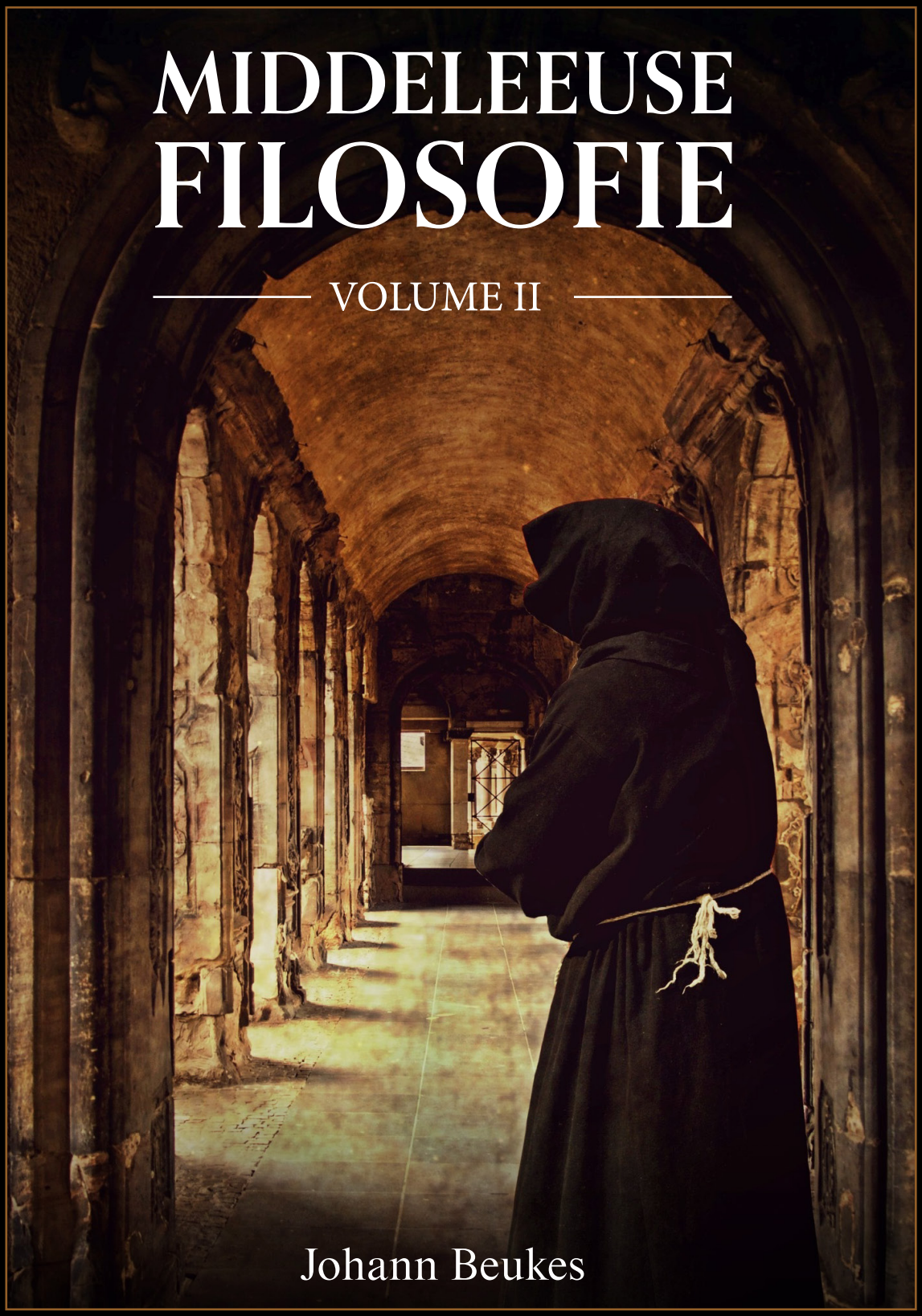
MIDDELEEUSE FILOSOFIE

VOLUME II



Johann Beukes

MIDDELEEUSE FILOSOFIE

VOLUME II

Johann Beukes

Departement Filosofie en Klassieke
Universiteit van die Vrystaat

AKADEMIA

UITGEWERY

Middeleeuse Filosofie Volume II deur Johann Beukes

Alle regte voorbehou.

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

ISBN 978-0-620-87894-4

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)

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

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

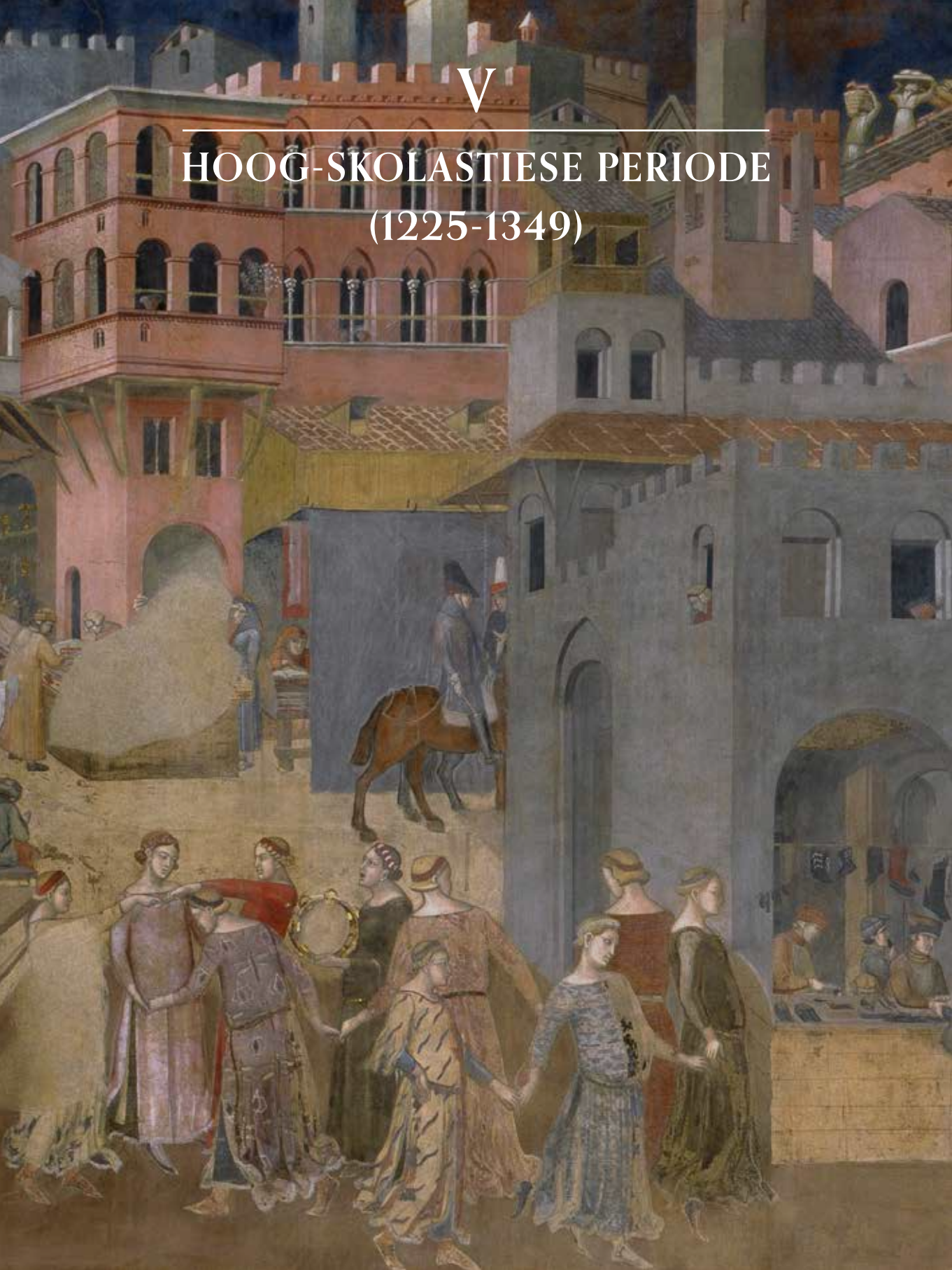
6.19 Nikolaus Oresme 1331
6.20 Johannes Wyclif 1337
6.21 Marsilius van Inghen 1345
6.22 Petrus van Candia 1363
6.23 Hasdai Crescas 1369
6.24 Blasius van Parma 1377
6.25 Katharina van Siena 1383
6.26 Petrus van Ailly 1391
6.27 Johannes Gersonius 1397
6.28 Paulus van Venesië 1405
6.29 Hieronimus van Praag 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

Allegorie van die goeie en slegte regering (1338), Ambrogio Lorenzetti (ca.1290–1348) © Burgersentrum en Mangia-toring, Siëna



V

HOOG-SKOLASTIESE PERIODE (1225-1349)

Ekskurs: Die Paryse veroordelings van 1277

Die hoog-skolastiese periode in Middeleeuse filosofie begin, net soos die voorafgaande periodes, met 'n filosofiese sowel as 'n institusionele merker: die filosofiese merker in die hoog-skolastiek is die enorme filosofies-teologiese uitset van Thomas Aquinas, terwyl die institusionele merker aangedui word deur die berugte Paryse veroordelings van 1277.

Bykans vanaf die begin van die beskikbaarstelling van Aristoteles se volledige oorleefde oeuvre in Latyn, vanuit die Arabiese vertalings van die Griekse vertalings van sy tekste, was daar Christelike teoloë wat diep verontrus was oor hierdie ontwikkeling. Ons het gesien dat byvoorbeeld Willem van Auvergne (I:4.17) oortuig was van die outonomie van filosofie rakende filosofiese sake, en sake wat 'n oorwegend filosofiese karakter gehad het regstreeks na die filosowe verwys het. Die probleem is egter dat die kenmerkende vroeg-skolastiese skeiding van filosofie en teologie as rigied aangebied is en daar met erns op hierdie skeiding aangedring is, maar dat so 'n rigiede skeiding nie rekening gehou het met die filosofiese soepelheid van teologie en die teologiese soepelheid van filosofie nie.

So uitdruklik as wat die twee dissiplines of 'wetenskappe' vroeg-skolasties uitmekaar gehou wou word, was daar sake wat altyd binne die snyding van 'n Venn-diagram tussen filosofie en teologie tuisgebring sou moes word: met ander woorde, juis dié sake wat teologies was soveel as wat dit filosofies was, en filosofies was soveel as wat dit teologies was. Dit is presies waarteen onder andere Auvergne hom vasgeloop het: soveel hy 'filosofiese sake' na die 'filosowe' toe wou kanaliseer, kon hy hom nie verhelp om talle teoretiese posisies van Aristoteles en veral Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) se resepsie van Aristoteles te kritiseer nie.

Dit het met die bespreking van die laaste denkers vanuit die vroeg-skolastiese periode duidelik geword dat 'n intellektuele storm besig was om te broei in Wes-Europa gedurende die laaste helfte van die 13de eeu. Die sleurwind in daardie storm was die resepsie en toepassing van Aristoteliese filosofie by sowel lettere as teologie in Parys. Ons het gesien dat die verbanning van private sowel as openbare lesings van Aristoteles in Parys gedurende die 1230's oneffektief was: by al die plofbare gevolge en negatiewe blootstelling wat dit ingehou het, het talle vooraanstaande filosowe en teoloë voortgegaan om Aristoteles binne en buite Parys te doseer, of andersins na Oxford uit te wyk, waar Aristoteliese studies aangemoedig is. Die veroordelings van 1210 (waar onder andere Skotus Eriugena [I:2.2] op *Verbode Indeks* geplaas is), 1215 en 1231 het geen effek gehad op die werklikheid dat teologie konseptueel altyd na filosofie en filosofie altyd na teologie sal oorspoel nie.

Daarom, ten spyte van die verbod, is Aristoteles vanaf die 1240's weer openlik in Parys gelees en gedoseer. Dit is egter juis in die 1240's waar Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) se radikale Aristotelisme die meer matige Aristoteles-resepsie van Ibn Sina vervang het. Averroïstiese teses was aan die hart van feitlik elke teologiese kontrovers vanaf 1240 tot 1277.

Vanaf 1240 was dit ook duidelik dat die verskynsel van die 'professionele filosoof ' – iemand wat by lettere spesialiseer sonder om vir 'n oomblik voor die teologiese reperkussies van sy eie werk te huiwer – gekom het om te bly. Hiervan was Averroïstiese soos Sigerius van Brabant (5.13) en Boethius van Dacia (5.3), twee beroemde magistri by lettere in Parys, die duidelikste voorbeelde.

Ons het ook gesien dat Bonaventura (I:4.29) in 1267 opnuut gewaarsku het teen die volgens hom 'oormoed van filosowe', synde filosowe wat nie bereid is om die logiese gevolge van hulle werk apologeties binne die konteks van die veronderstelde primaat van teologie te verreken nie. In 1268 word Aquinas (5.1) deur die Dominikane teruggeroep na die Universiteit van Parys om (vir 'n op daardie stadium ongeëwenaarde tweede termyn) as *magister regens* of toesighoudende dosent op te tree, en wat beleef is as 'n katastrofe wat besig was om te voltrek by dié universiteit, te ontlont. By al sy behendigheid kon Aquinas die fiasko nie afweer nie: trouens, hy sou self 'n postuum slagoffer daarvan word. Op 'n koel lentedag breek hierdie storm wat vir 'n halfeeu gebroei het, uiteindelik los in Parys.

Op 7 Maart 1277 veroordeel biskop Etienne Tempier van Parys 'n lys van 219 proposisies, wat hy direk met die letterefakulteit in Parys assosieer. Dit was verreweg die grootste en mees gevolgryke van talle soortgelyke veroordelings van filosofiese en teologiese posisies wat sedert die 11de eeu plaasgevind het: *die datum 7 Maart 1277 staan in die Middeleeuse ideegeskiedenis in rooi geskryf*. Ons moet ook onthou dat Robert Kilwardby (I:4.28), self 'n voormalige Dominikaan by die teologiefakulteit in Parys, maar toe in sy hoedanigheid as aartsbiskop van Kantelberg, elf dae later, op 18 Maart 1277, 30 proposisies veroordeel het wat tematies feitlik strykdeur met die Paryse veroordelings in verband gebring kan word.

Reeds in 1270 het Tempier 13 proposisies veroordeel, wat in besonder met Sigerius se teoretiese posisies in verband gebring is. Hierdie 13 proposisies het ingesluit dat daar net een potensiële intellek is, dat die wêreld en daarom die mens self van ewig was, dat God nie individuele partikulieres ken nie en niks buite Godself ken nie, asook die ontkenning van menslike vryheid en Goddelike voorsienigheid. In dieselfde jaar het Aquinas in sy *De unitate intellectus* Sigerius wel gekonfronteer oor Sigerius se Averroïstiese interpretasie van die potensiële intellek. Die 13 veroordeelde proposisies van 1270 was egter net die voorloper van en wegbereider tot wat in 1277 sou volg.

In Januarie 1277 het pous Johannes XXI (Petrus Iulianus, ca.1215-1277, pous vanaf 8 September 1276 tot 20 Mei 1277) met Tempier gekorrespondeer oor kommer wat die pous gehad het oor sommige (grootliks geradikaliseerde Aristoteliese) idees wat veral by en vanuit die letterefakulteit in Parys in omloop was en juis oorgespoel het na die teologiefakulteit.

Tempier roep – sonder direkte toestemming van die pous – 'n studiekommissie bestaande uit 16 teoloë byeen, waaronder Hendrik van Gent (I:4.31), met die opdrag dat die verdagte tekste ondersoek moet word en 'n lys van strafbare of sensurabele proposisies beskikbaar gestel moet word. Hierdie studiekomissie het haastig opgetree – *oorhaastig*, soos wat blyk uit die onordelike en onsistematiese lys van 219 proposisies waarmee hulle vinnig vorendag gekom het.

Die lys was trouens so onordelik dat dit telkens herredigeer moes word, tot selfs nog in die 16de eeu. Tempier het ekskommunikasie as die enigste strafsanksie voorgestel, vir enige dosent, skrywer of student, wat enige een of meer van die 219 proposisies privaat of in die openbaar sou onderskryf het. Studente is trouens geag aan dieselfde oortreding skuldig te wees indien hulle sonder teenkanting na die toepassing van enige van die onderhawige proposisies sou geluister en aantekeninge daarvan sou gemaak het.

'n Veeltal van die 219 proposisies is effektief toepassings en uitbreidings van die 13 proposisies wat in 1270 veroordeel is. Daarby voeg Tempier egter in sy persoonlike hoedanigheid die Avicenniese (I:3.3) emanasiemodel, op grond waarvan die eerste oorsaak slegs deur die laer en afdalende oorsake vloei, asook enige teoretiese posisie wat God se almag of menslike vryheid op enige wyse kompromitteer, onder andere kritiese vrae oor God se noodsaaklikheid. Tog is Aristoteles die uiteindelike en hoogste teiken – en nie die Neoplatoniese interpretasies van Aristoteles, soos by Ibn Sina nie.

Kenmerkende Aristoteliese temas, waaronder die ewigheid van die wêreld en dat God as Intellek slegs Godself kontempleer, asook 'n hele spektrum van Pseudo-Dionisiese (I:1.3) en Arabiese (I:2.3 tot I:3.8) toepassings van Aristoteles (veral met betrekking tot die eenheid van die potensiële intellek en emanasionisme) is in uiteenlopende proposisies verwerk, wat alles deel vorm van die uiteindelike somtotaal van 219 proposisies.

Hierdie verwerkings van Aristoteles en die ideehistoriese Aristoteliane word op so 'n wyse verwoord en aangebied dat dit duidelik en teenspraakvry in stryd is met die aanvaarde kerklike dogma. Ook enige selfs *moontlike* kontroversiële teologiese posisie, soos aangebied vanaf die 1240's in die besonder, word gelys: dit sluit in (Neoplatoniese) spekulasies oor engele as hemelwesens vanuit 'n hoër afdalende Intelligensie as die mens en enige kritiese vrae rakende die openbaring of kenbaarheid van God.

Die afwysing van die basiese vertrekpunte van Aristotelisme en Neoplatonisme is egter nie die enigste skokkende faset van die 219 proposisies nie: juis die proposisies wat handel oor die verhouding tussen moraliteit en godsdiens is buitengewoon veglustig aangebied en val werklik vreemd binne die konteks van die Sentraal-Middeleeuse Christendom op.

Eerstens word enige beskouing van filosofie (wat wel korrek gedefinieer word as die 'soeke na rasionele kennis wat wetenskaplik verantwoord' kan word) wat sigself nie subordineer aan die primaat van teologie en 'wysheid gegrond op die openbaring' nie, veroordeel. Byvoorbeeld, proposisies 177 en 200 verklaar dat die enigste deugde die 'aan-geleerde deugde' is ('n ironiese bevestiging van Aristoteles se standpunt), terwyl die 'spontane Christelike deugde' soos geloof, hoop en barmhartigheid afgewys word as deugde, ter wille daarvan om dit met die *genade alleen* te kan skakel, en daarmee die mens se antwoord op die *genade alleen* as irrelevant te verklaar.

Proposisies 171 en 211 verklaar nogal vreemd dat beskeidenheid nie sonder meer 'n deug is nie. Proposisies 17, 18 en 25 bevraagteken die opvatting van die liggaamlike opstanding van die mens (sonder om teologies te begrond waarom dit 'n geldige dogmatiese posisie sou kon wees). Takties posisioneer die opstellers van die 219 proposisies hulleself egter om nie sonder meer as vyande van filosofie beskou te word nie: Proposisie 40/1 stel byvoorbeeld dat 'n lewe gebonde aan filosofie die 'hoogste lewe' is, terwyl proposisie 154/2 die filosowe die 'wyse mense van hierdie wêreld' (*sapientes mundi)* noem. Die teiken is nogmaals Aristoteliese filosofie wat op meer as filosofie self van toepassing gemaak word; of duideliker gestel, filosofie wat die belangrike vroeg-skolastiese onderskeid tussen filosofie en teologie ontken en filosofie bedryf asof dit teologie is, en andersom. Tempier noem geen van die Paryse magistri by lettere by die naam nie, maar in die voorwoord tot die 219 proposisies stel hy uitdruklik: 'Hierdie veroordelings is gerig teen mense in Parys wat lettere studeer en buite die grense van hulle eie fakulteit beweeg'. Dit is onmiskenbaar die magistri by lettere, en hulle studente.

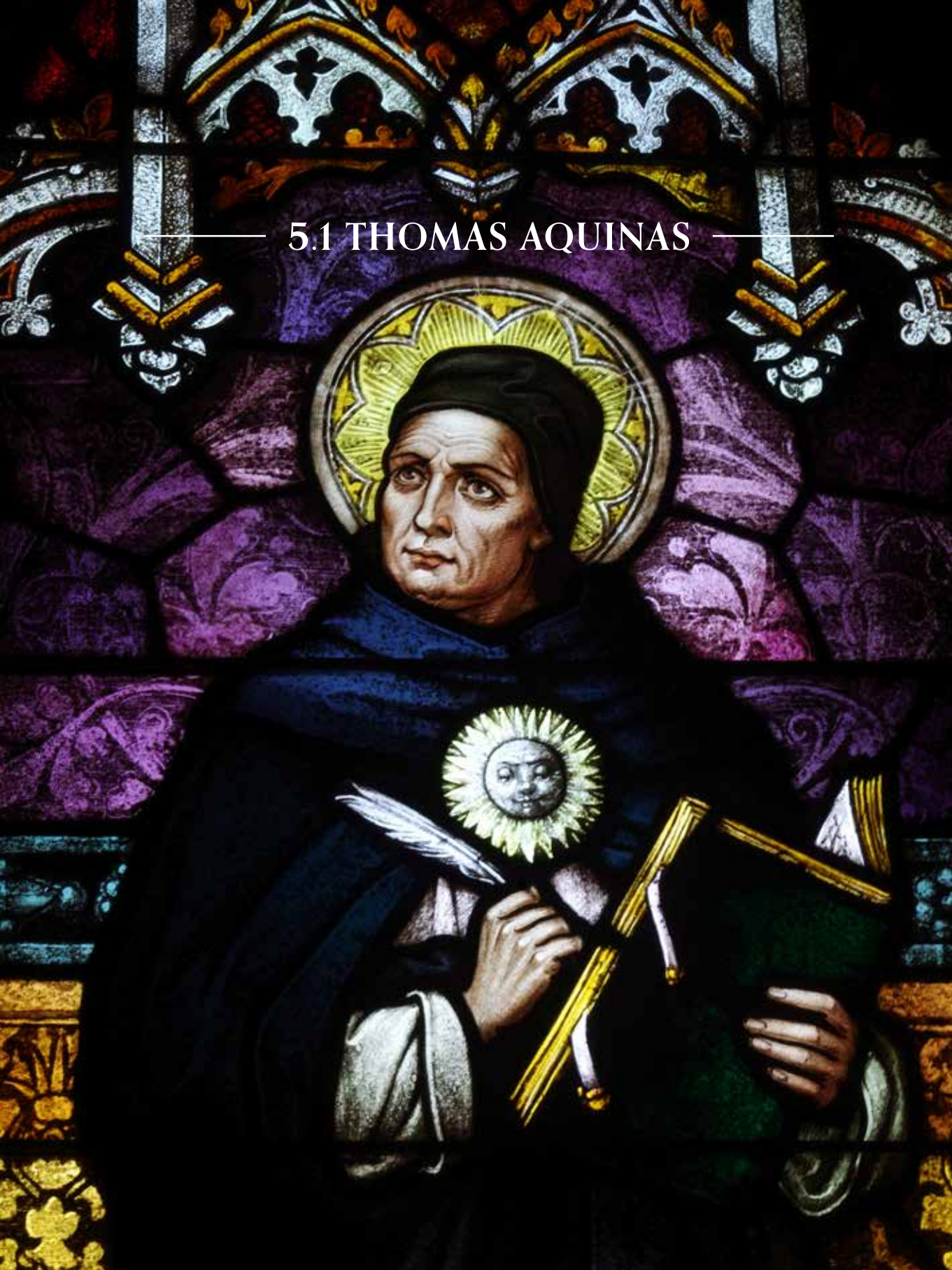
Trouens, Tempier leun terug na Aquinas se eie waarskuwing in *De unitate* teen letteremagistri 'wat ronddwaal in teologiese sake' en 'dinge kwyt raak wat waar is van filosofie, maar dit dan teen die Katolieke leer opstel as sou dit teenstellende waarhede wees'. Dat Aquinas op hierdie en soortgelyke wyses aangehaal word, het vinnig geblyk misplaas te wees, aangesien Aquinas sélf op bepaalde punte vanuit die 219 proposisies veroordeel sou word en vir die volgende bykans 50 jaar, tot en met sy rehabilitering en kanonisering in 1323, gereduseer is tot *persona non grata*. Aquinas is oorlede (1274) voordat die Paryse veroordelings plaasgevind het, en sou nie self ervaar wat Sigerius en veral ook Boethius van Dacia eerstehands moes ervaar nie, naamlik om geëkskommunikeer te word op grond van intellektuele oorwegings, of naby aan ekskommunikasie gebring te word.

Die nawerking van die Paryse veroordelings van 1277 kan vanuit twee moontlike hoeke benader word. Eerstens bestaan daar geen twyfel nie dat die veroordelings die geskiedenis van filosofie ingrypend verander het: filosofie sou hierna nie dieselfde kon wees nie, in die sin dat die veroordelings óf as 'n brutale oor winning van Augustinisme oor Aristotelisme beskou kan word, óf as juis 'n bevryding van Aristoteles van die radikale interpretasies van die Averroïstiese Aristotelisme, om daarmee die deur te kon open vir die sistematiese Aristoteliese ontwikkeling van die natuurwetenskappe sonder dogmatiese radikalisering enersyds en teologiese inmenging andersyds.

Tweedens verander die veroordelings van 1277 ironies die aard van skolastiek self: die vroeg-skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie, wat 'n spanningsvolle en op die lang duur nie-volhoubare onderskeid was, is na die veroordelings (siende dat parameters nou formeel aangelê is oor wat mag en wat nié mag nie), ironies minder rigied benader.

Die hoog-skolastici het, anders as hulle vroeg-skolastiese voorgangers, meer vryheid gehad om filosofies sowel as teologies binne die nuutaangewese parameters te kon werk, solank as wat hulle binne die Paryse kontoere gebly het. Die feit dat Aquinas se veroordeling in 1277 reeds in 1323 met sy rehabilitering en kanonisering opgeskort is, het ook tot hierdie soepelheid binne en tot teen die randeindes van die Paryse parameters meegewerk.

5.1 THOMAS AQUINAS



Thomas Aquinas in loodglasvenster, Kunstenaar onbekend
© St Josefskatedraal, Central City

5.1 Thomas Aquinas (1225-1274) (Thomas de Aquino)

Thomas Aquinas (of de Aquino; 1225-1274),[1] soos hy in die skolastiek na die plek van sy vader se hertogskap benoem is, is sonder enige twyfel die mees beroemde, mees ontginde en mees gekommentarieerde skolastikus van die 11de tot die 15de eeue. Die gevolgrykheid van Aquinas se prestasies vestig in sy bydrae tot die ontwikkeling van die *logica novus* deur die implementering van grondliggende Aristoteliese filosofiese premisses binne die raamwerk van die 13de-eeuse Christelik-dogmatiese sisteem, waaruit 'n oorspronklike Middeleeus-filosofiese stelsel ontstaan het wat sowel die pouslike tempering van die veroordelings van 1277, die Roomse Inkwisisie en veral die pedantiese vooroordele van die moderne periode oorleef het. Aquinas se werk leef aktueel voort tot vandag toe. Sy *Summa Theologiae*, wat 61 volumes bestryk, is volumegewys die omvangrykste boek in filosofie en teologie in die Westerse ideegeskiedenis en in alle opsigte ongeëwenaard.

Aquinas is gebore in Roccasecca naby Aquino, digby Monte Cassino, die beroemde moederklooster van die Benediktyne. Hy was die sewende seun vanuit 'n adellike familie, wat reeds op die ouderdom van vyf as 'n gebaar van sy ouers se piëteit na hierdie klooster gestuur is. Op die ouderdom van 14 het hy as student tot die Universiteit van Napels toegetree, waar hy – teen sy ouers se wense in – hom gewend het tot die relatief jong Dominikaanse orde.

Na sy vader se afsterwe in 1244 het hy 'n volle lid van die Dominikaanse orde geword en is as monnik toegelaat. Só ongelukkig was sy moeder en ses broers oor hierdie besluit dat sy broers hom uit die klooster ontvoer en vir 'n jaar toegesluit het, in die hoop dat dit die jong Aquinas tot nugtere insigte sou bring. Uiteindelik is hy in 1245 laat gaan, om daarmee sy aardse familie vir goed agter te laat. Die Dominikane het hierdie monnik, wat die beroemdste lid van hulle orde sou word, met ope arms terug verwelkom. Hulle was nou sy enigste familie.

Die Dominikane laat Aquinas toe om dadelik met sy studies by die Universiteit van Parys te begin, onder die direkte toesig van Albertus Magnus (4.19). Teen 1248 was Aquinas 'n baccalaureus in teologie en na vier jaar in Keulen, waar hy saam met Albertus die beroemde Dominikaanse studiesentrum opgerig en aan die gang gekry het, kon hy uiteindelik in 1252 met sy nagraadse studies in teologie by Parys voortgaan.

Teen 1255 was hy 'n volle magister in teologie by Parys, ten spyte van die feit dat hy nog nie as 29-jarige daarvoor kon kwalifiseer nie. In Aquinas se geval is 'n daadwerklike uitsondering gemaak, deur die pous self. 'n Pouslike bevel wat Parys

toestemming gee om met die toekenning van die kwalifikasie voort te gaan, moes spesiaal uitgereik en ’n koninklike lyfwag vir die jong monnik beskikbaar gestel word, ten einde fisiese aanvalle van nydige medestudente te verhoed.

Vir die volgende drie jaar doseer Aquinas as *magister regens* teologie in Parys, waarna hy op grond van sy tekstuele uitsette in 1259 (tot 1268) toegelaat word om verder slegs akademies hoef te werk aan die pouslike hof, wat in hierdie tyd tussen Anagni, Orvieto, Rome en Viterbo rondgetrek het. Dit is juis aan die rondtrekkende pouslike hof waar Aquinas die verstommende *Summa Theologiae* (normaalweg verkort as ST) van 61 volumes geskryf het.

In 1268 gebeur die ondenkbare egter weer: teen alle gebruike en verwagtinge in, word Aquinas teruggeroep na Parys om met ’n tweede aanstelling as *magister regens* diens te doen, waar hy in hewige konfrontasie met die Averroïste (ook ‘sekulêre Aristoteliane’ genoem), onder leiding van Sigerius (5.13) by lettere in Parys beland aan die een kant, en die (nie minder polemiese) Augustynse Franciskane onder leiding van Peckham (5.2) se teen-Aristoteliese veldtog aan die ander kant, moes hanteer – wat ’n groot rol gespeel het in die aanloop tot die Paryse veroordelings nege jaar later.

Dan, die onafwendbare tragedie, wat briljante mense dikwels soos ’n skadu volg: Op 6 Desember 1273 hou Aquinas op skryf, terwyl hy verklaar dat alles wat hy oor die jare gedoen het, ‘strooi’ was. Hy word kort hierna ernstig siek en sterf op 7 Maart 1274 in die Cisterciënserklooster te Fossanuova. Die beroemdste Middeleeuse filosoof en jongste magister in teologie in die geskiedenis van die Universiteit van Parys het nie 50 jaar oud geword nie.

