Kilwardby gaan by die sogenaamde 'teologiese deugde' verby: hy voer aan dat Aristoteles self geen sodanige teologiese deugde in sy Ethika oorweeg het nie en dat 'n verantwoorde etiek slegs gerig behoort te wees op dit wat in hierdie geleefde lewe oorweeg kan word. Die godsdienstige deug van skoonheid kan byvoorbeeld nie onder etiek gerubriseer word nie: dit hoort by teologie as sodanig.

Kilwardby se konsekwente navolging van Aristoteles met betrekking tot filosofiese etiek verteenwoordig 'n waterskeiding in die oorgang na die hoog-skolastiek: waar die teologiese deugde by vroeg-skolastici soos Bernardus (4.1), Venerabilils (4.2), Lombardus (4.3), Hugo (4.4) en Helias (4.6) nog sentraal binne die filosofiese etiek gefigureer het, word die belangrikheid van die teologiese deugde vanaf Albertus geminimaliseer en by Kilwardby effektief uit die raamwerk van 'n filosofiese etiek verdaag. In die hoog-skolastiek sou dit selde gebeur dat die teologiese deugde nog enigsins filosofies geweeg word.

Etiek word vanaf Kilwardby ten diepste 'n sekulêre aangeleentheid, met inbegrip daarvan dat die goeie voor en vanuit God by 'n ander diskoers tuishoort, naamlik teologie. Die tipies vroeg-skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie word hier in die logiese gevolge daarvan volvoer. In daardie opsig was Kilwardby, in die geselskap van Bonaventura (4.29), Hendrik van Gent (4.31) en Ulrich von Strassburg (4.32), 'n prominente oorgangsfiguur vanaf vroeg-skolastiek na hoog-skolastiek.

Eindnota

1. Sien Kilwardby (1976; 1982-1995; 1987; 1993), asook Broadie (2006:611–15); Celano (1999:149–62; 2013:315–52); Conti (2013:65–130); Corbini (2013:163–208); Donati (2013:239–74); Gàl (1953:7–28); Kneepkens (2013:17–64); Lagerlund en Thom (2007:1–10; 2013:1–16); Lewry (1981; 1983:1–42); Maierù (2013:353–90); McAleer (1999:33–54); Sommer-Seckendorff (1937:i–x); Thom (2007:1–10; 2013:131–62); Trifogli (2013:209–38) en Silva (2011:1148–53; 2012:1–26; 2013:275–314).

Bibliografie

Beckmann, J.P. (red.). 1981. *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Broadie, A. 2006. Robert Kilwardby. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 611–15.

Broadie, A. (red., inl. en. vert.) 1993. *On Time. Imagination. Introduction and translation*. Oxford: Oxford University Press for the British Academy.

Celano, A.J. 1999. Robert Kilwardby on the relation of virtue to happiness. *Medieval Philosophy and Theology* 8(2):149–62.

—. 2013. Robert Kilwardby on ethics. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 315–52.

Conti, A.D. 2013. Semantics and ontology in Robert Kilwardby's Commentaries on the *Logica Vetus*. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 65–130.

Corbini, A. 2013. Robert Kilwardby and the Aristotelian theory of science. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 163–208.

Donati, S. 2013. Robert Kilwardby on matter. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 239–74.

Gàl, G. 1953. Robert Kilwardby's questions on the *Metaphysics* and *Physics* of Aristotle. *Franciscan Studies* 13, 7–28.

Kilwardby, R. 1976. *De ortu scientiarum*. Judy, A.G. (red.). Oxford: Oxford University Press for the British Academy.

—. 1982-1995. *Quaestiones in libros Sententiarum*. Schneider, J., E. Gösmann, G. Leibold en R. Schenk (reds.). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

—. 1987. *De tempore. De spiritu fantastico*. Lewry, O. (red.). Oxford: Oxford University Press for the British Academy.

—. 1993. *On Time. Imagination*. In Broadie (red., inl. en. vert.) 1993.

Kneepkens, C.H. 2013. Robert Kilwardby on grammar. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 17–64.

Lagerlund, H. en P. Thom. 2013. Introduction: The life and philosophical works of Robert Kilwardby. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 1–16.

Lagerlund, H. en P. Thom (reds.). 2013. *A companion to the philosophy of Robert Kilwardby*. Leiden: Brill.

Lewry, O. 1981. Robert Kilwardby on meaning. In Beckmann (red.) 1981.

—. 1983. Robert Kilwardby on imagination: the reconciliation of Aristotle and Augustine. *Medioevo* 9, 1–42.

Maierù, A. 2013. Robert Kilwardby on the division of the sciences. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 353–90.

McAleer, G.J. 1999. The presence of Averroes in the natural philosophy of Robert Kilwardby. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 33–54.

Silva, J.F. 2011. Robert Kilwardby. In Lagerlund (red.) 2011, 1148–53.

—. 2012. *Robert Kilwardby on the human soul*. Leiden: Brill.

—. 2013. Robert Kilwardby on the theory of the soul and epistemology. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 275–314.

Sommer-Seckendorff, E.M.F. 1937. *Studies in the life of Robert Kilwardby, O.P.* Rome: Sabinae.

Thom, P. 2007. *Logic and ontology in the syllogystic of Robert Kilwardby.* Leiden: Brill.

—. 2013. Robert Kilwardby on the syllogystic form. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 131–62.

Trifogli, C. 2013. Robert Kilwardby on time. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 209–38.

4.29 BONAVENTURA





Die staatsielligging van St Bonaventura (1629), Francisco de Zurbarán (ca.1598–1664)
© Louvre Museum, Parys

4.29 Bonaventura (1217-1274)
(St Bonaventure)

Bonaventura[1] is as Giovanni Fidanza gebore in Bagnoregio, Italië. Min is oor sy kindertyd en jeugjare bekend. Hy het aanvanklik lettere in Parys studeer vanaf 1236 en tot magister in filosofie gepromoveer in 1242, voordat hy by die Franciskaanse orde in Parys aangesluit het in 1243. Hy het, soos die meerderheid van die bogemiddelde skolastiese filosowe, na die verwerwing van die magister in filosofie dadelik oorbeweeg na die teologiese fakulteit met die oog op die verwerwing van 'n magister in teologie. Hy kon minstens sy baccalaureus in teologie onder Hales se toesig voltooi, voordat laasgenoemde in 1245 oorlede is.

Bonaventura behaal die magister in teologie in 1253 en doseer by beide fakulteite in Parys tot 1257, waarna hy aangewys word as die meester-generaal van die Franciskaanse orde in Frankryk. Vir die volgende 16 jaar sou hy vanuit die Franciskaanse orde, steeds met 'n hegte verbintenis aan beide fakulteite in Parys, 'n besonder invloedryke figuur in die Wes-Europese akademiese milieu wees, juis in aanloop tot die Paryse veroordelings van 'n 'radikale Aristotelisme' by beide fakulteite in Parys op 8 Maart 1277. In 1273 word hy aangewys as biskop van Albano. Hy sterf, met 'n dramatiese induiestorting en traumaties vir lede van die vergadering ten tye van die algemene konsilie van Lyons, op 15 Julie 1274 (sien Gilson:1965, dekblad).

'n Oorsig van Bonaventura se belangrikste werke

Bonaventura se eerste en mees omvangryke werk was sy kommentaar oor Lombardus (4.3) se *Sententiae* (*Commmentarii in quatuor libros Sententiarum*, 1882h), wat hy voltooi het tussen 1245 en 1252, toe hy reeds 'n magister in filosofie en slegs nog maar 'n baccalaureus in teologie was. Nadat hy as magister in teologie aanvaar is, verskyn in 'n betreklik kort tyd tussen 1254 en 1257 *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (*Dispuutvrae oor die kennis van Christus*, 1882g) en *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* (*Dispuutvrae oor die misterie van die Drie-eenheid*, 1882f). Dit is ook Bonaventura se drie groot akademiese werke.

Daar bestaan geen twyfel in die navorsing oor Bonaventura dat sy eerste werk ook die mees grondige toegang tot sowel sy filosofiese as teologiese denke verleen nie. In die werk tref ons 'n sistematiese uiteensetting van al die hoofafdelings in Bonaventura se filosofie en teologie aan: Na die aanbod van 'n (in terme van Godsbeskouing en begrippeverheldering en skolasties-kenmerkende) inleidingsband, bestryk Volume II (skeppingsleer en antropologie, afdelings 1 tot 16) die kern van die filosofiese konsepte wat Bonaventura implementeer.

Dit is juis in die spontane oorgang na teologiese uiteensettings vanuit die filosofiese begrippehantering waar Bonaventura helder uit die filosofiese verf kom: hy bespreek onder andere hoe God die skepping 'geskep' het voordat die skepping 'geskep' is en spreek daarmee die diep filosofiese vraagstuk van eksemplarisme aan, wat reeds vanaf Augustinus 'n sentrale vraag in die Middeleeue was; Die vraag is: ken God alles skepsels, onafhanklik van hulle eksistensie of tyd van geskapenheid, tot dieselfde mate? Indien wel, is skepsels in die wêreld onvolmaakte afdrukke of selfs abstraksies van die idees wat ewig in die verstand van God bestaan? Of bestaan daar 'n ongehinderde verband oorgang tussen dit 'wat God ken' en dit 'wat is'?

Daarby ondersoek Bonaventura wydgaande die filosofiese probleem van die bronne en kennis van die menslike intellek: moet die bronne van die menslike intellek emanasioneel en afdalend vanuit die Neoplatoniese paradigma verstaan word, of het Aristoteles se onderskeid tussen die verskillende intellekte die laaste woord daaroor? Wat is 'dit' wat die intellek ken? Met ander woorde, hoe ken die intellek en hoe word kennis van die intellek verantwoord? In sy twee *Quaestiones* verruim en verdiep Bonaventura die vrae rondom hierdie en talle ander filosofiese kwessies.

Daarby verskyn in die laat-1250's *De reductione artium ad theologiam* (*Oor die naspeur van die lettere in teologie*, 1882a), op grond van talle kruisverwysings en tematiese samehange waarskynlik in dieselfde jaar geskryf as die *Breviloquium* (*Kort opste*l; sien Benson 2014:247–88). Daarna verskyn Bonaventura se mees beroemde mistieke teks *Itinerarium in mentis Deum* (*Die reis van die verstand na God*, 1882d), geskryf in 1259 in die Franciskaanse klooster in La Verna, dieselfde plek waar Franciskus in 1224 sy beroemde stigmata-ervaring gehad het.

Deur terug te leun na veral die ensiklopediese pleidooi van Hugo (4.4) in *Didascalicon* ten opsigte van die primaat van teologiese kennis in die gelyklopende rubrieke van lettere en teologie, oorweeg Bonaventura in *De reductione* hoe die verskeie dissiplines en vlakke van kennis, die meganiese lettere, die praktiese lettere, sintuiglike waarneming, natuurlike filosofie en Bybelse eksegese, bydra tot en fundamenteel deel vorm van 'teologiese kennis'. Die werk is nie naastenby so omvangryk as dié van Hugo nie en voor-onderstel trouens 'n vertroudheid met Hugo se teks. Die *Breviloquium* is 'n ietwat meer dogmatiese werk en kan as 'n kort teologiese woordeboek vanuit Bonaventura as oorgangsfiguur na die hoog-skolastiek gelees word, met inbegrip van 'n ruim bespreking oor die verhouding tussen skepping en metafisika.

Dit is egter *Itinerarium in mentis Deum* wat altyd weer die leser se aandag sal opeis: in hierdie betreklik kort werk tref ons 'n kragtige uiteensetting van Bonaventura se oortuiging aan dat die geskepte werklikheid 'n wêreld van tekens behels wat konstant

na die Skepper terugverwys, dat die Skepper in die tekens teenwoordig is en dat volgehoue nadenke oor die Skepper se teenwoordigheid in die tekens self lei tot kennis van God. Die werk is gelaai met Platoniese uitgangspunte en vooronderstellinge via Augustinus (1.1), Pseudo-Dionisius (1.3) en Anselmus (3.6).

Tog is daar ook Aristoteliese momente in die teks, veral ten opsigte van die plek en aanspraak van sintuiglike waarneming. Hoofstuk 1 hanteer die emanasionele tema van die afdaling van die Een via Pseudo-Dionisius se unieke Neoplatoniese resepsie met betrekking tot 'n proto-semiotiek. Hoofstuk 2 oorweeg die wyse waar op die sigbare wêreld die menslike verstand binnedring deur die sintuie en hoe die verstand daarmee as't ware 'op reis gaan' om God te oordink en te ontdek.

Bonaventura bied hiermee 'n tegniese ontleding van die samehang van sensasie, verbeelding en die oorgang vanaf 'n liggaamlike stimulus na 'n oordeelsmatige respons: 'die kennende verstand moet beoordelend antwoord op die beliggaamde wêreld' (1882d:2.9:57). Daardie beoordeling vind plaas op sterkte van wette waarmee die integriteit van die oorgang vanaf sensasie na verbeelding gewaarborg word: hierdie wette is vir Bonaventura (1882d:2.9.58) 'onveranderlik, absoluut, ewig en enkelvoudig' aangesien 'die wette intellektueel en nie-beliggaamd is, nie geskape nie maar ongeskape, van ewigheid af opgeneem in die Ewige Handeling, op grond waarvan en waardeur alle dinge wat met skoonheid saamhang, gevorm is' (1882d:2.9.59).