Kontroversie rondom talle van sy leerstellings in ST het voortgeduur en talle daarvan is in 1277 deur Tempier veroordeel, tesame met ’n beduidende aantal Averroïstiese posisies. Op grond van Pous Johannes XXII se simpatieke hantering van Aquinas se enorme erfenis is hy op 18 Julie 1323 gekanoniseer: eers toé het die biskop van Parys die veroordelings teen Aquinas se filosofies-teologiese posisies teruggetrek.

Aquinas se hantering van taalbegrip en logika

Net soos wat begrippe of ‘terme’ vir Petrus Hispanus (I:4.26) verstandelike konsepte per suppositio tot uitdrukking gebring het, is daar in die derde kwart van die 13de eeu, Aquinas se produksieperiode, die oortuiging dat sinne, stellings en proposisies verstandelike oortuigings (waaronder geloof) tot uitdrukking bring.

In ’n duidelike, tematies konsekwente en metodologiese navolging van Aristoteles word daar in die oorgang van die vroeg- na die hoog-skolastiek onderskei tussen enkelvoudige gedagtes (wat tot uitdrukking gebring word in enkelwoorde) en meervoudige gedagtes

(wat tot uitdrukking gebring word in woordkombinasies, soos in sinne of proposisies).

Daar is uit hierdie navolging van Aristoteles twee onderskeibare operatiewe stelreëls vir die intellek: die verstaan van enkelvoudige gedagtes en die verstaan van die samestelling van meervoudige gedagtes, soos proposisies. 'n Proposisie is, volgens die tipies Middeleeuse verstaan daarvan, en diep afhanklik van die vroeg-skolastiese Abelardus (I:3.10), nie bloot 'n stelling nie, maar enige kombinasie van woorde wat iets tot uitdrukking bring wat waar of vals is.

By Abelardus het ons geleer dat ons nie net moet vra wat individuele woorde beteken nie, maar ook wat hele sinne, stellinge of proposisies beteken. By Abelardus het ons egter ook gesien, in teenstelling met Aristoteles, dat 'n meervoudige gedagte wat bestaan uit 'n subjek en 'n predikaat nie noodwendig 'n oortuiging of idee tot uitdrukking bring nie. Aquinas (1964:1.3:26) se standpunt is dat 'n proposisie, welke oortuiging of idee dit tot uitdrukking bring of nie tot uitdrukking bring nie, waar of vals is, met ander woorde, die proposisie sal feitelik met die werklikheid korrespondeer of nie korrespondeer nie.

Dieselfde geld vir die korresponderende gedagte, synde 'n oortuiging wat tot uitdrukking gebring word, of bloot die oorweging van 'n moontlike oortuiging wat moontlik tot uitdrukking gebring kan word. Maar die spraakhandeling wat die idee tot uitdrukking bring, en die korresponderende verstandelike handeling van beoordeling, bind die spreker of denker tot die waarheid al dan nie van die proposisie (De Rijk 1962: 342).

Die vraag wat so skerp by Abelardus figureer het – wat beteken proposisies? – tree dus weer hier op die voorgrond. Indien met 'beteken' bedoel word 'tot uitdrukking bring', is die antwoord volgens Aquinas (1964:1.3:27) vanselfsprekend: gesproke en geskrewe proposisies bring gedagtes in die verstand tot uitdrukking. Maar indien met 'beteken' bedoel word 'tot betekenis bring', is die saak minder duidelik: dit wil voorkom of proposisies in hierdie sin niks in die werklikheid tot betekenis kan bring nie, omdat 'n proposisie dieselfde moet beteken, of dit nou waar en of dit nou vals is – en indien die proposisie vals is, is daar niks in die werklikheid wat daarmee korrespondeer en as sodanig tot uitdrukking gebring kán word nie.

Ook in hierdie opsig bly Abelardus die geheime informant van 13de-eeuse proposisiekritiek: dit is die 'stand van sake' (*rerum modus habendi se*), wat in die proposisie opgeneem is wat die stelling waar maak. Ons het gesien dat Abelardus dit 'n *dictum* noem. Presies wat die metafisiese status van sodanige *dictum* is (in die 13de eeu ook soms 'n *enuntiabile* genoem), was tot en met Aquinas grootliks onuitgeklaar. Een standpunt was dat die *enuntiabilia* nie substansies en ook nie eienskappe is nie, maar dat dit 'n afsonderlike metafisiese klas konstitueer wat nie deur Aristoteles se *Categoriae* ondervang word nie, as sodanig nie tasbare entiteite nie, maar wel begrypbaar deur die verstand.

Die verhouding tussen waarheid en tyd

Die bestaan van so 'n buitengewone klas word toenemend deur Aquinas en die denkers na hom geproblematiseer. Die ander standpunt, wat hierdie toenemende problematisering van eersgenoemde standpunt wel voorsien het, was dat 'n bykomende vraag gevra moes word, naamlik: Watter soort ding is dit wat waar of vals is? Sinne, stellings, gedagtes en 'n dictum kan almal waar wees.

Maar watter een hiervan is die oorheersende draer van waarheidswaarde? Hierdie vraag word besonder akuut wanneer die skolastici herhaaldelik vra na die verhouding tussen waarheid en tyd (De Rijk 1962:359).

Sommige skolastici was van mening dat alles wat in sinne in natuurlike spreektale by wyse van tydsaanduidings gestel kan word, ook in 'n logiese taal sonder tydsaanduidings gestel kan word, en dan in sinne met tydsonbepaalde werkwoorde – maar met 'n eksplisiete tydsaanduiding of kwantifisering van tyd. In die sin 'Dit sal sneeu' uitgespreek in tyd *t1*, sou hiervolgens in 'n proposisie tot uitdrukking gebring kan word, wat die gevolg het dat dit sneeu (tydloos) op 'n tyd *t* later as *t1*. Die vraag is dan of so 'n 'hertaling' of *revocio* van tydsbepaalde sinne na tydlose proposisies gedoen sou kon word sonder 'n verlies aan inhoud.

Die meerderheid hoog-skolastici was oor so 'n 'hertaling' nie entoesiasties nie. Sowel sinne as *enuntabilia* is hanteer as intrinsiek tydsbepaald. Aristoteles word in hierdie konteks in die 13de eeu gereeld aangehaal met verwysing na sy stelling 'Sokrates sit', wat waar is wanneer Sokrates sit en vals is wanneer Sokrates opstaan (die teologiese gevolgrykheid hiervan ten aansien van God se tydlose kennis van gebeure in die tyd, wanneer 'dit' gebeur, spreek vanself).

Die naaste wat die meerderheid hoog-skolastici aan tydlose proposisies sou kom, is met 'n disjunksie van tydsbepaalde sinne. So sou dit disjunktief maar logieserwys waar wees dat die Joodse profete en die Christelike heiliges terselfdertyd 'n enkele objek van geloof onderskryf, naamlik die disjunktiewe proposisie 'Christus sal gebore word of Christus is gebore of Christus sal gebore word'.

Aquinas staan volledig in hierdie spanning. Hoewel hy kwalik selfstandige bydraes tot formele logika as sodanig gemaak het – anders dus as Abelardus en Hispanus – was dit Aquinas se vindingryke implementering van logiese gevolge in die taalbegrip wat sy bydrae tot Middeleeuse filosofie ondervang.

Dit geld veral vir sy verskeidenheid van klassifiserings van spraakhandelinge en korresponderende, (nie-) komplekse denkhandelinge. Dit vertrek weer vanuit die

wesenlike Aristoteliese onderskeid tussen enkelvoudige gedagtes (wat tot uitdrukking gebring word in enkelwoorde) en meervoudige gedagtes (wat tot uitdrukking gebring word in woordkombinasies, soos in sinne, stellings en proposisies), waarna bostaande verwys is:

> Aristoteles stel in *De anima* dat daar twee soorte aktiwiteit van die intellek bestaan: Die eerste bestaan in die vormskepping van eenvoudige essensies, soos 'wat 'n mens' of 'wat 'n dier' is; in hierdie aktiwiteit, insigself, is daar geen waarheid of valsheid te vinde nie, net soos in nie-komplekse spraakuitinge. Die tweede aktiwiteit bestaan in die samestelling en ontbinding van essensies, hetsy deur bevestiging of ontkenning: in hierdie aktiwiteit is daar wel waarheid en valsheid te vinde, net soos in die komplekse spraakuitinge wat dit tot uitdrukking bring (Aquinas 1955:14.1).

Die onderskeid tussen hierdie twee denkaktiwiteite skakel met die verskil in taalbegrip tussen die gebruik van enkelwoorde en die samestelling van volledige sinne. Dit word benadruk wanneer Aquinas (1955:4.2c) betoog dat enige denkaktiwiteit beskou kan word as die produksie van 'n 'binnewoord' of 'binnesin': Die 'woord' van ons intellek is die *terminus* van ons intellektuele aktiwiteit. Dit is die gedagte self, wat 'n intellektuele 'konsepsie' genoem kan word; wat óf 'n konsepsie is wat deur 'n nie-komplekse uiting tot uitdrukking gebring kan word, soos wanneer die intellek die essensie van dinge vorm, óf wat 'n konsepsie is wat tot uitdrukking gebring kan word deur 'n komplekse uiting, soos wanneer die intellek saamstel en skei. Hierdie opvatting van 'saamstel en skei' is nie so eenvoudig nie. Die paradigmatiese voorbeeld van sodanige 'saamstel en skei' was in die vroeg-skolastiek bloot die artikulering van affirmatiewe en negatiewe oordele (De Rijk 1962:360). Maar daar is volgens Aquinas ook ander soorte komplekse denkhandelinge. Afgesien van die oordeel *p* en die oordeel *nie-p*, is daar ook die vraag *of-p*, of die vraag na *in/p/in* (dus, *p* in relasies). 'n Proposisie soos 'Iran huisves kernwapens' ontlok 'n oordeel, in die affirmatief of in die negatief, wat uitgespreek of weerhou kan word, wat waar of vals kan wees, wat voorlopig of met sekerheid gestel kan word, op grond van logiese en redelike argumentvoering, of juis die gebrek daaraan, of op die basis van vanselfsprekende, teenspraakvrye bewyse.

Die klassifikasie van komplekse denkhandelinge

Aquinas, aan die begin van ST (1964:1a-2a), klassifiseer komplekse[3] denkhandelinge dan op grond van hierdie moontlikhede: die weerhouding van 'n oordeel is *dubitatio* ('twyfel'), tentatiewe oordele waar ruimte vir foutering gelaat word is *opinio* ('opinie'), sekere oordele gegrond op vanselfsprekende bewyse is *intellectus* ('verstaan'), sekere oordele gegrond op logiese en redelike argumentvoering is

scientia ('kennis'), en sekere oordele gegrond op juis die gebrek aan logiese en redelike argumentvoering is *credere* of *fides* ('geloof '). Al hierdie moontlikhede konstitueer *compositio et divisio*, moontlikhede van 'saamstel en skei'.

Wat nie-komplekse denkhandelinge betref, handel Aquinas tweedelig: enersyds het nie-komplekse denkhandelinge te make met die bemeestering van bloot 'n woord. Indien iemand die betekenis van die woord 'yster' ken, sal die persoon in staat wees om die woord te konseptualiseer en te kontekstualiseer, met ander woorde, die woord in onderskeid met ander woorde in 'n verskeidenheid van uiteenlopende kontekste te gebruik.

Maar nie-komplekse denkhandelinge kan ook uniek kompleks wees, in die sin dat dit andersyds fokus op die essensie, of nader aan die skolastiese begrip, die quiditeit,[4] van 'n saak. 'n Chemikus wat die eienskappe van yster in verband kan bring met die atomiese getal en plek daarvan op die periodieke tabel, het 'n nie-komplekse verstaan van yster. Aquinas (1964:1a.2) is gesteld op hierdie onderskeid in terme van nie-komplekse denkhandelinge: ons kan verstaan wat die woord 'God' beteken, maar ons kan God se quiditeit nie verstaan nie.

Hoe egter, skakel komplekse en nie-komplekse denkhandelinge met korresponderende spraakhandelinge? Hierdie vraag staan in die sentrum van die hoog-skolastiese interpretasie van die verhouding tussen taal en logika en lei 'n aangrypende probleemkonteks in.

Aquinas (1955:2.4) se mees basiese oortuiging in hierdie verband is dat enige oordeel gemaak kan word binne die struktuur van 'n sin. Hy wil egter nie daarmee beweer dat elke oordeel noodwendig in woorde omgeskakel moet word of binne 'n sinstruktuur, hetsy openlik of privaat (in die verbeelding), tot uitdrukking gebring *moet* word nie. Wat hy wel beweer is dat hoewel elke gedagte in taal uitgedruk kan word, dit nie alle gedagtes is wat in taal uitgedruk word nie en gebeur dit selde dat gedagtes selfbesinnend juis oor taal *self* handel. Kontra-Platonies stel Aquinas (1964:1a.84) dat hoewel gedagtes in die intellek inderdaad universeel en nie-materieel is, geen sodanige gedagtes ooit buite 'n intellek bestaan nie.

Aquinas gee die Platoniese vertrekpunt egter toe dat die Vorme dinge bepaal soos wat hulle is; dat daar byvoorbeeld die Vorm 'mensheid' is wat van Sokrates 'n mens maak. Wat Aquinas nié toegee nie, is dat sodanige Vorm selfstandig en los van materie kan bestaan. Daar is buite die intellek nie iets soos 'menslike natuur' nie. Daar is alleen maar die menslike natuur van individuele mense (of menslike individue) soos Petrus, Paulus en Johannes. Daar is geen menslike natuur wat nie die natuur van 'n individuele mens (of menslike individu) is nie en daarom is daar geen Universele Mens nie, nie 'in die hemel of op die aarde nie' (Aquinas 1964:1a.79).

Menslike natuur bestaan in die intellek as 'n abstraksie, geabstraheer juis vanuit individualiserende kenmerke, in eenvormige verhouding tot alle mense wat buite die intellek bestaan. Daar is geen Idee van die Mens nie, alleen maar mense se idees van mense. Die menslikheid van 'n individu is 'bedinkbaar' (vanuit die Vorm mensheid) maar nie 'werklik bedinkbaar' (omdat dit in materie moet bestaan) nie (Aquinas 1964:1a.81).

Om dit 'werklik bedinkbaar' te maak, roep om die ingrepe van 'n buitengewone intellektuele krag, wat Aquinas (1964:1a.80) met direkte aanhaling van Aristoteles die agente-intellek[5] noem. Die volgende stap is dan om te vra na die implikasies van Aquinas se pro-Aristoteliese of minstens teen-Platoniese weergawe van universeles vir die semantiek van name en predikate.

Pro-Aristoteliese weergawe vir die semantiek van name en predikate

Aquinas wys hierdie implikasies uit met 'n beroep op 'n fundamentele universaliserende oorweging in die *logica vetu*s, wat ons deeglik by Boethius (I:1.2) en talle denkers daarna ontmoet het, naamlik species. Kom ons keer weer terug na Seve. Die species 'hond' bestaan nie materieel in die werklikheid nie en die species 'hond' is nie materieel deel van enige hond nie, hoewel honde 'n species is. Indien 'species-wees' deel sou wees van wat dit is om 'n 'hond te wees', sou die wolfhond Seve 'n species wees of kon wees.

Wanneer ons beweer dat honde 'n species is, beweer ons nie werklik enige iets aangaande honde nie. Wat ons wel na Aquinas se mening doen, is om 'n tweede-orde stelling oor ons eie konsepte te maak: Ons impliseer in die eerste plek dat die konsep *hond* universeel is en van toepassing is op enige en alle honde. Tweedens impliseer ons dat *hond* 'n saamgestelde konsep is wat ander konsepte as die konstituente daarvan het, byvoorbeeld, *dier*. Genus en species word dus gedefinieer in terme van predikate en predikate deur die intellek bedink, as't ware 'oopgemaak', in die vorming van affirmatiewe en negatiewe proposisies.

Hierdie posisionering ten aansien van compositio et divisio bepaal uiteindelik Aquinas se posisie ten opsigte van analogiese taalgebruik. Aquinas (1964:1a.13) onderskei tussen twee soorte analogiese taal gebruik: die analogie van *attributio* of *passio*[6] kan verduidelik word aan die hand van die voorbeeld van die begrip gesondheid.

Streng gesproke kan slegs lewende dinge soos plante en diere gesond wees. Maar ons praat ook van 'n 'gesonde dieet'. Ons kan die begrip *gesond* vir 'n dieet gebruik, omdat dit implisiet of per attribuut na die persoon, plant of dier verwys, wie se dieet ter sprake is. Die analogie van *proportio* aan die ander kant, kan verduidelik word met die begrip goed as voorbeeld. Slegs morele en etiese subjekte kan 'goed' wees.

Tog praat ons ook van 'n 'goeie perske' of 'n 'goeie kar'. Baie duidelik is die 'goed' van die perske en die 'goed' van die kar verskillende soort 'goed' en tog is beide implisiet of per proporsie ontleen aan die 'outentieke goed', of die Goeie in morele sin, na Strassburg (I:4.32) se *Bono*. Iets in die perske of in die kar roep iets van die Goeie op, sonder dat die perske of kar self moreel is of kan word. Wanneer ons dan woorde gebruik om oor God en mense te praat, gebruik ons dieselfde woorde (byvoorbeeld 'liefde' of 'vryheid'), maar hierdie 'dieselfde woorde' word nie dieselfde gebruik nie; eerder analogies dieselfde, hetsy per attribuut of per proporsie.

Wanneer ons beide God en Sokrates 'wys' noem, gebruik ons dieselfde woord, sonder om dit as metafoor te wil gebruik. Ons gebruik dit 'spontaan analogies' (Aquinas 1964:1a.13):

> Hierdie gebruik van woorde vestig iewers tussen suiwer ekwivokaliteit en eenvoudige univokaliteit,[7] omdat die woord nooit in dieselfde sin gebruik word nie, soos wat dit met univokaliteit die geval sou wees, maar ook nie heeltemal verskillend nie, soos wat die geval met ekwivokaliteit sou wees.

Ons het ver gevorder vanaf die rudimentêre semiotiek vanaf Augustinus (I:1.1) na die analogiese ekwivokaliteit van Aquinas. Met hierdie analogiese posisionering van die verhouding tussen taalbegrip en logika dek Aquinas die tafel vir die post-skolastiek van die 14de en 15de eeue oop om vanuit die *logica vetus* na die *logica novus* voort te borduur.

Aquinas en sy *Summa Theologiae* is groots in elke sin van die woord: as insgelyks 'n buitengewoon gedissiplineerde en self-korrigerende werk waarin temas telkens heropen en herkommentarieer word, tot op die punt van die algehele uitputting van enige verdere betekenisvolle kommentaar oor die betrokke tema, aangebied in die weliswaar droë vakjargon van die tyd. Wat Aquinas en die ST van die grootsheid van byvoorbeeld die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* onderskei, is dat die ST tekste bevat wat daadwerklik getuig van die skrywer se vermoë om bo sy bronne uit te styg en oorspronklike en persoonlike sinteses te produseer. In daardie sin sal die *Summa Theologiae* en die outeur daarvan altyd groots wees.

Eindnotas

1. Die versoeking is natuurlik baie groot om aan die mees gekommentarieerde denker van die Middeleeue veel meer ruimte af te staan as aan sy voorgangers en medegangers. Getrou aan die 'nie-kanoniserende' oogmerk van hierdie boek word Aquinas egter proporsioneel en met ewewig langs die ander denkers hanteer. Soos met die ander 'gekanoniseerde' Middeleeuse filosowe –Augustinus, Boethius, Abelardus, Duns Skotus en Ockham in die besonder –word op slegs die skrywers insiens mees gevolgryke faset van hulle uitset gefokus, naamlik die filosofiese belang van die

verhouding tussen taalbegrip en logika. Sien dus Aquinas (1955; 1964), asook die volgende (betreklik onlangse) sekondêre tekste: Aertsen (1993:12–37) Bosley en Tweedale (2004:269–71); Burrell (1993:60–84); Copleston (1993:302–434); Davies (2006:643–59); Gilson (2002:1–38); Hall (2006:1279–87); Hamilton-Bleakley (2011:1287–91); Haren (1985:176–94); Hyman, Walsh en Williams (2010:539–50); Iribarren (2011:1302–8); Kenny (2005:136–9); Kretzmann (1997:1–28; 1999:1–8); Luscombe (2004:99–108); Marenbon (2007:205–70); Owens (1993:38–59); en Pasnau en Shields (2004:1–20).

2. Onthou dat die begrip *intellek* in die vroeg-skolastiek verwys het na 'n verstandelike vermoë wat as 'n substansievorm onafhanklik van materie bestaan.

3. Die begrip *kompleks* dui by Aquinas op enige soort proposisie wat uit eenvoudiger elemente bestaan, wat mettergaande ontwikkel in nie-komplekse en uiteindellik in komplekse terme.

4. Quiditeit, 'n begrip regstreeks ontleen aan Ibn Sina en, soos ons reeds gesien het, strykdeur aanwesig in elke fase van die vroeg-skolastiek, vra na die *in quid* van 'n saak, 'wat dit is om dit te wees'. Die quiditeit van 'n saak moet uitgespel word in 'n standhoudende definisie van die saak, en is soms, ietwat verwarrend, as sinoniem vir 'essensie' gebruik. By Ibn Sina self is die quiditeit van enige iets anders as God uitsluitend ten opsigte van die bestaan van die saak: die saak se bestaan en daarom quiditeit (en andersom) word dus regstreeks aan God ontleen. So 'n teologiese begrip van quiditeit verskil uiteraard dramaties van wat op 'n periodieke tabel weergegee kan word – en tog is dit nie 'n ander logika wat die rigiditeit daarvan dra nie.

5. Net weer ter wille van duidelikheid: Die agente-intellek word in die skolastiek soms ook die 'aktiewe intellek' genoem. Volgens Aristoteles word mense in staat gestel om (oor) abstrakte vorme te dink op grond van 'n intellek of 'n aspek van mense se eie intellek wat ewig aktief is en in die passiewe intellek die vorme grondves wat verstaan kan word. Die passiewe intellek is die intellek of deel van die intellek wat nie altyd aktief is nie en ontvanklik is vir die geabstraheerde vorme van dinge op grond van die agent-intellek se ingrepe.

6. Die begrip *passio* verwys na 'n eienskap wat tot sekere soort subjek behoort, maar nie genoem word in die definisie van daardie subjek nie. Dat die eienskap tot die subjek behoort, is 'n logiese afleiding vanuit die definisie self.

7. *Univokaliteit* dui by Aquinas op 'n term wat in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies aan inhoud. *Ekwivokaliteit* daarteenoor, dui op 'n term wat nie in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies of wysiging aan inhoud nie.

Bibliografie

Aertsen, J.A. 1993. Aquinas's philosophy in its historical setting. In Kretzmann en Stump (reds.) 1993, 12–37.

Aquinas, T. 1955. *De Veritate*. Spiazzi, R.M. (red.). Turyn: Marietti.

—. 1964. *Summa Theologiae*. Blackfriars Uitgawe. Volumes 1 tot 61. Londen: Eyre & Spottiswoode.

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.

Burrell, D.B. 1993. Aquinas and Islamic and Jewish thinkers. In Kretzmann en Stump (reds.) 1993, 60–84.

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

Davies, B. 2006. Thomas Aquinas. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 643–59.

De Rijk, L.M. 1962. *Logica Modernorum*. Assen: Van Gorcum.

Gilson, E. 2002. *Thomism. The philosophy of Thomas Aquinas.* Shook, K. en Mauret, A. (verts.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Hall, A.W. 2011. Thomas Aquinas. In Lagerlund (red.) 2011, 1279–87.

Hamilton-Bleakley, H. 2011. Thomas Aquinas, Political thought. In Lagerlund (red.) 2011, 1287–91.

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.

Iribarren, I. 2011. Thomism. In Lagerlund (red.) 2011, 1302–8.

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

Kretzmann, N. 1997. *The metaphysics of theism. Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press.

—. 1999. *The metaphysics of creation. Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles II*. Oxford: Clarendon Press.

Kretzmann, N. en E. Stump (reds.). 1993. *The Cambridge companion to Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press.

Luscombe, D.E. 1997 (2004). *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

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

Owens, J. 1993. Aristotle and Aquinas. In Kretzmann en Stump (reds.) 1993, 38–59.

Pasnau, R. en C. Shields. 2004. *The philosophy of Aquinas*. Boulder: Westview Press.

5.2 JOHANNES PECKHAM

Franciskaanse monnike afgebeeld in *St Francis van Assisi ontvang die stigmata* (1510), Meester van Hoogstraten (fl.1520–1530)
© Prado Museum, Madrid

5.2 Johannes Peckham (ca.1230-1292) (Pecham; *Doctor Ingeniosus*)

Johannes Peckham[1] was 'n polemiese verdediger van Augustynse leerstellings in die aanloop tot die Paryse veroordelings van 1277. Hy het hom uitdruklik opgestel teen die filosofiese en teologiese posisies van Aquinas (5.1) en die twee Averroïste Sigerius van Brabant (5.13) en Boethius van Dacia (5.3), wat die ergste onder die veroordelings deurgeloop het. Gebore naby Brighton te Sussex, is Peckham op 'n vroeë ouderdom na die Benediktynse abdy in Lewes gestuur, waarna hy voorgraads by Oxford en as geordende Franciskaanse monnik sy nagraadse studies in Parys, onder Bonaventura (4.29) se leiding, met onderskeiding voltooi het.

Peckham is aangewys as *magister regens* van Parys in 1270 – ongetwyfeld 'n akademies politieke aanstelling binne die kontra-Aristoteliese stemming in Parys vanaf die 1230's, wat nogeens verhewig is vanaf die 1250's. Daarna het hy teruggekeer na Engeland en is daar feitlik dadelik aangewys as die *magister regens* van Oxford, die elfde Franciskaan om dié posisie te beklee. Intellektueel nou verbonde aan maar ordegewys 'n veronderstelde opponent van die Dominikaan Robert Kilwardby (I:4.28) – en sonder twyfel ondergronds betrokke by Kilwardby se dertigdelige Oxford-veroordelings van 18 Maart 1277 – sou hy Kilwardby se opvolger in die aartsbisdom van Kantelberg in 1279 word, 'n posisie wat hy beklee het tot en met sy dood in 1292.

'n Lojale student van Bonaventura en eerste Franciskaanse opponent van Aquinas

Peckham se filosofiese uitset verteenwoordig 'n doelgerigte poging om die oorgeërfde teoretiese posisies van veral Augustinus (I:1.1) en Anselmus (I:3.6) te verdedig, teen wat hy waargeneem het as 'n toenemende voorkeur vir 'n suiwer of heterodokse Aristotelisme in Parys, wat gestalte gekry het in leerstellinge rondom die ewigheid van die wêreld, 'n enkele en enkelvoudige intellek vir die hele mensheid en 'n Godheid wat geen individuele partikulieres ken en trouens niks ken buite Godself nie.

As 'n student van Bonaventura in Parys in die laat-1260's was Peckham teenwoordig by die reekse *Collationes* (Bonaventura se idiosinkratiese preke met 'n vakpolemiese oogmerk) wat die ou magister destyds in Parys gelewer het en waarin hy herhaaldelik gewaarsku het teen teen die skynbaar imperialistiese eienskap van 'n nuwe Aristotelisme, nou nie meer heterodoks nie maar onortodoks, via die radikalisering van Aristoteliese posisies na die resepsie en toepassing van Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) deur veral Sigerius en Dacia by die

letterefakulteit in Parys. Peckham het hierdie toepassings van Ibn Rushd as gevaarlik en uiters onwenslik beskou.

Dit is onseker of Peckham direk betrokke was by biskop Tempier se eerste veroordelings, die berugte '13 van 1270'. Wat wel seker is, is dat Peckham die eerste Franciskaan sou wees om die gedugte Dominikaan Aquinas te takel, op grond van sy aanklag teen Aquinas dat hy die outentieke Christelike dogma ter wille van 'n kompromie met Aristoteliese en Averroïstiese filosofie ondermyn het.

As 'n lojale student en navolger van Bonaventura vertoon Peckham se tekste (in besonder sy vier belangrikste tekste, *Summa de esse et essentia*, *Tractatus de anima*, *Perspectiva communis* en *Tractatus de perspectiva*) 'n fundamentele verbondenheid aan Augustinus, sonder om – soos Bonaventura – verby 'n verantwoorde aansluiting by Aristoteles te gaan. In hierdie vier werke is dit egter duidelik dat Peckham geen erg het aan minstens twee afdelings in die Aristoteliese korpus nie, naamlik logika en metafisika. Sy werk vertoon wel 'n voorkeur vir epistemologie, filosofiese psigologie en natuurlike filosofie (oftewel die natuurwetenskappe, soos dit eers veel later genoem is).

Peckham se epistemologie

Peckham onderskryf die Augustynse leer oor die Goddelike verheldering met betrekking tot eerste beginsels, met die aanspraak dat die menslike intellek 'ewige redes' benodig vir die sekerheid van intellektuele en morele eerste beginsels, hoewel nie met betrekking tot die inhoude daarvan nie. In 'n kwalik bedekte konfrontasie met Aquinas betoog Peckham dat die menslike (sowel as Goddelike) intellek oor 'n direkte kennis van enkelvoudige partikulieres beskik.

In terme van die Thomistiese interpretasie van die Aristoteliese aksioom dat die sintuie die enkelvoudig-partikuliere en die intellek die universele ken, moet die intellek oor die verbeelding wat die beeld vanuit die sintuie ontvang reflekteer, ten einde die universele vanuit die beeld te kan abstraheer.

Peckham reageer hierop dat die intellek sowel wetend (oftewel besinnend) of onwetend (oftewel spontaan) abstraheer: indien die intellek wetend abstraheer, het dit in elk geval reeds oor kennis van die enkelvoudig-partikuliere beskik; indien onwetend, hoe kan dit, om mee te begin, intellektuele kennis genoem word?

Uit hierdie verset teen Aquinas bied Peckham 'n vyfdelige ontleding van die intellek aan: as *materialis*, *in habitu*, *adeptus*, *accomodatus* (of *agens*) en *practicus*. Intellektuele kennis of *cognitio* vooronderstel sowel sintuiglike as kenbare species of soortgenootlikhede. Daar is verskillende soorte species: abstrak, ingebore, 'afgedruk vanuit die ervaring' (*impressio*), 'uitgedruk vanuit die intellek' (*expressio)*, latent binne die geheue en 'saamgepers vanuit die sintuie en die intelllek' (*collatio*). Die sintuiglike

species word eers vanuit die sintuie en dan op die intellek afgedruk, en die abstrakte species word eers vanuit die verbeelding uitgedruk en dan op die intellek afgedruk. Intellektuele kennis se oorsprong is daarom na die sintuiglike bronne terug te voer.

Peckham se psigologie

In uitbreiding van 'n reeks vroeë quaestiones oor die siel in *Quaestiones de anima*, het Peckham (1948) ook in *Tractatus de anima* 'n grondige opstel oor die siel geskryf. In eersgenoemde verwerp Peckham traducianisme (die leer dat die siel óf vanuit die Goddelike substansie, óf organies vanuit die liggame van die biologiese ouers, óf vanuit die sensitiewe siel ontwikkel); hy verwerp ook Origenes se standpunt dat elke menslike siel reeds aan die begin van die tyd geskep is.

Veel meer direk en elementêr betoog Peckham dat elke menslike siel 'enkelvoudig' en 'daagliks' deur God geskep word en die menslike liggaam binnegebring word. Die siel is die oorsaak van die liggaam in die driedelige oorsaaklike sin van die effektiewe, formele en finale oorsake en word as die 'handeling en beweger' verleng na elke deel van die liggaam. Die siel is verenig met die liggaam soos wat vorm met materie verenig is. Hoewel die siel enkelvoudig is, beskik dit oor 'n verskeidenheid van vermoëns of fakulteite, naamlik, op Augustinus se aandrang, geheue, intellek en die wil.

Die sensitiewe siel word nie bederf met die toetrede van die rasionele siel waarmee dit verenig word nie. In vegetatiewe terme beskik die siel oor drie fakulteite: voeding, groei en voortplanting. In sensitiewe terme beskik die siel oor 'n verinwendigende vermoë vanuit die vyf sintuie: hierdie vermoë tot verinwendiging beskik oor die fakulteite van die verbeelding, berekening en geheue.

Peckham werk met 'n tweedelige agente-intellek, dié van God en die aktiewe menslike intellek. Die agente-intellek en potensiële intellek is beide fakulteite van die siel. Hy betoog daarom dat Ibn Rushd ernstig fouteer het deur slegs een potensiële intellek vir alle mense voor te stel. Die menslike siel is onverderfbaar en daarom onsterflik: Peckham verdedig die teorie van die onsterflikheid van die siel verbete, met die aandrang dat hierdie psigologiese posisie deur sewe onweerlegbare argumente ondersteun word, Terselfdertyd is hy gekant teen die opvatting van 'n verskeidenheid van of meer as een siel in die enkele mens. Daar is slegs een (intellektiewe) menslike siel wat die vegetatiewe en sensitiewe funksies omsluit as grade van 'n enkele intellektuele 'vorm'.

Peckham konfronteer Ibn Rushd as 'n 'grondige ketter' op sterkte van Ibn Rushd se ontkenning dat elke mens oor 'n eie rasionele siel beskik: so 'n opvatting, in die hoog-skolastiek van die laat-13de eeu voortgesit deur veral Sigerius en Dacia, ondergrawe volgens Peckham selfs die mees sobere opvattinge rondom onsterflikheid

en maak 'n stelling soos 'Ek verstaan' onmoontlik (inderdaad so deur Aquinas uitgewys). Vryheid is nie 'n afsonderlike vermoë van die wil nie: die wil is nietemin sodanig vry dat dit die gebiedende (byvoorbeeld libidinale) aanwysings van die praktiese intellek kan weerstaan.

Peckham se natuurlike filosofie

Dit is veral binne hierdie rubriek waar Peckham se verset teen Aquinas duidelik na vore tree. Volgens Aristoteles is elke saamgestelde substansie saamgestel uit sowel materie as vorm. Aquinas het op grond daarvan gepostuleer dat suiwer, primordiale materie of prima materia die basis vir substansiële verandering daarstel en daarom suiwer potensialiteit is. Peckham betoog op sy beurt dat suiwer materie wesenlik en werklik onderskei moet word van materie, sodat God in God se almag suiwer materie kan skep in onderskeid van welke vorm ook al. Aquinas redevoer weer dat daar slegs een substansiële vorm in die mens is, wat die siel en die liggaam verenig.

Peckham reageer met sy teorie van die veelvuldige grade, wat bestaan uit die vegetatiewe en die sensitiewe, wat behoue gebly het as die substansiële komponente van die menslik saamgestelde vorm. Die liggaamlike, vegetatiewe en sensitiewe 'vorme' word dus nie in opeenvolging bederf of gekorrupteer deur die toetrede van die hoër vorme nie (soos Aquinas dit wil hê), maar bly voortbestaan as grade van die hoër vorm. Peckham was waarskynlik die eerste Middeleeuse denker om sodanige teorie van die grade aan te bied as 'n verfyning van sogenaamde 'trianisme', oftewel die opvatting van die meervoudigheid van substansiële vorme.

Peckham verskil ook van Aquinas rondom die berugte en oorspanne kwessie van die ewigheid van die wêreld (en daarom die ewigheid van die mens). Aquinas het beroemd aangevoer dat die wêreld de facto binne tyd geskep is, maar dat daar niks filosofies of teologies is wat onversoenbaar is met die opvatting dat die syn van die wêreld uit die ewigheid self geskep is nie. Soos sy leermeester Bonaventura, is Peckham egter daarvan oortuig dat die opvatting van die skepping van die wêreld uit die ewigheid, met inbegrip van Aquinas se poging tot 'n dialektiese antwoord, op 'n fundamentele teenstelling aankom.

Peckham was egter ook met natuurlike wetenskapsbeoefening gemoeid: hy het aanvanklik 'n inleidende opstel oor optiese kwessies geskryf, terwyl sy latere handboek in optiek (*Perspectiva communis;* sien Peckham 1970) die standaardhandboek vir die deeldissipline van die optiek in die eerste helfte van die 14de eeu geword het. Hy was ook die skrywer van 'n opstel oor die hemelse sfere, vergesel van 11 afdelings quaestiones in astronomie en 'n inleidingswerk tot die mistieke aspekte van algebra.

Daarby het hy verskeie opstelle oor Franciskaanse spiritualiteit geskryf, insluitende 'n gesaghebbende opstel oor die Franciskaanse opvatting van armoede en die onderskeid tussen *dominium* (eiendomsreg) en *usus* (reg tot gebruik), wat later weer deur Ockham (5.50) in die middel van die 14de eeu, in 'n hewige geveg met die pous (Johannes XXII) oor hierdie uitermate sensitiewe en gevolgryke kwessie, na vore gebring sou word.

Die oorblywende deel van Peckham se uitset het slegs in ongeredigeerde kopieë van manuskripte oorleef, insluitende 'n uitgebreide kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae*, waarvan die laaste drie volumes in geheel verlore geraak het. Die Peckham-navorsing is die afgelope dekade reeds besig om onder leiding van die eietydse spesialis-navorser G.J. Etzkorn 'n omvattende en geredigeerde uitgawe van al Peckham se oorleefde werke voor te berei.

Eindnota

1. Sien Peckham (1928; 1948; 1970; 1972), asook Brady (1974:11–71); Bukowski (1979:216–21); Classen (1938:241–58); Crowley (1951:242–55); Etzkorn (1992:71–82; 2006:384–7; 2011:640–2;); Lindberg (1965:37–53) en Spettmann (1919:1–102).

Bibliografie

Brady, I. 1974. John Pecham and the background of Aquinas's *De aeternitate mundi*. *St Thomas Aquinas (1274-1974) Commemorative Studies* 2, 11–71. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Bukowski, T. 1979. J. Pecham, T. Aquinas *et al* on the eternity of the world. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 46, 216–21.

Classen, S. 1938. Eine Antwort auf die theologische Quaestion des Johannes Pecham. *Franziskanische Studien* 25, 241–58.

Crowley, T. 1951. John Peckham OFM, Archbishop of Canterbury, versus the new Aristotelianism. *Bulletin of the John Rylands Library* 33, 242–55.

Etzkorn, G.J. 1992. John Pecham, OFM: a career of controversy. In King, Schaefer en Wadley (reds.) 1992, 71–82.

—. 2006. John Pecham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 384–7.

—. 2011. John Pecham. In Lagerlund (red.) 2011, 640–2.

King, E.B., J.T. Schaefer en W.B. Wadley (reds.). 1992. *Monks, nuns and friars in Mediaeval society.* Sewanee: Press of the University of the South.

Lindberg, D.C. 1965. The *Perspectiva communis* of John Pecham: its influences, sources and content. *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 18, 37–53.

Peckham, J. 1928. *Summa de esse et essentia*. Delorme, F. (red.). Rome: Studi Franciscani.

—. 1948. *Tractatus de anima.* Melani, G. (red.). Florence: Studi Franciscani.

—. 1970. *Perspectiva communis*. Lindberg, D. (red.). Madison: University of Wisconsin Press.

—. 1972. *Tractatus de perspectiva*. New York: Franciscan Institute.

Spettmann, H. 1919. Die Psychologie des Johannes Pecham. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 20, 1–102.

5.3 BOETHIUS VAN DACIA

Skepping van die aarde (s.a.), Wenceslaus Hollar (1607–1677)
© Universiteit van Toronto, Toronto

5.3 Boethius van Dacia (fl.1270-1280)
(Onderskei van Martinus van Dacia, d.1304, 5.7)

Boethius van Dacia[1] was 'n Deense magister by lettere in Parys vanaf 1262 en 'n medewerker van Sigerius (5.13), wie se werk insgelyks hewig gekritiseer en uiteindelik veroordeel is deur Tempier se 219 veroordelings in Parys in 1277, op grond van wat beskou is as die radikale Aristoteliese en Averroïstiese eienskappe daarvan.

Hoewel Dacia nie by die naam genoem word in die 219 veroordelings nie, koppel 14 van die veroordelings woordeliks terug na proposisies in sy werk. Die feit dat daar geen inligting oor sy werk of lewe bekend is na 1277 nie, dui daarop dat hierdie 14 verwysings vanuit die Paryse veroordelings genoegsaam was om hom uit die fakulteit te skors en selfs van sy magisterkwalifikasie in lettere te stroop.

Dit is wel moontlik dat hy na 1277 'n Dominikaanse priester geword het en eervol uit die akademiese lewe getree het. Hy word nie soos Sigerius gelys in die Inkwisisie van November 1276 nie. Sy oorleefde werke (*Opera*, Dacia: 1969, 1972, 1974, 1976a, 1976b en 1979) bestryk slegs 'n gedeelte van sy oorspronklike uitset. Die res is vernietig na 1276 of het op ander wyses verlore geraak. Die moontlikheid is egter nie uitgesluit dat verborge of versteekte Dacia-tekste steeds ontdek kan word nie (Bazán 2006:227).

'n Topologie van die wetenskappe

Dacia benadruk dat dit onmoontlik is om ware proposisies oor nie-bestaande objekte te postuleer. Hierdie uitgangspunt moet in verhouding gestel word met Dacia se algemene opvatting van wetenskap en die probleme rakende die ewigheid van die wêreld en die grade van noodsaaklikheid in fisiese natuurwette.

Dit lei tot die volgende twee logiese en epistemologiese oortuigings: die verhouding tussen oorsaak en gevolg is noodsaaklik, op voorwaarde dat die oorsaak bestaan en nie deur ander oorsake verhoed word om te veroorsaak nie, en die wêreld is geskep deur 'n vrye handeling van die Goddelike wil, wat nie deur wetenskap verklaar kan word of wetenskaplik as 'n noodsaaklikheid aangedui kan word nie. Gevolglik beskik wetenskaplike proposisies en wette aangaande die wêreld nie oor 'n streng noodsaaklikheid nie, aangesien dit verwys na 'n toestand wat self nie noodsaaklik bestaan nie.

Die uitstaande Daciaanse epistemologiese beginsel is dat 'n spesialis in enige gegewe wetenskap enige iets binne daardie wetenskap kan bewys, toegee, verander of ontken, maar slegs in terme van die werksbeginsels van daardie wetenskap

(uiteraard is dít 'n gevolgryke kenteoretiese posisie vir die skeiding tussen teologie, filosofie en natuurwetenskap).

Hierdie beginsel lei tot 'n topografie van die wetenskappe, wat aan elke wetenskap 'n behoorlik gedefinieerde sfeer van epistemologiese bevoegdheid en 'n geldigheid wat slegs rasioneel demonstreerbaar vanuit die spesifieke wetenskap is, toeken. 'n Spesifieke wetenskap het daarom niks te beweer oor dit wat buite die sfeer van die epistemologiese bevoegdheid daarvan val nie: nietemin behoort 'n spesifieke wetenskap enige waarheid te ontken wat nie deur daardie wetenskap se beginsels vasgestel kan word nie, in soverre dit rasioneel teen die beginsels van daardie wetenskap indruis en daarom 'wetenskap vernietig' (Lanza en Toste 2011:179).

Juis daarom is Dacia 'n uitgesproke verdediger van die outonomie van filosofie en neem op homself die verpligting om dit te 'red' (letterlik *salvare*) wat deur filosowe in die lig van filosofiese beginsels as geldig aangetoon is – juis ook wanneer daardie filosofiese beginsels die waarhede van die Christelike openbaring teenspreek. Biskop Tempier het Dacia en Sigerius op grond hiervan beskuldig van 'n leer van 'dubbele waarhede', wat deur beide ontken en as absurd getipeer is. Hierdie absurditeit word wel duideliker wanneer Dacia se beskouing van die verhouding tussen die wetenskappe en geloof, soos tot uitdrukking gebring in sy bespreking van die vraag na die ewigheid van die wêreld en sy leer oor menslike geluk (beide uiteengesit in Dacia 1976b *AM* en *SB*), oorweeg word.

Die ewigheid van die wêreld

Bogenoemde topologie van die wetenskappe bepaal na Dacia se nadruk die metodologiese verskille tussen die onderskeie wetenskappe wat die netelige vraag na die ewigheid van die wêreld in die hoog-skolastiek ondersoek. Die eerste sfeer van epistemologiese bevoegdheid is volgens Dacia dié van fisika of natuurlike filosofie, soos histories aangebied deur Aristoteles. Die beginsel vanwaar fisika die gevolgtrekkings daarvan demonstreer, is die natuur. Maar die natuur of physis bring tot stand of produseer slegs op sterkte van generering of selfoskulasie, wat die bestaan van voorafbestaande materie vooronderstel; met ander woorde, fisika vooronderstel syn. Die absolute vasstelling van syn (in terme van 'skepping uit niks') val duidelik buite fisika se sfeer van epistemologiese bevoegdheid. Vanuit die perspektief van generering is dit onmoontlik om 'n absolute begin van beweging of van 'n beweging wat begin het te postuleer, in soverre die Aristoteliese definisie geld dat alle beweging deur beweging voorafgegaan word.

Vanuit hierdie beginsels het Aristoteles juis betoog dat die wêreld ewig is. Hierdie proposisie is volgens Dacia egter slegs geldig met verwysing na die beginsels van natuurlike oorsaaklikheid van waaruit dit afgelei is.

Daarby, aangesien die wêreld tot stand gebring is deur die kreatiewe oorsaaklikheid van die Eerste Oorsaak of Eerste Beweger, wat die natuurlike filosoof volgens Dacia (*AM* 1976b:52) 'onmoontlik kan bestudeer', sou dieselfde proposisie (dat die wêreld ewig is) as 'vals beskou moet word indien dit nie gekwalifiseer kan word nie'. Met ander woorde, indien die proposisie dat die wêreld ewig is as geldig aanvaar word buite die skopus val van die natuurlike beginsels waaruit dit afgelei is, sou dit 'n valse proposisie moes wees.

Die beginsels van wiskunde (waarby Dacia astronomie insluit) laat 'n mens ook nie toe om af te lei dat die wêreld 'begin' het nie. Tog was Dacia 'n kreasionis in *metafisiese* sin: die metafisikus kan wel op rasionele gronde die kontingensie van die wêreld en gevolglik die bestaan van 'n Eerste Oorsaak van syn demonstreer. Die metafisikus kan egter nié op rasionele gronde demonstreer dat die 'wêreld nie mede-eksistent met die Goddelike wil is' nie (Dacia *AM* 1976b:54). Die metafisikus kan ook nie op rasionele gronde demonstreer dat die wêreld ewig is nie (Dacia *AM* 1976b:55).

Om dit inderdaad te kan doen, moet die metafisikus in staat wees om die oogmerk van die Goddelike wil binne te dring en daardeur só 'n omvangryke kenteoretiese vermoë tot menslike rasionaliteit toeken dat dit nie bloot 'n 'verbeeldingsvlug' sal wees nie, maar sal 'grens aan die waansinnige': 'Vanwaar sou hierdie redevoering tot die mens kon kom, op grond waarvan die mens in staat sou wees om die Goddelike wil foutloos te ondersoek?' (Dacia *AM* 1976b:56). Soos by Sigerius, is die absolute transendensie van die Goddelike wil die laaste en finale grens van menslike kennis.

Gegewe hierdie argument, waar laat dit ons met die verhouding tussen geloof en rede? Met inagname van die Daciaanse aanbod dat die gevolgtrekkings vanuit 'n spesifieke wetenskap altyd relatief staan tot die werksbeginsels waaruit dit afgelei is (*veritas secundum quid*), is daar altyd die moontlikheid dat hierdie gevolgtrekkinge nié ooreenstem met die absolute waarheid (*veritas simpliciter*) nie. In die geval van fisika, neem die natuurlike filosoof immers alleen die vermoëns en beperkinge van natuurlike oorsake in ag, wat tot die noodsaaklike gevolgtrekking lei dat die wêreld ewig is. In die geval van die Christelike geloof weer, word 'n 'oorsaak wat hoër is as dit wat die natuur kan bied in terme van die ontstaan daarvan' aangebied (Dacia *AM* 1976b:58).

Dacia vind geen teenspraak tussen die twee postulasies nie, aangesien die natuurlike filosoof sy gevolgtrekkings alleen binne 'n sfeer wat bepaal word deur premisses wat die skopus daarvan reduseer as geldig (kan) postuleer. Om hierin 'n 'dubbele waarheid" soos in Tempier se veroordelings te vind, veronderstel dat beide gevolgtrekkings op dieselfde kenteoretiese vlak geplaas word, op grond waarvan beide as waar aanvaar word in terme van presies dieselfde kenteoretiese

bewegings. Dit is volgens Dacia niks anders as die *fallacia secundum quit et simpliciter*, waarteen Aristoteles in *De Sophisticis Elenchis* (XXV) so skerp gewaarsku het nie.[2]

Die moderne navorsing het daaroor konsensus dat Dacia op geen stadium sodanige 'dubbele waarheid' aangebied het nie en dat die veroordelings van 1277 op 'n epistemologiese mistasting berus, ten einde die tersaaklike dogmatiese oorwegings in die Christelike teologie van die laat-13de eeu tegemoet te kon kom.

Menslike geluk

In *De summo bono* (*SB*, Dacia 1976b) volg Dacia die gees, stemming en oogmerke van die Aristoteliese *Nichomachus* en definieer die hoogste goed, binne die konteks van die vermoë van die natuurlike rede, as in staat om die hoogste menslike geluk tot vervulling te bring. Die filosoof se taak is die onderneming van 'n suiwer rasionele ondersoek (binne die Daciaanse epistemologiese grense) na die moontlikheid van die hoogste goed, proporsioneel tot die menslike natuur (die ontologiese grense).

In beginsel sluit Dacia se ondersoek na die hoogste goed die perspektief van geloof uit, sonder om die moontlikheid daarvan te ontken. Daardie moontlikheid kan egter net realiseer binne 'n volmaakte, anderwerêldse geluk, bemoontlik deur die Goddelike genade. Vir Dacia (*SB* 1976b:27) vestig die hoogste goed vir die menslike wese in die mens se hoogste eie vermoëns, wat die rede en die intellek, in terme van sowel die spekulatiewe as praktiese aard daarvan, insluit. Die mens se hoogste goed en 'die wesenlike aan die goeie of gelukkige lewe' word gegrondves in 'kennis van die waarheid, die doen van die goeie en 'n vreugde wat uit beide voortspruit' (*SB* 1976b:29).

Anders as wat die veroordelings van 1277 geïmpliseer het, was 'radikale Aristoteliane' en 'Averroïste' soos Dacia en Sigerius gekant teen 'n lewe van sinlike plesier. Hulle het kenmerkend eerder voorkeur verleen aan 'n lewe van intellektuele *eudaimonia* of wellewendheid, met fokus op die soeke na teoretiese en praktiese wysheid. Dacia (*SB* 1976b:28) herinner ons, met 'n gewysigde aanhaling uit Aristoteles self, dat 'die intellek dít is wat Goddelik is aan die mens – want indien daar hoegenaamd enige iets Goddelik in die mens is, sou dit duidelik net die intellek kon wees'.

In *Metaphysica* betoog Aristoteles dat dít die geval is omdat die gekende objek vreugde verskaf aan die kennende subjek; dat die eerste intellek (God) self plesier het aan die hoogste vreugde en hoogste goed, aangesien God ook die hoogste kennende subjek is. Deur die eie lewe in diens te stel van die kennis van die waarheid en die beoefening van die deugde of die goeie, en daarin vreugde te vind, kan die mens die hoogste vreugde ervaar proporsioneel tot die mens se natuur – naamlik om 'naby God te wees' (*SB* 1976b:30).

Hierdie hoogste vreugde is tegelyk die hoogste goed 'wat die mens van moontlik God kan ontvang en wat God moontlik aan die mens kan gee' (*SB* 1976b:30). Daarby voeg Dacia: 'Die mens wat meer volledig in daardie vreugde deel wat deur die rede vir hierdie geleefde lewe gedikteer word, staan veel nader aan ware geluk as die soort geluk wat deur outoriteit van geloof gedikteer word' (*SB* 1976b:29).

'n Epistemologiese parallel kan op hierdie gronde tussen D*e aeternitate mundi* en *De summo bono* uitgewys word: Filosofiese etiek het belang slegs by die goeie en die soort geluk wat mense kan bereik op grond van die mens se natuurlike vermoëns (weliswaar aan die mens gegee in die skeppingshandeling self), maar filosofiese etiek het nie belang by hierdie soort hoogste goed en hierdie soort hoogste geluk wat God vanuit genade toebedeel, en wat die mens wel op sterkte van die outoriteit van geloof kan verwag nie.

Die soortgenootlikheid tussen geluk en die beoefening van die intellektuele en morele deugde is natuurlik 'n befaamde Aristoteliese tesis, terwyl die opvatting van die progressiewe vergeesteliking van die mens ontleen kan word aan die Arabiese *falsafa*, Ibn Sina (Avicenna, I:3.3), Alfarabi (I:2.6) en Ibn Rushd (Averroes, I:4.10). Met gebruikmaking van sowel die Aristoteliese as Arabiese posisies betoog Dacia bevestigend vir die beoefening van die intellektuele en morele deugde, maar teen die 13de-eeuse Christelike opvatting dat die mens onmoontlik tot morele vervulling sonder ingrepe vanuit die Goddelike genade kan kom en dat hierdie sogenaamde 'pagaanse' idees rakende morele vervulling ten diepste 'selfvervulling' is . Hierdie Middeleeuse aanbod van 'n onmiskenbare vorm van Pelagianisme was juis een van die 14 oorwegings wat tot die veroordeling van Dacia in 1277 gelei het.

Dit was egter net een van die redes. Dacia betoog nie net vir die outonomie van filosofie binne die eie epistemologiese sfeer daarvan nie, maar juis ook vir die verhewenheid of superioriteit van die filosofiese lewe bo elke ander lewe. Net soos wat intellektuele vreugde proporsioneel tot die waarheid, werklikheid en waardigheid van die gekende objek staan, ervaar die filosoof die hoogste moontlike geluk, juis vanuit die toegewydheid van die filosoof aan die kontemplasie van die hoogste oorsake van die kosmos. Die samevloei van die hoogste menslike handeling ('verstaan' of *finis quo*) en die hoogste objek van hierdie vrome oordenking ('God' of *finis quius*), waarborg die verhewenheid van die geluk wat filosowe ervaar.

Hiermee lei Dacia 'n nuwe morele benadering tot filosofie in (Ebbesen 2005:236). Die kontemplasie van God lei tot 'n liefde vir God: '[…] die filosoof, sensitief daarvoor dat alle goeie dinge tot hom kom vanuit hierdie eerste beginsel, word beweeg tot die hoogste liefde vir hierdie eerste beginsel' (*SB* 1976b:35). Dit is waarom 'die filosoof leef as 'n mens gebore tot die lewe, op grond van 'n natuurlike orde' (*SB* 1976b:32) en gevolglik 'die beste en mees outentieke oogmerk van die menslike bestaan bereik het'

(*SB* 1976b:35). Met hierdie uitermate hoë waardering van filosofie laat Dacia ongetwyfeld die indruk van 'n filosofiese imperialisme, met die versweë maar onteenseglike afwysing van ander lewens van kontemplasie (die kerklike heilige, die gestroopte monnik, die stil mistikus en die skrander teoloog), wat vanuit die perspektief van die geloof juis nié gesubordineer kan word aan filosofie of die filosofiese lewe nie (Celano 1987:202). Net soos in *De aeternitate mundi*, laat Dacia egter geen ruimte vir teologie in *De summo bono* nie: die weg tot 'n gelukkige lewe word uitsluitlik deur filosofie bemoontlik. Die weg tot die hiernamaals hoort tot 'n geheel ander epistemologiese sfeer, naamlik dié van die geloof. Dit is 'n voorspelbare en logiese gevolg van Dacia se teorie van die epistemologiese sfere.

Nietemin was Dacia se vroeë filosofiese humanisme nie heeltemal ongewoon vir die laaste kwart van die 13de eeu nie, terwyl dit volledig in lyn was met sy epistemologiese sfeer: dit is teen die rasionele natuur van filosofie om beginsels te oorweeg wat buite die skopus van die dissipline val. Binne hierdie epistemologiese raamwerk bly Dacia se posisie versoenbaar met die Christelike geloof, binne die 13de eeu – of enige ander eeu.

Eindnotas

1. Hier word verwys na Boethius van Dacia slegs as 'Dacia', ter wille van onderskeid met die sesde-eeuse Anicius Manlius Severinus Boëthius (I:1.2, na wie slegs as 'Boethius' verwys is) en Dacia se tydgenoot Martinus van Dacia (5.7, na wie slegs as 'Martinus' verwys sal word, aangesien daar geen ander Martinus in die skolastiek voorkom nie). So onderskei ons die twee Boethiusse en die twee Dacia's van mekaar. Sien Dacia (1969; 1972; 1974; 1976a; 1976b; 1979), asook Bazán (2006:227–32); Bursill-Hall (1976:164–88); Celano (1987:199–214); Dales (1982:309–19); Ebbesen (2000:145–58; 2005:235–50); Jensen (1963:232–41) en Lanza en Toste (2011:178–82).

2. 'Wat slegs sekondêr of selektief waar is' (*secundum quid et simpliciter*), waar die stelling 'n toetsbare werklikheid selektief verwoord. Die spreker lys byvoorbeeld gerieflikheidshalwe net die gevalle wat die stelling, korrek soos wat dit mag wees, ondersteun, en gaan by die vele moontlike uitsonderings daarop verby.

Bibliografie

Bazán, B.C. 2006. Boethius of Dacia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 227–32.

Bursill-Hall, G.L. 1976. Some notes on the grammatical theory of Boethius of Dacia. *History of the linguistic thought and contemporary linguistic*, 164–88. Berlyn: Walter de Gruyter.

Celano, A.J. 1987. Boethius of Dacia: 'On the Highest Good'. *Traditio* 43, 199–214.

Dacia, B. 1969. *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*. Pinborg, J. en H. Roos (reds.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume IV-1. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1972. *Quaestiones De generatione et corruptione*. Sajo, G. (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume V-1. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1974. *Quaestiones super libros Physicorum*. Savo, G (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume V-2. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1976a. *Quaestiones super librum Topicorum*.. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab. Green-Pedersen, N.G. en J. Pinborg (reds.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume VI-1. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1976b. *De aeternitate mundi*, *De summo bono*, *De somnis*. Green-Pedersen, N.G. (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume VI-2. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1979. *Quaestiones super IVm Meteorologicum*. Fioravanti, G. (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume VI-2. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

Dales, R.C. 1982. Maimonides and Boethius of Dacia on the eternity of the world. *The New Scholasticism* 56, 309–19.

Ebbesen, S. 2000. Boethius of Dacia: science is a serious game. *Theoria* 66, 145–58.

—. 2005. The man who loved 'Every': Boethius of Dacia on logic and metaphysics. *The Modern Schoolman* 82(3):235–50.

Jensen, S.S. 1963. On the natural origin of the philosopher Boetius de Dacia. *Classica et Mediaevalia* 24, 232–41.

Lanza, L. en M. Toste. 2011. Boethius of Dacia. In Lagerlund (red.) 2011, 178–82.

5.4 WILLEM VAN WARE

Gekleurde weergawe van *Die hemelgewelf* (1888) in Camille Flammarion se *L'atmosphère: météorologie populaire*, Kunstenaar onbekend
© Nasionale Biblioteek van Frankryk, Parys

5.4 Willem van Ware (fl.1290)
(William of Ware; Wilhelm von Ware; *Doctor Fundatus*)

Willem van Ware[1] was 'n Franciskaanse filosoof-teoloog vanuit die dorpie Ware, in Hertfordshire naby Londen, werksaam in vernaamlik die laaste jare van die 13de en die eerste dekade van die 14de eeu. Hy het op 'n jong ouderdom by die Franciskaanse orde in Oxford aangesluit, waar hy aan die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* blootgestel is en wat hy later by Oxford doseer het. Hy het egter nie in Oxford tot magister gevorder nie en is in die vroeë 1290's na Parys, waar hy wel as 'magister Gulielmus Varro Praeceptor Scoti' aangespreek en geken is. Dit is onseker of hy met hierdie titel wel amptelik as 'n magister in hetsy lettere of teologie by Parys afgestudeer het en of hy daarmee bloot as Duns Skotus (5.28) se voorkeurdosent in die eerste jare van die 14de eeu aangetoon is.

Ware se werk het 'n diep indruk op Skotus gelaat vanweë die gedetailleerde saaklikheid en forensiese akkuraatheid daarvan. In daardie opsig was Ware 'n ware skolastikus: sy kommentare oor die Lombardiese *Sententiae*, waartoe Skotus toegang gehad het, *Quaestio de unitate Dei* en *Quaestio de gratia creata et increata,* ontleed die Lombardiese *Sententiae* deur middel van 'n uitgebreide reeks quaestiones, waar hy letterlik elke betekenismoontlikheid van elke kernbegrip met 'n eie uitleg en interpretasie aanbied. Hierdie rigiede, gedissiplineerde werkswyse sou uiteindelik weerspieël word in Skotus se beroemde sin vir tekstuele detail en subtiele hermeneutiese verfyning.

Ware was egter meer as bloot die voorkeurdosent van hierdie mees uitstaande hoog-skolastikus: hy tree as juis die kommentaaroorgang tussen Skotus en Hendrik van Gent (I:4.31) op deur ook Gent deeglik en innoverend te kommentarieer, op grond waarvan vars teoretiese posisies in die 14de eeu – soos by Skotus – bemoontlik sou word. Trouens, as een die eerste hoog-skolastici word Ware beskou as integraal deel van die laat-13de-eeuse inisiatief tot die bewaring, interpretasie en oorlewering van die vroeg-skolastiese uitsette na die hoog-skolastiek van die 14de eeu (Witt 2011:1419).

Theologia in se en *theologia quoad nos*

Dít blyk veral uit Ware se hantering van die status van teologie as wetenskap. Nadat Ware op sy kenmerkend sistematiese wyse alle ensiklopediese en rubriekmatige moontlikhede in dié verband oorweeg het, tref hy uiteindelik 'n onderskeid wat regstreeks deur Skotus oorgeneem sou word, naamlik tussen *theologia in se* en *theologia quoad nos*. *Theologia in se* dui volgens Ware op 'outentieke teologie' of 'teologie vanuit die perspektief van God', wat volgens hom inderdaad 'n wetenskap is.

Theologia quoad nos daarteenoor, is teologie vanuit mensgemaakte premisses (oftewel bloot 'mensewerk'), wat volgens Ware (teenoor sowel Aquinas [5.1] as Gent) nié 'n wetenskap is nie: Ware dring daarop aan dat 'n wetenskap op vooruitgang aanspraak kan maak slegs vanuit beginsels wat volledig kenbaar in sigself is.