Hoofstuk 3 van I*tinerarium* verken die wyse waarop die binnewerkinge van die verstand (of 'intellek', Bonaventura gebruik die twee begrippe *verstand* en *intellek* uitruilbaar, sonder vrees vir teensprake wanneer hy later met die tegniese Aristoteliese jargon begin), die mens tot God kan lei, gereguleer deur bogenoemde nie-beliggaamde wette, weer met behulp van 'n Platoniese argument:

> Ons intellek maak nie volledige en 'n afdoende ontleding van enige enkele geskepte wese nie, tensy dit ondersteun word deur 'n kennis van die mees suiwere, mees werklike, mees volledige en mees absolute Syn, wat 'n Syn is wat ongekwalifiseerd en ewig is, en in wie die essensies van alle dinge in hulle suiwerheid berus. Want hoe sou die intellek die gebrek in en onvolledigheid aan 'n enkele geskepte wese kon herken as dit nie oor kennis van die Syn beskik het wat op grond van die essensie daarvan geen gebrek het nie? (1882d:3.3.65).

Nou hieraan verbonde is die die Platoniese uitspraak rondom die waarneming van noodwendige afleidings: 'Noodwendigheid van afleiding volg nie vanuit die bestaan van die ding in materie nie, aangesien dit kontingent is; ook nie vanuit die bestaan daarvan in die verstand nie, aangesien dit dan 'n fiksie sou wees, indien die ding nie in die werklikheid bestaan nie'.

Daarby: 'Noodwendigheid van afleiding moet daarom vanuit 'n eksemplariteit in die Ewige Handeling afkomstig wees, met verwysing na die soortgenootlikheid tussen dinge, omdat die dinge in die Ewige Handeling verteenwoordig is' (1882d:3.3.64).

Ook en selfs die oorweging van die aard van die verskillende wetenskappe lei na God, in ooreenstemming met bogenoemde Hugiaanse argument in *De reductione*: 'Al hierdie vertakkinge van kennis beskik oor sekere en onfeilbare wette, wat bakens is wat afskyn in die mens se verstand vanuit die ewige wet: en dit is wat ons verstand is, verlig en oorweldig deur soveel helderheid, wat deur sigself begelei kan word om die ewige Lig te kontempleer, tensy dit blind is' (1882d:7:71).

Maar by die syns insiens grondige (Platoniese) bewyse vir die menslike intellek, lewer Bonaventura in hoofstuk 4 van *Itinerarium* ook 'n betoog vir die bewys van die menslike siel as 'beeld van God', telkens weer hervorm deur genade. Nadat God sodanig as 'buite' oorweeg is in terme van die spore van God in die sigbare wêreld en as 'binne' oorweeg is in terme van die siel as die refleksie van God, is die volgende stap (hoofstuk 5) om God bó die siel te oorweeg, as 'Syn insigself', of, skerper Anselmiaans, 'n 'wese so absoluut seker dat dit nie bedink kan word nié te wees nie' (1882d:5.3.81). Hierdie eggo van die Anselmiaans-ontologiese argument het Bonaventura reeds in die *Commmentarii in quatuor libros Sententiarum* geopper (1882h:154:4), en in *Hexaemoron* bevestig (1882e: v31:91). In *Itinerarium* kom dit egter diskursief die duidelikste tot uitdrukking. Hoofstuk 6 bespreek die goedheid van God wat 'selfopenbarend tot die hoogste graad' is (1882d:6:1:90). Die herkenning van die onbegrensde goedheid van God is die laaste tree van die verstand in die verstand se reis na God, voordat die verstand oorgaan in 'tegelyk mistieke oordenking én aanskoue' (1882d:7:1:103).

Vakpolemiese preke: Bonaventura se *Collationes*

Letterlik honderde van Bonaventura se preke het die post-skolastiek oorleef en die Italiaanse Renaissance ongeskonde bereik, waar dit in die 16de eeu herredigeer en heruitgegee is, onder andere in die bloemlesings *Christus unus omnium est magister* (*Christus die een Heer van alles*, 1882b), *De septem donis Spiritus sancti* (*Die sewe gawes van die Heilige Gees*, 1882c), *Collationes in Hexaemoron* (*Uiteensetting oor die ses skeppingsdae*, 1882e), en 'n kort versameling van preke oor die Tien Gebooie (*Collationes de decem praeceptis*).

Belangrik is dat selfs die preke in eg-skolastiese, filosofies-teologiese styl aangebied is (en uiteraard aanvanklik net só gepreek is). Hoewel Bonaventura die vroeg-skolastiese onderskeid tussen filosofie en teologie handhaaf, is die wisselspel tussen filosofiese en teologiese konsepte by hom só spontaan en natuurlik dat dit selfs in die preke moeilik is om aanvanklik te begryp of hy met 'n filosofiese of met 'n teologiese *collatio*-uiteensetting besig is.

Die *collationes* was egter nie gewone tekstuele uitbreidinge of eksposisies nie, maar eerder eg-skolastiese 'vakpolemiese preke' wat vir 'n universiteitsgehoor in Parys bestem was, aangebied vanuit die Franciskaanse klooster in Parys, en wat daarom 'n veel skerper intellektuele en polemiese karakter gehad as 'n preek by enige mis op 'n gewone Sondag.

'n Verkorte weergawe van die ses *collationes* in *Hexaemoron* byvoorbeeld, is aanvanklik gepreek voor ongeveer 160 magistri, studente en Franciskaanse monnike in die lydenstyd van 1267 (Bonaventura 1882e:275) en is van die openingstelling af besig met twee filosofiese polemieke, naamlik die vraag na die ewigheid van die wêreld en die vraag na die eenheid van die menslike intellek (1882e:25). In Februarie tot Mei 1268 bied Bonaventura agt *collationes* oor die 'sewe gawes van die Heilige Gees' vanaf die Franciskaanse kansel in Parys aan: In die sewende preek in die reeks (wat handel oor die 'gawe van pastorale mededoë') gaan hy die sekulêre magistri (dit is magistri onverbonde aan 'n kerklike amp of 'n bepaalde monnike-orde) teë op hulle kritiek van die Franciskaanse roeping van minimalisme, eenvoud en openbare diakonaat en hulle ondergrawing van die minimalistiese Franciskaanse etiek en leefwyse. Die agste *collatio*, (wat handel oor die 'gawe van verstaan'), bevat 'n aanval op drie ernstige probleme wat op daardie stadium met radikale Aristotelisme in Parys geassosieer is: weer die die vraag na die ewigheid van die wêreld en die vraag na die eenheid van die menslike intellek, maar daarby ook Aristoteliese determinisme. Hoewel Bonaventura nie die magistri by lettere in Parys uitgesonder het as die teiken van sy verset nie, was dit so duidelik dat hy dit net sowel kon gedoen het.

Bonaventura preek die hele (onafgehandelde) *Hexaemoron* van meer as 20 *collationes* tussen Pase en Pinkster in 1273, net voor hy biskop van Albano sou word en dit in Parys duidelik geword het dat tegniese, radikale Aristotelisme aan die twee fakulteite te Parys op 'n hewige konflik tussen die kerk en die magistri en ook tussen die sekulêre magistri en die Franciskane afstuur – wat in 1277 inderdaad gebeur het. In hierdie reeks oor die ses skeppingsdae skenk Bonaventura besonder aandag aan kosmologie: *Collatio* I is spesifiek gerig aan en krities teenoor diegene wat 'glo dat die wêreld in die ewigheid geskep is' (1882e:I:16).

Collatio IV hanteer temas vanuit natuurlike filosofie en sluit 'n bespreking van wesenlike metafisiese onderverdelings in: substansie en accidit, universaliteit en partikulariteit, enkelvoudigheid en saamgesteldheid, potensialiteit en aktualiteit, eenheid en meervoudigheid, oorsaaklikheid, en talle ander. In *Collatio* VI verdedig Bonaventura Augustynse eksemplarisme, Platoniese Vorme en Idees en Goddelike voorsienigheid deur dit uitdruklik teenoor Aristoteles op te stel.

Wéér is dit die ewigheid van die wêreld, die eenheid van die menslike intellek, Aristoteliese determinisme teenoor die Goddelike voorsienigheid (terwyl die hiernamaals as verbonde aan die begrip van die 'ewigheid' nou hierby gevoeg word), wat die teen-Aristoteliese polemiese inhoud van *Collatio* VII bepaal. Nou word dit ook duidelik waarom die collationes, as preke met 'n vakpolemiese oogmerk, so belangrik is, veral ten opsigte van die dekade voorafgaande tot die Paryse Veroordelings van 1277: die temas wat by die 219 veroordelings van 1277 sou geld is oor dekades heen aangespreek deur filosowe en teoloë wat bekommerd was oor die toenemende radikalisering van tegniese Aristotelisme, maar vanaf die 1260's is hierdie temas telkens en met nadruk herhaal. Dit geld by Bonaventura vanuit sy *collationes* duidelik so met betrekking tot die ewigheid van die wêreld, die eenheid van die menslike intellek en Aristoteliese determinisme teenoor Goddelike voorsienigheid.

Hoewel Bonaventura uitwys dat dit die 'Kommentator' (Ibn Rushd [Averroes, 4.10]) se resepsie is wat die 'Filosoof' (Aristoteles) in hierdie skolastiese drukgang geplaas het, veral ten opsigte van die eenheid van die menslike intellek en die logiese onmoontlikheid van die hiernamaals, betoog hy dat Aristoteles 'synde die Filosoof wat soos 'n filosoof praat, vanuit die orde van die natuur, en wat aandui dat niks 'n begin in die natuur kon hê nie' en dat 'die Filosoof wel 'n opinie kon gehad het oor ewige geluk, hy dit nie genoem het nie, omdat dit vanuit die orde van die natuur nie relevant geblyk het nie' (1882e:VII:110), is dit duidelik dat Bonaventura ernstige bedenkinge gehad het oor die wyse waarop tegniese Aristotelisme (hoewel inderdaad in die gewaad van Averroïsme) die teologie van die laat-13de eeu binnegedring het.

Ter wille van 'n gebalanseerde aanbod in *Collatio* VII – gegewe die uiteenlopende Parysenaars wat die preek moes aanhoor – laat Bonaventura ook die suggestie dat Aristoteles se (veronderstelde) beskouinge van (die eenheid al dan nie van) die menslike intellek, so geïnterpreteer sou kon word dat 'die Filosoof intelligensie verstaan het as in verhouding tot die invloedmatige lig' (1882e:VII:110). Indien Aristoteles só verstaan sou kon word, sou dit hom minstens nie langer in die ongelyk met die Platonies-Augustynse leer oor die Goddelike verligting gebring het nie.

Bonaventura is egter opreg in sy pogings om die Averroïstiese Aristoteliese resepsie te versag: Hy wil selfs op hierdie laat stadium 'n openlike konfrontasie oor die 'filosowe se gebreke in terme van interpretasies en gevolgtrekkings' (dit is, 'gebreke' gestel teenoor die 'sekerhede' van die 'openbaring') probeer afweer – sowel as om te wil aantoon dat die teenoorstelling van die Augustynse en Aristoteliese trajekte in spesifiek die 13de eeu te simplisties was. Hy dui aan dat daar aspekte van Arisoteles se erfenis is waarop volgens hom 'nie verbeter kan word nie' (1882e:VII:110). In die volgende aantal *collationes* in

Hexaemoron brei Bonaventura uit op sy oortuiging dat dit nie Aristoteles self is nie, maar die interpretasies van Aristoteles in die 13de eeu wat die wig tussen magistri en die kerk en tussen magistri onderling ingedryf het. Daar bestaan volgens Bonaventura 'n moontlikheid om Aristoteles só te interpreteer dat die kerklike leer eerder daarby baat as daardeur ondermyn word.

Tog, in *Collatio* XIX is Bonaventura weer meer lugtig en reaksionêr: Hy stel reguit dat 'n 'afvalligheid van die Skrif en patristieke geskrifte ten gunste van die summas van die magistri', 'n 'dodelike fout' is 'aangesien die magistri dikwels fouteer het en feilbaar is' (1882e:XIX:11). Dit geld nie net vir die magistri in filosofie nie, maar juis die dubbele magistri in filosofie sowel as teologie.

Selfs gevaarliker as so 'n dubbele magister (waarvan Bonaventura natuurlik self een was) is egter filosofie self, wat hy nou as 'n 'dodelike gevaar' bestempel: 'Laat die magistri versigtig wees om nie te hoog aan te prys of aan te haal uit die oorleweringe van die filosowe nie, want mense sou dit as verskoning kon gebruik om terug te keer na Egipte en slawerny, of weer die kalm waters van Siloag te verag (Jesaja 8:6-8), waters waarin volmaaktheid was, en na die stormagtige waters van die filosowe te gaan waarin daar ewige onjuisthede skuil' (1882e:XIX:12).

Die feit dat Bonaventura in dieselfde stel *collationes* sowel instemmend op (die nie-Averroïstiese) Aristoteles probeer reageer, maar nietemin waarsku teen die magistri en hulle (filosofiese) summas, asook dat hy homself daartoe bring om filosofie as sodanig af te wys, moet nogeens binne die konteks van die dreigende konflik tussen radikale Aristotelisme en die kerklike leer, asook tussen sekulêre magistri en kerk- of ordegebonde magistri, in die 1270's verstaan word. Trouens, by 'n oorgangsfiguur vanuit die laaste fase van die vroeg-skolastiek na die hoogs-skolastiek is hierdie spanning onvermydelik. Ons het dit ook duidelik by Albertus Magnus (4.19), Bacon (4.27) en die ander Engelse eksponente van die latere 13de eeu – Sherwood (4.20), Fishacre (4.21) en Rufus (4.23) – gesien. Die werklikheid is dat die jong Bonaventura van die *Commmentarii in quatuor libros Sententiarum* sélf gemaan het teen vereenvoudigde teenoorplasings van Augustyns-Platoniese filosofie en Neoplatoniese Aristoteliese filosofie; 'n vermaning waarvan Pseudo-Dionisius (1.3) se unieke Neoplatonisme 'n vergestalting was. Trouens, indien hierdie teks steeds as die basis vir 'n interpretasie van Bonaventura se mees wesenlike filosofiese en teologiese gesigspunte geld, sou toegegee moes word dat die samehangende faktor in hierdie gesigspunte 'n nugtere interpretasie van Aristoteles juis via Pseudo-Dionisius was.