Hoewel *theologia quoad nos* vanuit eerste beginsels vertrek, is dit nie vanselfsprekende beginsels nie, maar beginsels 'wat geglo word'. Vanuit 'n 'pelgrimsperspektief' kan teologie daarom nie 'n wetenskap wees nie: dit is nie toe te skryf aan 'n gebrek of leemte aan sodanige teologie nie, maar 'n epistemologiese gegewe.

Ware verduidelik hierdie posisie aan die hand van 'n analogie van God en die son: die son self is sekerlik die mees sigbare ding wat daar is, maar dit 'kan nie bekyk word met menslike oë nie'. God self is die mees kenbare en vanselfsprekende ding wat daar is, maar vir die menslike oog bly God obskuur en onduidelik, juis op grond van God se briljante helderheid.

Hierdie aanvanklike onderskeid tussen outentieke en nie-outentieke teologie noodsaak ineens 'n volgende en ewe skerp onderskeid, naamlik tussen die wetenskap van metafisika en (die nie-wetenskap van) teologie. Die onderwerp van metafisika is *ens inquantum ens*, waarvolgens God onafhanklik van die openbaring ondersoek en gepoog geken te word. Ware se uitgangspunt is dat hoewel God nie uitgesluit is van die wetenskap van metafisika nie, is God nie die uitsluitlike studiedomein van metafisika nie.

God is ter sake vir metafisika net in soverre God vanuit die 'natuurlike lig van die rede' geken kan word: onder hierdie natuurlike soeklig kan God slegs as 'n wese midde wesens en 'n syn midde syndes oorweeg word. Teologie, aan die ander kant, kan God as die uitsluitlike studiedomein van die vakgebied handhaaf, maar kan dit slegs doen 'onder die bonatuurlike soeklig van die geloof'.

Ware se uitsluiting van 'n streng definisie van teologie uit die werksruimte van die natuurlike rede bring daadwerklike probleme na vore, in terme van dit wat kennend oor God gepostuleer kan word sónder die bonatuurlike lig van die geloof, terwyl dit terselfdertyd beperkinge voorsien in die metafisiese hantering van God.

Ten spyte van hierdie teoretiese waaksaamheid handhaaf Ware (1927, 1930) steeds talle van die gestandaardiseerde metafisiese uitgangspunte oor God, hoewel hy hierdie uitgangspunte met uitgebreide quaestiones nuanseer. Hy hanteer byvoorbeeld met indringende kommentaar die resepsietradisie oor die verhouding tussen God en metafisika, maar betoog dan met 'n uitgebreide vraag-en-antwoord skema dat die proposisie dat *God bestaan* nie vanselfsprekend is nie, maar nietemin deur die natuurlike rede gedemonstreer kan word (byvoorbeeld Anselmus [I:3.6] se ontologiese argument).

Hy is egter skerp gekant teen die vroeg-skolastiese voorkeur om die bestaan van God prinsipieel met beweging in verband te bring. Trouens, hy voer aan dat die bewegingsmotief ironies die mees verarmende argument daarstel, omdat die rede nie in staat is om aan te dui dat God die enigste ding is wat selfbewegend is nie. Niks verhoed byvoorbeeld die moontlikheid van die 'hemelwesens' of 'engele' se selfbeweging nie en (gegewe Ware se nadruk op die psigologiese primaat van die wil)[2] die opvatting van die menslike wil as selfbewegend nie. Die bewegingsargument is nie in staat om aan te dui dat daar net een onbeweegde beweger is nie en open, teen die oorspronklike oogmerk daarvan in, die deur vir talle onbeweegde bewegers.

Ware se ontologie via die attribute van God

Ook wanneer Ware die attribute van God hanteer handhaaf hy 'n posisie wat oop en ontvanklik is vir die aansprake van en moontlikhede vanuit die rede, terwyl hy steeds ononderbroke die beperkinge van die rede benadruk. Hy bevestig op die vroeg-skolastiese spoor dat ons inderdaad iets kan weet van die quiditeit of wat-heid van God vanuit die gevolge van die quiditeit. Hy maak nietemin weer 'n genuanseerde, driedelige onderskeid tussen kennis van God op grond van God se wese (of wesensattribute), op grond van God se outentieke konseptualiteit, en op grond van 'n nie-outentieke konseptualiteit (weer vanuit menslike perspektief) van God.

Dit is alleen in hierdie laaste en essensie-verwyderde sin wat ons wel iets van God kan weet: God se wese sowel as God se outentieke konseptualiteit ('wat' God is en hoe daardie 'wat' benoem kan word) kan met ander woorde nie geken word nie. In dié verwyderde sin vind ons wel 'n eenvoudige volkomenheid, naamlik in God se skepsels self: elke enkelvoudige volmaaktheid in 'n skepsel vertel ons iets van God – nie net van God se volmaaktheid nie, maar ook die wyses of modi van vervolmaking. In hierdie opsig antisipeer Ware weer Skotus se beklemtoning dat ons vermoë om iets van God te weet beslis word vanuit die univokale volmaakthede wat God en God se skepsels in gemeen het.

Ware se genuanseerde soeke na 'n middeweg tussen 'n vars greep op ou materiaal en 'n waaksaamheid ten opsigte van die grense van die natuurlike rede tree nogeens na vore in die vraag na die eenheid van God. Téén die gevestigde skolastiese opvatting, tot nog aan die einde van die 13de eeu, dat God se eenheid deur die natuurlik rede bewys kan word, is Ware die eerste skolastikus om te betoog dat die natuurlike rede inderwaarheid nie in staat is om so 'n aanspraak te volvoer nie.

Dit was 'n polemiese maar gevolgryke posisie, in die sin dat dit deur Ockham (5.50), Wodeham (6.13) en Holcot (6.3) gehandhaaf is, terwyl Skotus aspekte van

Ware se gevolgtrekking afwys, maar dit nietemin belangrik genoeg ag om dit volledig te bespreek in sy eie hantering van die vraag na die eenheid van God in sy *Opus Oxoniense* (I.II.q.iii).

Ware se bydrae tot vroeg-14de-eeuse ontologie leun ook weer terug na die eenheidsvraag, in soverre die eenheidsvraag juis by die vraag na die wese en attribute van God aansluiting vind. Hier is sy invloed op Skotus onmiskenbaar: Ware ontken enige onderskeid tussen die attribute van God, maar hy ontken ook dat enige onderskeid tussen die attribute bloot teruggaan op 'n intellektuele handeling, hetsy van die mens of van God self. Met laasgenoemde bied Ware 'n ander soort onderskeid aan wat die basis daarvan in die objek self het, maar nie streng gesproke 'werklik' is nie. Skotus se verwerking van hierdie onderskeid sou een van die mees beroemde uitsette van die hoog-skolastiek word.

Teen Aquinas postuleer Ware dat daar geen reële onderskeid tussen syn en essensie is nie en dat dit in elk geval nie 'n rasionele onderskeid kan wees nie. Die onderskeid tussen syn en essensie is soortgenootlik tot die onderskeid tussen syn, waarheid en die goeie in skepsels: dit word 'gevind eerder as geproduseer', ten spyte daarvan dat daar nie 'reële' en onderskeibare, saamgestelde dele aanwesig is nie.

Hierdie opvatting van 'n objektiewe maar nie-reële onderskeid is ook in 'n volgende opsig vir Ware belangrik, naamlik dat hy die idee dat materie die beginsels van individualisering is, verwerp. Hy betoog juis vir die teenoorgestelde: net soos wat essensie oor 'n eie eksistensie beskik (wat nie 'werklik' onderskeibaar is nie), beskik individuele essensie oor 'n eie individualiteit deur sigself. Ook in hierdie opsig gaan Ware Skotus se volledige teorie van die hoogste formele onderskeid in *haecceitas*[3] as die beginsel van individualisering, vooruit.

Eindnotas

1. Sien Ware (1927; 1930), asook Cross (2006:718–9); Daniels (1954:221–38); Gál (1954:155–80); Hödl (1990:97–141); Klug (1915:377–85); Lechner (1949:14–31); Spettman (1927-1928:401–13; 42–52) en Witt (2011:1418–20).

2. Ware prioritiseer die wil kenmerkend-Franciskaans bo die intellek, aangesien die oogmerk van die wil ('vryheid') syns insiens hoër is as die oogmerk van die intellek ('verstaan'). Hy ken aan die wil trouens die hoogste betekenis toe as juis die mees edele eienskap van die mens: niks determineer die wil nie, nie die intellek nie en selfs nie God nie. Ook in hierdie opsig sou Skotus naby sy dosent van voorkeur bly.

3. Duns Skotus ontwikkel later hierdie teorie van *haecceitas* of dit-heid, 'dit is wat dit is', wat verwys na die diskrete, onderbeklemtoonde eienskappe van 'n ding wat dit daardie partikuliere ding maak.

Bibliografie

Cross, R. 2006. William of Ware. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 718–9.

Daniels, A. 1954. Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus. *Franziskanische Studien* 4, 221–38.

Gál, G. 1954. Guilelmi de Ware, OFM. Doctrina philosophica per summa capita proposita. *Franciscan Studies* 14, 155–80.

Hödl, L. 1990. Literar- und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware OFM (nach 1305). *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 57, 97–141.

Klug, P.H. 1915. Zur Biographie der Minderbrüder Johannes Duns Skouts und Wilhelm von Ware. *Franziskanische Studien* 2, 377–85.

Lechner, J. 1949. Die mehrfachen Fassungen des Sentenzenkommentars des Wilhelm von Ware OPM. *Franziskanische Studien* 31, 14–31.

Spettman, H. 1927-1928. Die philosophiegeschichtlice Stellung des Wilhelm von Ware. *Philosophisches Jarhbuch* 40, 401–13; 41, 42–52.

Ware, W. 1927. *Quaestio de unitate Dei*. Muscat, P. (red.). Guillelmi de Ware quaestio inedita de unitate Dei. *Antonianum* 2, 335–50.

—. 1930. *Quaestio de gratia creata et increata*. Ledoux, A. (red.). De gratia creata et increata juxta Quaestionem ineditam Guillelmi de Ware. *Antonianum* 5, 148–56.

Witt, J.C. 2011. William of Ware. In Lagerlund (red.) 2011, 1418–20.

5.5 JAKOBUS VAN METZ

Die Dominikaanse geseëndes (1423), Fra Giovanni da Fiesole (ca.1395–1455)
© Nasionale Galery, Londen

5.5 Jakobus van Metz (fl.1300)
(Jakob von Metz; James of Metz)

Jakobus van Metz[1] was 'n Dominikaanse filosoof-teoloog uit die laat-13de en vroeg-14de eeue oor wie letterlik geen biografiese inligting beskikbaar is nie. Ons weet selfs nie waarom hy as 'Metz' bekend gestaan het, of hy wel uit Duitsland afkomstig was, of hy ooit in Parys was, of hy wel tot magister in lettere, teologie of beide gevorder het, en wanneer hy oorlede is nie (Köhler 1971:17–31; Friedman 2011:581).

Dit is duidelik dat Metz besondere moeite gedoen het om geen spoor na te laat op grond waarvan sy persoon en werk met mekaar verbind sou kon word nie. Ons sal hierdie uitermate beskeidenheid deur die loop van die hoog-skolastiek as kenmerkend van sowel Dominikaanse as Franciskaanse skolastici se selfbegrip waarneem: gedemp, dikwels anoniem en altyd stil in hulle grys, ongemerkte grafte, bly net die tekste nog oor – in Metz se geval, slegs 12 kopieë van sy oorspronklike *reportationes*.

Ons weet van Metz dus werklik min. Wat ons wel seker weet is dat sy lesings en kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* (gelewer en aangebied vanaf 1300 tot 1303, tans beskikbaar in 12 oorleefde kopieë van die oorspronklike manuskripte) invloedryk genoeg was dat dit uiteindelik 'n uitsonderlike vyf keer bygewerk is deur 'n *reportator* ('n student aan wie die taak opgedra is om deeglike en gedetailleerde notas van 'n spesifieke magister se lesings af te neem, om dit daarna as *reportationes* aan te bied wat die status van 'n onafhanklike publikasie geniet het, met die betrokke magister bibliografies as skrywer en die student as *reportator* aangedui ('rep.' te onderskei van 'red.' [waar 'n *redactor* onvolledige of nuutontdekte tekste krities bygewerk en redigeer het]).

Die feit dat soveel moeite gedoen is om Metz se lesings by te werk en te sirkuleer is 'n aanduiding dat dit in die eerste dekade van die 14de eeu besondere gesag gedra het, met inbegrip van dié oorspronklike skrywer se ontwykende aard.

Metz as eklektiese denker

Uit die manuskripte tree Metz as 'n eklektiese denker na vore, wat betreklik eiesinnig en arbitrêr met sowel sy eie invloede as sy invloed op ander omgegaan het: ons tref in die *reportationes* uitgebreide, maar dikwels onsistematiese verwysings na Gent (I:4.31) en Metz se tydgenoot Petrus van Auvergne (5.8, te onderskei van Willem van Auvergne, I: 4.17) aan, terwyl die *reportationes* daarna verwys dat veral die jonger Durandus (5.33, 1270-1334) diep deur Metz beïnvloed is, hoewel Metz op geen stadium self die moeite gedoen het om met Durandus in gesprek te tree of hom selfs te vermeld nie.

Metz was in alle waarskynlikheid betrokke by die ondermyning van Aquinas (5.1) via die veroordelings van 1277 en die kontroverse wat daaruit ontstaan het, veral met betrekking tot die geldigheid en plek van Aquinas en sommige Thomistiese leerstellings binne die Dominikaanse orde as sodanig. Die eklektiese aard van Metz se werk tree juis na vore in die oënskynlik arbitrêre salvo's wat hy op Aquinas afvuur: langs Gent betoog hy dat relasie nie 'n toevallige eienskap met 'n eie syn wat teenwoordig in die begronding daarvan is nie, maar eenvoudig net 'n wyse waarop daardie begronding bestaansreg het (*modus essendi*).

'n Relasie se bestaan word daarom volledig terugverwys na die begronding daarvan en moet onafhanklik van daardie begronding hanteer word – die relasie kan dus nie met die begronding saamgestel word nie. Metz verwerp ook Aquinas se oortuiging dat materie of kwantiteit die beginsel van individualisering is, deur aan te voer dat hierdie beginsel die individu se vorm is.

Daarby postuleer hy dat 'n konsep die intellektuele handeling sélf is – en nie 'n produk van daardie handeling nie. Oor die netelige skolastiese vraag na God se kennis van toekomstige kontingentes, bevraagteken Metz Aquinas se antwoord met verwysing na die altyd-reeds teenwoordigheid van die toekoms in God se ewigheid en verlaat hom verrassend eerder op die Franciskaanse hantering van die kwessie, met verwysing na God se volmaakte kennis van sekondêre oorsake.

Ook in sy wetenskapsteorie wyk Metz van Aquinas se Aristotelies-gedrewe kenteorie af: hy plaas die aksent op wetenskaplike kennis as 'vanselfsprekende kennis' ('bewys van die ding vanuit die ding in sigself', of *evidentia rei in se*) teenoor die Aquinies-Aristoteliese nadruk op wetenskaplike kennis as die kennis van die oorsaak, of andersins kennis deur sillogistiese deduksie.

Metz propageer dus die vooropstelling van die mees direkte, empiriese kennis van partikulieres en degradeer daarmee indirekte kennis via oorsake of inferensie. Daarmee word dit ineens duidelik dat hy wel 'n (kontroversiële) onderskeid wil tref tussen intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing.

Aan die ander kant hou Metz hom soms naby Aquinas, veral met verwysing na die analogiese predikaatstelling tussen God en skepsels, die Goddelike voorsienigheid en Aquinas se dialektiese hantering van die vraag na die ewigheid van die wêreld.

Problematies soos wat hierdie soort eklektiese hantering van Aquinas was, het Metz Aquinas onbedoeld relevant gehou in 'n tyd toe dit de rigueur was om Aquinas op grond van sy veroordeelde posisie in 1277 te probeer ignoreer of te verswyg. Dat juis sy vyande, boonop vanuit sy eie orde, nie anders kon as om Aquinas met erns te bly neem nie – voordat hy in die 1323 deur 'n terugtrekking van die veroordelings van 1277 gekanoniseer sou word – bly die hoogste stempel van die integriteit van die Thomistiese inleiding tot die hoog-skolastiek.

Eindnota

1. Feitlik al Metz se oorspronklike werke is steeds ongeredigeerd. Hierdie bespreking is gebaseer op 'n byeenbring van die volgende dele van Metz se kommentare oor die *Sententiae* wat wel geredigeer is (in Köhler 1971, Ott 1972 [veral 149–52] en Weber 1973; per verwysing Friedman 2011:582), asook Bakker (1999:I:101–3; 221–3); Decker (1967:1–35); Friedman (2006:718–9; 2011:581–2); Koch (1929:169–229); Köhler (1971:1–68; 1974:369–414) en Uhlrich (1966:1–73).

Bibliografie

Bakker, P.J.J.M. 1999. *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c.1250-c.1400)*. Volumes I en II. Nijmegen: Radboud Universiteit.

Decker, B. 1967. *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff.

Friedman, R.L. 2006. James of Metz . In Gracia en Noone (reds.) 2006, 718–9.

—. 2011. James of Metz. In Lagerlund (red.) 2011, 581–2.

Koch, J. 1929. Jakob von Metz OP, der Lehrer des Durandus de St Porciano OP. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire do Moyen Âge* 4, 169–229.

Köhler, T.W. 1971. *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz OP*. Rome: Herder.

—. 1974. Wissenschaft und Evidenz. Beobachtungen zum wissenschaftstheoretischen Ansatz des Jakob von Metz. In Köhler (red.) 1974, 369–414.

Köhler, T.W. (red.). 1974. *Sapientiae procerum amore*. Rome: Herder.

Ott, L. 1972. *Die Lehre des Durandus de St Porciano OP vom Weihesakrament*. München: Schöningh.

Uhlrich, L. 1966. *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz, OP*. Leipzig: St Benno-Verlag.

Weber, H.J. 1973. *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus*. Freiburg: Herder.

5.6 THOMAS VAN ERFURT

Erfurt afgebeeld in die Nurembergse Kroniek (1493), Michael Wolgemut (ca.1434–1519)
© Universiteitsbiblioteek van Cambridge, Cambridge

5.6 Thomas van Erfurt (fl.1300)
(Thomas von Erfurt)

Thomas van Erfurt[1] was 'n kloosterfilosoof, werksaam in die eerste twee dekades van die 14de eeu, afkomstig vanuit Erfurt in eietydse Duitsland.
Hoewel daar geen universiteitsrekord in dié verband bestaan nie, dui die groot aantal verwysings in sy werk na die Paryse magistri Brito (ca.1270-1320) en Courtrai (ca.1280 -1341) daarop dat hy minstens voorgraads by lettere in Parys gestudeer het. Wel goed gedokumenteer is Erfurt se verbintenis met die *Schottenkloster* van ab Jakobus in Erfurt. Sy mees bekende teks in grammatika, *De modis significandi* (Erfurt 1998), is vanuit daardie klooster teen 1310 reeds wyd gesirkuleer en vanaf 1324 grondig gekommentarieer.

Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa (DMS)

Hierdie werk, normaalweg verkort as *De modis significandi* of *DMS*, is een van ses werke wat aan Erfurt toegeskryf word. Naas *DMS* is daar vier kort *expositiones* of literatuurkommentare (oor Porphyreus se *Isagoge*, Aristoteles se *Categoriae* en *De Interpretatione,* en die anonieme *Liber sex principiorum* ('Boek van ses beginsels'). Laastens het Erfurt ook 'n handboek in grammatika vir hoërskoolseuns geskryf, *Commentarius in carmen 'Fundamentuim puerorum'*.

Erfurt se reputasie is egter volledig aan die sukses van *DMS* ontleen: die boek was so gewild dat dit die standaardteks van en uiteindelike die verantwoordingsteks vir die Modistiese beweging geword het. Meer as 40 14de- en 15de-eeuse manuskripkopieë was tot in die 17de eeu in omloop, voordat dit uiteindelik in 1639 saam met die volledige oorleefde korpus van Duns Skotus (5.28) deur Wadding gepubliseer is.

Die rede waarom *DMS* selfs in 17de eeu nog saam met Skotus se werke uitgegee is, is ook een van die redes vir die opgang en sukses van die teks, naamlik die verkeerdelike identifisering van Skotus as die skrywer van die werk – tot nog in die eerste helfte van die 20ste eeu. Die feit dat Skotus self in die aanvangsfase van sy loopbaan deur modisme beïnvloed is, het hierdie verwarring vererger. Selfs in die vroeg-20ste eeu was 'n jong Martin Heidegger (1972:245–6) nog onder die indruk dat die werk deel gevorm het van die groter Skotiaanse oeuvre.[2]

Opheldering oor die outeurskap van die teks, synde teenspraakvry Erfurt se werk, is eers in 1922 deur die gevierde Middeleeuse navorser Martin Grabmann aangebied, in sy kort maar gewigtige artikel 'De Thoma Erfordiensi, auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoti adscribitur, speculativa', in 1943 uitgebrei met 'n omvangryke ontleding en monografie, *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen*

Aristotelismus. Tot vandag toe is hierdie twee tekste *sine qua non* vir enige oriëntasie ten opsigte van Erfurt se uitset en nalatenskap.

Die *Modistae*

Erfurt het behoort aan 'n interessante dog obskure groep laat-13de- en vroeg-14de-eeuse filosowe wat in spekulatiewe grammatikakringe as die *Modistae* bekend gestaan het, en wat op grond van hulle teorie van *modi significandi* bekendheid in skolastiese kringe verwerf het. Die twee Dacia's, Boethius (5.3) en Martinus (5.7) was die twee eerste verteenwoordigers van die *Modistae* en die eerste eksponente van *modi significandi*.

Die teorie gaan in die oorspronklike weergawe daarvan terug op die oortuiging dat 'n woord of uitdrukking (*dictio*) 'n saak op 'n verskeidenheid van wyses kan beteken of verwys. Woorde as sodanig is die produk van die primêre handeling van *impositio* waardeur 'n besondere uiting verbind word aan 'n ding of 'n bepaalde eienskap van 'n ding. Die uiting verskaf die materiële moontlikheid dat die ding deur die handeling van *impositio* 'geïnformeer' kan word. Die woord verkry egter die *modi significandi* daarvan deur 'n *tweede* handeling van *impositio*, waardeur alle moontlike en algemene sintaktiese funksies wat die woord in verhouding tot ander woorde en uitdrukkinge kan bied, gerealiseer word. Dit verwys sowel na die funksies van die spraakhandeling (byvoorbeeld selfstandige naamwoord, bywoord, werkwoord, byvoeglike naamwoord) as die grammatikale vorme van hierdie funksies (byvoorbeeld geslag, naamval, meervoud en enkelvoud).

Hierdie grammatikale vorme of *modi* is volgens die *Modistae* die mees grondliggende oorsaak van die verskeie leksikale vorme wat die woord in geskrewe en gesproke tale tot uitdrukking kan bring: wat byvoorbeeld in Latyn as *canis* en in Afrikaans as *hond* bekend staan, dra dieselfde verwysing hoewel dit verskillende woorde is, omdat dit dieselfde modus van verwysing is wat die verwysing se grondslag vorm. Ons kan aan hierdie *modi* (*significandi*) dink as 'ankers' vir 'n woord, omdat die *modi* die woord se potensiaal om met ander woorde in proposisies verbind te word, tot uitdrukking bring.

Modi significandi en *modi intelligendi*

Die teorie van modi *significandi* was vir alle praktiese doeleindes die eerste grammatikale teorie of 'sistematiese sintaksis wat in Westerse linguistiek ontwikkel is' (Zupko 2015:2) en sou spekulatiewe grammatika as 'n filosofiese dissipline vir die volgende dekades in die 14de eeu grondig bepaal. Die toevloei van Aristoteles se tekste vanaf die vroeg-12de eeu in Latynse vertaling het die wetenskapsbegrip van die

13de en 14de eeue egter grondig vanuit metafisiese en natuurfilosofiese oorwegings geproblematiseer.

Die vraag was nou: sou grammatika as 'n taalwetenskap (*scientia sermonicalis*) aangebied kon word? Sou grammatika gereken kon word as 'n Aristoteliese spekulatiewe wetenskap, in die sin dat dit 'n bewysvoerende en kennis produktiewe onderneming, georden as 'n enkele vak waarvan die beginsels universeel en noodsaaklik is, kan wees?

Vir *Modistae* soos Dacia en Erfurt is die outentieke subjek van grammatika (as sodanige moontlike taalwetenskap) goedgevormde, afgeronde en betekenisvolle spraak (*sermo congrue significativus*), waarvan die beginsels rééds in die *modi significandi* tot uitdrukking gebring is. Maar die Modistae wou verder gaan deur die teorie van *modi significandi* aan te bied as sou dit ook aansprake kon maak in terme van die struktuur van denke en die werklikheid self, deur bloot te vra: wat veroorsaak hierdie verskillende dele of *modi* van spraak?

Anders gestel: grammatika is volgens die *Modistae* 'n linguistiese verskynsel wat 'n oorsaak binne die natuurlike orde van dinge vooronderstel. Daarom betoog Erfurt dat die formele struktuur van die *modi significandi* vir die bestaan daarvan afhanklik is van *modi intelligendi*, of verstaanswyses, wat op hulle beurt weer afhanklik is van *modi essendi*, wat die synsmoontlikhede van 'n ding buite die verstand aandui.

Die driedelige verhouding tussen woord, konsep en ding

Aan die hart van die *Modistae* se projek vind ons 'n driedelige verhouding tussen woord, konsep en ding: betekenis is redelikerwys op verstaan gebaseer, maar uiteindelik en fundamenteel op syn. Die *modi significandi* kan geen veroorsakende rol in die vasstelling van die dele van spraak speel nie, net soos wat die *modi intelligendi* geen veroorsakende rol in die vasstelling van die *modi significandi* of die *modi essendi* ten opsigte van die *modi intelligendi* kan speel nie – tensy al drie in werklikheid bestaan. Hier leun die *Modistae* terug na die Aristoteliese opvatting (in *De Interpretatione* 1) dat hoewel gesproke klanke en geskrewe merke van taal tot taal verskil, is dit wat in die eerste plek deur klanke en merkers beteken word, naamlik die 'reaksie van die siel', dieselfde in alle tale, en dít waarvan hierdie psigologiese reaksie 'n refleksie is, naamlik werklike dinge in die werklikheid, is ook dieselfde.

Terselfdertyd berus die ordening van die *modi* op die ordening van dissiplines in Aristoteliese spekulatiewe wetenskap: net soos wat psigologie as die studie van lewensbeweging (*animus*) ondergeskik is aan fisika, wat die studie van bewegende dinge, is fisika ondergeskik aan metafisika, wat die studie van bestaande dinge is, is die beginsels van grammatika (*modi significandi*) ondergeskik aan die verstandelike

handelinge van verwysing of betekening (*modi intelligendi*), wat weer ondergeskik is aan dit wat dinge 'werklik is' (*modi essendi*). Hierdie netjiese konseptuele skema word egter uitgedaag deur weersinnige linguistiese data en dít moes Erfurt weldra hanteer.

Die weersinnige linguistiese aanbod is natuurlik fiksie, byvoorbeeld die 'chimera'. Abelardus (1971:150) het die probleem immers al met sy beroemde stelling geïllustreer: *Chimera est opinabilis*. 'n Chimera ('n Hellenisties-mitologiese monster) is bedinkbaar. Dit beteken nie dat 'n chimera bestaan nie. Die chimera korrespondeer met geen syns-modus, hetsy in die aktief of in die passief nie, aangesien die woord 'chimera' niks beteken nie of, anders gestel, na 'niks' verwys nie.

Erfurt dring egter daarop aan dat daar wel aktiewe *modi* vir die betekening van chimeras bestaan, in die sin dat 'die aktiewe *modi* vir die verwysing van chimeras geneem word vanuit die dele wat ons veronderstel of ons ons verbeel 'n chimera uit saamgestel is, 'n fiksie wat wel teruggaan na die werklikheid met die kop van 'n leeu, die stert van 'n draak, en so meer' (Erfurt 1972:4).

Vir die *Modistae* verskil die woorde 'chimera' en 'perd' dus, maar slegs in terme van die kompleksiteit van hulle onderliggende *modi*. Erfurt volg sy magister Courtrai in die onderskeid tussen aktiewe en passiewe *modi significandi* / *modi intelligendi* om die verskil tussen die verwysingshandeling en verstaan (materieel gekonstrueer as 'n eienskap van die uiting of konsep) en die verwysde objek en 'het-verstaan' (materieel gekonstrueer as 'n eienskap van die verstaande uiting of konsep) aan te dui. Die feit dat daar nie 'n dier is wat sal reageer wanneer 'n mens die woord 'chimera' uitroep nie, is vir die *Modistae* van geen belang nie.

Modisme was 'n teorie oor die betekenis (*significatio*) van 'n woord, gestel teenoor die verwysing (*suppositio*) van daardie woord, terwyl die *suppositio* geag is 'n uitdaging vir logici te wees – en nie vir linguistici nie. Indien grammatikale waarhede immers universeel en noodsaaklik is (met ander woorde, indien daar inderdaad iets soos 'n 'taalwetenskap' is), kan hierdie waarhede nie verander word deur die feit dat daar werklik geen chimeras is nie. Dit hoef sekerlik nie uitgelig te word juis hoé teologies gevolgryk dit alles is nie.

Erfurt se *DMS* was die laaste werk wat modistiese leerstellinge tot 'n betekenisvolle aanbod ontwikkel het. Die helderheid en betreklike toeganklikheid daarvan het aanleiding daartoe gegee dat die werk Martinus van Dacia, 'n tydgenoot van Erfurt, se bykans gelyknamige werk as die standaard modistiese teks by Middeleeuse universiteite vervang het. Om redes wat tot vandag toe onduidelik is, het die *Modistae* en hierdie rigting wat hulle verteenwoordig het, vanaf die 1330's heeltemal van die Paryse toneel verdwyn. Sekerlik het dit te make met die aansprake van die omvangryke kritiek van Johannes Buridanus (ca.1285-1361; 6.4) teen die *Modistae*, in *Summulae de Dialectica*.

Maar modisme het waarskynlik ook vinnig van die toneel verdwyn juis omdat dit té rigied linguisties was: die feit dat dit nie in staat was om die aanspraak van buite-linguistiese kontekste te erken nie en gevolglik moes stuit voor die vraag hoe betekenis steeds deur gebrekkige of onvolledige uitdrukkinge gekommunikeer kan word, het die ondergang van die modistiese beweging verhaas.

Dít waarin die *Modistae* wel uitgemunt het, naamlik om 'n sintaksis van Latynse grammatika te verantwoord, sou weldra veel meer ekonomies deur ander teorieë ondervang word. Laastens sou modistiese teorievorming, juis in 'n poging om die teorie staande te hou, deur toenemende interne onderverdelings gekenmerk word. Die *modi* het uiteindelik onder die eie diskursiewe gewig daarvan ondergegaan.

Eindnotas

1. Sien Erfurt (1972; Duitse vertaling 1998), asook Andrews (1998:801–8); Beuchot (2006:662–3); Bursill-Hall (1971, in geheel); Grabmann (1922:273–7; 1943); Kelly (2002, in geheel); Nickl (2004:1–35); Pinborg (1967, in geheel; 1972, in geheel) en Zupko (2015:1–4).

2. Hoewel Heidegger Grabmann persoonlik geken het, het hy die fout nooit in 'n publikasie erken of probeer regstel nie, ten spyte van die feit dat hy selfs baie laat in sy lewe die ideale geleentheid daarvoor gebied is, met die 1972-herdruk van sy vroeë (1916) *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Zupko 2015:4[27]).

Bibliografie

Abelardus. 1971. *Dialectica*. De Rijk, L.M. (red.). Assen: Van Gorcum.

Aertsen, J. en A. Speer (reds.). 1998. *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Miscellanea Mediaevalia 26. Berlyn: Walter de Gruyter.

Andrews, R. 1998. Thomas of Erfurt on the categories in philosophy. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 801–8.

Beuchot, M. 2006. Thomas of Erfurt . In Gracia en Noone (reds.) 2006, 662–3.

Bursill-Hall, G.L. 1971. *Speculative grammars of the Middle Ages: The doctrine of the partes orationis of the Modistae.* Den Haag: Mouton.

Erfurt, T. 1972. *Grammatica speculativa*. Bursill-Hall, G.L. (red.). Londen: Longman.

—. 1998. *De modis significandi*. In Grotz (vert.) 1998.

Grabmann, M. 1922. De Thoma Erfordiensi, auctore *Grammaticae* quae Joanni Duns Scoti adscribitur, speculativa. *Archivum Franciscanum Historicum* 15, 273–7.

—. 1943. *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus.* München: Heuber.

Grotz, S. (vert.). 1998. *Thomas von Erfurt. Abhandlung* über *die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache. Tractatus 'De modis significandi'*. Amsterdam: John Benjamins.

Heidegger, M. 1972. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. *Frühe Schriften*, 130–375. Frankfurt am Main: Klostermann.

Kelly, L.G. 2002. *The mirror of grammar. Theology, philosophy and the 'modistae'*. Amsterdam: John Benjamins.

Nickl, M.M. 2004. *Zur Aktualität des Thomas von Erfurt und Jan de Stobnica*. Erlangen: Europaforum.

Pinborg, J. 1967. *Die Entwicklung der Sprachteorie im Mittelalter*. Kopenhagen: Frost-Hansen.

—. 1972. *Logik und Semiotik im Mittelalter*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Zupko, J. 2015. Thomas of Erfurt. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/erfurt/ (25 Februarie 2019 geraadpleeg).

5.7 MARTINUS VAN DACIA

Grammatika (1565), Frans Floris die Ouere (1519–1570)
© Koninklike Kunsakademie, Londen

5.7 Martinus van Dacia (d.1304)
(Martinus Dacus; Martin of Dacia)

Martinus van Dacia[1] was 'n skolastikus van Deense afkoms en 'n gewilde magister by sowel lettere as teologie in Parys, werksaam by die twee fakulteite tussen 1250 en 1287. Daarna het hy die kanselier van die Deense koning Erik VI Menved (1274-1319) geword, 'n pos wat hy met onderskeiding tot en met sy dood in 1304 beklee het.

Die eerste *Modi significandi* en *Quaestiones logica vetus*

Martinus se belangrikste werk was *De Modi significandi*, wat natuurlik die ander werk, met presies dieselfde titel, in afgekorte formaat (Erfurt [5.6] se *Tractatus* [*De modis significandi*] *seu Grammatica speculativa* of *DMS*) se voorganger in modistiese kringe was. Martinus se *Modi significandi* (wat vervolgens as as *EMS* ['eerste *Modi significandi*'] teenoor Erfurt se *DMS* afgekort word) bestaan uit twee gedeeltes, die *Etymologia* (die beginsels van diskoersanalise) en die *Dyasenthica* (die beginsels van sintaksisanalise, wat bestaan uit die *Orthographia* en die *Prosodya*, wat beide handel oor die ontleding van aksente en sillabusse). Die *EMS* was wyd bekend en invloedryk, te oordeel aan die hoeveelheid manuskripkopieë waarin dit oorleef het en die hoeveelheid verwysings na en kommentare oor die werk deur latere grammatici (Lanza 2011:723).

Martinus se enigste ander werk het in net een manuskrip oorleef, wat vandag in die Erlangen Universiteitsbiblioteek (onder die folionommer *213, ff. 102ra-129vb)* bewaar word. Dit was die *Quaestiones logica vetus*, wat bestaan het uit skolastiese vrae aan die register van die ou logika of *logica vetus*, na Martinus se seleksie bestaande uit Aristoteles se *Categoriae* en *De Interpretatione*, Porphyreus se *Isagoge*, Gilbertius (I:3.13) se L*iber sex principiorium* en Boethius (I:1.2) se kommentaar oor Aristoteles se *Topica*. Die werk het nie naastenby soveel aandag geniet as die *EMS* nie.

Hoewel dit selfs met intensiewe ondersoeke vanuit die spesialisnavorsing skynbaar onmoontlik is om vas te stel watter een van die twee Dacia's kronologies eerste moet staan (en [Boethius van] Dacia daarom hier op grond van tematiese oorwegings voor Martinus hanteer is [met verwysing na sy veroordeling in Parys in 1277), is dit duidelik dat Martinus se *EMS* enige werk van Dacia rakende die sistematiese ondersoek na die logiese komponente van taal voorafgegaan het – afgesien dat die *EMS* die *DMS* van Erfurt ook skalks voorafgegaan het. Die *EMS* sou daarom tereg gekenmerk kon word as die eerste eksposisie van die werksaamhede van die spekulatiewe grammatici of *Modistae* (die filosofies-grammatikale beweging wat reeds in 5.6 by Erfurt bespreek is).

Martinus se oogmerk in *EMS* word van meet af in die werk duidelik geformuleer, naamlik om ’n universele, ontologies-begronde grammatika – wat as ’n outonome wetenskap kon geld en die eienskappe van taal so volledig moontlik kon bestudeer – aan te bied.

Aan hierdie oogmerk gee Martinus beslag deur ’n inderdaad nuwe grammatika te grondves, wat afskeid wou neem van sowel die bloot beskrywende benadering in die vakgebied as die resepsie van die klassieke denkers (Aristoteles, Porphyreus en Boethius), wat die vakgebied se tradisionele kurrikulum tot op daardie datum dissiplinêr gegrondves het.

Daardie tradisionele kurrikulum het bloot as ‘grammatika’ bekend gestaan en is as die eerste van die sewe liberale lettere geag, met verwysing na die eerste plek daarvan in die trivium (naas logika en retoriek, met daarby die quadrivium se wiskundige, meetkundige, astronomiese en musikologiese inhoude).

’n Nuwe grammatika: nie meer bloot deel van die *trivium* nie, maar ’n outonome vak

Martinus wil grammatika egter heeltemal anders definieer en aanbied, naamlik as ’n outonome navorsingsveld en Aristotelies-spekulatiewe kennisuitset. Grammatika is dus vir Martinus (soos ook vir Dacia en Erfurt) nie langer en bloot die eerste inskrywing van die trivium nie, maar ’n dissiplinêre ruimte waarbinne ’n teorie van die formele eienskappe van taal geformuleer kan word, wat universeel geldig moet wees in terme van die ontleding van die korrektheid (al dan nie) van proposisies en konsepte, terwyl die logiese toepassing van hierdie proposisies en konsepte op waarheidsbegrip en werklikheidsbegrip uitgeskuif word na die suiwer domein van logika.

Martinus het gehoop dat hy op hierdie wyse ’n wetenskaplike status vir grammatika as Aristoteliese vakgebied kon beding, sodat dit ’n onafhanklike vak met ’n eie onderwerpsmateriaal en begrippeskat sou kon wees – net soos enige ander Aristoteliese vak, byvoorbeeld fisika, metafisika of kosmologie.

Ons het gesien dat hierdie outonomie van vakke ’n moontlikheid geword het in die aanvangsfase van die vroeg-skolastiek, toe die Aristoteliese korpus in natuurlike filosofie vir die eerste keer volledig in Latyn beskikbaar gestel is en in die leerplanne van die bloedjong opkomende universiteite geïntegreer kon word.

In die laat-13de eeu het Aristoteles se *Analytica Posteria* egter tot so ’n mate huishoudelike besit geword, dat dit nie veel geverg het om grammatika aan die kriteria te laat voldoen soos uiteengesit in die *Analytica Posteria* nie: indien grondig aangetoon kon word dat die onderwerpsmateriaal in die potensiële vakgebied noodsaaklike

en universele (en universaliserende) implikasies het, was dit genoegsaam om dit as 'n Aristoteliese vakgebied te definieer.

Wat die kriterium vir noodsaaklikheid betref, betoog Martinus (langs Dacia en Erfurt) dat grammatika 'n wetenskap is, hoewel die beginsels daarvan nie so absoluut is of kan wees as ander Aristoteliese vakke soos metafisika nie. Die kriterium vir universaliteit word aangespreek deur die studieveld van die vak te beskryf as 'modi vir verwysing', oftewel *modi significandi*, wat beteken dat 'n taaluiting nie alleen oor 'n essensialistiese verwysingsvermoë beskik nie, maar ook in staat is om verskillende en uiteenlopende waardes uit te druk – byvoorbeeld, dat die werkwoord *dolere*, die selfstandige naamwoorde *dolor* en *donum* en die deelwoord *datum* verwys na verskillende aspekte van presies dieselfde saak.

Met ander woorde, dieselfde idee kan verwys word deur 'n verskeidenheid van spraakelemente, solank as wat die *modi significandi* daarvan nie in teenstelling met die idee verkeer nie – en solank as wat die taaluiting self (*dictio*) paslik is om die vorm van 'n selfstandige naamwoord, werkwoord, bywoord, byvoeglike naamwoord of deelwoord te ontvang.

Deur middel van hierdie vorme of *modi significandi* is dit moontlik om kategorieë wat binne buite-linguistiese domeine tuishoort, tot uitdrukking te bring, soos wat die geval sou wees met selfstandige naamwoorde, werkwoorde, bywoorde, byvoeglike naamwoorde of deelwoorde, wat die metafisiese kategorieë van veranderlikheid en onveranderlikheid effektief tot uitdrukking kan bring (ons het by Erfurt gesien dat die latere *Modistae* van hierdie begronding van Marthinus afgewyk het, te rigied linguisties geword het en juis nie langer in staat was om hierdie aanspraak van buite-linguistiese kontekste te erken nie – en daarom gevolglik moes stuit voor byvoorbeeld die vraag hoe betekenis steeds deur gebrekkige of onvolledige uitdrukkinge gekommunikeer kan word).

Wanneer die *modi significandi* op hierdie wyse as die studieveld van grammatika begrond kan word, word die universele aard van grammatika volgens Martinus dramaties verhoog, aangesien hierdie *modi* juis sélf linguistiese universeles is. Nou kan hierdie wetenskap dus fokus op 'n universele grammatika, geldig vir alle tale, en waarin die grammatika van elke partikuliere taal begrond kan word. Die verskil tussen die verskeie, onderskeie en partikuliere tale vestig in die verskillende wyses waarop elke partikuliere taal die vokale uitdrukking ('klank' of *vox*) daarvan ontwikkel.

Dít pas duidelik in die Aristoteliese kategorie van accidit of toevallige eienskap en bemoontlik 'n onderklemtoon van die *vox* – tog bly die *vox* 'n teken van die ding wat verwys moet word en bly dit 'n substansiële teken. Die *vox* is immers meer substansieel (*habilius signum*) as ander tekens soos 'n kopknik, 'n oogknip of 'n glimlag, maar in terme van daardie substansialiteit steeds en altyd accidit en daarom tuis onder die

relevante rubriek van Aristoteliese natuurlike filosofie (ons het reeds gesien dat die ander *Modistae* hierdie laaste uitgangspunt van Martinus nie wou aanvaar nie).

Die skakeling tussen die grammatikaal-logiese en die epistemologies-ontologiese

Martinus poog voorts om grammatika se universaliteit te begrond in 'n skakeling tussen die grammatikaal-logiese en die epistemologies-ontologiese aspekte van taal. Hy voer aan dat die *modi significandi* ooreenstemmende '*modi* van syn' of *modi essendi* van 'n bestaande entiteit deur bemiddeling van 'n intellektuele handeling reflekteer, 'n handeling wat sowel die *significandi* as die *essendi* verstaan en konseptualiseer, wat aanleiding gee tot ooreenstemmende '*modi* van verstaan', of *modi intelligendi*.

Die *modi intelligendi*, met inagname van die Aristoteliese kenmerking van die intellek (binne die kenproses self) as 'n passiewe fakulteit, legitimeer die aanspraak dat grammatika 'n outonome vak en spekulatiewe wetenskap is deur die verstaansobjek(te) daarvan in die werklikheid sélf te grondves: elke ding wat bestaan in die werklikheid, het eienskappe, *modi* van syn of 'bestaansmodi' (*modi essendi*) wat die ooreenstemmende wyses waarop die ding verstaan kan word, bepaal (*modi intelligendi*), terwyl die wyse waarop die intellek die ding konseptualiseer weer die ooreenstemmende modi van verwysings of *modi significandi* self bepaal. Die sirkel is daarmee voltooi, vanaf *modi significandi*, na *essendi*, na i*ntelligendi* en terug na *significandi*.

Martinus is heeltemal duidelik oor hoe hierdie sirkel tot voltooiing kom, hoewel hy die opvolgende *Modistae* soos Erfurt met netelige vrae sou laat, en waarin hulle toenemend vasgedraai het. Die *modi significandi* ontleen aan sowel die *modi intelligendi* se onmiddellike oorsaak as die eienskappe van dinge die *modi essendi* as 'n nie-direkte oorsaak, soos bemoontlik deur die bemiddeling van die intellek. Hierdie smal, ontlenende kettingskakel bemoontlik 'n grammatika wat behoorlik in die werklikheid begrond is en wat aan die risiko van sowel die opstelling van intellektuele fiksies oor as die toekenning van arbitrêre eienskappe aan die objek of ding ontkom.

Smal soos wat dit is, roep hierdie kettingskakel egter dadelik probleme op met betrekking tot leë of inhoudlose woorde, soos 'niks' of die afwesigheid van 'n vermoë, soos 'blindheid', of die name van fiktiewe wesens, soos die 'chimera'. Indien die verhouding tussen die drie *modi* as inderdaad smal en aaneengeskakeld bestempel word, bestaan daar geen antwoord op die vraag na die ontlening vanuit die *modi essendi* van 'n objek wat werklik nié werklik is nie, wat nie bestaan in die werklikheid nie en oor geen eienskappe beskik wat deur die *modi significandi* daarvan tot uitdrukking gebring kan word nie.

Dít is die tergende vraag wat Erfurt en die latere *Modistae* moes hanteer en soos ons gesien het, sonder vohoubare vooruitsigte op sukses. Die latere *Modistae* se voorstelle vir 'n oplossing van die probleem was uiteenlopend, maar het in gemeen gehad dat dit die proses van die ontlening van die *modi significandi* vanuit die *modi essendi* in toenemend komplekse terme moes formuleer.

Trouens, sommige van die latere *Modistae* het die wyses waarop betekenis aan die *modi significandi* toegeken word tot so 'n mate verruim dat die verbeelding (soos by Erfurt) 'n toenemend belangrike rol sou speel en *modi significandi* vanuit gewaande of verbeelde ooreenkomste tussen bestaande en nie-bestaande objekte onttrek sou word. Dit het die elementêre wetenskaplikheid van Martinus se poging om grammatika as 'gewoon', 'universeel' en *an sich* voor te stel, ernstig geknou.

Latere *Modistae* moes egter ook 'n skeiding tussen die twee Dacia's op grond van juis die interne, binne-linguistiese verhouding van die drie *modi* hanteer. Waar (Boethius van) Dacia voorspraak gemaak het vir 'n verhouding van die soortgenootlikheid of similariteit van die drie *modi* – dat hulle nie een en dieselfde ding kan wees nie, anders sou elke eienskap of *modi essendi* van 'n objek oor 'n eie, korresponderende *modi significandi* moes beskik – het Martinus hierdie opvatting dat een modus 'n ander modus kan verwys, verwerp.

Martinus hou vol dat die drie *modi* volledig een en dieselfde saak is, wat intern slegs deur accidit onderskei en gespesifiseer word – net soos wat Sokrates een en dieselfde persoon bly, ongeag van watter plekke Sokrates hom op bevind of wat Sokrates ook al op verskillende plekke oorkom. Elkeen van die drie *modi* kan onder geen omstandighede 'n teken of verwyser van of vir die ander twee *modi* wees nie, omdat dit dan 'n teken van iets soortgelyk tot sigself sou wees – en niks kan 'n teken van sigself wees nie.

Vir Martinus vestig die *modi significandi* in die *vox*, soos in 'n teken, maar die *modi* vestig in die verwysde ding net soos toevallige eienskappe in 'n substansie, dus as accidit en niks meer, minder of anders nie. Martinus poog duidelik om 'n hipostasering van die *modi significandi* te voorkom: in die handeling van naamgewing byvoorbeeld, skep die intellek nie enige iets werklik bestaande of bestaanbaar om dit tot die substansie van die *vox* te voeg nie. Die *modi significandi* en die *modi intelligendi* vestig in uitwendige dinge, en alleen in 'n verswakte sin vestig hulle in die intellek en in die *vox*.

Binne 'n ontologiese raamwerk beskik elkeen van die drie *modi* oor 'n eie-aardigheid en outonomie, wat self weer 'n outonome ondersoek na elkeen van die drie *modi* bemoontlik. Hierdie driedelige struktuur het dus nie die produksie van iets nuuts in die oog wanneer 'n handeling van die intellek of 'n verwysingshandeling plaasvind nie.

Eindnota

1. Onthou dat na Boethius van Dacia (5.3) slegs as 'Dacia' verwys is, ter wille van onderskeid met die sesde-eeuse Anicius Manlius Severinus Boëthius (I:1.2, na wie slegs as 'Boethius' verwys is). In 'n verdere onderskeid sal hier na Dacia se tydgenoot Martinus van Dacia slegs as 'Martinus' verwys word, aangesien daar geen ander Martinus in die skolastiek voorkom nie. Op hierdie wyse kan die twee Boethiusse en die twee Dacia's geslaagd van mekaar onderskei word. Sien Dacia, M. (1961), asook Bursill-Hall (1971, in geheel); Kelly (2002, in geheel); Lanza (2011:723–5); Pinborg (1967, in geheel; 1972, in geheel); Rivera (2006:421–2) en Roos (1952, in geheel).

Bibliografie

Bursill-Hall, G.L. 1971. *Speculative grammars of the Middle Ages: The doctrine of the partes orationis of the Modistae*. Den Haag: Mouton.

Dacia, M. 1961. *Opera*. (*De Modi significandi* en *Quaestiones logica vetus*). Roos, H. (red.). Corpus philosophorum danicorum medii aevii, II. Kopenhagen: Gad.

Kelly, L.G. 2002. *The mirror of grammar. Theology, philosophy and the 'modistae'*. Amsterdam: John Benjamins.

Lanza, L. 2011. Martin of Dacia. In Lagerlund (red.) 2011, 723–5.

Pinborg, J. 1967. *Die Entwicklung der Sprachteorie im Mittelalter*. Kopenhagen: Frost-Hansen.

—. 1972. *Logik und Semiotik im Mittelalter*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Rivera, J.L. 2006. Martin of Dacia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 421–2.

Roos, H. 1952. *Die Modi significandi des Martinus de Dacia*. Kopenhagen: Frost-Hansen.

5.8 PETRUS VAN AUVERGNE

Middeleeuse Parys en die Notre Dame soos afgebeeld in *Die regterhand van God beskerm gelowiges teen demone* (ca.1452–1460), Jean Fouquet (ca.1420–1481)
© Metropolitaanse Kunsmuseum, New York

5.8 Petrus van Auvergne (d.1304) (Petrus de Alvernia; Peter of Auvergne)

Die intellektuele omstandighede by die Universiteit van Parys in die laaste kwart van die 13de eeu, soos geblyk het uit die besprekings vanaf Aquinas (5.1) tot by Martinus van Dacia (5.7), was tegelyk opwindend en spanningsvol: dit was 'n kwarteeu wat die Europese intellektuele geskiedenis deurslaggewend bepaal het. Na die afloop daarvan, aan die begin van die 14de eeu, was die transformasie van die vroeg-skolastiese studium na die hoog-skolastiese universiteit afgehandel: die Universiteit van Parys het nou al die fasette en komponente van geïnstitusionaliseerde en geadministreerde geleerdheid vertoon, in terme van universiteitsposisies (rektor, dekaan, kanselier, magistri en studente), die skeiding van vakke en dissiplines binne fakulteite en departemente, en 'n gestandaardiseerde kurrikulum in elkeen van daardie vakke en dissiplines. Parys was naas Oxford die voorkeuruniversiteit van uitgelese dosente, in besonder die dubbele magistri, wat in sowel filosofie as teologie gepromoveer het. Van hierdie vermoë om naatloos tussen die fakulteite lettere en teologie te beweeg, was Petrus van Auvergne 'n uitstekende eksponent.

Petrus[1] was egter vir drie dekades sedert die laat-1260's amptelik slegs by lettere werksaam. In hierdie tyd het hy wel ook as rektor van die universiteit gedien, minstens vanaf 1275 tot 1277. Nadat hy in 1296 tot *Doctor Theologiae* promoveer het, het hy vir die volgende ses jaar intense kruisbestuiwing tussen die twee fakulteite bemoontlik, op sterkte van sy statuur binne die universiteitsadministrasie, maar juis ook op grond van sy uitgebreide kommentare oor die volledige *corpus Aristotelicum* en Lombardus (I:4.3) se *Sententiae* – toé reeds vir dekades die primêre voorgeskrewe handboek vir nagraadse studente in teologie. In Januarie 1302 word hy as biskop van Clermont aangestel deur Pous Bonifatius VIII (pous vanaf 1294 tot 1303), 'n kerklike posisie wat hy met onderskeiding beklee het tot en met sy dood op 25 September 1304.

Petrus se Aristoteles-kommentare

Petrus se oorleefde werke koppel direk terug na sy verantwoordelikhede as dosent in Parys. Hy het dus nie 'n selfstandige spekulatiewe uitset aangebied nie, maar sy omvangryke lesings soos beskikbaar gestel aan studente, wat later as geredigeerde manuskripte versprei is, het aan hom 'n reputasie besorg as die mees intensiewe en invloedryke kommentator van Aristoteles na die Paryse veroordelings van 1277, tot in die eerste dekade van die 14de eeu.

Hierdie kommentare is struktureel tipies ingerig as quaestiones, asook noukeurige literêre ontledings. In beide gevalle bied Petrus 'n lys van sentrale en wesenlike

filosofiese en teologiese vrae aan, wat hy opvolg met teenargumente vanuit Aristoteliese aannames, op grond waarvan hy 'n voorlopige gevolgtrekking of antwoord aanbeveel. Petrus hou in hierdie kommentare nougeset by die 'JWGV'-struktuur (sien weer Anselmus I:3.6 oor 'JWGV') van die skolastiese metode en werk letterlik vanaf 'n woord-tot-woord na 'n sin-tot-sin benadering.

Letterlik géén woord uit die Latynse Aristoteliese tekste word oorgeslaan nie. In sy verifiërende slotaantekeninge in elke afdeling tree sy tematiese verbintenis met die *Modistae* na vore, hoewel hy nie naastenby so rigied intra-linguisties was as Martinus (5.7), Erfurt (5.6) of Metz (5.5) nie.

Petrus se kommentaar oor Aristoteles se *Politika* staan uit as die mees omvangryke kommentaar oor hierdie Aristoteliese teks tot op daardie datum – dit sou opvolgende hoog-skolastiese kommentare oor hierdie werk grondig bepaal en tot so laat as in die post-skolastiese periode nog by Marsilius van Padua (6.1) in sy *Defensor Pacis* instemmende weerklank vind. Petrus se kommentaar bestryk 126 quaestiones oor die eerste sewe boeke van die *Politika*, en dit is steeds die oudste oorleefde kommentaar oor hierdie werk wat aangebied is vanuit lettere by Parys. In sy kommentaar verantwoord Petrus nie net die noodsaaklikheid van politieke filosofie as 'n deeldissipline van praktiese filosofie nie, maar betoog ook vir die verselfstandiging van politieke filosofie as 'n geldige navorsingsveld, te onderskei van etiek in die breë.

Petrus se *Sententiae*-kommentaar

Reeds as 'n baccalaureus in teologie is Petrus aan Lombardus se *Sententiae* bekendgestel, op grond waarvan hy toe reeds aantekeninge begin maak het, wat uiteindelik jare later na sy promovering tot magister in teologie in 1296 gedoseer en geboekstaaf kon word. Hierdie teologiese aspek van sy werk vind neerslag in ses quodlibeta, wat uit 108 wyduiteenlopende quaestiones bestaan, in negentien manuskripte oorleef het en Petrus se diepe afhanklikheid van Aquinas se Aristoteles-resepsie beklemtoon.

Hy onderskryf, by al die risiko's daaraan verbonde in Parys in die middel-1270's (en boonop as rektor van die universiteit), onder andere Aquinas se teorie dat die mens slegs oor een substansiële vorm beskik. Hy sou egter andersins as 'n waaksame en versigtige kommentator van Aristoteles beskryf moes word, wat gehuiwer het om buite die parameters van die veroordelings van 1277 te beweeg. Daarom sluit hy dikwels eerder by sy direkte magister Hendrik van Gent (I:4.31) en indirekte magister Bonaventura (I:4.29) as by Aquinas aan, veral ten opsigte van potensieel plofbare sake. Sy gereserveerde inkorporering van die 'geopenbaarde waarhede' van teologie binne 'n metafisika en sy standpunt dat materie (nie *materia* nie, maar *signata*) die beginsel van individualisering is, is sprekend hiervan.

Eindnota

Ten einde die twee groot Auvergne's van die Middeleeue, Willem en Petrus, van mekaar te onderskei, is na Willem van Auvergne (I:4.17) as 'Auvergne' verwys, terwyl Petrus van Auvergne hier slegs as 'Petrus' benoem word, aangesien elke ander Petrus, Pieter, Peter of Pierre in die Middeleeue wel per pleknaam geïdentifiseer kan word. Sien dan Petrus (Auvergne P. 1986a:1–110; 1986b:37–150; 1987:3–84; 1993:145–208; 1987), asook Amerini (2015:207–54); Andrews (2006:504–5); Celano (1986:1–110); Courtenay (2015:13–28); De Leemans (2004:129–202); Ebbesen (1986:37–150; 1993:145–208; 2015:71–88); Flüeler (1992:120–31; 2015:391–416); Galle (2000:446–9; 2015:157–208); Grech (1964:53–79); Lanza en Toste (2015:415–516); Monahan (1954:118–30); Pinborg (1973:1–54 en 48–62 onderskeidelik); Schabel (2007:81–130; 2015:355–90) en Trifogli (2015:89–106).

Bibliografie

Amerini, F. 2015. Peter of Auvergne on substance. In Flüeler (red.) 2015, 207–54.

Andrews, R. 2006. Peter of Auvergne. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 504–5.

Andrews, R. (red.). 1987. Petrus de Alvernia. *Quaestiones super praedicamentis.* An edition. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 55, 3–84.

Auvergne, P. 1986a. Peter of Auvergne's Questions on Book I and II of Aristotle's *Nicomachean Ethics*: a study and critical edition. In Celano (inl. & red.) 1986, 1–110.

—. 1986b. *Termini accidentales concreti*. In Ebbesen (inl. & red.) 1986, 37–150.

—. 1987. *Quaestiones super praedicamentis*. In Andrews (red.) 1987, 3–84.

—. 1993. *Animal est omnis homo*. In Ebbesen (inl. & red.) 1993, 145–208.

—. 2007. *Quaestiones super De Memoria et reminiscentia*. In Bloch (red.) 2007.

Bloch, D. 2007. Peter of Auvergne on memory. An edition of the *Quaestiones super De Memoria et reminiscentia*. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 78.

Celano, A.J. (inl. & red.). 1986. Peter of Auvergne's Questions on Book I and II of Aristotle's *Nicomachean Ethics*: a study and critical edition. *Mediaeval Studies* 48, 1 –110.

Courtenay, W.J. 2015. Peter of Auvergne, master in arts and theology at Paris. In Flüeler (red.) 2015, 13–28.

De Leemans, P. 2004. Peter of Auvergne on Aristotle's *De motu animalium* and the MS Oxford, Merton College, 275. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 71, 129–202.

Ebbesen, S. 1986. *Termini accidentales concreti*: texts from the late thirteenth century. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 53, 37–150.

—. 1993. *Animal est omnis homo*: questions and sophismata by Peter of Auvergne, Radulphus Brito, William Bonkes, and others. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 63, 145–208.

—. 2015. The logical writings of Peter of Auvergne. In Flüeler (red.) 2015, 71–88.

Flüeler, C. 1992. *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen 'Politica' im späten Mittelalter*. Amsterdam: Grüner.

—. 2011. Peter of Auvergne. In Lagerlund (red.) 2011, 957–5.

—. 2015. The influence of the works of Peter of Auvergne in the scholastic philosophy of the 13th, 14th and 15th centuries. In Flüeler (red.) 2015, 391–416.

Flüeler, C. (red.). 2015. *Peter of Auvergne. University master of the 13th century*. Scrinium Friburgense. Berlyn: De Gruyter.

Galle, G. 2000. A comprehensive bibliography on Peter of Auvergne. *Angelicum* 41, 446–9.

—. 2015. Peter of Auvergne on the celestial movers. Ediation and discussion of his Questions 8-11 on *Metaphysica* XII. In Flüeler (red.) 2015, 157–208.

Grech, G.M. 1964. Recent bibliography on Peter of Auvergne. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 42, 53–79.

Lanza, L. en M. Toste. 2015. A census of Peter of Auvergne's works. In Flüeler (red.) 2015, 415–516.

Monahan, A.P. 1954. The subject of metaphysics for Peter of Auvergne. *Mediaeval Studies* 16, 118–30.

Pinborg, J. 1973. A new MS of the questions on the *Posteriora Analytica* attributed to Petrus de Alvernia (Clm. 8005) with the transcription of some questions related to problems of meaning. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 3, 1–54; 10, 48–62.

Schabel, C. 2007. The *Quedlibeta* of Peter of Auvergne. In Schabel (red.) 2007, 81–130.

—. 2015. Peter of Auvergne's *Qudlibetal Questions* on divine knowledge. In Flüeler (red.) 2015, 355–90.

Schabel, C. (red.). 2007. *Theologicial Quodlibeta in the Middle Ages: The fourteenth century*. Leiden: Brill.

Trifogli, C. 2015. Peter of Auvergne on place and natural place. In Flüeler (red.) 2015, 89–106.

5.9 JOHANNES VAN PARYS

Detail van Christus wat nagmaal bedien in *Die laaste maaltyd* (ca.1562),
Juan de Juanes (1507–1579)
© Prado Museum, Madrid

5.9 Johannes van Parys (Quidort) (ca.1255-1306) (John of Paris; Ioannus Dormiens; *Surdus*)

Johannes van Parys, oftewel Quidort,[1] was die tweede Middeleeuse filosoof wat in politieke filosofie gespesialiseer het, nadat Saresberiensis (Johannes van (Salisbury; ca.1115-1180; I:4.8) se provokatiewe *Policraticus* meer as ’n eeu vantevore (in 1159) verskyn het. Natuurlik het ’n aantal ander vroeg- en hoogskolastici, onder andere Bonaventura (I:4.29), Hendrik van Gent (I:4.31) en Aquinas (5.1) politieke temas in hulle werke aangespreek, maar Quidort kan binne die werklik beperkte geselskap van politiek-teoretiese medegangers (naas Salisbury, Gilius [5.15], die latere Ockham [5.50] en Marsilius van Padua [6.1; sien Kilcullen en Robinson 2018:11]) as ’n spesialis in skolastiese politieke filosofie gekenmerk word.