Die aard van Bonaventura se denke: Augustinus, mistiek en Aristoteles

Uit die aard van die *collationes*, soos hierbo bespreek, is dit duidelik dat Bonaventura 'n oorwegend Platonies-Augustynse denker was, hoewel hy nie aan die saaklike

appèl van Aristoteles en sy vroeg-skolastiese nawerkinge kon ontkom nie. Afgesien daarvan dat Augustinus (1.1) vir hom – soos vir feitlik alle filosoof-teoloë in die Latynse Weste tot die middel van die 13de eeu – die meester van meesters was, vind hy persoonlik by Augustinus aanklank in die sentralisering van die opvatting dat die mens se diepste aard die soeke na God is.

Die soeke na God – oftewel die reis van die verstand na God – staan vir Bonaventura voorop. In hierdie verband staan hy in die direkte verlengstuk van Hugo (4.4) en Richard van St Viktor (4.7), wat diep beïnvloed is deur hierdie Augustynse opvatting. Soos Hugo en Richard integreer Bonaventura die onderskeie vlakke in hierdie eenduidige onderneming en soos vir hierdie twee Viktoriane staan die mistieke dimensie altyd naby in sy hantering van filosofiese en teologiese probleme.

Indien hierdie Augustynse en mistieke elemente dan met erns as die wesenlike aan Bonaventura se uitset geneem word, bly die vraag na die wetenskaplikheid van sy eie werk en die vraag na sy eie wetenskapsbegrip talm. Dit is duidelik dat Bonaventura 'n hoë premie op wetenskap en ook die wetenskaplikheid van sy eie werk geplaas het. Dit is ook duidelik dat hy binne 'n intellektuele konteks wou werk wat 'n revolusie ondergaan het sedert Aristoteles se natuurlike filosofie in die 12de eeu vir die eerste keer in Latynse vertaling beskikbaar gestel is. Die enigste vraag wat dan oorbly is in watter mate Bonaventura toegegee het aan die druk om die nagevolge van hierdie kenteoretiese revolusie toe te gee.

In die Bonaventura-navorsing was daar vir lank daar geen konsensus hieroor nie: hy is in die resepsiegeskiedenis oorwegend gelees as 'n Augustynse Neoplatonis wat die indringing van Aristoteliese natuurfilosofiese leerstellings teëgegaan het en eerder beskou moet word as 'n verteenwoordiger van 'n minder volstrekte Aristotelisme as wat by die Averroïste en Aquinas (5.1) aangetref word.

Tog was die klem in die interpretasie van Bonaventura in die tweede helfte van die 20ste eeu meer gerig op die daadwerklik sintetiese eienskappe in sy werk; dat ons by Bonaventura 'n oorspronklike sintese en 'n sistematiese ontwikkeling eerder as 'n eklektiese byeenbring van Augustyns-Neoplatoniese en Aristoteliese perspektiewe aantref (oortuigend so aangedui deur Quinn 1973:17–99). Uit hierdie sintese tree in besonder drie filosofiese temas na vore, wat gebruik kan word om Bonaventura se filosofiese posisie tussen Augustinus, mistiek en Aristoteles, te verhelder: sintuiglike waarneming en kennis, skepping en oorsaaklikheid en laastens die verhouding tussen die siel en die liggaam in die mens.

Sintuiglike waarneming en kennis

Bonaventura se weergawe van sintuiglike waarneming is wesenlik oor geneem van Aristoteles, wie se definisie hy verkies bo dié van Augustinus en Boethius. Sensasie of

(sintuiglike inset word dus as 'n eenheid toegeskryf aan beide die siel en die liggaam en nie, soos by Augustinus, slegs aan die siel nie. Aristoteliese terminologie van s*ensus communis* (dit is 'algemene kennis vir die redelike mens', oftewel *common sense*) en die rol van die 'verbeelding' word oorgeneem en niks in die Aristoteliese weergawe word teengegaan nie (Quinn 1973:22).

Terwyl Bonaventura Aristoteles se opvatting bevestig dat sintuiglike inset die enigste weg na kennis van die sintuiglike wêreld is en as die vertrekpunt vir alle kennis geneem moet word, volg hy Augustinus in terme van die oordele oor die ervaring sowel as waarde-oordele: Bonaventura soek dus toegang vanuit die verstand na onveranderlike wette of standaarde waarteen die data van sintuiglike waarneming getoets kan word. Soos in Augustinus se ontleding word hierdie gewaarwording van 'n onveranderlike, absolute en volmaakte orde beskou as bo en buite dít waartoe sintuiglike ervaring in terme van 'n kontingente en veranderlike wêreld uitsluitsel kan gee, terwyl die gewaarwording van 'n Goddelike verligting aan die verstand toegeskryf word. Soos reeds uitgewys, die teorie van die Goddelike verligting is die kenteoretiese komplement van die teorie van eksemplarisme in die skepping, wat ook Bonaventura onderskryf. Hy beskou trouens die ontkenning van eksemplarisme as die Achilleshiel van die Aristoteliese stelsel, in die sin dat dié ontkenning tot 'n hele aantal ander foute aanleiding gee, onder andere die ontkenning van Goddelike voorsienigheid en die aanname dat die wêreld ewig is.

Die teorie van Goddelike verligting hou ook vir Bonaventura steeds dieselfde implikasies in as vir Augustinus bykans 'n millennium vroeër: dit aksentueer die mens se afhanklikheid van God in die verstaanproses en waarborg aan die mens 'n interne besinnende roete na die sekerheid van God se bestaan, hoewel dit geen kennis van God se essensie oordra nie.

Daarby verhewig Bonaventura die godsdienstige element in hierdie kenteorie na 'n mistiek: dit verklaar ook die vasberadenheid waarmee hy en onder andere die twee Viktoriane die teorie verdedig het, veral in die aangesig van die Averroïste wat aangedring het op die genoegsaamheid van die Aristoteliese weergawe van die wyse waarop die verstand tot kennis van die wêreld kom (Gilson 1965:351).

Skepping en oorsaaklikheid

Bonaventura aanvaar, soos feitlik elke ander Christelike filosoof-teoloog uit die Latynse Weste in selfs nog die laaste helfte van die 13de eeu, dat die oorsprong van en mees wesenlike verklaring vir die kosmos *God* is, wat alles wat is met opset en in vryheid geskep het uit niks: dus, creatio ex nihilo. Hierdie opvatting sluit uit dat daar enige pre-eksistente substratum soos materie of selfs chaos in die radikale leegheid van die niks was.

Daar was niks – en toe was daar iets. God het presies geweet wat daardie 'iets' sou wees en wat die 'iets' inderdaad is. In die Augustynse stelsel ken God die kosmos op grond van die eksemplariese idees waarop die kosmos gemodelleer is.

Hierdie idees bestaan in God en by God (in die leer oor die Drie-Eenheid is die idees die Woord, die tweede Persoon) en nie afsonderlik en onafhanklik van God, soos wat die idees wel figureer in die oorspronklike Platoniese weergawe van die Vakman se skeppingshandelinge nie. In hierdie weergawe volg die kosmos op God en in verhouding tot God, soos wat oorsaak in verhouding tot gevolg staan.

Bonaventura betoog dat die kosmos ook op God volg in die sin dat die kosmos 'binne tyd' geskep is: daarom is hy ongekwalifiseerd in verset teen die tese (wat hy huiwerig toegee as sou dit Aristoteles se eie en oorspronklike tese wees), dat die kosmos – en daarom die wêreld – ewig is. Nie alleen is die teorie van die ewigheid van die wêreld onversoenbaar met die openbaring nie: die teorie is volgens Bonaventura 'algeheel absurd' (1882h:II.1.1.2).

Daardie absurditeitsverklaring het Bonaventura se posisie kontroversieel gestel: dit is implisiet uitgedaag deur Aquinas, wat die ewigheid van die wêreld as 'n filosofies oop vraag hanteer het, terwyl dit terselfdertyd teologies genoegsaam opgelos is deur die openbaring. Natuurlik sou hierdie posisie ook uitgedaag word deur die radikale Aristoteliste en veral die Averroïste by lettere in Parys, in soverre hulle bereid was om Aristoteles se posisie tot die laaste loopgraaf te verdedig.

In sy ondersoek na die struktuur en skepping van die kosmos gebruik Bonaventura (1882h:II.1.1.19) weer die Aristoteliese terminologie van oorsaaklikheid, maar wysig dit en brei dit sodanig uit dat dit Aristoteles se teorie in belangrike opsigte verander. Eerstens neem Bonaventura – waarskynlik onder die invloed van sy voorgraadse leermeester Hales (4.16) – Avicebron (3.5) se tese dat daar materie en vorm in alle lewende dinge is, oftewel hylomorfisme, oor (hoewel hy nie direk na Avicebron of sy *Fons Vitae* verwys nie; Quinn 1973:159[50]). Soos by Avicebron, gebruik Bonaventura die teorie van hylomorfisme om die meervoudigheid en kompleksiteit van skepsels met die enkelvoudigheid en eenheid van die Skepper te kontrasteer.

Dit beteken egter nie dat die hele skepping vir Bonaventura stoflik en liggaamlik is nie: in ooreenstemming met die Bybelse getuienis (natuurlik op grond van sy laat-13de-eeuse hermeneutiek en Skrifhantering) en met beroep op 'n argument vir 'n hiërargiese simmetrie in die skepping (Gilson 1965:215), aanvaar Bonaventura die bestaan van engele, wat geestelike wesens sonder liggaamlikheid is, maar nietemin, na sy metafisiese ontleding, saamgestel is uit sowel vorm as materie.

In die engele se geval is die materie egter 'n suiwer geestelike materie, wat die element van kontingensie en potensialiteit in die engele se aard (die feit dat hulle tot syn verwek is en veranderlik is, onder meer ten opsigte van hulle vrye wil) tot uitdrukking bring. Die bestaan van die engele hou egter nie gevolge in vir die vermoë tot ruimtelike verlenging of vir substansiële verandering, beide voorwaardes vir die verbondenheid van materie in die fisiese wêreld, nie. Vir Bonaventura is hylomorfiese samestelling eenvoudig die gevolg van kompleksiteit vanuit kontingensie en die korrelerende element in enige onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit.

Die opvatting van 'n materie wat die geskepte substratum van die kosmos is – geestelik en liggaamlik-materieel – gekombineer met die getuienis oor skepping en skeppingswording, soos opgeteken in die eerste hoofstukke van die eerste boek van die Joodse en Christelike Skrif, beweeg Bonaventura daartoe om sy ontleding van Aristoteles se weergawe verder te verfyn. By Aristoteles is 'vorm' en 'materie' beginsels wat afgelei is van die werklike toestand en 'n gegewe in die fisiese wêreld.

Toe hierdie beginsels egter eers eenmaal ingetrek is in 'n weergawe van hoe die wêreld geword het wat dit is, was daar volgens Bonaventura 'n subtiele klemverskuiwing: die versoeking was naamlik nou om materie nie as 'n abstraksie ter wille van 'n begrip van die skepping te verstaan nie, maar as inderwaarheid 'n reële beginsel op grond waarvan dinge kon ontstaan het, en volgens Aristoteles wél ontstaan het. Bonaventura hou rekening met beide: eerstens verstaan hy materie in die hoogste graad van abstraksie as eienskaploos en daarom ononderskeibaar as die materie van geestelike en liggaamlike wesens (Gilson 1965:225).

Nietemin is 'n onderskeid tussen die materie van geestelike wesens en liggaamlike wesens op 'n stadium wel noodsaaklik: waar die materie van geestelike wesens die funksie het, na Bonaventura se verstaan, om eenvoudig hulle eie kontingensie en kompleksiteit met God se enkelvoudigheid en eenheid te kontrasteer, verduidelik die materie van liggaamlike wesens bykomend wat dit beteken om oor die vermoë tot liggaamlikheid te beskik en daarom substansiële verandering te kan ondergaan.

Daarom hanteer Bonaventura materie in die fisiese wêreld as sou dit oor verskillende 'lae van aktualiteit' beskik. Soos Ibn Sina (Avicenna, 3.3), ken hy die algemene eienskappe van liggaamlike wesens (onder ander ruimtelike verlenging) toe aan 'n voorlopige, nie-spesifieke en nie-partikuliere organisering van materie, wat die 'vorm' van die liggaamlikheid is (Quinn 1973:104). Daarby ken hy egter weer op Augustynse wyse aan liggaamlike materie die intrinsieke vermoë om vorme te assimileer toe. Hierdie intrinsieke vermoë is deur God in die materie geskep tesame met die skepping van die materie self. Soos Augustinus, noem Bonaventura hierdie intrinsieke

vermoëns 'seminale oorsake' of 'die seminale redes'. En soos Augustinus, pas Bonaventura die intrinsieke vermoëns toe as 'n sekondêre kousaliteit, ondergeskik aan die oorhoofse en primêre skeppingshandelinge van God.

Hierdie intrinsieke vermoëns om die vorme te verinwendig, of dan seminale oorsake en sekondêre kousaliteit, is waar en werklik ten opsigte van die daarstel van 'n moontlikheid om die potensiële vorm te aktualiseer, maar die sekondêre kousaliteit is self nie die oorsprong van die vorm nie – die oorsprong van die vorm was latent in die seminale oorsaak aanwesig. Dit is juis wanneer die moontlikheid om die potensiële vorm te aktualiseer verwar word met 'n oorsprong van die vorm dat 'n hele glybaan van moontlike foute volgens Bonaventura oopvou, waarvan die opvatting dat die wêreld ewig is (en daarom onveroorsaak is en daarom 'n selfstandige vorm is), altyd die eerste fout sal wees wat opdoem.