Quidort (wat ook bekend gestaan het as Johannes de Soardis, John of Paris, Ioannus Dormiens, asook Surdus, met verwysing na sy bynaam [‘die roekelose’]), was ’n kontroversiële Paryse Dominikaan en Thomistiese filosoof-teoloog aan die einde van die 13de eeu. Hy het berugtheid verwerf vir sy uitdagende en in talle opsigte inderdaad ‘roekelose’ politiek-filosofiese werk, *De potestate regia et papali* (*Oor koninklike en pouslike mag*) en sy ideologiese ondersteuning van die Franse koning, Phillip IV (le Bel of ‘die skone’, 1268-1314), in hierdie koning se dramatiese konfrontasie met pous Bonifatius VIII (Benedetto Caetani, 1230-1303, pous vanaf 1294 tot 1303) rondom eiendomsreg en die saaklike onderskeid tussen pouslike en koninklike gesag. Strydlustig soos wat *De potestate regia et papali* was, het die werk ’n belangrike rol in opvolgende Middeleeuse politieke denke gespeel en sou dekades later prominente neerslag vind in veral Marsilius van Padua se politiek invloedryke en post-skolastiese denke.

Quidort was ’n oortuigde filosofiese pleitbesorger vir die opvatting van ’n eenheid van substansiële vorm en gerig teen die kenmerkende Franciskaanse leer van ’n meervoudigheid van vorme, soos ons in die werke van talle tydgenootlike Franciskane soos Peckham (5.2) en Ware (5.4) gesien het. Hoewel Quidort lojaal genoeg teenoor sy Dominikaanse voorganger Aquinas was om onder meer Ware se skerp kritiek teen Aquinas polemies teen te gaan en hy wel as Thomisties in filosofies-teologiese oriëntasie beskryf kan word, was Quidort nie bloot ’n naprater van die bekendste leerstellinge van Aquinas nie.

Quidort was ’n ironiserende en veglustige monnik – maar hy was ten eerste self ’n oorspronklike denker. Belangrik is dat Quidort Aquinas wel volg in laasgenoemde se onderskeid tussen *esse* en *essentia*: volgens Quidort (1961-4:12; Heiman 1953:138) is die esse van elke geskepte wese onderskeibaar van die essentia daarvan. Die *esse* vloei nie

voort uit of volg op die *essentia* nie, maar moet 'uitwendig veroorsaak word' (1961-4:33–41; by Aquinas is die uitwendige oorsaak regstreeks 'God' en by Quidort [bv. 1961-4:13, 28, 33, 54] bloot 'die agent').

Quidort was reeds 'n magister in filosofie ten tye van sy toetrede tot die jong Dominikaanse orde, wat op hierdie stadium slegs sowat vyf dekades in Wes-Europa werksaam was. Vanaf 1293 tot 11295 doseer hy Lombardus (I:4.30) se *Sententiae* by Parys, waarin hy hom as teoloog en teologiedosent onderskei en toegelaat word om te promoveer tot magister in teologie. In 1295 moet Quidort hom egter vir die eerste keer amptelik verdedig teen klagtes wat teen hom ingedien is op grond van sy diskursiewe verbintenis met Aquinas (d.1274), wat in die laaste kwart van die 13de eeu op grond van die Paryse veroordelings van 1277 selfs deur binnekring Dominikane vermy is, asook sy leer oor die Nagmaal (synde *in paneitas*[2] teenoor 'transubstansiasie').

Wanneer Quidort op 26 Junie 1303 Phillip IV se appèl teen Bonifatius VIII onderteken en die koning se appèl daarmee teologies en filosofies legitimeer, was *De potestate regia et papali* (van hier af *DPRP*) al behoorlik in sirkulasie, ook ver buite Parys en selfs reeds beskikbaar by Oxford. Die pous het die geleentheid dadelik gebruik om Quidort van sy magister in teologie te stroop, te verbied om verder filosofie by lettere te doseer en vir alle praktiese doeleindes uit die universiteitswese te verban: Hoewel Bonifatius VIII Quidort se in paneitas-leer as die saaklike rede vir sy skorsing aangegee het, was die feit dat Quidort lojaal aan die koning eerder as aan die pous was die werklike rede. Quidort is dood terwyl sy appèl teen die skorsing hangend was, en daarom by implikasie as 'n ketter oorlede.

Die stand van die Quidort-navorsing

As filosoof is Quidort 'n onderbeklemtoonde en onderbestudeerde denker, waarvan die teologiese en filosofiese leerstellinge tot op datum slegs gedeeltelik verken is en slegs binne die betrokke spesialisnavorsing gelees en bestudeer is, sedert die 20ste eeuse Middeleeuse frontnavorser Martin Grabmann Quidort aan die vergetelheid ontruk het, in sy baanbrekende studie oor Quidort se lewe en werk (Grabmann 1922). Tot aan die begin van die 21ste eeu was daar slegs enkele toevoegings tot Grabmann se unieke monografie (waarvan Heiman [1953] en Watt se vertaling van die Latynse teks van *DPRP* in 1971 die belangrikste nisuitsette was).

Sedert die vroeë 1980's het die Quidort-navorsing egter stadig maar seker vordering begin maak (vergelyk in besonder die eerste grondige spesialisnavorser sedert Grabmann en Heiman, J. Coleman [1984; 1992], se twee kort kontekstualiserende werke), maar Quidort is selfs in die laaste dekade van die 20ste eeu steeds sonder uitsondering in inleidingswerke, bloemlesings en die inleidingsnavorsing in Middeleeuse filosofie verbygegaan.

Sedert die begin van die 21ste eeu het die Quidort-navorsing sodanig gevorder dat daar nie verder by hom verbygegaan kon word bloot op grond van sy obskuriteit en reputasie van 'skolastiese roekeloosheid' nie: Hy is vir die eerste keer (verrassend) grondig in 'n analitiese kommentaar (Evans 2002, sien Friedman 2002 en Dunbabin 2002) ingesluit, asook (hoewel steeds kursories) in twee gesaghebbende 21ste-eeuse inleidingswerke (Gracia en Noone [reds.] 2006 [sien Friedman 2006], en Lagerlund [red.] 2011 [sien Lambertini 2011]) aan die orde gebring.

Dit was op grond van die belangstelling wat deur hierdie vier bydraes opgewek is (dus Dunbabin 2002, Friedman 2002, 2006 en Lambertini 2011) dat die prestige uitgewer Brepols die eerste redaksionele werk oor Quidort in 2011 gemagtig en in 2015 gepubliseer het (sien Jones [red.] 2015). Sedertdien is daar 'n toenemende belangstelling in Quidort as filosoof en praktiese skolastikus (vir die mees onlangse opflikkeringe in die navorsing, sien Beukes 2019b:1).

In Quidort het ons dus inderdaad met 'n obskure monnik uit die laat-13de eeu te doen wat histories op grond van sy reputasie as 'roekeloos' en 'n 'moeilikheidmaker' feitlik in geheel verbygegaan is – nie soseer in die Middeleeue self nie, maar juis in die moderne hoofstroomnavorsing, wat eintlik die taak het om hier die soort marginale figure uit die Middeleeue te herontdek, te herlees en te herbelyn met die groter ideehistoriese trajek van Westerse filosofie. Dat die Quidort-navorsing tans daarin slaag, is bemoedigend in 'n vak waar die spesialisnavorsing se verhouding tot die hoofstroomnavorsing gespanne is en dikwels onproduktiewe gevolge na weerskante toe het, waar die spesialisnavorsing toenemend geïsoleerd en die hoofstroomnavorsing toenemend ongeërg funksioneer.

Die hooftrekke van Quidort se politieke filosofie

Quidort se *DPRP* ondersteun Phillip IV se konfrontasie met Bonifatius VIII op saaklik beredeneerde, filosofiese terme. Quidort (1969:96) betoog dat die Christendom gebaseer is op twee wedersyds outonome beginsels, naamlik die natuur, wat tydelike institusies soos 'n monargie bemoontlik (ook in voor-Christelike en nie-Christelike beskawings en kulture) en die openbaring, wat kerklike gesag en die institusionele funksies en werkinge van die kerk bemoontlik.

Volgens Quidort (1969:98) is hierdie twee ruimtes of beginsels nie regstreeks of direk van mekaar afhanklik nie, maar is as komplemente van dieselfde oogmerk aan mekaar verbind, naamlik om die mensheid te begelei tot sowel 'n tydelike welsyn (en 'n sin vir of verstaan van 'welsyn') as die ewige verlossing. Die tydelike of natuurlike element word nie deur die openbaring of ewige element tot stand gebring of begrond nie – beide kom van God, maar nie een van die twee kom voort uit die ander nie (1969:103).

Opvallend verwerp Quidort (1969:104, 148) hier Aquinas se bekende (dalk tog berugte) teoretiese posisie dat die pous wel in staat behoort te wees om die monarg te kan vermaan, opdragte te gee en selfs te tug. Quidort (1969:182–93) gebruik die beeld van 'n geneesheer en 'n apteker om sy verwerping van Aquinas se standpunt te verduidelik: die geneeskundige beoefen wel 'n 'hoër' dissipline as die (Middeleeuse) apteker, in die sin dat die geneesheer met sowel mense as medisyne werk, terwyl die apteker slegs medisyne vervaardig en dit aan pasiënte wat deur die geneesheer na hom verwys is, verskaf. Die geneesheer kan nie namens die apteker besluit watter werk om te doen en hoe om daardie werk te doen nie. Die geneesheer kan pasiënte slegs 'aanbeveel' na die apteker. Beide die geneesheer en die apteker ontleen hulle unieke vermoëns en gesag vanaf God, wat self die grense aan beide se praktyke gestel het en die een nie bo die ander verhef het nie.

Met verwysing na die tydelike element betoog Quidort (1969:225) voorts vir neweskikkende veelhede van koninkryke onder leiding van monarge en wys enige poging om die wêreldse koninkryk te universaliseer, skerp af. Die kerk daarteen, is enkelvoudig, een en universeel, onder leiding van die pous. Ingrepe van die een in die domein van die ander is verantwoordbaar slegs in ekstreme, radikale omstandighede, waarmee Quidort bedoel dat hierdie ingrepe in die domein van die ander slegs moontlik is wanneer die leiers – hetsy die monarge of die pous – grondig faal in hulle verantwoordelikhede teenoor bogenoemde beginsels en hulle daarmee aan growwe pligsversuim skuldig maak. Dit is presies die gronde waarop Phillip IV met Bonifatius VIII in die gerig gekom het: pouslike pligsversuim. Ockham (5.50) sou hierdie kwessie drie dekades later met drif heropneem teen die pous van sy tyd.

Maar daar is ook 'n volgende element in Quidort se politieke denke wat deur Ockham opgeneem sou word, naamlik die wyse waarop die beginsel van eiendomsreg geïnterpreteer en toegepas behoort te word. Quidort (1969:93) tref 'n skerp onderskeid tussen individuele eiendomsreg, wat volgens hom verwerf word op grond van arbeid, vaardigheid en 'n privaat industriële vermoë, en politieke eiendomsbeskikking, wat individuele of private eiendom kan vervreem wanneer dit onafwendbaar die enigste wyse is waarop die algemeen goeie in die samelewing herstel kan word of die disintegrasie van die algemeen goeie teenspraakvry verhoed kan word.

Private, individuele eiendomsreg word vanuit die wêreldse of 'menslike' reg afgelei en nie vanuit die Goddelike reg nie (hierin volg Quidort [1969:223] na sy eie toegewing wel Augustinus se posisie). Die monarg is daarom in geen sin van die woord die eienaar van die eiendom van die monarg se subjekte nie; nie implisiet, met afgeleide gesag of by verstek nie. Quidort handhaaf dus – uniek vir die laat-13de eeu – die beginsel van die 'onvervreembare reg tot individuele eiendomsbesit', soos wat die

begrip later deur Ockham verfyn sou word. Dit kan ook as 'n voorloper tot John Locke se gevierde teorie van eiendomsreg bestempel word.

Die kerk, aan die ander kant, kan wel oor eiendom beskik, nie omdat die kerk 'n veronderstelde, aprioriese Goddelike reg daartoe het nie, maar omdat die kerk offergawes (of donasies) van bestaande, legitieme, individuele draers van eiendomsreg ontvang (Quidort 1969:142–60). Wat die kerk ook al op hierdie wyse ontvang, kom die kerk as sodanig nie toe nie, maar die kerklike gemeenskap – waarmee Quidort (1969:161) duidelik in oog het die diakonale versorging van behoeftiges in die samelewing, terwyl hy hewig gekant is teen selfverryking vanuit ampswerk of dat daar tussen die ampte in die kerk onderskei word in terme van die sogenaamde 'liggaamlike onderhoud' van sodanige ampsdraers. Met ander woorde, omdat die kerk se eiendom en bronne nie aan die kerk behoort nie, maar slegs deur die kerk diakonaal toebedeel kan word of vir die stoflike instandhouding van die kerk in terme van die regsbeginsel van vruggebruik gebruik kan word, kom niks meer die pous in terme van die maandelikse versorging toe as 'n 'gewone priester' nie (Quidort 1969:168).

Die pous self is niks anders of meer as 'n 'paghouer' nie (Quidort 1969:171): hy is veronderstel om toe te sien dat hierdie uitgangspunte rondom kerklike eiendomsreg en vruggebruik gehandhaaf word. Die pous, nogeens soos 'enige gewone priester', behoort volgens Quidort (1969:167) niks anders te 'wees of te doen' as 'n 'gewone priester' nie – naamlik om 'sorg te tref vir die pastoraat, die ordelike bediening van die mis en die tydige bediening van die sakramente' (Quidort 1969:172). Phillip IV het Bonifatius VIII juis op al hierdie gronde gekonfronteer.

Quidort se *DPRP* was waarskynlik op die laatste in 1301 afgehandel, met die oog op onmiddellike sirkulasie, voordat die konfrontasie tussen Phillip IV en Bonifatius VIII openbare kennis sou word. Afgesien van bogenoemde twee temas rondom die verhouding tussen kerk en staat, en individuele eiendomsreg, publieke eiendomsreg en kerklike eiendomsreg, tree die 'roekeloosheid' van die werk juis daarin na vore dat Quidort – grootliks sonder enige presedent – die werk afsluit met 'n deeglike kerkhistoriese en filosofiese ontleding van die vraag na die moontlikheid van 'n pous se bedanking (of eerder afdanking, na Quidort se klemtoon).

Met gebruikmaking van sy ietwat jonger tydgenoot Gilius van Rome (5.15) se ontleding van die omstandighede rondom pous Caelestinus V (Pietro Angelerio, 1215-1296, pous vanaf 5 Julie tot 13 Desember 1294) se vrywillige abdikasie, betoog Quidort dat 'n pous nie alleen die reg het om te abdikeer soos in Caelestinus V se geval nie (Bonifatius VIII het Caelestinus V opgevolg as pous en die bul wat pouslike abdikasie bemoontlik het, waarvan Caelestinus V juis gebruik gemaak het, dadelik

opgehef), maar dat 'n algemene konsilie van die kerk by wyse van meerderheidstemming oor die vermoë behoort te beskik om 'n pous summier af te dank.

Dit was die eerste keer sedert Salisbury (I:4.8) se kreet 'Vermoor die tiran!' gehoor is, dat daar in die skolastiek op so 'n reguit en ferm wyse betoog is teen pouslike magsmisbruik en ampsontering. 'Roekeloos' soos wat die laaste twee hoofstukke in *DPRP* geag is te wees, het dit ironies vir die hoë sirkulasiesyfer van die werk gesorg, aangesien dit juis hierdie laaste twee hoofstukke sou wees wat verbatim by die konsilies van Konstans (1414-1418) en Basel (1431-1449) gedien het, in daardie konsilies se heroorwegings van die pouslike diskresie rondom 'n aantal plofbare sake.

Quidort se ander bydraes tot die hoog-skolastiek

Quidort se bydraes tot metafisika en teologie staan in terme van die bestaande navorsing in die skadu van sy politieke filosofie (die derde en vierde boeke van sy kommentaar oor Lombardus se *Sententiae* is byvoorbeeld nog glad nie geredigeer nie). Hy het met sy *Le Correctorium Corruptorii 'Circa'* (geredigeer 1941) wel grondig deelgeneem aan die sogenaamde *Korrektorienstreit*, op grond waarvan Ware (5.4) se uitgebreide Franciskaanse kritiek in sy *Correctorium fratris Thomae* teen Aquinas, deur Dominikane opgeneem en sistematies met verwysing na elke proposisie daarin aangeveg is. Met inbegrip van sy hewige renons in die pous met daardie ironiese naam Bonifatius ('goeie lot'), was die roekelose monnik van Parys uiteindelik niks anders as 'n lojale en toegewyde Dominikaan nie.

Eindnotas

1. Sien Quidort (1941; 1961-4; 1969), asook Briguglia (2015:400–21); Cable (2015:361–400); Canning (2015:35–48); Coleman (1984:65–81; 1992:173–206); Dunbabin (2002:131–48); Friedman (2002:41–130; 2006:382–3); Grabmann (1922, in geheel); Hamilton-Bleakley (2015:193–224); Heiman (1953:137–46); Jones (2015a:1–34; 2015b:77–118;); Kilcullen en Robertson (2018:[11]); Koch (2015:49–76); Lambertini (2006:631–4); Lanza en Toste (2015:309–60); Milne-Tavendale (2015:119–50); Moreno-Riano (2015:225–38); Senger (1981:41–55); Shogimen (2015:239–62); Theng (2015:151–92) en Ubl (2003:43–72; 2015:263–308).

2. Teenoor die kerklike leer van 'transubstansiasie', wat leer dat Christus in die Nagmaal deur die tekens van wyn en brood substantief en volledig teenwoordig is by en in sy kerk en dat die brood en die wyn daarom in materie en vorm die liggaam van Christus is, het Quidort *in paneitas* geleer dat slegs die toevallige eienskap(pe) of accidit van die brood en die wyn verander en dat die substansie (sowel die materie as die vorm) van die brood en die wyn nié verander nie; sien Briguglia (2015:412–5).

Bibliografie

Beukes, J. 2019a. *Policraticus* en *Metalogicon*: 'n Bywerking van die Saresberiensis-navorsing, 2013-2018. *Verbum et Ecclesia*, Art. #1959.

—. 2019b. *De potestate regia et papali*: 'n Bywerking van die mees onlangse Quidort-navorsing. *LitNet Akademies* 16.

Briguglia, G. 2015. Theology, sacramental debates, and political though in John of Paris: the case of the eucharist. In Jones (red.) 2015, 400–21.

Cable, M.J. 2015. Friar Ludovic of Strassoldo, 'author' of the *De potestate regia et papali* in 1434. In Jones (red.) 2015, 361–400.

Canning, J. 2015. Ecclesiastical authority and jurisdiction in the thought of John of Paris. In Jones (red.) 2015, 35–48.

Coleman, J. 1984. 'Ratio' and 'dominium' according to John of Paris and Marsilius of Padua. In Kaluza en Vignaux (reds.) 1984, 65–81.

—. 1992. The intellectual milieu of John of Paris OP. In Miethke (red.) 1992, 173–206.

Dunbabin, J. 2002. The commentary of John of Paris on the *Sentences*. In Evans (red.) 2002, 131–48.

Evans, G.R. (red.) 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Current Research, Volume I. Leiden: Brill.

Friedman, R.L. 2002. *The Sentences* commentary, 1250-1320: General trends, the impact of the religious orders, and the test case of predestination. In Evans (red.) 2002, 41–130.

—. 2006. John of Paris. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 382–3.

Grabmann, M. 1922. *Studien zu Johannes Quidort von Paris*. München: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Hamilton-Bleakley, H. 2015. John of Paris, Henry of Ghent, and the will as a rational appetite. In Jones (red.) 2015, 193–224.

Heiman, A.J. 1953. Essence and 'esse' according to Jean Quidort. *Mediaeval Studies* 15, 137–46.

Jones, C. 2015a. John of Paris: Through a glass, darkly? In Jones (red.) 2015, 1–34.

—. 2015b. Historical understanding and the nature of temporal power in the though of John of Paris. In Jones (red.) 2015, 77–118.

Jones, C. (red.). *2015. John of Paris. Beyond royal and papal power*. Brepols: Turnhout.

Kaluza, Z. en P. Vignaux (reds.). 1984. *Preuves et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIVe siécle*. Parys: Vrin.

Kilcullen, J. en J. Robinson. 2018. Medieval political philosophy. *The Stanford encyclopedia of philosophy.* Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-political (Mees onlangs 4 Maart 2019 geraadpleeg).

Koch, B. 2015. Against empire? John of Paris's defence of territorial secular power considered in the context of Dante's and Marsilius of Padua's political theories. In Jones (red.) 2015, 49–76.

Lambertini, R. 2011. John of Paris. In Lagerlund (red.) 2011, 631–4.

Lanza, L. en M. Toste. 2015. The bridle-maker and the pope: The use of causality in John of Paris's *De potesta regia et papali* and in the early *De poteste papae treatises*. In Jones (red.) 2015, 309–60.

Miethke, J. (red.). 1992. *Das Publikum politischer Theorie in XIV Jahrhundert*. München: Oldenbourg Verlag.

Milne-Tavendale, A. 2015. John of Paris and the apocalypse: the boundaries of Dominican scholastic identity. In Jones (red.) 2015, 119–50.

Moreno-Riano, G. 2015. John of Paris, private property, and the study of Medieval political thought. In Jones (red.) 2015, 225–38.

Quidort, J. 1941. *Le Correctorium Corruptorii* 'Circa' *de Jean Quidort de Paris*. Muller, J.P. (red.). Rome: Herder.

—. 1961-4. *Commentaire sur les Sentences*. Muller, J.P. (red.). Rome: Herder.

—. 1969. *De potestate regia et papali*. Bleienstein, F. (red.). Stuttgart: Ernst Klett Verlag. Vir 'n uitstekende Engelse vertaling uit Latyn, sien Watt (inl. & vert.) 1971. Verwysings na *DPRP* is ter wille van toeganklikheid na hierdie vertaling gedoen en die bladsyverwysings stem dus met die vertaling se numering ooreen.

Senger, P. 1981. John of Paris, principal author of the *quaestio de potestate papae* (*Rex Pacificus*). *Speculum* 56, 41–55.

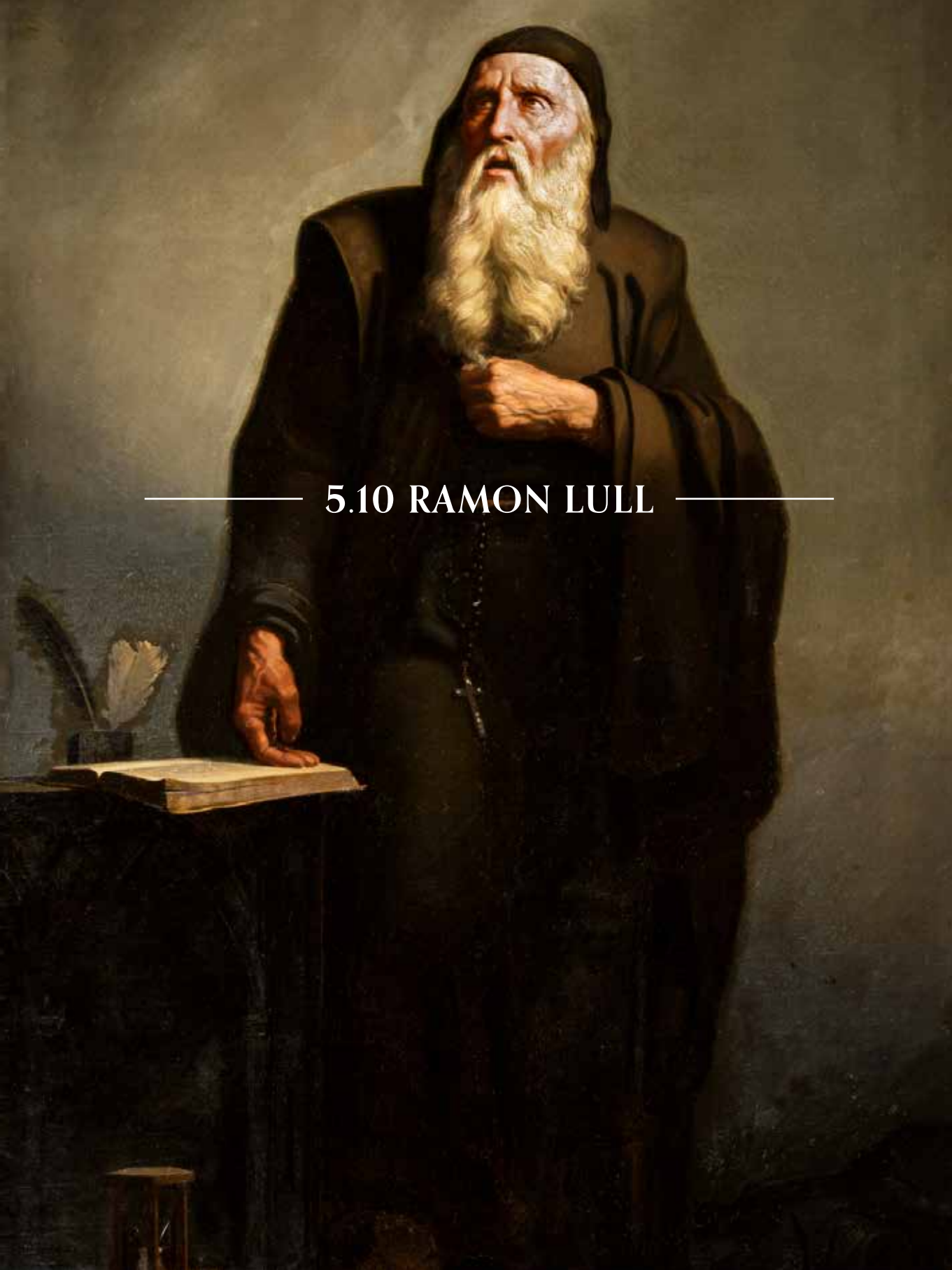
Shogimen, T. 2015. John of Paris and the idea of peace in the late thirteenth and early fourteenth centuries. In Jones (red.) 2015, 239–62.

Theng, A.A.K. 2015. Why did John of Paris write *De potestate regia et papali*? In Jones (red.) 2015, 151–92.

Ubl, K. 2003. Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie. *Francia* 30, 43–72.

—. 2015. Debating the emergence of an idea: John of Paris and Conciliarism. In Jones (red.) 2015, 263–308.

Watt, J.A. (inl. & vert.). 1971. *John of Paris. On royal and papal power*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.



5.10 RAMON LULL

Ramon Llul (1870), Ricardo Anckermann (1842–1907)
© Bisdommuseum, Palma

5.10 Ramon Lull (1232-1316)
(Llull; Raimundus Lullus)

Ramon Lull[1] is gebore in Majorka, Spanje, tydens die regering van Jakobus I van Aragon. Lull se vader het die gesin op die eiland gevestig nadat hy eiendom as vergoeding ontvang het vir sy deelname aan die oorlog wat die Almojadiërs uit die omstreke verdryf het. Majorka was op daardie stadium 'n belangrike handelsbaken tussen Europa en Noord-Afrika. Die gekolonialiseerde gemeenskap aldaar is driedelig verdeel tussen die Muslims (die meerderheid, maar waarvan die meeste slawe was), die Jode en die nuwe heersende groep, die Christene. Die koningshuis van Aragon het in hierdie tyd imperialisties-territoriale oogmerke gehad, wat daartoe meegewerk het dat die bekering van godsdienstige minderhede hoog op die huis van Aragon se agenda was. Die bekering en doop van Muslimleiers is veral belangrik geag, omdat dit vir sowel hierdie Muslimleiers as die huis van Aragon politieke voordele sou ingehou het. Sendelinge is effektief as materiële en intellektuele wapens van die huis van Aragon ingespan om die territoriale oogmerke van die koningshuis te bevorder. Hiervan was Ramon Lull waarskynlik die beste gedokumenteerde voorbeeld, tot die mate dat hy in die 13de eeu as die 'apostel van Afrika' benoem is.

Libere de contemplació en *Déu*

Lull se biografie, *Vita coetanea*, is saamgestel deur 'n anonieme Paryse monnik wat met hom onderhoude gevoer het in aanloop tot die konsilie van Wenen (1311-1312). Hieruit blyk dit dat Lull op die ouderdom van 30, as 'n getroude man met kinders wat tot die hofgeselskap van Jakobus II behoort het, op grond van 'n visioen wat hy van die gekruisigde Christus beleef het, bekeer is en tot die Franciskaanse orde toegetree het. Sy bekering het drie oogmerke wat die res van sy lewe grondig bepaal het, tot gevolg gehad: eerstens, 'n lewe as sendeling wat wou spesialiseer in die bekering van Muslims in die besonder; tweedens, die opskrifstelling van 'n apologetiese werk wat die mees kritiese ontledings vanuit die wetenskap en die kerk sou kon deurstaan; en laastens, die poging om sendingkloosters te stig, wat uitsluitlik gemoeid sou wees met die opleiding van sendelinge.

In die daaropvolgende jare het Lull Arabies geleer met behulp van 'n Muslimslaaf se onderrig en filosofie en teologie – in sowel die Latyns-Westerse as die Arabiese tradisies – omvangryk bestudeer. Hierdie studiejare sou per uitset neerslag vind in 'n monumentale werk, wat ook die eerste oorleefde werk vanuit 'n oeuvre van bykans 260 tekste was: *Libere de contemplació en Déu*, wat Lull opgevolg het met die eerste uitset vanuit sy poging tot die formulering van 'n 'demonstratiewe kuns' as 'n nuwe

argumentatiewe metode en alternatief vir die Aristoteliese wetenskapsbegrip, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Die werk *Libere de contemplació en Déu* bestaan onder meer uit 11 000 gebede in 365 hoofstukke, wat voorsiening maak vir 30 gebede per dag vir elke dag van die jaar. In die werk word ook 'n *scala creaturarum* aangebied (primordiale materie, die uitspansel, elemente, metale, plante, hemelwesens en mense), wat in 'n emanasioneel afdalende dinamika gebed word en Lull se diepe afhanklikheid van Neoplatonisme (met klem op 'n sintese van die vroeë Arabiese denkers [sien I:2.3 tot I:3.8] se emanasieleerstellinge) beklemtoon het.

Ars compendiosa inveniendi veritatem

In hierdie idiosinkratiese werk bied Lull 'n alternatief vir die Dominikaanse ontwikkeling van die Aristoteliese wetenskapsbegrip aan, wat hy eenvoudig net ars of 'kuns' noem, en wat na sy eie aanduiding ook 'n eenvoudige oogmerk gehad het, naamlik die verantwoording van sending onder heidene as 'n wetenskaplik legitieme onderneming, wat filosofies sowel as teologies wetenskaplik begrondbaar moes wees.

Die werk sou egter allermins as 'eenvoudig' gekenmerk kan word: juis op grond van 'n oriëntasie ten opsigte van die daarstel van 'n alternatief vir die Dominikaanse fokus op 'n Aristotelies-teoretiese wetenskapsbegrip, gemoeid met vasstaande waarhede, word 'n 'demonstratiewe' (of 'produktiewe') kuns aangebied as die produktiewe vermoë tot die ontwikkeling van 'n realisering van moontlikhede.

Die eerste vorm van hierdie *ars* word uitgewerk in *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, waarin Lull 16 fundamentele, gemene delers tussen Judaïsme, die Christendom en Islam isoleer. Hierdie gemene delers leun almal na die attribute of wesenseienskappe van God terug en stel Lull in staat om die variasies binne hierdie drie godsdienste se gebruik en interpretasies van die attribute (byvoorbeeld 'goedheid, 'waarheid', volmaaktheid' en 'almag') te omlyn.