Die teorie van die seminale oorsake (of intrinsieke vermoëns, of sekondêre kousaliteit) het ook 'n ander rol, buiten om God se unieke skeppingsvermoë te verwoord en teen opponerende teorieë te beskerm: die teorie benadruk ook die sin vir kontinuïteit onderliggend aan substansiële verandering, aangesien die vorm wat plek maak vir ('n) nuwe vorm nie volledig ophou om te bestaan nie, net soos wat dit nie volledig onafhanklik sonder die invloed van 'n sekondêre agent, met behulp van sekondêre kousaliteit, tot bestaan gekom het nie – dit keer terug na 'n potensiële toestand in materie vanwaar dit, gegewe die paslike omstandighede, weer geaktualiseer kan word.

Hierdie toepassing is natuurlik buitengewoon waardevol by die oorweging van Christelike dogmatiese begrippe soos 'lewe ook al het jy gesterwe' en 'opstanding van die vlees'. Maar daarby dien die teorie van seminale oorsake ook om die dogmatiese skerpheid van die Aristoteliese teorie van die samestelling van lewende wesens – wat behels dat vorm en materie direk en onmiddellik verenig is – te versag (hoewel Bonaventura nie oortuig was dat Aristoteles dit self juis só geleer het nie; 1882h:II.7.2.2.1). Bonaventura betoog daarteenoor dat die vereniging van substansiële vorm met materie bewerkstellig is deur 'n voorlopige organisering in die materie self, wat 'n vorm van liggaamlikheid gehad het en latent in sigself die beginsels van 'n hoër organisasie bevat het – maar dit geld nie vir die menslike siel nie. Dit is juis hierdie aspek – die vereniging van die menslike siel wat die hoogste vorm van die liggaamlik-materiële wêreld is, en die liggaam – wat die konflik van die teorie van seminale oorsake en die Aristoteliese opvatting op 'n spits gedryf het.

Die siel en liggaam van die mens: Bonaventura se psigologie

Die menslike siel is vir Bonaventura saamgestel uit materie en vorm. Talle oorwegings het hom genoop om hierdie posisie in te neem: Eerstens, soos met die engele, bring

hierdie samestelling van materie en vorm die kompleksiteit en kontingensie van alle geskepte wesens tot uitdrukking. Tweedens, die hylomorfiese samestelling in die siel het deel uitgemaak van Bonaventura se oortuiging dat dit 'n substansie in eie reg is en nie vir die substansialiteit daarvan afhanklik is van die in-vormering daarvan in 'n liggaam nie. Derdens, hylomorfiese samestelling stel aan die siel 'n ander beginsel as liggaamlike materie beskikbaar waardeur die individualiteit daarvan verduidelik kan word. Bonaventura was oortuig dat individualisering toegeskryf moet word aan die vereniging van materie en vorm, en nie aan materie alleen of aan vorm alleen nie.

Aangesien Bonaventura die Aristoteliese beginsel aanvaar dat die siel die aktualiteit van die lewende liggaam is, moet Bonaventura se psigologie gelyklopend in staat wees om aan te dui hoe 'n substansie, rééds saamgestel uit materie sowel as vorm, werklik die eenheid van die samestelling kan binnedring, soos gepostuleer in die Aristoteliese ontleding van die verhouding tussen siel en liggaam. Bonaventura het aangedring, soos bostaande aangetoon, dat dit 'n intrinsieke vermoë van die vorm van die siel is wat die liggaam sowel as die geestelike materie daarvan vorm.

Die siel se vereniging met 'n liggaam is daarom vir Bonaventura nie 'n aftakeling van die outentieke aard daarvan nie – wat wel die geval vanuit 'n Platoniese perspektief is – maar is juis 'n vervulling van die outentieke aard daarvan en 'n genoegdoening vir die siel se begeerte om sodanig te verenig met 'n liggaam. In die vervulling en voltooiing van die siel se vereniging met 'n liggaam, waaruit die lewegewende en organiserende funksies daarvan ook blyk, is die menslike siel die soortgenoot van die animalistiese siel in wilde diere en die vegetatiewe siel in plante.

Die menslike siel verskil egter van die animalistiese siel en vegetatiewe siel in die oorsprong en oogmerk daarvan: die siel van die laer wesens word geaktiveer deur seminale oorsake vir materie, terwyl die menslike siel direk deur God geskep word wanneer die materie daarvan bestaan ter wille van 'n in-vormerende aktiwiteit. Die menslike siel het nie 'n voor-bestaan in die liggaam nie, maar word geskep wanneer die toepaslike materie opgewek word in die natuurlike proses van voortplanting. Ten opsigte van die oogmerk daarvan, is die menslike siel uniek in soverre dit die liggaamlike afsterwe oorleef.

Die siel is die enkele substansiële vorm van die liggaam. Dit is die werksbeginsel van die mens se intellektuele en wilsmatige funksies. Bonaventura verwerp Ibn Sina se posisie dat die aktiewe aspek van intellektualisering toegeskryf moet word aan 'n uitwendige beginsel, naamlik die agente-intellek. Nog skérper verwerp hy Ibn Rushd se veruitwendiging van die potensiële intellek, op grond van Ibn Rushd se radikaliserende lesing van Aristoteles.

Bonaventura beskou die siel daarom as ook die werksbeginsel van die sensitiewe en vegetatiewe funksies van die menslike organisme. Daarom is dit korrek om Bonaventura se psigologie te verstaan as 'n eenheidsperspektief van substansiële vorm in alle organismes (Quinn 1973:219). Nietemin, soos bostaande vanuit Bonaventura se kousaliteitsleer aangetoon, onderbreek die substansiële vorm 'n materie wat volgens hom reeds oor 'n mate van inwendige organisasie beskik.

Bonaventura, in terme van sy deelname aan die kontroverse van die 1270's, is soos Albertus Magnus (4.19) en Roger Bacon (4.27) in bepaalde opsigte reeds hoog-skolasties. Al drie hierdie figure sou as soepel oorgangsfigure vanuit die vroeg-skolastiek na die hoog-skolastiek gelees kon word, tesame met hulle twee jonger tydgenote, Hendrik van Gent (4.31, d.1293) en Ulrich von Strassburg (4.32), wat juis in 1277 oorlede is. Maar ten tye van Gent en Strassburg se deelname aan die oorgang van vroeg-skolastiek na hoog-skolastiek was daar verder noord in Europa 'n merkwaardige vrou aan die dink en werk. Sy was, naas Héloïse (3.11), Hildegard (4.5) en Mechtild (4.22), een van die min vroulike denkers wat voor die deurbraak van die hoog-skolastiek 'n grondige spoor in die Middeleeuse ideegeskiedenis nagelaat het: haar naam is Hadewijch van Antwerpen.

Eindnota

1. Sien Bonaventura (1882a-h), asook Benson (2014:247–88); Bougerol (2014:167–88); Brooke (1959:231–46); Copleston (1993:240–92); Cullen (2006:3–22; 2014:121–66); Delio (2014:361–402); Doyle (1974:27–48); Emery (1983:183–218); Gilson (1965:1–78); Hammond en Hellmann (2014:1–8); Haren (1985:161–71); Hayes (2014:189–246); Hellmann (2014:333–60); Hugehs (2014:509–42); Hyman, Walsh en Williams (2010:412–36); Johnson (2014:403–34); Keck (2014:289–332); LaNave (2014:81–120); Langston (2001:21–38); Maranesi (2014:61–80); Marenbon (2007:205–70); Monti (2014:543–78); Pereira (2011:182–7); Petry (2006:126–41); Prentice (1957:7–14); Ratzinger (1989:1–54); Roch (1959:209–26); Schlosser (2014:9–60) en Speer (1997:25–46; 1999:105–38; 2006:233–40).

Bibliografie

Benson, J. 2014. The Christology of the *Breviloquium*. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 247–88.

Bonaventura. 1882a. De reductione artium ad theologiam. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1882b. Christus unus omnium est magister. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1882c. De septem donis Spiritus sancti. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1882d. Itinerarium in mentis Deum. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1882e. Collationes in Hexaemoron. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1882f. Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1882g. Quaestiones disputatae de scientia Christi. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volume V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

—. 1882h. Commmentarii in quatuor libros Sententiarum. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Volumes I – IV. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

Bougerol, J.G. 2014. Bonaventure as exegete. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 167–88.

Brooke, R.B. 1959. *Early Franciscan government. Elias to Bonaventure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Cullen, C.M. 2006. *Bonaventure*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2014. Bonaventure's philosophical method. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 121–66.

De Vinck, J. (vert.). 1960. *The works of Bonaventure*. Volumes I tot V. Paterson: St Anthony Guild Press.

Delio, I. 2014. Theology, spirituality and Christ the center: Bonaventure's synthesis. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 361–402.

Doyle, J.P. 1974. Saint Bonaventure and the ontological argument. *The Modern Schoolman* 51, 27–48.

Emery, K. 1983. Reading the world rightly and squarely: Bonaventure's doctrine of the cardinal virtues. *Traditio* 39, 183–218.

Gilson, E. 1965. *The philosophy of St Bonaventure*. Trethowan, I. en F.J. Sheed (verts.). Paterson: St Anthony Guild Press.

Goris, W. (red.). 1999. *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*. Leuven: Peters.

Hammond, J.M. en J.A.W. Hellmann. 2014 Introduction. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 1–8.

Hammond, J.M., J.A.W. Hellmann en J. Goff (reds.). 2014. *A companion to Bonaventure*. Leiden: Brill.

Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. Londen: Macmillan.

Hayes, Z. 2014. Bonaventure's Trinitarian theology. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 189–246.

Hellmann, J.A.W. 2014. Bonaventure: On the institution of the sacraments. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 333–60.

Hughes, K.L. 2014. Bonaventure's defense of mendicancy. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 509–42.

Hyman, A., J.J Walsh en T. Williams (reds.). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.

Johnson, T.J. 2014. Bonaventure as preacher. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 403–34.

Keck, D. 2014. Bonaventure's angelology. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 289–332.

LaNave, G. 2014. Bonaventure's theological method. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 81–120.

Langston, D.C. 2001. *Conscience and other virtues. From Bonaventure to MacIntyre.* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Maranesi, P. 2014. The *Opera Omnia* of Saint Bonaventure: History and present situation. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 61–80.

Marenbon, J. 2007. *Medieval philosophy: An historical and philosophical introduction*. Londen: Routledge.

Monti, D.V. 2014. Bonaventure as minister general. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 543–78.

Pereira, M.J. 2011. Bonaventure. In Lagerlund (red.) 2011, 182–7.

Petry, R.C. 2006. Bonaventure. In Petry (red.) 2006, 126–41.

Petry, R.C. (red.). 2006. *Late Medieval mysticism.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Prentice, R.P. 1957. *The psychology of love according to St Bonaventure*. New York: The Franciscan Institute.

Quinn, J.J. 1973. *The historical constitution of St Bonaventure's thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ratzinger, J. 1989. *The theology of history in St Bonaventure*. Hayes, Z. (vert.). Chicago: Franciscan Herald Press.

Roch, R. 1959. The philosophy of St Bonaventure – A controversy. *Franciscan Studies* 19, 209–26.

Schlosser, M. 2014. Bonaventure: Life and works. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 9–60.

Speer, A. 1997. Bonaventure and the question of a medieval philosophy. *Medieval Philosophy and Theology* 6(1):25–46.

—. 1999. *Principalissimum fundamentum.* Die Stellung des Guten und das Metaphysikverständnis Bonaventuras. In Goris (red.) 1999, 105–38.

—. 2006. Bonaventure. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 233–40.

— 4.30 HADEWIJCH VAN ANTWERPEN —





Portret van 'n begyn (15de eeu), Kunstenaar onbekend © Metropolitaanse Kunsmuseum, New York

4.30 Hadewijch van Antwerpen (fl.1240)
(Hadewych of Brabant)

Hadewijch van Antwerpen[1] was 'n Vlaamse begyn[2] uit die 13de eeu, wat as die eerste en waarskynlik die belangrikste eksponent van sogenaamde liefdesmistiek in die Middeleeue geag kan word. Sy is die vierde vroulike Middeleeuse filosoof wat in hierdie werk bespreek word, naas die reeds-bespreekte Héloïse (3.11), Hildegard (4.5) en Mechtild (4.22). Soos by elkeen van haar vroulike voorgangers speel 'n kombinasie van liefde vir God en 'n mistieke ekstase 'n belangrike rol in haar werk, maar by Hadewijch word hierdie kombinasie tot 'n filosofiese werksbegrip ontwikkel: Waar die opvatting van Ciceriaanse liefde by Héloïse en Hildegard voorop gestaan het en 'n etiek van die ervaring van liefde by haar begynevoorganger Mechtild teologies deurslaggewend was, ontwikkel Hadewijch 'n tematiese liefdesmistiek waar die verhouding tussen God en mens voluit erotiese karakter verkry.

Liefdesmistiek kan beskryf word as 'n oorwegend vroulike verskynsel, waar die begrip *liefde* (*minne*) aangewend word om 'n eenwording met God in die wêreld as 'n 'liefdesverhouding' aan te dui: God laat Godself toe om ervaar te word as Liefde (*Minne*) deur die mens wat op soek is na God se liefde (*minne*). Die uitstaande kenmerk van hierdie liefdesmistiek is die diep emosioneel-ekstatiese karakter daarvan. Die byeenbring van God se Liefde en die mens se liefde affekteer die verstand en sintuie van die mens daarby betrokke tot so 'n mate dat dit in allerlei psigosomatiese gevolge manifesteer, onder andere (soos ook by Hildegard) in intense visioene met 'n diepgaande seksuele karakter en die onttrekking van menslike subjektiwiteit: die ervaring aan die eenheid met God en die Liefde van God lei tot tegelyk 'n psigologiese afstandname van die Self as 'n verruiming van die Self se selfverstaan en werklikheidsbegrip.