Die 16 fundamentele beginsels word vervolgens in vier groepe van vier elk gegroepeer (waarin die antieke teorie van die elemente 'n rol speel), waarin 'n enorme aantal kruisverwysings tussen die 16 beginsels aangebied word, om te illustreer dat die *ars* op al vier die hoog-skolastiese universiteitsfakulteite van toepassing gemaak kan word (filosofie of lettere, teologie, geneeskunde en regsgeleerdheid).

Hoewel *ars* duidelik in teenstelling met Dominikaans-Aristoteliese apologetiek is, aanvaar Lull nietemin die Dominikaanse opvatting van die institusionalisering van skole vir spesialisasie-doeleindes, in sy geval sending (onder heidene) en missionaat (onder Christene). In 1276 stig Lull 'n sendingklooster te Miramar aan die noordkus van Majorca,

vanwaar hy talle soortgelyke kloosters in Noord-Afrika en Spanje in die lewe roep, hoewel met wisselvallige sukses. In hierdie kloosters is 'n basiese Lulliaanse sendingpremisse konsekwent onderrig, naamlik 'n verdraagsame apologetiese interspel tussen die drie godsdienste. 'Bekering' is na Lull se verstaan daarvan, ook 'n saak van die intellek: die bekeerling 'roep met die hart' en 'verstaan met die verstand'.

Dit is eers wanneer 'n apologetiese onderneming intellektueel teenspraakvry aangebied word dat gelowiges vanuit die ander twee godsdienste 'nie anders kan' as om die waarheidsbegrip wat binne die konteks van sending aangebied word, te aanvaar nie. Byvoorbeeld, in *Libre del gentili i dels tres savis* (geskryf vanaf 1274 tot 1276), bied Lull 'n dialoog tussen die drie godsdienste aan, waarin 'n Jood, 'n Christen en 'n Muslim die geleentheid gebied word om leerstellige oortuiginge nugter en sonder vrees vir vooroordeel of onderbreking aan te bied, onder toesig van 'n skolastikus wat met geeneen van die drie godsdienste 'n verbintenis het nie (Lull het waarskynlik daarmee 'n soort Aristoteles- of Plotinusfiguur in gedagte gehad).

Opvolgwerke na *Libre del gentili i dels tres savis*

Vanuit die premisse van 'sending vanuit godsdienstige verdraag saamheid' bied Lull sy opvolgwerke na bogenoemde *Libre gentili* van 1276 aan, almal geskryf in Katalaans: *Doctrina pueril* (1276), *Orde de cavalleria* (1279 tot 1283), en *Blanquerna* (1283, geskryf in Parys). *Blanquerna* is 'n merkwaardige novelle wat bestaan uit L*ibre d'amic e amat* ('n mistieke dialoog) en *Libre d'intenció*, waarin Lull 'n onderskeid tussen twee 'handelingsoogmerke' tref vanuit die argumentatiewe platform van *ars* as 'produktief ', naamlik dat God met liefde bejeën moet word ter wille van God self (eerste handelingsoogmerk), terwyl alle ander dinge slegs middele tot die doel van die eerste bedoeling is (tweede handelingsoogmerk). Lull bied 'n sondeleer aan wat die presiese ommekeer van hierdie twee handelingsoogmerke is.

Die ervaring aan die spanningsvolle intellektuele klimaat in Parys tydens die skryf van *Libre de meravelles* in die laat-1280's, net meer as 'n dekade na die Paryse veroordelings van Maart 1277, beweeg Lull daartoe om sy bestaande werke in kosmologie, psigologie en metafisika vir Paryse studente in 1289 aan te bied. Op daardie stadium het hy die twee tekste wat hy geskryf het tydens 'n studiereis na Montpellier in 1283, die *Ars demonstrativa* en *Liber chaos,* reeds in lesings oor kosmologie verwerk.

In hierdie twee tekste poog Lull om sy *ars* met dieselfde objektiewe waarheidsbegrip en verifiërende vermoë as die Aristoteliese wetenskapsbegrip toe te rus, deur by die Aristoteliese bewysplase van *quia* en *propter quid* 'n derde bewysplaas te voeg, wat toepaslik sou moes wees om die 16 oneindige, fundamentele beginsels van 'n

bewysgrondslag vir wetenskaplike geldigheid te voorsien ('n metode wat Lull weer later in 1305 aangepas het met sy *Liber de demonstratione per aequiparantiam*). Wéér poog Lull om hierdie derde metode binne die vier universiteitsfakulteite te integreer. Dit was egter so 'n komplekse oefening dat die studente in Parys dit met Lull se eerste lesingreeks in 1289 summier verwerp het.

Ars inventiva veritatis

Hierdie vernederende ervaring in Parys het Lull daartoe gebring om sy *ars* dadelik te herverwerk, deur die mees komplekse aspekte daarvan in toegankliker begrippe om te skakel en te herpubliseer in *Ars inventiva veritatis* (1290). In hierdie werk groepeer Lull die fundamentele beginsels van *ars* in afdelings bestaande uit drie beginsels elk (teenoor die ouer *ars*, waar met vier per afdeling gewerk is). Hierby bywerking sou Lull goed te pas kom: die *ars* was ineens veel meer toeganklik en *Ars inventiva veritatis* sou as een van Lull se grootste bydraes tot die Middeleeuse ideegeskiedenis gekenmerk kon word.

Lull verminder die 16 fundamentele beginsels van die ouer ars in hierdie werk na nege objektiewe beginsels (*bonitas* / goedheid, *magnitudo* / grootheid, *duratio* / ewigheid, *potentia* / almag, *sapientia* / wysheid, *voluntas* / vryheid, *virtus* / deug, *veritas* / waarheid en *gloria* / glorie), maar bygestaan deur nege relatiewe beginsels (*differentia* / verskil, *concordantia* / ooreenstemming, *contrarietas* / opposisie, *principium* / eerste oorweging, *medium* / agentskap, *finis* / eindigheid (tydelikheid), *maioritas* / meervoudigheid, *aequalitas* / soortgenootlikheid en *minoritas*/ enkelvoudigheid).

Ook die *scala creaturarum* word subtiel in die nuwe *ars* in die vorm van nege 'vakke' bygewerk, waarin Lull se Neoplatoniese oriëntasie nogeens duidelik blyk: *elementativa* / die elemente, *vegetativa* / die vegetatiewe (siel), *sensitiva* / die sensitiewe (siel), *imaginativa* / die verbeelding, *rationalis* / die rede, *moralis* / etiek, *caelestialis* / die uitspansel (of Neoplatoniese sfeer), *angelica* / die hemelwesens en *divina* / die Godheid.

Die invoeging van die verbeelding in die *scala* bed Lull se denke buite die eietydse Latyns-Westerse denke en vestig die *scala* eerder binne Middeleeuse Joodse en Arabiese denke. Dit is ook duidelik (in III.8) dat Lull sy *ars* emanasioneel-opstygend aanbied: die *ars* beweeg deur 'n dubbele *transcensus,* deur die transendering van sintuiglike kennis en die opstyging van positiewe waarneming na die vergelykende graad van beginsels (wat Lull *bonum melius* noem) sowel as die transendering van rasionele kennis deur die opstyging van die vergelykende na die optimaal vergelykende graad van beginsels (wat hy *melius optimum* noem).

By hierdie hoogste graad van kennis tree die mistikus in ontmoeting met God, waar nie langer tussen die attribute van God in terme van byvoorbeeld 'goedheid' en 'grootheid' onderskei word nie: God word dan ervaar as sowel goed en groot in die 'superlatiewe sin'. Hierdie opstygende dinamika voorsien Lull van die grondliggende idees ten grondslag van sy mistieke teologie in die werk *Ars amativa*, geskryf rondom 1290.

Lull in Napels en Parys vanaf 1296 tot 1316

Lull voltooi sy *Tabula generalis* in Napels in 1294, waarin hy die veelvoudige en komplekse verbindinge in die *ars* verder verfyn deur nege fundamentele vrae met die nege objektiewe beginsels in *Ars inventiva veritatis* verbind: *utrum* – of (byvoorbeeld of dit gaan gebeur, weet ek nie), *quid* – wat, *de quo* – waarvan, *quare* – waarom, *quantum* – hoeveel, *quale* – soos, *quando* – wanneer, *ubi* – waar en *quo modo* – op watter wyse. Verder verbind Lull die letters B tot K met die beginsels, vakke en vak vrae (*regulae*), wat hom in staat stel om die kombinasies van ars in die *Ars inventiva veritatis* na 1680 kombinasies uit te brei.

Hy finaliseer in dieselfde jaar ook *Liber de quinque*, 'n intergodsdienstige dialoog waarin 'n Latyns-Westerse teoloog met gebruikmaking van die Lulliaanse premisse van insluitende godsdienstige verdraagsaamheid in debat tree met, eerstens, 'n Hellenistiese denker oor die werking van die Heilige Gees, tweedens met 'n Nestoriër oor die eenheid van die persoon van Christus, derdens met 'n monofisiet oor die twee nature van Christus en laastens met 'n Muslim oor die Drie-eenheidsleer en die leer oor die vleeswording van Christus.

Lull keer na Parys terug in 1297, waarin hy aantal kosmologiese en astronomiese werke die lig laat sien: *Tractatus novus de astronomia* (1297), *Geometrica nova* (1299) en *De astronomia* (1301). Na talle omswerwinge as sendeling terug in Majorka en vandaar na Siprus en Genoa, skryf Lull sy *Logica nova* (1303), 'n logiese stelsel wat hy van toepassing maak op sowel Aristoteliese wetenskap as die ars.

Die vyfkolomtabel in *Ars generalis ultima*

Lull begin in 1305 werk aan wat hy self as die hoogtepunt van sy oeuvre beskou het, getitel *Ars generalis ultima*, waarin al die elemente in die historiese ontwikkeling van die *ars* (die oorspronklike 16 fundamentele beginsels in *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, die nege objektiewe en nege relatiewe beginsels in *Ars inventiva veritatis*, die B tot K vakinhoud of *litterae* en die nege fundamentele vrae of *regulae* van die *Tabula generalis*, nou vir die eerste keer naatloos byeengebring word. Dit kan per tabel so weergegee word:

Litterae	*Principia absoluta*	*Principia relativa*	*Subiecta*	*Regulae*
B	*bonitas*	*differentia*	*Deus*	*utrum*
C	*magnitudo*	*concordantia*	*angelus*	*quid*
D	*duratio*	*contratrietas*	*caelum*	*de quo*
E	*potestas*	*principium*	*rationalis anima*	*quare*
F	*sapientia*	*medium*	*imaginativa*	*quantum*
G	*voluntas*	*finis*	*sensitiva*	*quale*
H	*virtus*	*maioritas*	*vegetativa*	*quando*
J	*veritas*	*aequalitas*	*elementativa*	*ubi*
K	*gloria*	*minoritas*	*instrumentativa*	*quo modo*

So kompleks en feitelik ontoeganklik as wat die verbindingsmoontlikhede binne die vroeëre sirkeldiagram van die 16 fundamentele beginsels in *Ars compendiosa inveniendi veritatem* ook al was – so toeganklik was hierdie vyfkolomtabel, waarin al die kompleksiteite van die sirkeldiagram in elk geval reeds opgeneem is. Lull finaliseer die *Ars generalis ultima* in 1308 en keer vir 'n derde maal terug na Parys in 1309, waar hy toestemming by die Universiteit van Parys verleen word om *Ars generalis ultima* by die fakulteite lettere en geneeskunde te doseer.

In teenstelling met sy vernederende ervaring in Parys in 1289 is Lull in 1309 tot 1311 op die hande gedra. Studente het die werk as diep oorspronklik en kompleks, maar nietemin as toeganklik beskou: vir die eerste het die *ars* werklik 'n ernstige aanspraak kon rig om as alternatief vir die objektiewe Aristoteliese wetenskapsbegrip oorweeg te word.

By die konsilie van Wenen (1311-1312) het Lull 'n belangrike versoekskrif laat dien om aan sy Lulliaanse premisse van insluitende godsdienstige verdraagsaamheid binne 'n sendingkonteks gestalte te gee: hy vra die konsilie naamlik om toe te sien dat leerstoele vir die onderrig in Arabies en Hebreeus by die Universiteite van Parys, Oxford en Bologna geskep word.

Teen alle verwagtinge in, het die konsilie die versoek net so goedgekeur. Vir die afsienbare toekoms sou Arabies en Hebreeus wel by hierdie universiteite gedoseer word, ten einde die sendingwerk van die Christelike kerk onder Jode en Muslims – na Lull se nadruk op dialoog en verdraagsaamheid – te bevorder. Juis daardie verdraagsaamheid, met inbegrip van al sy prestasies ten opsigte van die oorspronklike tekstuele uitsette ten dienste van Lulliaanse *ars*, bly Ramon Lull se grootste geskenk aan die Middeleeue.

Eindnota

1. Sien Lull (1985; 2000), asook Bonner (2007:1–25); Brummer (1976:1–58); Colomer (1961:1–35); Hilgarth (1971:1–48); Lohr (2006:553–8); Madre (1973:1–56); Petry (2006:142–69); Platzeck (1962, in geheel); Simon (2011:1104–9) en Yates (1982:13–38).

Bibliografie

Bonner, A. 2007. *The art and logic of Ramon Llull. A user's guide.* Leiden: Brill.

Brummer, R. 1976. *Bibliographia lulliana: Ramon Llull-Schrifttum 1870-1973*. Hildesheim: Verlag Gerstenberg.

Colomer, E. 1961. *Nikolaus von Kues und Raimund Llull aus Handschriften der Kuser Bibliothek*. Berlyn: De Gruyter.

Hilgarth, J.N. 1971. *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France*. Oxford: Clarendon Press.

Lohr, C.H. 2006. Ramon Lull. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 553–8.

Lull, R. 1985. *Selected works of Ramon Lull, 1232–1316.* Bonner, A (red.). Princeton: Princeton University Press.

—. 2000. *The Book of the lover and the beloved*. Peers, E.A. (inl. & vert.). Cambridge: In parentheses Publications.

Madre, A. 1973. *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus*. Münster: Aschendorff.

Petry, R.C. 2006. (inl. & red.). *Late Medieval mysticism*. Louisville: The Westminster Press.

Platzeck, E-W. 1962. *Raimond Lull: Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens*. Volumes 1 en 2. Düsseldorf: Schwann.

Simon, J.M.R. 2011. Ramon Llull. In Lagerlund (red.) 2011, 1104–9.

Yates, F.A. 1982. *Lull and Bruno: Collected essays*. Volume 1. Londen: Routledge and Kegan Paul.

5.11 ROGER MARSTON

Kop van 'n Franciskaanse monnik (ca.1615), Peter Paul Rubens (1577–1640)
© Ermitage Museum, St Petersburg

5.11 Roger Marston (ca.1235-ca.1303)

Roger Marston[1] was 'n Engelse Franciskaan uit die laat-13de eeu en student van Peckham (5.2) in Parys. Hy was teenwoordig by die konfrontasie van die Franciskane met Aquinas (5.1) in Parys in 1270 oor die eenheid van substansiële vorm, 'n gebeurtenis wat hom diep beïnvloed het: enersyds op grond van die buitengewoon polemiese stemming by die universiteit vanaf die laat-1260's ten tye van sy voorgraadse studies in teologie, veral ten opsigte van die openlike konflik tussen die Franciskane (oorwegend Augustyns) en die Dominikane (oorwegend Aristoteliese denkers, waarvan Aquinas op daardie stadium die leidinggewende intellektuele figuur was).

Hy was egter diep beïndruk deur sowel sy Franciskaanse magister Peckham as Aquinas self, in terme van die kwaliteit teologiebeoefening wat hy tydens hierdie groot konfrontasie, die laaste voorloper tot die Paryse veroordelings van 1277, aanskou het. Marston was reeds terug in Oxford ten tye van die veroordelings, waar, soos vroeër bespreek, onder andere Aquinas, Sigerius (5.13) en Dacia (5.3) veroordeel sou word.

Marston kwalifiseer uiteindelik as magister in teologie by Oxford in 1276 en begin doseer by Cambridge, nou 'n opkomende en dinamiese universiteit, vanaf 1285. In hierdie tyd het Peckham, toe in sy hoedanigheid as aartsbiskop van Kantelberg, sy ewe berugte veroordelings van bepaalde Aristoteliese en Dominikaanse teoretiese posisies in filosofie en teologie die lig laat sien. Dit het die bestaande gaping tussen die Franciskane en Dominikane vergroot, tot die mate dat beide ordes na binne begin keer en selfkoesterend begin werk het: Franciskane sou voortaan sorg vir Franciskane, en Dominikane vir Dominikane. Die ou skolastiese gebruik om selfs die mees venynige opponent steeds as *frater* ('broer') aan te spreek, begin in hierdie tyd stadig wegkalwe en snedigheid tussen monnike van verskillende ordes was aan die orde van die dag.

Die hoog-skolastiek was onherroeplik verdeel. Dit het ook die gevolg gehad dat ordes geneig geraak het om uitsluitlik na binne te kommentarieer: Franciskane sou voortaan praat met Franciskane, en Dominikane met Dominikane. Dit het die aanvanklike produktiwiteit van die oorgang tussen die vroeg-skolastiek en die hoog-skolastiek ernstig geknou. Die Franciskaanse orde se teoretiese posisies in filosofie en teologie het in hierdie tyd inderdaad in 'n 'Franciskanisme' ontaard (Daniels 1911:38; Etztkorn 1962:420; Little 1926:858 en Pelster 1928:533).

Na sewe jaar as dosent word Marston bevorder tot provinsiale meester van die Engelse Franciskane vanaf 1292. In daardie hoedanigheid het hy 'n groot rol gespeel in die vorming en bevordering van die jong Engelse Franciskaan Duns Skotus (5.28), wat reeds toe al besig was om die Franciskane se opkomende sleuteldenker in die hoog-skolastiek te word.

Sy aandeel in die vorming van Skotus as skolastikus en lojaliteit teenoor sy magister Peckham sou daartoe meewerk dat Marston beskou is as die eerste 'binne-versorgende' Franciskaan, oftewel die eerste eksponent van sogenaamde Franciskanisme.

Die eerste eksponent van Franciskanisme

Marston was só 'n nougesette dissipel van Peckham dat hy dikwels groot gedeeltes uit Peckham se werke oorgeneem en met geringe wysiging aangebied het as sy eie. Die feit dat hy dit sonder erkenning aan Peckham gedoen het (in teenstelling met die hoog-skolastiek se aandrang op grondige verwysings in voetnote, eindnotas en kantaantekeninge), dui juis op die mate waarin die Franciskaanse orde 'Franciskanisties' geword het.

Dit word bevestig deur die selfimmuniserende voorwaarde wat deur die Franciskaanse hoofbestuur van 1282 gestel is, naamlik dat alle voornemende Franciskaanse lesers van Aquinas se *Summa Theologiae* grondige aanduiding sal gee dat die Franciskane Ware (5.4) en Peckham vooraf grondig bestudeer is. In 'n brief, gedateer 20 Desember 1284, dui Peckham sonder verdere verwyl aan dat die verskille tussen Franciskane en die Dominikane in die 1280's tot die punt gevorder het dat die twee ordes 'oor elke leerstellige saak van belang onoorbrugbare meningsverskille' getoon het (Wilson 2006:627).

Hierdie Franciskanisme, sigbaar vanaf die vroeg-1280's, sou eerstens gekenmerk kon word as 'konserwatief ', in die sin dat daar 'n duidelike verset was om af te wyk van die teoretiese posisies in die post-Karolingiese en vroeg-skolastiese periodes, wat Middeleeuse denkers heeltemal goed in staat gestel het om sonder Aristoteles se *libri naturales* oor die weg te kom: juis met inagname van die wyse waarop die *libri naturales* deur die opkomende universiteitswese in haas elke fakulteit se kurrikulum geïntegreer is. Tweedens sou Franciskanisme, as die duidelikste vorm van hoog-skolastiese verset teen Averroïsme, getipeer kon word as 'neo-Augustyns', wat onder meer ingesluit het die hernieude propagering van Augustinus se *illuminatio*-teorie, die primaat van die wil en die 'syn van materie'.

Marston se twee werke

Beide Marston se filosofies-teologiese uitsette, *Quaestiones disputatae* (*Dispuutvrae*, Marston 1932) en *Quodlibeta quator* (*Vrae waaroor ook al,* Marston 1994), koppel na sy status en werksaamhede as magister in teologie by Oxford terug: die *Quaestiones disputatae* is byeengebring, geredigeer en gesirkuleer onder drie titels, naamlik *De aeterna emanatione* (*Oor die ewige emanasie*), *De statu naturae lapsae* (*Oor die vervallenheid van die natuur*) en *De anima* (*Oor die siel*).

De aeterna emanatione is 'n versameling van sewe quaestiones wat fokus op die binnewerkinge van die Goddelike natuur, in sigself en in verhouding met die oorsprong van die skepping, die generering van die Seun en die voortbring van die Gees vanuit die Godheid. *De statu naturae lapsae* is beperk tot twee quaestiones, wat eerstens die vraag ondersoek of die mens feilbaar geskep is, daarby of die mens se natuurlike toestand 'n oorgeërfde toestand vanuit die gebrokenheid is, terwyl die tweede vraag die struktuur van die wil ondersoek met betrekking tot die regverdigheid van die wil gebaseer op menslike spontaniteit en natuurlike vermoë. *De anima* hanteer tien quaestiones wat telkens as psigologiese raaisels of sielondersoekende strikvrae aangebied word, en verken onder meer aard van die menslike (rasionele) siel, die fakulteite van die intellek en die wil (insluitende selfkennis), die bronne van kennis en die uitdagings waarvoor menslike vryheid gestel word. Eie aan die vrye en spekulatiewe aard van die skolastiese quodlibet hanteer *Quodlibeta quator* nie enige saak in die besonder nie en spreek betreklik arbitrêr 'n wye reeks sake oor die filosofies-teologiese spektrum aan.

Marston se epistemologie

Voorspelbaar baseer Marston sy kenteorie gevolglik nie alleen op Aristoteliese gronde nie, maar grootliks op die Augustynse *illumanitio* (of 'verheldering'): dit behels dat die materiële komponente van kennis wel ontstaan vanuit sintuiglike waarneming sowel as die verbeelding, maar dat die formele komponente (dit is, die teenspraakvrye bewysvoering vir 'waarheid') nié aan die sintuie of die verbeelding ontleen kan word nie, maar slegs aan 'uitwendige redes', oftewel *illuminatio*. Marston self is oortuig dat hierdie *illuminatio* presies dieselfde is as Aristoteles se agente-intellek, maar hy ontken dat daar slegs een agente-intellek vir alle rasionele sou wees (soos by Ibn Rushd [Averroes, 4.10]) en dring daarop aan dat elke individu oor 'n eie agente-intellek beskik.

Marston se psigologie

Soos vele ander Franciskane voor hom betoog Marston (direk in stryd met Aquinas) dat die wil – en nie die intellek nie – die primêre fakulteit van alle rasionele wesens is. Net soos Peckham, in die besonder, benadruk Marston dat die wil só vry is dat dit deur letterlik niks gedetermineer kan word nie, selfs nie deur die intellek wat wel in staat is om sekere dinge as goed en nastrewenswaardig te herken nie. In hierdie opsig verwerp Marston voorspelbaar Aquinas se eenheidsopvatting van substansiële vorm, asook Gent (I:4.31) se pogings om fasette van die Aristoteliese en Augustynse tradisies te sintetiseer. Vir Marston is daar wel 'n veelheid van grade van vorme, op grond waarvan die vegetatiewe en sensitiewe vorme nie sonder meer by die rasionele siel ingetrek word,

soos wat (nogeens) Aquinas betoog het nie, terwyl hy voorstel dat die vorme as grade van die rasionele siel, wat die hoogste vorm van menslike syn, behoue bly.

Marston se natuurlike filosofie: fisika en metafisika

In sy lesings in fisika verwerp Marston nie net die Aristoteliese opvatting van die ewigheid van die wêreld nie, maar ook Aquinas se poging om vanuit 'n filosofiese isolering van die vraag die moontlikheid van die ewigheid van die wêreld wel ernstig oorweeg het. Materie beskik oor 'syn' (Augustinus se *prope nihil*) en as 'n geskepte natuur beskik dit oor essensie, naas syn. Hy is hewig gekant teen Aquinas (en talle ander Dominikane) se opvatting dat materie slegs 'n beginsel of konstituent van fisiese syn is, wat dus nie sonder vorm 'bestaan' nie. Daarby onderskryf Marston die Augustynse beginsel van primordiale oorsake of *rationales seminales*, teen Aquinas (wat dit genuanseerd verwerp het). In sy metafisika sou Marston bestempel kan word as 'n voorstander van universele hylomorfisme, die oortuiging dat geskepte wesens, insluitende geestelike wesens soos engele en ander 'hemelwesens', saamgestel is uit materie en vorm. Die teorie van universele hylomorfisme gaan natuurlik terug na Bonaventura (I: 4.29) en was teen die tyd dat Franciskanism' in die 1280's 'n werklikheid geword het, een van die steunpilare van eksklusief Franciskaanse denke na Bonaventura se dood in 1274. Sy onderskrywing van universele hylomorfisme bring in logiese gevolg mee dat Marston die Thomistiese opvatting dat daar 'n reële onderskeid tussen essensie en eksistensie is, teenstaan.

Marston was nie 'n oorspronklike filosoof-teoloog nie, maar wel 'n bedrewe hoogskolastikus wat die binnepolitiek in beide die Franciskaanse en Dominikaanse ordes goed genoeg verstaan het om sy eie orde voorlopig 'Franciskanisties' te kon isoleer. Dit is vanuit daardie isolasie dat die mees sonderlinge Franciskaan van die Middeleeue, Duns Skotus, na vore sou tree as 'n denker wat in só 'n mate gesintetiseerd bo sy bronne kon uitstyg dat sy ordeverbintenis nie langer as wesenlik of selfs as relevant geag sou kon word nie.

Eindnota

1. Sien Marston (1932; 1994), asook Brown (2011:1160–2), Daniels (1911:35–59), Etzkorn (1962:418–54), Little (1926:855–7), Pelster (1928:526–56) en Wilson (2006:626–9).

Bibliografie

Brown, S.F. 2011. Roger Marston. In Lagerlund (red.) 2011, 1160–2.

Daniels, A. 1911. Anzelmität bei dem Oxforder Franzikaner R. von Marston, OFM. *Theologische Quartelschrift* 93, 35–59.

Etzkorn, G.J. 1962. The grades of form according to Roger Marston, OFM. *Franziskanische Studien* 44, 418–54.

Little, A.G. 1926. The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century. *Archivum Franciscanum Historicum* 19, 855–7.

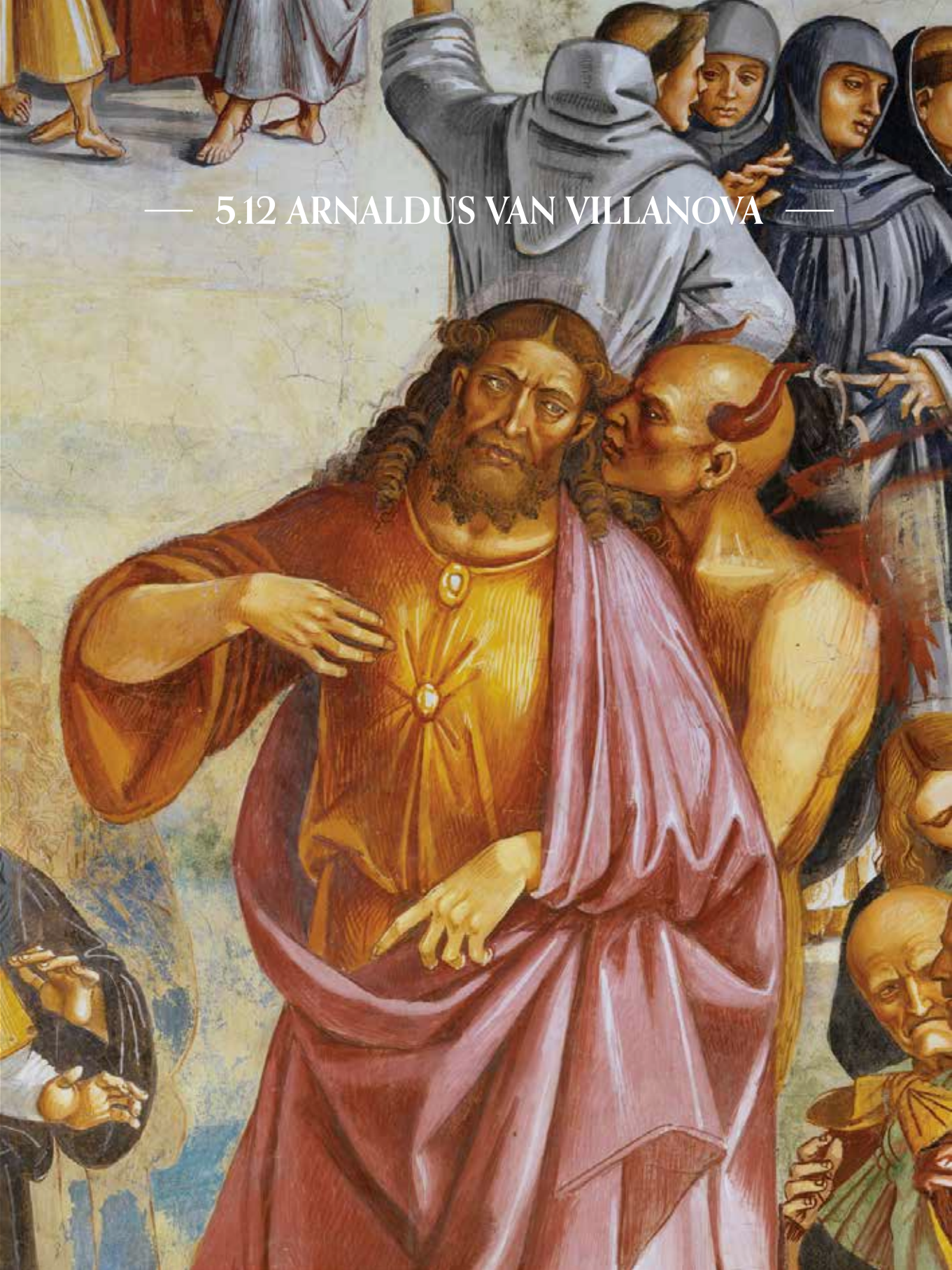
Marston, R. 1932. *Quaestiones disputatae.* Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi VII. Quaracchi: Collegium S Bonaventurae.

—. 1994. *Quodlibeta quator*. Etzkorn, G. en I. Brady (reds.). Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi XXVI. Grottaferrata: Collegium S Bonaventurae.

Pelster, F. 1928. Roger Marston, OFM (d.1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus. *Scholastik* 3, 526–56.

Wilson, G.A. 2006. Roger Marston. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 626–9.