Vergelyk hierdie treffende (en 'n tipiese) voorbeeld van Hadewijch se liefdesmistiek:

> Op 'n Pinkstersondag het ek 'n visioen met dagbreek ervaar. Psalms en Gesange is in die kerk gesing en ek was daar teenwoordig. My hart en are het warm en vinnig met suiwer bloed geklop en my lendene het gebewe en geruk van begeerte. 'n Waansin en vrees het besit van my geneem, dat indien ek my Geliefde nie tevrede stel nie en my Geliefde my begeerte nie vervul nie, ek waansinnig sal sterf en sterwend waansinnig sal word. Op daardie dag was my verstand so angstig en pynlik in besit geneem deur 'n begerende liefde, dat dit gevoel het my ledemate gaan skeur en my are uitmekaar gaan spat (Hadewijch in Mommaers 1980:xiv; sien Wolfskeel 1980:150).

Hierdie en soortgelyke beskrywings van haar 'in-God' ervarings tel onder die mees gewaagde en uitdagende passasies waaroor die hele korpus van Middeleeuse mistieke literatuur beskik, waarna De Paepe (1967) in sy gesaghebbende kommentaar oor Hadewijch as 'n 'profane minnelyriek' verwys. God word voorgestel as só radikaal toeganklik dat God toelaat om op selfs 'n ondenkbare en onverwoordbare intieme wyse in besit geneem te word.[3]

Tog staan hierdie liefdesmistiek nie in diens van die erotiese nie, maar in diens van die transendente. Elkeen van hierdie liefdesmistieke passasies in Hadewijch se werk word opgevolg met grondige nadenke oor God as die Gansandere: Hierdie Geliefde wat 'Hom'[4] so oopstel, Homself so sonder voorbehoude gee, gaan elke mens en elke man te bowe: Hy is die 'hoogste Man', wat die misterie van Sy liefde openbaar deur die vroulike geliefde se menslikheid te bevestig juis in Sy andersheid – en haar algaande dieper in haar menslike bestaan grond.

Vanuit die Goddelike Ander word sy haarself: een van Hadewijch se voorkeurfrases vir die wyse waarop God haar in haar liefdesmistieke poësie aanspreek is 'soete lieve kint' (normaalweg is 'n jonger vrou in Middeleeuse Vlaams liefdevol so deur 'n ouer vrou aangespreek – Wolfskeel 1989:162[23]). Die erotiese ervaring aan God gaan oor tot 'n verstaan van God se diepe sorgsaamheid vir die mens.

Hoewel sy God se Liefde as *Minne* aandui, wat in Nederlands (hoewel eerder Vlaams) 'n vroulike selfstandige naamwoord is, is dit duidelik dat die vergestalting van hierdie hoogste Liefde die 'hoogste Man' is – ongetwyfeld die vleesgeworde God in die totaliteit en werklikheid van sy vleeslikheid, naamlik in Jesus Christus. Uiteindelik bepaal dit haar liefdesmistiek as sowel trinitaries as Christologies.

Die ontdekking van Hadewijch in 1838

'n Begyn wat so 'n intense liefdesmistiek bedryf het sou in die Middeleeue sonder enige twyfel met stilte begroet en eenvoudig doodgeswyg gewees het. Daar bestaan in die Middeleeuse kommentaargeskiedenis self geen verwysing na Hadewijch nie – terwyl Middeleeuse literatuur se eerste kenmerk altyd die ryke en erkende kommentaargeskiedenis is waaraan 'n bestaande teks terugkoppel. Middeleeuse skrywers was uitermate gesteld op verwysings na voorgangers en tekstuele voorgeskiedenisse. Daar bestaan egter geen sodanige verwysing na Hadewijch in enige literatuur na 1240 nie, wat geag word die datum te wees waarop haar tekstuele uitset floreer het.

In 1838 beskryf drie Belgiese spesialisnavorsers egter 'n vonds waarop hulle in die Koninklijke Bibliotheek van België afgekom het: J.F. Willems, F.J. Mone en F.A. Snellaert dui aan dat hulle twee volumes bestaande uit vier tekste (twee prosa en twee poësie) in die manuskripafdeling van die biblioteek bestudeer het, geskryf in Middeleeuse Nederlands en met die hand gekopieer in 14de-eeuse skrif (Hart 1980:1).

Hierdie twee manuskripte, gekatalogiseer as MS.A (2879-80) en MS.B (2877-78), was oorspronklik geberg in die Rooklooster van die gemeente van Windesheim, terwyl beide se oorsprong na Brussels self herlei kan word.

'n Derde en ietwat ouer manuskrip, BS.C, wat oorspronklik in Bethlehem buite Leuven geberg is en wat 'n dekblad bevat waarop die woorde 'Beata Hadewigs de Antwerpia' verskyn, is gebruik om in terme van kruisverwysings die skrywer van MS.A en MS.B teenspraakvry as Hadewijch aan te dui. 'n Latere onvolledige teks, MS.D (385 II), wat uit die vroeë 1500's dateer en eers in 1977 deur J. Alaerts geredigeer is, is uiteindelik by MS.A-C gevoeg om die volledige oorleefde korpus van Hadewijch af te rond.

Dit het dus bykans 600 jaar geneem om Hadewijch as 'n betekenisvolle Middeleeuse figuur op grond van haar eie teksnalatenskap te kon aandui. In hierdie vier werke, wat vir die eerste keer in 1980 as 'n eenheid deur 'n Benediktynse non van Connecticut, Columba Hart, en 'n Latynse filoloog van Antwerpen, Paul Mommaers, byeengebring, geredigeer en vertaal is (sien Hadewijch 1980), tree Hadewijch se lewe as begyn, haar invloede en haar werk uiteindelik helder na vore.

Hadewijch het op 'n jong ouderdom tot 'n begynehof in Antwerpen toegetree, waarvan sy betreklik vinnig die abdis (hoewel die begyne anders as in die gewone nonnekloosters die woord 'meesteres' verkies het) geword het. Die aanvanklike gesag en hoë profiel wat sy onder die begyne in Antwerpen geniet het, is egter stelselmatig verswak juis deur die intensiteit van haar liefdesmistiek: afgesien dat die onverbloemde erotiese aard daarvan weerstand opgewek het binne en buite die begynehof in Antwerpen, het die jaloesie van haar vroulike medegangers, ook nonne in die gewone kloosters, omdat sy met haar verleidelike prosa en poësie God (en Christus self) as haar 'Geliefde' sou geneem het en geen twyfel daaroor gelaat het dat God haar as geliefde 'vervul' nie, daartoe gelei dat sy uit die begyne geskors is. Sonder die vooruitsig om na haar eie begyne-orde te kon terugkeer of toegang tot enige ander orde in die laer lande te kon vind, het sy waarskynlik as 'n verpleegster by 'n leprosarium gewerk totdat sy armlastig op 'n onbekende datum en plek oorlede is (Hart 1980:4).

Hadewijch se opvoeding, bronne en vernaamste invloede

Gegewe haar keurige taalgebruik en die omvang van haar akademiese register was Hadewijch, soos Hildegard, hoogs waarskynlik uit die hoër Noord-Europese adel afkomstig en, soos Mechthild, het sy die begyne bo 'n gewone klooster verkies, omdat die begyne 'n libertynse waardestelsel en 'n veel meer improviserende teologiese gesprek as die konvensionele ordes toegelaat het.

Soos vir Mechthild, was dit dus 'n sin vir vryheid wat Hadewijch by die begyne in Antwerpen laat aansluit het. Daar sou sy, binne 'n begynehof vanuit die 13de eeu, minstens 'n mate van verdraagsaamheid ten opsigte van haar liefdesmistiek via haar poësie en essayistiese korrespondensie van 31 lang briewe, oorwegend geadresseer aan 'n jong vroulike geesgenoot (in Hadewijch 1980:43–122 as *Letters* vertaal), kon verwag. Ongelukkig sou sy deur die begyne ontnugterd gelaat word.

In haar oorleefde, geredigeerde en vertaalde korpus (Hadewijch 1980) word min biografiese inligting oorgedra, maar minstens blyk die volgende gegewens daaruit duidelik. By haar moeder het Hadewijch die basiese grondslae van Latynse grammatika en die inhoud van die Latynse Psalms geleer. Na 'n jaar se opvoeding by 'n skool wat in die inleiding tot die liberale lettere gespesialiseer het, kon sy 'n kloosterskool (waarskynlik by die Cisterciënserabdy van Florival in België) betree, waar sy sistematies in die sewe liberale lettere (die trivium [grammatika, retoriek en logika] en die quadrivium [wiskunde, meetkunde, astronomie en musiek]) onderrig is.

In haar gedigte verwys sy gereeld na hierdie kurrikulum en die magistri wat haar opgevoed het. 'n Grondige vertroudheid met Latyn, die stelreëls van logika, algebra, musiekteorie, verstegniek, korrespondensie-tegniek (ars dictaminis, aangesien handgeskrewe briewe die enigste vorm van nie-nabye kommunikasie was) en 'n vlot bedrewenheid in Vlaams, Nederlands en Frans, stempel 'n kwaliteit akademiese opvoeding, wat betreklik min jong vroue in die 13de eeu, selfs vanuit die hoër adel, beskore was.

Voorspelbaar is die Bybelse tekste haar belangrikste bron, wat sy kommentarieer en filosofies-teologies oordink, voordat sy dit in haar eie tekste heropneem: dit geld vir tekste uit sowel die Ou as die Nuwe Testament, met klem op die Ou Testamentiese wysheidsliteratuur en die sinoptiese evangelies se oorsig oor die lewe van Jesus van Nasaret.

Haar kommentaar en toepassing van die Bybelse tekste word egter in 'n omvangryke akademiese bedding tot uitdrukking gebring. Opvallend is haar voorkeurbron Richard van St Viktor (4.7, d.1173), juis omdat sy vertrekpunt was dat teologiese arbeid op die ervaring gebaseer moet wees: 'Ons behoort by daardie klas van dinge te begin, waaroor daar geen twyfel kan bestaan nie; en juis vanuit daardie klas dinge wat ons uit die ervaring ken, kan ons rasioneel aflei wat te bedink is oor die dinge wat die ervaring transendeer'.

Hierdie 'objekte van ervaring' is kontingente objekte, dinge wat begin om te bestaan, bestaan, en ophou om te bestaan. Hierdie dinge kan ons slegs empiries of vanuit die ervaring ken, aangesien dit wat begin om te bestaan en ophou om te bestaan nie noodsaaklik is of kan wees nie, sodat die bestaan daarvan nie apriories bewys kan word nie, maar alleen die ervaring as kenteoretiese basis het (St Viktor 1855:892). Naas St Viktor is die ander Viktoriaan, sy leermeester Hugo van St Viktor (4.4), vir Hadewijch deurslaggewend belangrik.

Richard van St Viktor en Hugo is vir Hadewijch inderdaad bronne, en nie bloot intellektuele invloede nie: verwysings na beide kom strykdeur in haar werk voor. Ook vir Augustinus (1.1) het sy 'n besondere liefde gekoester, op grond van sy hartstogtelike liefde vir sowel die Drie-Eenheid as die leer oor die Drie-Eenheid self. Augustinus is ook die enigste nie-Bybelse heilige van die kerk wat in haar visioene figureer. Onder haar ander intellektuele invloede sou wel kon tel Origenes, Gregorius, Isidorus (1.5), Abelardus (3.10) en Bernardus (4.1), nie wie daar slegs terloopse verwysings in haar prosa en poësie is.

Kenmerkend, maar nie geheel onverwags nie, is daar soveel Oosterse as Westerse teologie by Hadewijch werksaam: sy leun onder meer sterker terug na die Griekse vadere in terme van 'n Triniteitsleer waar die Vader die oorsprong, maar self sonder oorsprong, van die Goddelike vrugaanduiding is (in terme waarvan die Seun en die Gees van die Vader uitgaan), wat natuurlik deur die Latynse kerkvadere veel meer gedemp hanteer is met die begrip *Goddelike natuur* (in terme waarvan die Gees van sowel die Vader as die Seun uitgaan).

Wanneer Hadewijch van die 'Vader' praat in haar prosa en poësie, gaan dit konsekwent op hierdie teologiese sentiment van die 'vrugbare Vader' terug. 'n Tweede prominente Oosterse sentiment in Hadewijch se werk is die idee van die ewige vooruitgang, wat 'n dominante idee in die werke van Gregorius (335-395) was. Derdens het Hadewijch 'n voorliefde vir subtiele paradokse, wat teruggaan na Isidorus, maar ook Abelardus (1079-1142), wat as die vader van die dialektiese metode in die Middeleeue gereken kan word.

Hadewijch se trinitariese liefdesmistiek

Hadewijch se liefdesmistiek is, soos opgemerk, sowel trinitaries as Christologies in oriëntasie. Die sentrale tema van *Minne* / *minne* het van haar verstand en hart besit geneem, reeds vandat sy 10 jaar oud was (Hart 1980:8). Die woord 'liefde' kom op feitlik elke bladsy wat sy sedertdien geboekstaaf het voor, hetsy in die gedaante van die vroeg-Nederlandse Latinisme *karitate* (wat teruggaan op die Latynse *caritas*, wat met 'deernis' of 'sorg' vertaal kan word en 'n eg begynesorg vir die menslike Ander in oog het), *lief* (wat sy as werkwoord sowel as selfstandige naamwoord gebruik, maar dit reserveer vir Christus ['Hy is my lief'] en die liefdesmistieke, psigosomatiese reaksie ['ek het my Geliefde lief met my hart en siel en lendene']), en die woord wat sy by voorkeur en mees ononderbroke gebruik, *minne* (wat uit die hofmakingsterminologie van die vroeg-Middeleeuse koninklike howe ontleen is, wat sy gebruik om na die *ervaring* van die

Drie-Eenheid se Liefde te verwys [in hoofletter], en haar antwoord op Sy liefde [in kleinletter]).

Minne verwys dus na die ervaring aan God, of Goddelike Liefde: '… *minne* is 'n ervaring waarin die siel haar verhouding tot God ervaar, die dinamiese ervaring van 'n verhouding' (De Paepe 1967:331). Sy verloor egter nie uit die oog dat hierdie Goddelike werklikheid inderdaad ook na objektiewe werklikheid verwys, wat slegs relasioneel verstaan kan word nie (Spaapen en Mommaers, aangehaal in Hart 1980:8[28]; 360[28]).

Die trinitariese aspek van Hadewijch se liefdesmistiek leun terug na Augustinus (1.1) se bekende leer (in *De Trinitate* X) oor die analogie van die Drie-Eenheid in die geheue, verstaan en liefdesbegrip van die menslike siel. Hadewijch gebruik die analogie egter met betrekking tot St Viktor en Hugo se verwerking daarvan, in terme waarvan Augustinus se begrip *verstaan* met die begrip *rede* vervang word: nou word dit moontlik om aan Augustinus se analogie 'n dinamiese karakter te verleen, op grond waarvan die rede as deel van die driedelige menslike siel (naas geheue en wil) deelnemende status binne die trinitariese en driedelige bestaan van God self verkry (ook rofweg so aangebied deur die ouer Belgiese Benediktyn, Willem van Thierry [1095-1148], hoewel met 'n minder bekende weergawe as bostaande herverwerking van die Viktoriane [Thierry 1855:382]).

In haar Brief 22 (reël 137) reageer Hadewijch (1980:97) só daarop: 'God het ons Sy natuur in die siel geskenk, met drie vermoëns op grond waarvan Sy drie Persone bemin kan word: met 'n verligte rede, die Vader; met 'n geheue, die wyse Seun van God; en met 'n vlammende wil, die Heilige Gees'. Hiermee bedoel Hadewijch nie dat die rede die beeld van die Vader en geheue die beeld van die Seun is nie: sy bedoel dialekties dat ons die Vader met of deur middel van die Seun liefhet; dat die rede wat aan die Vader toegeskryf word ons in staat stel om die wyse Seun lief te hê en dat die geheue wat aan die Seun toegeskryf word ons in staat stel om die Vader te onthou en lief te hê (Vanneste 1959:84).

Daar is 'n bepaalde progressie in Hadewijch se trinitariese liefdesmistiek: eers moet God bo alles bemin word soos wat God self bemin (in terme van *Minne* / *minne*) en die mens sigself 'in-God' kontempleer, op grond waarvan die mens leer wie God is, naamlik Drie-Eenheid. Daarop volg 'n etiek (en hier volg sy eg-begyns op Mechtild se 'etiek vanuit liefde'): 'ons leef dan die lewe van die Vader, wanneer die Vader se liefde en vrugdraende krag in ons werk; ons leef dan die lewe van die Seun, wanneer ons verlig word deur die uitstralende wysheid en waarheid van die Seun; en ons leef dan die lewe van die Heilige Gees, wanneer die Gees se heilige wil ons wil word' (Hadewijch in Hart 1980:10). In hierdie weergawe tref ons 'n oorspronklike herartikulering van Augustinus se opvatting aan dat die menslike siel wat tot

vervulling gekom het, die deugde moet najaag en in 'n kontemplatiewe gerigtheid tot die wêreld moet bly verkeer.

Hadewijch se Christologiese liefdesmistiek

Hadewijch se vertrekpunt in haar Christologiese liefdesmistiek is dat die mens eers in Christus se menslikheid hervorm moet word, ten einde uiteindelik in Christus se Goddelikheid hervorm te kan word. Daarom staan die deugde voorop: die mens wat Christus liefhet, moet die deugde najaag en beoefen allereers omdat Christus dit self gedurende sy aardse lewe vanuit vryheid gedoen het, en die mens daarin altyd tot hoogste voorbeeld sal wees.

Tog is dit nie in die eerste plek 'n etiese opgawe nie, maar 'n oorgawe aan liefde: Om Christus eers lief te hê en dan onvoorwaardelik te doen soos wat Christus gedoen het, verstaan Hadewijch juis nié as 'n etiese taakstelling nie, maar 'n oorgawe aan die misterie van die liefde van Christus. Christus moet 'gelewe word' ten einde te kan deel in die deelname aan die misteries van Christus, waarvan die vleeswording self die eerste en diepste misterie is en die Nagmaal 'n diep misterieuse betekening. Daar moet gedeel word in Christus se lyding, waarvan Christus se menswording self die eerste faset was. Om mens te wees, is om te ly.

Om Christus te bemin, beteken gevolglik om saam met Christus te ly 'in al sy pyn, in sy armoede, sy openbare vernederinge en 'n vreeslose solidariteit saam met Christus voor die gebrek aan geregtigheid te handhaaf [...] Wie Christus wil bemin, bemin ineens ook om arm, miserabel en verag te wees' (Hadewijch 1980:61, reël 249; 264, reël 60). Uiteindelik beteken liefde vir Christus om saam met Christus te sterf, 'nadat die kruis wat die Christus in ballingskap op aarde gedra het, volbring is op Golgota' en die mens wat Christus liefhet 'nie anders as deur 'n lewe van volvoerde blootstelling self sal sterf nie' (Hadewijch 1980:100, reël 285). Eroties soos wat haar Christelike liefdesmistiek was, was dit allermins geromantiseerd.

Hadewijch van Antwerpen hoort in die uitgelese galery van uitnemende skrywers in Middeleeuse Nederland en België. Sy het die Nederlandse taal help slyp en toepaslik gestel vir literêre en filosofiese doeleindes in 'n tyd toe Latyn steeds die voorkeurtaal van gekultiveerde individue met intellektuele ambisies was. Sy het nie net oor 'n buitengewone intellek beskik nie, maar ook oor 'n hartstog vir God, wat sy op 'n wyse verwoord het soos weinig ander vrouens in die Nederlandse of enige ander taal voor die 20ste eeu. Die sterk metafisiese en epistemologiese inhoud van hierdie liefdesmistiek stel Hadewijch in ons midde as een van die belangrikste vroulike literêr-filosofiese figure vanuit die sentrale Middeleeue.

Eindnotas

1. Sien Hadewijch (1980:47–121), asook Dickens (2009:55–70); Dronke (1984:202–28); Fraeters en De Gier (2014:1–16); Ekckenstein (2010:328–53); Eliass (1995:54–64); Hart (1980:1–42); McGinn (2001:1–16); Mommaers (1980:xiii–xxiv); Murk-Jansen (2001:17–30) en Vanneste (1959:9–95).

2. Vir 'n oorsig oor die ontwikkeling, hoogtepunte en afloop van die Middeleeuse begynebeweging, sien weer die inleiding tot die afdeling oor Mechtild (4.22).

3. Vergelyk meegaande enkele ander soortgelyke aanhalings uit Hadewijch se subtiele dog provokatiewe korrespondensie (Hadewijch 43–358):

'Mag God jou toelaat om Hom te ken, wie Hy is en veral hoe Hy met sy diensmaagde omgaan – en mag Hy diep in jou wees' (1980:66:9 reël 4);

'Begeerte vir God is soms so soet dat dit nie geheel as te versoen met God geag kan word nie, omdat dit uit die ervaring van die sintuie eerder as uit genade en uit die ervaring van die natuur eerder as uit die geestelike spruit' (1980:10:66–7 reël 7);

'Waarin 'n mens ook al die hoogste liggaamlike plesier vind, buiten in God, is vraatsug' (1980:79 reël 79);

'Die kriterium vir liefde is soetheid. Bernardus het mos al gesê: "Jesus is soet in jou mond". Om van die Geliefde te praat is die hoogste soetheid, dit wek in my mond 'n onmeetlike Liefde op' (1980:79 reël 111);

'Wanneer twee dinge een word, mag niks tussen hulle staan behalwe dit wat hulle een gemaak het nie. Dit is Liefde, waardeur God en sy geliefde siel een word' (1980:80 reël 28);

'Dit is die eenheid van die suiwerste liefde met Hom, die liefde in eenwording met God, wat insluit sy toewyding, sy manlikheid, sy vermoë' (1980:83 reël 57; beide 'manlikheid' en 'vermoë' word hier in terme van die Middeleeuse seksuele vernakulêr aangebied);

'Vanoggend het die Seun my gesoen... en ek het een met Hom geword. Die Vader het my een met Hom gemaak en Hom een gemaak met my' (1980:84 reël 104);

'Woorde alleen en Nederlands alleen is genoegsaam vir al die dinge in die wêreld... maar geen woorde en geen Nederlands kan uitdruk wat ek as my hoogste doel met Hom ervaar nie' (1980:84 reël 121).

4. Hoewel in hierdie boek gepoog word om geslagtelik so neutraal as moontlik na God te verwys (byvoorbeeld eerder 'God deur Godself' as 'God deur Homself'), is dit binne die konteks van liefdesmistiek nie moontlik om anders na God as 'manlik' te verwys nie, aangesien God eroties deur Hadewijch as 'hoogste Man' ervaar en verinnerlik word.

Bibliografie

De Paepe, N. 1967. *Hadewijch Strofische Gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnelyriek*. Gent: Koninklijke Vlaamse Academie.

Dickens, A.J. 2009. *The female mystic. Great woman thinkers of the Middle Ages.* Londen: I.B. Tauris.

Dronke, P. 1984. *Women writers of the Middle Ages: A critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eckenstein, L. 2010. *Woman under monasticism. Chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*. Calgary: Theophania.

Eliass, C. 1995. *Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts.* Pfaffenweiler: Centaurus Verlag.

Fraeters, V. en I. de Gier, 2014. Introduction: Shaping female spiritual authority in Europe from the high Middle Ages to the early modern period. In Fraeters en De Gier (reds.) 2014, 1–16.

Fraeters, V. en I. de Gier (reds.). 2014. *Mulieres Religiosae. Shaping female spiritual authority in the Medieval and early modern periods*. Turnhout: Brepols.

Hadewijch van Antwerpen. 1980. *Hadewijch: The complete works*. Hart, C. (inl. & vert.). Mommaers, P. (inl.). New York: Paulist Press.

Hart, C. (inl.). 1980. Introduction. In Hadewijch 1980, 1–42.

McGinn, B. 2001. Introduction: Meister Eckhardt and the beguines in the context of vernacular theology. In McGinn, B. (red.) 2001, 1–16.

McGinn, B. (red.). 2001. *Meister Eckhardt and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum.

Mommaers, P. (inl.). 1980. Preface. In Hadewijch 1980, xiii–xxiv.

Murk-Jansen, S. 2001. Hadewijch and Eckhardt: Amore intellegere est. In McGinn, B. (red.) 2001, 17–30.

St Viktor, R. 1855. *Opera Omnia*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 196.

Thierry, W.v. (Guillaume de Saint-Thierry). 1855. *De natura et dignitate amoris*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 184.

Vanneste, R. 1959. Over de betekenis van enkele abstracta in de taal van Hadewijch. *Studia Germanica* 1, 9–95.

Waithe, M.E. (red.) 1989. *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, Renaissance and Enlightenment women philosophers.* Dordrecht: Kluwer.

Wolfskeel, C. 1989. Hadewych of Antwerp. In Waithe, M.E. (red.) 1989, 141–66.

4.31 HENDRIK VAN GENT





"Die Allerhoogste" soos afgebeeld in die oop *Gentse altaarstuk* (ca.1430–ca.1432), Jan van Eyck (ca.1390–1441) en Hubert van Eyck (ca.1366–1426)
© St Baafskatedraal, Gent

4.31 Hendrik van Gent (d.1293)
(Henry of Ghent; Heinrich von Gent; *Doctor Solemnis*)

Hendrik van Gent[1] sou eers na die Paryse veroordelings van 1277 akademies werklik op dreef kom, nadat sy kritiek teen die Aristoteliane in aanloop tot die veroordelings wyd in Augustynse kringe verwelkom is. As 'n sekulêre, orde-ongebonde monnik, was Gent in staat om sy leerstoel as magister by teologie in Parys tot kort voor sy dood te behou.

Gent het 'n merkwaardige invloed op die Paryse intellektuele lewe in die laaste kwart van die 13de eeu uitgeoefen. Sy werk, geredigeer en byeengebring vanuit 'n produktiewe akademiese lewe, bestaan vernaamlik uit die lang, onafgehandelde *Quaestiones ordinarie* en 'n enorme versameling van quodlibeta.[2]

In sy metafisika neem Gent – verrassend vir 'n Augustyn – sy vertrek vanuit Ibn Sina (Avicenna, 3.3) se *Cure* en herontwikkel sy onderskeid tussen essensie en eksistensie ('essensie gaan eksistensie vooraf'), vir die laat-13de-eeuse debat oor nie-eksistente dinge. Gent se eerste onderskeid in hierdie herverwerking van Ibn Sina is tussen 'n wese of synde wat minstens in sommige opsigte moontlik is (*res a ratitudine*) en 'n onmoontlike wese (soos die mitologiese chimera), wat oor geen vorm van eksistensie hoegenaamd beskik nie, maar waaroor nietemin in bepaalde opsigte 'gedink' kan word (*res a reor reris*, 'n 'ding vanuit "ek het aan 'n ding gedink", dink ek'). Enige *res a ratitudine* – gestel *x* – is 'n moontlike wese en daarom moet daar volgens Gent 'n soort eksistensie wees wat vir daardie moontlikheid instaan en dit moet onderskei van blote *res a reor reris*.

Gent noem hierdie eksistensie van *x esse essentiae* ('syn van essensie'). Hoewel *esse essentiae* selfs *x* se eksistensie in die verstand van God voorafgaan, is *esse essentiae* en daarom *x* self onafhanklik van God nie te bedink nie. God se kreatiewe kennis van alle dinge buiten Godself begin met God se verstaan van God se eie essensie, wat op 'n verskeidenheid van wyses in God se verstand manifesteer, wat die *esse essentiae* is wat deur God self geken word. Die opvatting dat die skepping slegs een van die wyses is waarop God se essensie manifesteer gaan natuurlik terug na Aquinas (5.1), maar Aquinas self tref nie onderskeid tussen die stelsel van moontlike bestaande dinge op hierdie wyse nie. Vir Gent word die hele spektrum van moontlikhede, *esse essentiae*, ontleen aan die noodsaaklikheid van God se verstandelike natuur wat deur die Goddelike intellek begryp word, terwyl God se wil vryelik besluit watter van die hierdie moontlikhede uiteindelik wel bestaan.

Iets wat wel en aktueel bestaan beskik nie net oor *esse essentiae* nie, maar juis oor *esse existentiae* ('syn van eksistensie'). Gent gebruik op grond hiervan 'n nuwe soort onderskeid in die skolastiek, naamlik tussen dit wat werklik of reël en dit wat bloot

konseptueel is: hy noem dit 'intensionele onderskeid', om die verhouding tussen hierdie twee soorte syn te verduidelik.

Die rol van analogie in Gent se metafisika

'n Volgende Gentiaanse metafisiese posisie blyk uit sy aandrang dat predikate oor God en God se skepsels slegs analogies gemaak kan word. In hierdie opsig verskil Gent nie veel van Aquinas se perspektief nie, hoewel Gent dit kwalifiseer met die toegewing dat dieselfde konsep op 'n univokale wyse op beide God en die skepping toegepas kan word (hoewel, volgens hom, misplaas en verkeerdelik), wanneer daardie konsep slegs onbepaald en daarom vaag geken kan word.

Gent sluit egter weer krities by Ibn Sina se opvatting van syn as die wesenlikste onderwerp van metafisika aan: Ibn Sina het aangedring dat ons oor 'n konsep van syn beskik nog voordat ons enige iets oor God of oor skepsels begryp en dat hierdie onbetrokke opvatting van syn sowel op God as op skepsels van toepassing is.

Gent verwerp hierdie Avicenniese posisie, omdat dit sou impliseer dat God en skepsels 'n gemene werklikheid deel. Hy verantwoord hierdie verwerping nogeens deur sy leer oor analogie, wat dus by hom hoofsaaklik 'n analogie van syn self is: Gent betoog naamlik dat daar twee streng onderskeide konsepte van syn is, naamlik die syn van God en die syn van skepsels, wat nie verder gereduseer kan word nie en slegs analogies in verhouding kan staan.

Gent se Aristoteliese-illuminasionistiese epistemologie

Beide die Avicenniese en analogiese aspekte in Gent se metafisika sou die hoogskolastikus Johannes Duns Skotus (5.28) grondig beïnvloed, wat dit sowel sou kritiseer as wesenlike aspekte daarvan sou oorneem. Maar ook Gent se epistemologie – oftewel sy hantering van intellektuele kennis – het aan Skotus belangrike geleiers verskaf. Gent self het die aksente in sy epistemologiese posisie 'n paar keer moes wysig, as gevolg van druk in aanloop tot die Paryse veroordelings, sowel as dat sy akademiese integriteit hom genoodsaak het om dit te doen.

Aanvanklik, in die vroeë fase van sy loopbaan, het Gent 'n skynbaar parallelle beskouing oor twee epistemologiese uitgangspunte probeer handhaaf, naamlik 'n breedweg Aristoteliese en 'n illuminasionistiese (dus oorwegend Augustynse) posisie. Met verwysing na 'die waarheid van dinge' of 'wat dit is', het Gent nie die elementêre oorname van 'n partikuliere of 'n universele of andersins die basiese kennis van 'n proposisie in gedagte nie.

Hy leun eerder na die Aristoteliese posisie terug, naamlik dat ek in staat is (en hiermee was Aquinas dit eens) deur gebruikmaking van my eie verstandelike

vermoëns, om ’n verstaanbare species vanuit die vele partikuliere aanbiedinge vanuit ’n bepaalde species wat ek waargeneem het, te abstraheer: die universele *Hond* byvoorbeeld, vanuit die talle partikuliere honde wat ek waargeneem het, met die name Seve, Steffi, Jessie en so meer.

My kennis van die waarheid van ’n bepaalde ding bestaan uit my spontane vergelyking van die partikuliere ding – Seve byvoorbeeld – met die universele *Hond*. Wanneer ek Seve waarneem as ’n enorme, trotse, swart en bruin Duitse herdershond, of bloot as ’n skepsel wat groente en veral olywe haat, verstaan ek nog nie die waarheid van Seve nie, ‘wat Seve is’ nie. Ek verstaan egter die waarheid van ‘wat Seve is’ wanneer ek Seve spontaan as ’n ‘partikuliere hond’ beskou en waarneem hoe Seve as ’n ‘partikuliere hond’ die kenmerke van die species tot uitdrukking bring. Dit is onmiskenbaar ’n Aristoteliese posisie.

Maar dit is volgens Gent nog nie die absolute waarheid (*sincera veritas*) nie, wat volgens hom op ’n ander wyse gevind moet word, naamlik in ’n kenteoretiese verheldering, of om die onafwendbare skolastiese Latinisme te gebruik, in ’n ‘illuminasionistiese epistemologie’. Hier volgens kan die absolute waarheid slegs gevind word met verwysing na die idees van dinge in die verstand van God. Die hemelwesens (vir Gent beteken dit sowel ‘engele’ of ‘intelligensies’ as ‘verloste afgestorwenes’) beskik oor direkte kennis van die Goddelike idees, terwyl aardse skepsels nie oor daardie direkte toegang beskik nie.

Nietemin kan die ‘Goddelike lig’ (en hier tree Augustinus [1.1] kenteoreties by Gent na vore) sigself oor die verskeie species van dinge uitsprei en in die menslike verstand tot uitdrukking bring, om daarmee ’n volmaakte begrip van die ding ‘in sigself ’ in die intellek tot uitdrukking te bring.

Die resultaat – vir Gent – is dat die verstaanbare species, geabstraheer vanuit partikulieres, en die idee van die ding in die verstand van God, in die verstand byeengebring word in wat Gent bloot ’n ‘woord wat in ooreenstemming met die waarheid wat in die ding is’ noem.

Die latere Gent van die 1270’s, midde die spervure van die Paryse veroordelings, wou nie van die basiese aanspraak van ’n ‘illuminasionistiese epistemologie’ afstand doen nie – gegewe die Augustynse momente daarin opgesluit, wat hom buite die geteikende groep van die Aristoteliane geplaas het.

Tog was dit juis die integriteit van die Aristoteliese posisie wat hom gedwing het om later al sterker na die Aristoteliese posisie terug te leun, maar met ’n bywerking daarvan wat die etiket ‘Aristotelies’ minder onafwendbaar en veral minder opsigtelik sou maak (beroemd so in *Quodlibeta* IV:7; V:14 en XIV:6). In die lang aanloop tot die konflik van die 1270’s was daar ’n konsekwente verset vanuit Franciskaanse geledere in wat geïnterpreteer is as die verswakking van die menslike intellek in Aristoteles se kenteorie as

menslike intellek in Aristoteles se kenteorie as iets suiwer passief, met net die passiewe vermoë om die verstaanbare species te 'ontvang'.

Gent kom hierdie Franciskaanse opvatting tegemoet en verwyder die inhoud van die begrip *verstaanbare species* – sonder om die begrip self te verwyder. Hy werk hierdie gedugte en nou beleërde begrip sodanig en onmiddellik by dat dit effektief nie meer herkenbaar is as Aristotelies nie, deur 'n onderskeid tussen 'gedrukte' en 'uitgedrukte' verstaanbare species te tref en hierdie onderskeid deel van die hoog-skolastiese woordeskat te maak.

Die begrip *gedrukte verstaanbare species* word deur Gent aangebied as sintuiglike indrukke in herinneringe van tekens en beelde in die verstand, om juis 'sintuiglike beelde' in die verstand te vorm of 'te druk'.

Uitgedrukte verstaanbare species word insgelyks met die verstand in verband gebring, maar word deur die verstand geproduseer en nie daarop 'gedruk' nie. Ek begin, om my hond Seve weer as voorbeeld te gebruik, die proses van intellektuele kennisverwerwing vanuit 'n partikuliere ding, Seve.

My aktiewe intellek stroop my beeld van Seve van die individualiserende eienskappe daarvan, totdat ek uiteindelik by die 'universele in die beeld' arriveer (Gent gaan selfs sover om uiteindelik van 'n 'universele sintuiglike beeld' te praat).

Hierdie 'universele in die beeld' is egter nog vaag en ongeorden en daarom begin die intellek met 'n ontledingsproses totdat dit uiteindelik in staat is om Seve duidelik en georden as 'n 'hond' te definieer en daarmee die uitgedrukte verstaanbare species te produseer. Hierdie taktiese onderskeid tussen gedrukte en uitgedrukte verstaanbare species maak dit vir Gent veel makliker om die moeilike vraag na die intellektuele kennis van partikulieres te hanteer as vir sy voorgangers en tydgenote.

Aquinas sou byvoorbeeld met 'n uitputtende proses van besinning oor die sintuiglike beelde moes werk om uiteindelik die handeling van intellektuele kennisverwerwing self koherent te kon beskryf. Vir Gent is daar 'n makliker uitweg: die sintuiglike beeld is betrokke in die intellektuele handeling self; intellektuele kennis is inderdaad gewortel in die wêreld van partikulieres.

Dit is duidelik dat ons met Gent digby die Paryse veroordelings van 1277 en die aanbreek van die hoog-skolastiek in die werk van Thomas Aquinas kom. Kronologies was dit nog net Ulrich von Strassburg (4.32) wat tussen Gent en Aquinas gestaan het. Na 'n bespreking van Strassburg se filosofiese uitset kan daar oorbeweeg word na 'n ekskurs oor die Paryse veroordelings van 1277 en die ongeëwenaarde bydrae van Aquinas tot die hoog-skolastiek in die besonder en tot Middeleeuse filosofie in die algemeen.

Eindnotas

1. Sien Gent (byeengebring in Teske 2005), asook Bosley en Tweedale (2004:51–2; 186–95; 428–35); Copleston (1993:465–475); Goehring (2011:241–74); Janssens (2011a:63–84; 2011b:85–102); Leone (2005:513–26; 2011:275–314); Marenbon (2007:275–7); Marrone (2011:213–40); Pickavé (2007:1–18; 2011a:153–80; 2011b:181–212); Porro (2011:460–6); Teske (2011:315–338); Wielockx (2006:296–304; 2011:25–62) en Wilson (2011:3–24).

2. Onthou dat die magister in die 13de eeu se eerste verantwoordelikheid lesings was, maar ook die fasilitering van disputasies; te onderskei in 'gewone disputasies' (debat oor 'n bepaalde tema, met vrae oor die tema as sodanig gerig) en 'vrye disputasies' of quodlibeta (letterlik vertaal, 'wat jy ook al wil'), wat debat oor algemene kwessies kon wees.

Bibliografie

Bosley, R.N. en M. Tweedale (reds.). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.

Copleston, F.C. 1993. *A history of philosophy Volume II, Medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Gent, H. 2005. *Quodlibetal questions on moral problems*. In Teske (vert. & inl.) 2005.

Goehring, B. 2011. Henry of Ghent on the *Verbum Mentis*. In Wilson (red.) 2011, 241–74.

Janssens, J. 2011a. Henry of Ghent and Avicenna. In Wilson (red.) 2011, 63–84.

—. 2011b. Henry of Ghent and Averroes. In Wilson (red.) 2011, 85–102.

Leone, M. 2005. Metaphysics, theology and the natural desire to know separate substances in Henry of Ghent. *Quaestio* 5, 513–26.

—. 2011. Moral philosophy in Henry of Ghent. In Wilson (red.) 2011, 275–314.

Marenbon, J. 2007. *Medieval philosophy*: *An historical and philosophical introduction*. Londen: Routledge.

Marrone, S.P. 2011. Henry of Ghent's epistemology. In Wilson (red.) 2011, 213–40.

Pickavé, M. 2007. *Heinrich von Gent* über *Metaphysik als erste Wissenschaft*. Leiden: Brill.

—. 2011a. Henry of Ghent on metaphysics. In Wilson (red.) 2011, 153–80.

—. 2011b. Henry of Ghent on individuation, essence and being. In Wilson (red.) 2011, 181–212.

Porro, P. 2011. Henry of Ghent. In Lagerlund (red.) 2011, 460–6.

Teske, R.J. (vert. & inl.). 2005. *Henry of Ghent. Qudlibetal questions on moral problems.* Milwaukee: Marquette University Press.

—. 2011. Henry of Ghent on freedom of the human will. In Wilson (red.) 2011, 315–338.

Wielockx, R. 2006. Henry of Ghent. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 296–304.

—. 2011. Henry of Ghent and the events of 1277. In Wilson (red.) 2011, 25–62.

Wilson, G.A. 2011. Henry of Ghent's written legacy. In Wilson (red.) 2011, 3–24.

Wilson, G.A. (red.). 2011. *A companion to Henry of Ghent*. Leiden: Brill.

— 4.32 ULRICH VON STRASSBURG —





Die Maagd verskyn aan 'n monnik van die Dominikaanse Orde (ca.1630),
Juan Bautista Maino (1580–1649)
© Ermitage Museum, St Petersburg

4.32 Ulrich von Strassburg (ca.1220-1277) (Strasbourg)

Die Duitse Dominikaan Ulrich von Strassburg[1] was 'n student van Albertus Magnus (4.19), medestudent van Aquinas (5.1), dosent in teologie by die klooster in Strassburg en opsighoudende monnik (*prior*) van die Duitse Dominikane in die provinsie Teutonia. Sy belangrikste werk was die *Summa de Bono* (verkort as die *Bono*), 'n omvangryke filosofies-teologiese summa, geskryf tussen 1262 en 1272.

Hoewel Strassburg vir lank as slegs 'n kommentator van Albertus se werke geag is, het die spesialisnavorsing (oorwegend Italiaans) oor die afgelope twee dekades daarin geslaag om Strassburg van 'n onafhanklike profiel binne die Middeleeuse ideegeskiedenis te voorsien. Hierdie navorsing dui aan dat Strassburg Albertus se belangrikste leerstellinge, juis met betrekking tot die meer filosofiese aspekte daarvan (onder andere Albertus se teorie van die Goddelike intellek), effektief binne 'n teologiese raamwerk tuisgebring het.

Strassburg se bywerking van Albertus dui aan dat hy 'n konkordansie van filosofie en teologie as diepste oogmerk gehad het. Die *Bono* is wyd gesirkuleer en het reaksies na drie kante toe ontlok: eerstens was daar 'n spekulatiewe filosofiese reaksie op Strassburg se werk, met verwysing na die uitsette van 'n aantal 14de-eeuse Dominikane by die studium van Keulen – Dietrich van Freiberg (5.19), Berthold van Moosburg (6.12) en Meister Eckhart (5.26) in die besonder – terwyl die sogenaamde 'Albertiste' van Keulen in die 15de eeu se verwerking van Strassburg en die eties-pastorale resepsie van Johannes Freiburg, 'n student van Strassburg, die tweede en derde trajekte omlyn het.

Strassburg het ongelukkig te laat in sy lewe toestemming van die Dominikane ontvang om met formele studies in teologie in Parys te kon begin. Hy is oorlede voordat hy as magister in teologie kon kwalifiseer, waarmee die Duitse Dominikane 'n gulde geleentheid laat verbygaan het om 'n Duitser in die leerstoel in Parys wat vir nie-Parysenaars gereserveer is, te kon plaas. Soos wat die titel aandui, hanteer Strassburg in die *Bono* temas wat met die absolute goeie oftewel die Goeie saamhang. Die werk is aan die hand van die volgende inhoudsopgawe in ses boeke onderverdeel: :

1) inleidingsvrae tot die vraag na die Goeie, of teologie;
2) die essensie van die Goeie;
3) die Goddelike Persone;
4) die Vader en die skepping;
5) die Seun en die vleeswording; en
6) die Heilige Gees, genade en die deugde.

In die voorwoord dui Strassburg aan dat hy wel sewende (oor die sakrament) en agtste (skoonheidsleer) boeke geskryf het, maar daar is van hierdie hierdie werke geen spoor in enige kodeks te vinde nie. Die sesde boek eindig sonder die kenmerkende samevatting wat skolastiese werke gekenmerk het, wat impliseer dat minstens die sewende boek ook geskryf moes gewees het. Die laaste twee boeke word daarom in die navorsing as verlore of 'nie-oorleefde' (*non-extant*) tekste hanteer.

Die kritiese uitgawe van die *Bono* dui aan dat Strassburg as 'n gevolgryke wetenskaplike figuur in sy eie tyd geag is en dat die *Bono* as 'n oorspronklike teks binne die literêre landskap van die laat-13de eeu ontvang is. Anders as Albertus en Aquinas, volg Strassburg nie die beproefde skolastiese metode van vraag en antwoord met pro en kontra argumente nie: die werk word as 'n naslaanwerk aangebied, bedoel vir kloosteronderrig vanuit kloosterbiblioteke.

Die tekstuele en diskursiewe teenwoordigheid van Albertus is prominent in die werk, veral ten opsigte van sy *Metaphysica*, *De Causis et proccesu universitatis* en *De intellectu et intelligibili*. Op grond daarvan is dikwels na Strassburg verwys as 'Albertus se gunsteling student' en die 'medestigter van Rynse teologie' (sien Zavaterro 2011:1352).

Tog is hierdie andersins positiewe aanwysings nie 'n korrekte aanduiding van juis die onafhanklikheid van Strassburg se nalatenskap nie en loop dit die risiko om Strassburg te reduseer tot bloot 'n medewerker en uiteindelik slegs 'n bywerker van Albertus se erfenis. Die mees onlangse navorsing (veral Palazzo 2004:1–113) haal Strassburg uit die skaduwee van sy magister en dui trouens aan dat Strassburg nie gehuiwer het om op verantwoorde punte van Albertus te verskil nie.

Strassburg deel eerstens nie Albertus se (tipies vroeg-skolastiese) metodologiese keuse om filosofie en teologie as verskillende wetenskappe te hanteer en die twee dissiplines grondig uitmekaar te hou nie. Trouens, Strassburg oordeel dat filosofie en teologie wesenlik dieselfde metodes deel en dieselfde onderwerpe van studie het, hoe wel die twee vakke die metodes en studie-oogmerke daarvan met verskillende begrippe benoem. Daarom betoog Strassburg vir 'n konkordansie van filosofie en teologie, waarmee bedoel word dat Strassburg spekulatiewe filosofie as die basis en (hermeneutiese) vooronderstelling of *Vorgriff* vir teologiese navorsing aanbied.

Hierdie konkordansie manifesteer voorspelbaar in 'n poging om die verskille tussen Platonies-Augustynse en Aristoteliese denkers te minimaliseer. Hy kwalifiseer wel dat hy peripatetiese of Aristoteliese filosofie as ondergeskik aan Platoniese filosofie beskou, omdat die teoretiese domein van Aristoteliese filosofie beperk is tot die empiries-wetenskaplike verkenning van die kosmos, terwyl Platoniese filosofie

ruimer te werk gaan in die soeke na kennis van God en die wesenseienskappe of attribute van God.

Daarom verwerk Strassburg die beroemde passasie van Albertus (in *Metaphysica* XI.3.7) wat die 'Aristoteliese weg' teenoor die 'Platoniese weg' gestel het om daarmee sy voorkeur aan die Platoniese erfenis te stipuleer: Strassburg betoog dat die twee 'weë' in die belangrikste opsigte dieselfde weg is, mits Aristoteles billik hanteer word deur middel van tekstuele verwysings en die erkenning van sy invloed vanaf Pseudo-Dionisius (1.3), deur die Arabiese *falsafa* (2.3 tot 3.8), tot by die beskikbaarstelling van die volledige Arisoteliese korpus in Latyn (vanuit die Arabiese vertalings van die Griekse tekste) in die 12de eeu. Dit is volgens Strassburg waar dat die Platoniese weg die 'ruimer weg' is: tog kan dit slegs die 'ruimer weg' wees indien die winste vanuit die 'beperkte weg' daarby ingesluit word.

Een van die uitstaande kenmerke van die *Bono* is Strassburg se ontwikkeling van die Albertiaanse teorie van die Goddelike intellek. Hoewel die teorie ongetwyfeld die mees filosofiese aanbod vanuit Albertus se oeuvre was, plaas Strassburg dit ongekwalifiseerd binne 'n teologiese raamwerk in die *Bono*. Hy neem antropologies vertrek vanuit die aanname waarmee Albertus in die eerste hoofstuk van die *Metaphysica* werk, naamlik dat die mens die skakel tussen God en die wêreld is. Die mens is dit en kan dit wees omdat die mens tegelyk 'n aardsheid in sigself omdra en selfs 'n lotgevallige en dikwels noodlottige verbondenheid aan die wêreld verteenwoordig, maar tog ook oor iets Goddelik beskik, naamlik die intellek. Die mens se intellek is Goddelik omdat 'God intellek is' (Bono II.4. 1.4; II.3.5.5; IV.1.2.7).

Vanweë die intellektuele ooreenstemming tussen God en mens, weerspieël die mens God. Hierdie ingebore fakulteit van die mens, wat in die filosofiese tradisie die intellectus agens of aktiewe intellek en in die teologiese tradisie imago Dei of beeld van God genoem is, stel die mens in staat tot 'n intellektuele eenwording met God. Daarom onderskryf Strassburg met 'n duidelike afhanklikheid van sy Neoplatoniese bronne (veral Pseudo-Dionisius), die suiwer natuurlike kenmerk van die intellek, wat die beginsel van die 'adellikheid van die siel midde fisiese oorwegings' is en onafhanklik van genade en openbaring funksioneer.

Ook die proses wat die mens tot 'n kontemplatiewe sin vir skoonheid en volmaaktheid lei, is sodanig natuurlik: die menslike intellek funksioneer opstygend deur opeenvolgende fases van kennis, totdat dit Goddelike intellek word. Die eenwording tussen menslike intellek en Goddelike intellek mond uit in 'n kontemplatiewe lewe voor God en die wêreld van substansies. Die seën of *beatitudo* van die menslike lewe vestig in die kognitiewe eenwording met God.

Waar hierdie teorie van die intellektuele kennis van God vir Albertus slegs toepaslik was in 'n streng spekulatiewe en filosofiese ruimte, ken Strassburg daaraan 'n absolute

teologiese geldigheid toe: kennis deur die spekulatiewe rede en kennis deur geloof is uiteindelik dieselfde kennis. Strassburg se aandrang op 'n kontemplatiewe *beatitudo* sou 'n toenemend belangrike rol speel in die historiese ontwikkeling van die Duitse mistieke tradisie, veral by Meister Eckhart (5.26).

Strassburg het in beginsel betoog vir 'n konkordansie van filosofie en teologie en daarom vir 'n simbiose van filosofie en mistiek. Daarom pas Strassburg uiteindelik sy Neoplatoniese teorie van die Goddelike intellek op etiek toe. Die aktiewe intellek as die Goddelike eienskap teenwoordig gestel in die mens, onafhanklik en vry van die materiële aard van die mens in die wêreld, stel die mens vry tot beheer oor keuses. Hiermee open Strassburg die deur vir die omvangryke ontwikkeling van die deugde: net soos wat die mens deur die kennis handeling intellektueel in staat is om God te ken, onafhanklik van genade en openbaring en om daarmee die intellek te vervolmaak, is die mens in staat om die mens se eie morele uitnemendheid – inderdaad 'n soort Goddelike ekskellensie deur die deugde – te ontwikkel en te vervolmaak. Dit kan die mens doen sonder enige ingrepe deur 'n uitwendige beginsel of gebeure tot die siel – dit sluit God en lotgeval in. Die mens bring wat reeds in die natuur van die mens ingebore is, tot volmaaktheid deur die handelinge van die rede, wat alle morele handelinge rig.

Vervolgens beweeg ons oor na die hoog-skolastiek en post-skolastiek in Volume II.

Eindnota

1. Sien Strassburg (1955; ook Backes 1935), Emery (2006:668–9), Palazzo (2004:1–113) en Zavaterro (2011:1351–6). Die Strassburg-navorsing is opvallend byna uitsluitlik Italiaans, met werklik min oor hierdie ontwykende figuur beskikbaar in Duits, Frans, Nederlands en Engels. Tot op datum het vanuit hierdie tale net een grondige monografie oor Strassburg verskyn, naamlik die Duitse werk van Backes (1935). *Summa de Bono* is daarby vir die eerste keer deur O'Donnell in 1955 in geredigeerde weergawe (in Engels) beskikbaar gestel.

Bibliografie

Backes, I. 1935. *Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Strassburg: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrhundert*. Volumes I en II. Trier: Paulinus-Verlag.

Emery, K. 2006. Ulrich of Strassburg. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 668–9.

O'Donnell, J.R. (red.). 1955. *Nine Medieval thinkers: A collection of hiterto unknown texts*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Palazzo, A. 2004. Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian: textual analysis and doctrinal comments. *Bulletin Philosophy Médiévale* 46, 1–113.

Strassburg, U. 1955. *Summa de Bono* of Ulrich of Strasbourg. In O'Donnell (red.) 1955, 293–307.

Zavaterro, I. 2011. Ulrich of Strasbourg. In Lagerlund (red.) 2011, 1351–6.

Die oogmerk van hierdie omvangryke werk is om vanuit die ideehistoriese genre 'n eerste grondige inleiding tot Middeleeuse filosofie in Afrikaans aan te bied. Die werk vertoef wel by wat die skrywer die 'gekanoniseerde' denkers in Middeleeuse filosofie noem – Augustinus, Boethius, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes), Petrus Abelardus, Thomas Aquinas, Johannes Duns Skotus, Willem van Ockham en so meer – maar juis nié met oordrewe klem nie.

Hierdie publikasie se Foucaultiaanse oriëntasie soek in uitbreiding van die kanon juis die ondergepubliseerde, eenkantfigure in Middeleeuse filosofie op om oor elkeen 'n toeganklike, essayistiese inleiding aan te bied, sonder om enige prioriteite vanuit bestaande vakresepsie toe te ken.

Uiteindelik is 145 denkers vanuit ses nuutverantwoorde periodes in Middeleeuse filosofie in die werk hanteer; bygewerk vanuit die mees onlangse nisnavorsing in Duits, Engels, Frans en Nederlands; elkeen met 'n eie afdeling, bibliografie en kommentaar per eindnotas.

Die boek is chronologies geskryf, en nie tematies nie – hoewel histories-tematiese ontwikkelinge duidelik sal blyk uit die chronologiese oorsig en die talle ekskurse wat aangebied word. Hierdie is nie bloot 'n akademiese naslaanwerk nie, maar ook 'n leesboek aangebied vir 'n wyer belangstellende leserspubliek – en kan vanuit die estetiese aanbod en toeganklike aard daarvan vir enige leser aanbeveel word wat geïnteresseerd is in die na-Romeinse kultuurgeskiedenis en Middeleeuse filosofiegeskiedenis.

"Hierdie boek is vir die eietydse filosofie, Middeleeuse filosofienavorsing en die Afrikaanse taal werklikwaar 'n wêreldgebeurtenis."

– Prof. Johann Rossouw (UVS)

In aansluiting by en betekenisvol bydraend tot die internasionale navorsing op hierdie terrein, bied hierdie groot werk 'n deeglike oorsig oor en oorspronklike insig in die Middeleeuse denke. Toeganklik ook vir die algemene leser, is dit van onskatbare betekenis vir die Afrikaanse teologie en filosofie, taal en kultuur."

– Prof. Kobus Krüger (UP, UVS)

AKADEMIA
UITGEWERY

9 780620 843553