— 5.12 ARNALDUS VAN VILLANOVA —



Detail uit *Dade van die Antichris* (ca.1505), Luca Signorelli (ca.1450–1523)
© Orvieto Katedraal, Orvieto

5.12 Arnaldus van Villanova (1238-1311) (Arnaud de Villeneuve)

Arnaldus van Villanova1 was ’n 13de-eeuse Katalaanse geneeskundige en Franciskaanse teoloog, oor wie daar biografies en in terme van akademiese uitsette werklik min beskikbaar is, buiten dít wat in die inleidingsgedeeltes tot sy 20ste-eeuse geredigeerde werke (1947 en 1971 [M. Battlori], en 1975 [L. Garcia Ballester en M.R. McVaught]) aangebied is, sowel as ’n enkele inskrywing in ’n gedateerde monografie oor pous Bonifatius VIII (Benedetto Caetani, 1230–1303, pous vanaf 1294 tot 1303), naamlik dié van Finke (1902:191–226).

Selfs die enigste twee onlangse navorsers wat inskrywings in inleidingswerke oor Arnaldus aangebied het (Bertelloni, 2006; Gerwing, 2001) was op slegs hierdie vier bronne, buite die primêre tekste self, vir oriëntasie en inhoud aangewese. Hierdie bespreking gebruik oorwegend dieselfde vier bronne: Arnaldus is dus ’n onderbeskrewe Middeleeuse denker in die streng sin van die woord. Vanuit die inleidingsgedeeltes in Arnaldus se gelyste primêre tekste kan wel ’n gestroopte profiel van hierdie ontwykende hoog-skolastiese denker aangebied word.

Arnaldus, van beroep ’n uitnemende geneesheer, nadat hy geneeskunde en teologie in Montpellier (op daardie stadium ’n Katalaanse stad) vanaf 1260 gestudeer het, ontvang ook onderrig in Latyn onder leiding van Dominikaanse magistri in dieselfde dekade. Hy word net meer as ’n dekade daarna as die koninklike geneesheer van konings Petrus III en Jakobus II van Aragon (vanaf 1281) aangestel. Arnaldus word uiteindelik professor in geneeskunde in Montpellier in 1291. In hierdie tyd neem hy algaande afstand van die Dominikane en soek toenadering tot die Franciskane, wat hom verwelkom en binne die orde tuisbring.

Daardie verbintenis sou daartoe meewerk dat Arnaldus konsekwent sou aandring aan op ’n uitsluiting van enige filosofiese uitsette binne teologiese raamwerke, terwyl hy ’n toenemend eskatologiesgedrewe en apokaliptiese teologie beoefen het. Hy sterf op 6 September 2011 as passasier van ’n handelskip wat op die rotse geloop het tydens ’n skeepsreis tussen Napels en Avignon.

Arnaldus se werke in geneeskunde en teologie

Arnaldus was ’n prakties-georiënteerde geneeskundige wat aanvanklik in kritiese verset was teen die Averroïstiese vermenging van filosofie en geneeskunde, wat akademiese hoogmode in die laat-12de en deur geheel die 13de eeu was. Van hierdie verset, asook sy saaklike benadering tot geneeskunde as ’n gespesialiseerde universiteitsdissipline, gee hy duidelik blyke in sy *Speculum medicinae*, *De intentionibus medicorum*, *De parte*

operativa, *Liber de gradibus*, *De humido radicale*, *De simplicibus*, *De arte cognoscendi venena*, *Antidotarium*, *De vinis*, *De dosibus tyriacalibus* en *De cura febris ethice*. Nadat hy hom formeel tot die Franciskaanse orde in die 1280's wend en na sy eie aanduiding tot 'homo spiritualis' getransformeer is, nuanseer hy onder die Franciskaanse invloed sy afkeer in filosofie en neem Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) se beskouing van geneeskunde as 'n outentieke filosofiese dissipline, met 'n terapeutiese aanspraak, in gewysigde vorm oor: Sy geneeskundige opvattinge word van hier af eerder op sorg of *caritas* en minder op 'n kliniese register gebaseer, terwyl sy teologie 'n toenemend dringend eskatologiese en somber apokaliptiese stemming vertoon.

Hy begin ook stelselmatig belangstelling in politiek ontwikkel, wat met inagname van sy gewysigde verstaan van die verhouding tussen geneeskunde en filosofie en sy eskatologiese teologie, neerslag vind in *Introduction in libruim Ioachim de semine scriptrarum seu de prophetis dormientibus*, A*llocutio super significatione nominis thetragrammaton*, *De tempore antichristi et fine mundi* en *Tractatus de mysterio cymbalorum.*

Arnaldus en die 'Antichris'

Danksy sy geneeskundige vermoëns verseker Arnaldus in die vroeë 1300's 'n oudiënsie met Bonifatius VIII , waartydens hy sy oortuiging van die nabye koms van die Antichris verduidelik, soos uiteengesit in sy *De tempore antichristi et fine mundi* (*Die tyd van die Antichris en die einde van die wêreld*). Hierdie opvatting het hom reeds vroeër probleme by die Universiteit van Parys op die hals gehaal, waar die geskrif gekonfiskeer is, Arnaldus van kettery aangekla is, en hy vir 'n tyd tronk toe gestuur is. Dit was juis op grond van Bonifatius VIII se ingrepe dat hy toe uit die tronk vrygelaat is.

Wanneer Bonifatius egter tydens die oudiënsie onder die indruk van die radikaliteit van Arnaldus se idees kom, laat hy hom summier arresteer en opsluit in Perugia. Arnaldus slaag egter daarin om te ontsnap en vind politieke asiel aan die hof van koning Frederik III van Sicilië. Frederik het Arnaldus in beskerming geneem en selfs aan hom die bynaam 'Nuwe Plato' gegee. Arnaldus het uit dankbaarheid en toegeneentheid teenoor die koning sy jongste werk, *Allocutio christiani*, aan Frederik opgedra. In die werk sit Arnaldus sy politieke beskouinge oor in besonder die monargie uiteen, waarin hy betoog dat daar uitdruklike grense aan enige monarg se wetgewende en uitvoerende gesag gestel behoort te word.

Na 'n vredevolle jaar aan Frederik se hof, keer Arnaldus terug na die Katalaanse kasteel van Jakobus II, waar hy gul ontvang word. Jakobus II stel Arnaldus opnuut as die koninklike geneesheer en later ook as ambassadeur van die koninklike hof aan. In hierdie tyd skryf Arnaldus *Antidotum*, waar hy sy berugte tese oor die onafwendbare

die onafwendbare koms van die Antichris herhaal – maar nou in nog selfs meer radikale terme. Hy skryf ook ’n opstel, Informatio Beguinorum, waarin hy die beweging van die begyne openlik steun, op grond waarvan hy wéér in 1316 postuum deur die pous veroordeel sou word.

In sy radikale teologies-asketiese werke skaar Arnaldus hom by die wesenlike opvattinge van die mendikaanse[2] ordes, by uitstek die Franciskane. In hierdie ordes vind hy hoop vir die verskyning van ’n magtige en, binne die konteks van 14de-eeuse Islam, ’n oortuigde en oortuigende Christendom. Dit moet Arnaldus toegegee word dat hy getrou aan sy eie asketiese en aweregse godsdienstige oortuigings geleef het: hoewel hy binne meer as een koninklike hof as ’n hoë-profiel geneeskundige en politieke adviseur gedien het, het hy altyd ’n arm en beskeie Franciskaan gebly.

Eindnotas

1. Sien Arnaldus (1947; 1971; 1975; veral die inleidings van Battlori, Ballester en McVaught), asook Bertelloni (2006:152–3), Gerwing (2011:119–21) en Finke (1902:191–226).

2. Net weer ter wille van duidelikheid (vir ’n breër oorsig, sien eindnota 2 op bladsye 626 tot 629 in Volume I: die begrip *mendicant order* (‘bedelorde’ of ‘mendikaanse orde’ in Afrikaans) verwys na vier 13de- en 14de-eeuse ordes, die Dominikane, Franciskane, Augustyne en Karmeliete, wat buite die (toe ekonomies vooruitstrewende) kloosterstrukture gefunksioneer het, van die beginsel van persoonlike eiendomsreg afstand gedoen het, alle persoonlike eiendom ten tye van toetrede tot die orde aan die pouslike eg toevertrou het en vir finansiële ondersteuning en materiële onderhoud van die gemeenskappe waar hulle gedien het, afhanklik was – in ruil vir barmhartigheidswerk in daardie gemeenskappe, veral ten opsigte van siekesorg, armsorg en bejaardesorg. Die Dominikane het sonder vergoeding in die openbaar, dus buite die konteks van die mis, gepreek en het daarom as die ‘Orde van Predikers’ (O.P. bekend gestaan, terwyl die Franciskaanse orde as O.F.M. (*Ordo Fratrum Minorum*, ‘Orde van die beskeie broedergemeenskap’) aangedui is. Daar was gedurende die hoog-skolastiek ’n intense en voortslepende konflik tussen die mendikaanse ordes en die kloosterordes, veral die Benediktynse subordes –en natuurlik ook tussen die twee mees prominente mendikaanse ordes self, die Franciskane en die Dominikane.

Bibliografie

Arnaldus. 1947. *Obres catalanes*. Battlori, M. (red.). Barcelona: Editorial Barcino.

—. 1971. *Scripta spiritualia*. Battlori, M. (red.). Barcelona: Editorial Barcino.

—. 1975. *Opera medica omnia*. Garcia Ballester, L. en M.R. McVaught. (reds.). Granada: Seminiarium Historiae Medicae Granatensis.

Bertelloni, F. 2006. Arnaldus of Villanova. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 152–3.

Finke, H. 1902. *Aus dem Tagen Bonifaz VIII*. Münster: Asschendorf.

Gerwing, M. 2011. Arnaldus de Villanova. In Lagerlund (red.) 2011, 119–21.

5.13 SIGERIUS VAN BRABANT

Detail van Sigerius (met die hoed) uit die freskosiklus
Figure uit die agt hemele van die Paradys (ca.1817–1827), Philipp Veit (1793–1877)
© Villa Massimo, Rome

5.13 Sigerius van Brabant (ca.1240-ca.1282) (Sigerius de Brabantia; Siger of Brabant)

Sigerius van Brabant[1] kan die 'teikenslagoffer' van die Paryse veroordelings van 1277 genoem word, in die sin dat hy in die 219 veroordeelde proposisies as die vernaamste 13de-eeuse eksponent van daardie proposisies deur biskop Etienne Tempier – by die naam en met teksverwysings – uitgesonder is.[2] Teen 1277 was Sigerius, toe reeds vir langer as 'n dekade werksaam by lettere in Parys, inderdaad 'n berugte figuur in ook wyer Paryse intellektuele kringe, op grond van sy uitgesproke, teenteologiese radikalisering van Aristoteles en sy noue aansluiting by Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) se unieke en radikale Aristotelisme.

Sigerius was teen 1266 'n magister in lettere by Parys, met spesialisering in Aristoteliese filosofie. Bonaventura (I:4.29) het sy 'sekulêre Aristotelisme', soos Bonaventura kenmerkend na Averroïsme verwys het, reeds by Paryse konferensies in 1267 en 1268 uitgesonder as nie net onwenslik nie, maar juis as 'gevaarlik'. Dit was op grond van Bonaventura se kritiek dat Tempier se voorlopige veroordelings van 1270 Sigerius reeds toé al by die naam uitgesonder het en in die openbaar tot verantwoording geroep het.

Na hierdie voorlopige veroordelings van 1270 het Sigerius die terminologie waarmee hy sy kontroversiële standpunte oor die voorafgaande vyf jaar aangebied het, gewysig, in die hoop dat dit die fel kritiek vanuit veral Franciskaanse geledere sou temper. Telkens wanneer hy egter om die opheldering van die saaklike gevolge van hierdie terminologie gevra is, was dit duidelik dat sy filosofiese posisie algeheel onveranderd gebly het.

Daarom, nog voordat Tempier sy berugte (en werklik onbevoegde) werkskomitee se bevindinge met die finale veroordelings van 1277 kon publiseer, is Sigerius reeds deur die hoofinkwisiteur van Frankryk, Simon de Val, tot 'n formele oudiënsie opgeroep. Sigerius het by ontvangs van hierdie oproep tot 'n oudiënsie met die Inkwisisie uit Parys na Rome gevlug, in die hoop dat die kardinaal wat die pouslike setel moontlik sou vul, wat vanaf Mei 1277 vir die daaropvolgende ses maande vakant was, die filosofiesgeskoolde en inderdaad Aristoteles-simpatieke Nikolaus III (Giovanni Gaetano Orsini, pous vanaf November 1277 tot Augustus 1280) sou wees.

Dit het Sigerius geluk dat Nikolaus III wel as pous aangewys is, wat hom feitlik dadelik van kettery vrygespreek het, maar hom steeds onder huisarres in Rome geplaas het – hoewel eerder om Sigerius te beskerm as om hom daarmee te straf. Sigerius is egter gedurende 1282 of 1283 deur sy waansinnige sekretaris vermoor terwyl hy steeds onder huisarres in Rome was.

Afgesien van sy hoofwerke *De aeternitate mund*i (*Oor die ewigheid van die wêreld*) en *De necessitate et contingentia causarum* (*Oor die noodsaaklikheid en toevalligheid van oorsake*), het Sigerius uitgemunt in strydvrae of quaestiones. Die quaestiones was grootliks gebaseer op Ibn Rushd se rubrisering van die filosofiese dissiplines, terwyl die polemiese trant van die genre Sigerius se uitdagende en konfronterende styl gepas het.

Sigerius se quaestiones is in logiese opeenvolging vanuit Ibn Rushd se rubriek aangebied as *Quaestiones metaphysice tres* (metafisika), *Quaestiones super librum de causis* (Aristoteliese kousaliteitsleer), *Quaestiones in IIIm: De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi* (psigologie en kosmologie), *Quaestiones in physicam* (natuurlike filosofie en fisika) en *Quaestiones in metaphysicam* ('n uitbreiding van sy eerste metafisiese strydteks, *Quaestiones metaphysice tres*).

Sigerius se belang vir die Middeleeuse ideegeskiedenis vestig gewis nie in die oorspronklikheid van hierdie werke nie. Hy was nie 'n oorspronklike, spekulatiewe filosoof nie. Hy was egter wel 'n belese, toegewyde en lojale kommentator van sowel Aristoteles as Ibn Rushd, tot die mate dat hy in sy eie tyd tereg as die 'mees prominente Latynse Averroïs van die 13de eeu' en 'vernaamste eksponent van sekulêre Aristotelisme' benoem is.

Die mees prominente Latynse Averroïs van die 13de eeu

Met die bekendstelling van Aristoteles se werke in natuurlike filosofie en metafisika vanuit die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die Griekse tekste vanaf die laat-12de eeu, met inbegrip van die beskikbaarstelling in Latyn van ook die Arabiese filosowe se Aristoteliese en Neoplatoniese kommentare, het twee soort Aristoteliese denkers in die Latynse Weste van die 13de eeu na vore getree: Eerstens was daar vroeg-skolastici en hoog-skolastici (soos Albertus [I:4.19] en Aquinas [5.1]), wat teoloë was wat binne die konteks van die vroeg-skolastiese skeiding van teologie en filosofie as 'teoloë met 'n filosofies-Aristoteliese oriëntasie' bekend gestaan het. Hierdie Aristoteliane het die byeenbring van die Christelike dogma en Aristoteliese filosofie as oogmerk van hulle werksaamhede gestel.

Die tweede groep Aristoteliese denkers het Aristoteles egter in suiwer, *pura et vera* terme as 'n filosoof met filosofiese implikasies vertolk, ongeag die teologiese gevolge van hulle interpretasies. Hierdie groep Aristoteliese denkers staan sedert die vroeg-13de eeu bekend as die 'Latynse Averroïste' (deur Bonaventura, soos vermeld, die 'sekulêre Aristoteliane' genoem, hoewel daar ook na hierdie denkers as 'integrale', 'radikale' en 'heterodokse' Aristoteliane verwys is). Hoewel hierdie tweede groep denkers by uitstek aangewese was op Ibn Rushd se radikalisering van die mees prominente Aristoteliese standpunte, het hulle wel ook van ander (voorafgaande) skolastici en veral van die Arabiese denkers (I:2.3 tot I:3.8) wat Ibn Rushd voorafgegaan het, gebruik gemaak.

Sigerius is verstaan as die mees prominente Latynse Averroïs van die 13de eeu, enersyds omdat hy homself sonder skroom as sodanig aangebied het, en andersyds omdat dit vanuit sy tekste onmiskenbaar die geval was. Temas wat in Sigerius en ander, mindere Averroïste se werk na vore getree het, veral ten opsigte van die vrye institusionele ruimte wat lettere by Parys sedert die laat-1250's gefasiliteer het, sluit in die vraag na die ewigheid van die wêreld, die eenheid van die passiewe intellek in alle mense, en daarvanuit die vrae na kollektiewe onsterflikheid, determinisme binne die wêreld en die afwesigheid van die vrye wil in die mens. Aangesien hierdie vrae en temas in duidelike teenstelling met die gangbare, ortodokse Christelike leerstellinge van die 13de eeu verkeer het, is die Averroïste verbete deur teoloë die stryd aangesê, met die aandrang dat hierdie werke in die openbaar verbied moes word. Daar bestaan trouens geen voorbeeld van 'n prominente teoloog in die tweede helfte van die 13de eeu wat hierdie Averroïstiese posisies nié openlik gepolemiseer nie. Hierdie teen-Averroïstiese polemieke het die bedding vir Tempier se veroordelings van 1270 en 1277 voorsien.

Die driedelige Averroïstiese verantwoording van die 'teorie van die dubbele waarheid'

Die wesenlike probleem vir sowel die ortodokse teoloë as die Averroïste was die vraag na die verhouding tussen geloof en rede: Synde self Christene, of minstens deel van die Christelike gemeenskap in die Latynse Weste van die 13de eeu, moes die Averroïste hulle voorkeur aan suiwer filosofiese spekulasie formeel verantwoord. Dít het Sigerius en bykans elke ander Averroïs van faam met 'n beroep op die 'teorie van die dubbele waarheid' gedoen. Hierdie teorie berus op die uitgangspunt en toegewing dat filosofiese en Christelike leerstellinge inderdaad in teenstelling kan verkeer.

Juis hoé hierdie opposisie verstaan kan word, is driedelig deur die Averroïste verklaar en in die openbaar aangebied: Eerstens is dit volgens Sigerius moontlik dat 'n persoon twee opponerende proposisies op dieselfde oomblik kan aanvaar en onderskryf: byvoorbeeld, die persoon kan as 'n filosoof die ewigheid van die wêreld aanvaar, maar as 'n (Christelike) gelowige dadelik en ineens toegee (of eerder 'bely') dat die wêreld geskep is. Hierdie eerste verstaan van die 'teorie van die dubbele waarheid' is egter as 'n selfkontradiksie getipeer, hoe elegant dit ook al aangebied is – en dit het weinig inslag in die teologies-filosofiese diskoers van die tweede helfte van die 13de eeu gevind. Die opposisie tussen geloof en rede, en filosofie en die Christelike leer, is deur die Averroïste op 'n tweede wyse verantwoordend aangebied as 'n akademiese aangeleentheid: hiervolgens sou die betrokke navorser benadruk dat hy slegs met die eksegese van die Aristoteliese tekste besig is, wat nie noodwendig 'n weerspieëling van sy eie standpunte is nie.

Dit is die posisie wat volgens Gilson (1955:398) terugkoppel na 'n lesing wat Aquinas in die vroeë 1270's in Parys aangebied het en daarin die volgende gestel het:

> Uit diegene wat in filosofie spesialiseer se uitsprake tree daar soms begrippe na vore wat nie waar is in terme van die geloof nie, en wanneer hulle daarop gewys word dat dit in stryd is met die geloof, antwoord hulle bloot dat dit is wat die Filosoof sê en dat hulle dit self nie sê nie, maar dat hulle bloot besig is om die Filosoof se woorde te herhaal.

Die teenstelling tussen geloof en rede is deur die Averroïste ook op 'n derde verantwoord in hulle nadruk dat filosofiese gevolgtrekkings suiwer ontdekkings van die menslike verstand is, terwyl die waarhede van die geloof die resultaat is van die bonatuurlike openbaring. Wanneer daar wel konflik is, moet die leer vanuit die openbaring toegegee en nagevolg word.

Al drie hierdie verklarings vanuit Averroïstiese geledere is met minagting vanuit veral Franciskaanse geledere begroet, synde 'oneerbaar', 'slinks' en 'ontrou aan die waarheid': Die Averroïste, by monde van Sigerius self, het egter volgehou dat hulle 'gelowige Christene' is wat as filosowe 'teologies-komplekse proposisies probeer hanteer'. Van die persepsie dat hulle verkleurmannetjies was wat hulleself van inkwisionele vervolging probeer vrywaar het deur steeds 'n element van Christelike ortodoksie binne hulle beoefening van 'n suiwer-heidense filosofiese stelsel te akkommodeer, sou die Averroïste nooit herstel nie. Averroïsme sou na die veroordelings van 1277 in toenemende onguns verval: nie bloot omdat die mees wesenlike aspekte daarvan formeel in 1277 verbied is nie, maar omdat Ibn Rushd self – dus buite-om die Averroïstiese interpretasie van Ibn Rushd – toenemend blootgestel is as 'n Arabiese filosoof wat eenvoudig nie langer die konseptuele vermoë gehad het om die Latynse Weste standhoudend te bly deurkruis nie.

Nietemin was daar in die hoog-skolastiek ander eksegete van Ibn Rushd wat sy nawerking, veral in die eerste helfte van die 14de eeu, telkens van 'n nuwe impetus probeer voorsien het, hoewel slegs met wisselende grade van sukses. Uiteindelik het nóg Ibn Rushd nóg Averroïsme die eerste helfte van die 14de eeu oorleef. Die laaste opflikkering van Averroïsme in die eerste drie dekades van die 14de eeu tref ons aan in die werk van Johannes van Janduno (sien 5.43).

Eindnotas

1. Sien Sigerius (1954:14–50; 1966:163–89; 1972a-b; 1974; 1983) asook Bazán (1981:425–46; 2000:31–53; 2006:632–40); Bukovski (1990:57–82); Hyman, Walsh en Williams (2010:437–46); Mahoney (1974:531–53); Maurer (1988:257–78); Putallaz (2011:1194–200) en Wippel (1998:490–6).

2. Anders as Boethius van Dacia (5.3) wat in die berugte lys van veroordelings nie by die naam genoem is nie, asook Aquinas (5.1), wat grootliks anoniem en per proposisie aangespreek is.

Bibliografie

Aertsen, J. en A. Speer (reds.). 1998. *Was ist Philosophie im Mittelalter? Miscellanea Mediaevalia* 26. Berlyn: Walter de Gruyter.

Bazán, B.C. 1981. Intellectum speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the intelligible object. *Journal of the History of Philosophy* 19(4):425–46.

—. 2000. Was there ever a first Averroism? *Miscellanea Mediaevalia* 27:31–53.

—. 2006. Siger of Brabant. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 632–40.

Bukowski, T.P. 1990. Siger of Brabant, anti-theologian. *Franciscan studies* XXVIII, 57–82.

Duin, J.J. (red.). 1954. *La doctrine de la providence dans les* ècrits *de Siger de Brabant.* Leuven: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Gilson, E. 1955. *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.

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

Mahoney, E.P. 1974. Saint Thomas and Siger of Brabant revisited. *Review of metaphysics* XXVII, 531–53.

Maurer, A. 1988. Siger of Brabant and theology. *Medieval studies* L, 257–78.

Putallaz, F-X. 2011. Siger of Brabant. In Lagerlund (red.) 2011, 1194–200.

Sigerius. 1954. *De necessitate et contingentia causarum*. In Duin (red.) 1954, 14–50.

—. 1966. *Quaestiones metaphysice tres*. Vennebusch, J. (red.). *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 163–89.

—. 1972a. *Quaestiones super librum de causis*. Marlasca, A. (red.). Leuven: Béatrice-Nauwelaerts.

—. 1972b. *Quaestiones in IIIm: De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Bazán, B.C. (red.). Leuven: Béatrice-Nauwelaerts.

—. 1974. *Quaestiones in physicam*. Zimmermann, A. (red.). Leuven: Béatrice-Nauwelaerts.

—. 1983. *Quaestiones in metaphysicam*. Maurer, A. (red.). Leuven: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Wippel, J.F. 1998. Siger of Brabant: What it means to proceed philosophically. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 490–6.

5.14 MATTEUS AQUASPARTA

Detail van Aquasparta in die Gualdo Tadino-altarstuk (1471), Niccolò Alunno (1430–1502)
© Munisipale Kunsgalery, Città di Castello

5.14 Matteus Aquasparta (ca.1240-1302) (Matteo di Aquasparta; Matthew of Aquasparta)

Matteus Aquasparta[1] was 'n Italiaanse meester-generaal van die Franciskaanse orde uit die laat-13de eeu. Hy was 'n student van beide Bonaventura (I:4.29) en en Peckham (5.2) en daarom voorspelbaar Augustyns in filosofies-teologiese oriëntasie, vanwaar hy enkele onderskeidende bydraes tot die hoog-skolastiese psigologie en epistemologie gelewer het.

Aquasparta is gebore vanuit die adellike en gerekende Bentivenghi-familie in Aquasparta, Italië, wat op grond van sy familie se verbintenis met Benedetto Caetani (1230-1303, later pous [Bonifatius VIII] vanaf 1294 tot 1303) reeds as seun toegang tot die hoër kerklike echelons in Italië verkry het. Hy tree in 1260 as 'n jong baccalaureus (waarskynlik verwerf in Umbria) tot die Franciskaanse orde toe, wat hom in 1268 na Parys stuur vir magisterstudies in teologie onder leiding van Bonaventura.

Hy arriveer dus in Parys in die polemiese en driftige klimaat van spanning tussen die twee mendikaanse ordes, die Franciskane en Dominikane, asook hierdie twee ordes se konflik met die uitdagende Averroïste, onder meer Sigerius (5.13) en Boethius van Dacia (5.3), wat beide – tesame met Aquinas (5.1, hoewel postuum) – veroordeel is tydens die Paryse veroordelings van 1277. Hy studeer af as magister in teologie by Parys in 1273, waarna hy sy hoofwerk *Commentum in Sententiis* (tans slegs nog slegs gedeeltelik geredigeer; sien Aquasparta 1909, 1934, 1935 en 1936) vir sirkulasie aanbied.

Aquasparta doseer daarna teologie aan die universiteite van Bologna en Parys, asook aan die pouslike hof of *curia*. In 1287 volg hy Peckham as meester-generaal van die Franciskaanse orde op, nadat Peckham aangewys is as aartsbiskop van Kantelberg vroeër dié jaar.

Commentum in Sententiis

Commentum in Sententiis is Aquasparta se enigste noemenswaardige werk, naas talle opstelle, wat almal die oogmerk gehad het om Franciskaanse teoretiese posisies binne die plofbare konteks van die 1270's te verfyn. Die werk, wat bestaan uit twee bande, is 'n tipiese hoog-skolastiese principium van teologie as wetenskap en behels 'n uiteensetting van die soorte gesag waarmee teologie na Aquasparta se mening toebedeel is: Die gesag van die 'gebruikswaarde' van teologie word in die doel daarvan gevind, naamlik 'skoonheid'; die gesag van 'die fakulteit' of 'posisionering' van teologie is die wet van God; die 'meesterlike gesag' of 'opvoedingsgesag' van teologie word nie aan 'n teoloog of aan 'n teologiese skool of orde ontleen nie, maar aan 'God self, teologie se uitsonderlike Magister

praecipuus), direk deur middel van God se glorie en majesteit'.

Binne die konteks van hierdie 'gesag van teologie' werk Aquasparta 'n aantal uitbreidings tot die bestaande Franciskaanse teologiese voorkeure van die laat-13de eeu by: Hy verdedig onder meer Augustinus se teorie van *illuminatio*, aanvaar psigologies die meervoudigheid van vorme en staan daarmee die Thomistiese opvatting van die eenheid van die siel teen. Hy begin ook werk aan 'n Franciskaanse teorie van intuïtiewe kennis, wat in die eerste helfte van die 14de eeu met vrug deur Franciskaanse denkers gebruik sou word.

In aansluiting by die Franciskaanse posisie van Marston (5.11) bestendig Aquasparta die Augustynse teorie van *illuminatio* (of 'verheldering'), wat 'n skerp teen-Aristoteliese voorkeur van die Franciskane in die 1280's was: Hierdie teorie behels dat die materiële komponente van kennis wél ontstaan vanuit sintuiglike waarneming (Aristoteles) sowel as die verbeelding (Aquinas), maar dat die formele komponente (dit is, die teenspraakvrye bewysvoering vir 'die waarheid' daarvan) nié aan die sintuie of die verbeelding ontleen kan word nie, maar slegs aan 'uitwendige redes', oftewel *illuminatio*. Die waarheid moet uitwendig verhelder word ten einde waarheid te kan wees.

Aquasparta se bydrae tot Franciskaanse epistemologie

Dit is egter binne die konteks van Franciskaanse epistemologie waar Aquasparta die tersaaklike (Bonaventura [I:4.29 en Peckham [5.2]) tekste nie bloot lojaal aan die orde herkommentarieer nie, maar 'n oorspronklike bydrae vanuit sy eie spekulatiewe en logiese werk lewer. Hy verdedig naamlik, teen-Dominikaans en teen-Averroïsties, die vermoë van die menslike intellek om individue en individuele entiteite direk waar te neem. In hierdie verband tref hy 'n unieke driedelige onderskeid tussen waarneming (of letterlik vertaal, 'kennismaking met') van die individuele ding deur *teken,* deur *direkte toeëiening* en deur die *verstaan van die essensie* van die ding.

Hierdie waarnemings deur teken (*per ratiocinationem*; waar die individuele entiteit bemiddeld of 'as verwysd' aangetref word), toeëiening (*per inspectivam contuitionem* of *per intuitionem*, waar die individuele entiteit deur 'n direkte intuïtiewe ingrepe ontmoet word) en deur essensiebegrip (*per quidditas speculationem*, waar die quiditeit of 'watheid' van die individuele entiteit onmiddellik en onbemiddeld begryp word), word deur Aquasparta aangebied as die basis vir die ontwikkeling van 'n wyer en meer ingrypende teorie van intuïtiewe kennis, wat diep Franciskaans in stemming en aanbod was en daarom verder uitgewerk sou word deur die twee mees prominente Franciskane van die 14de-eeuse hoog-skolastiek, Duns Skotus (5.28) en Willem van Ockham (5.50).

Eindnota

1. Sien Aquasparta (1909:52–63; 1934:284–5; 1935; 1936:255–72;), asook Houser (2006:423–31), Marrone (1983:252–90) en Yrjönsuuri (2011:729–30).

Bibliografie

Aquasparta, M. 1909. *Commentum in I Sententiarum D.2.2.1.* In Daniels (red.) 1909, 52–63.

—. 1934. *Commentum in I Sententiarum Prol.q.7.* Amorós, L. (red.). *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 9, 284–5.

—. 1935. *Quaestiones disputatae de gratia*. Doucet, V. (red.). Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 11. Quaracchi: Collegium St Bonaventurae.

—. 1936. *Commentum in II Sententiarum D.19.1.* Vanni Rovighi, S. (red.). L'immortalita dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII, 23. Milaan: Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Daniels, A. (red.). 1909. *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im xiii Jahrhundert: Beträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 8. Münster: Aschendorff.

Houser, R.E. 2006. Matthew of Aquasparta. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 423–31.

Marrone, S.P. 1983. Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian epistemology after Bonaventure. *Franziskanische Studien* 65, 252–90.

Yrjönsuuri, M. 2011. Matthew of Aquasparta. In Lagerlund (red.) 2011, 729–30.

5.15 GILIUS VAN ROME

Detail uit *Roomse Capriccio: Die Pantheon en ander monumente* (1735),
Giovanni Paolo Panini (1691–1765)
© Indianapolis Kunsmuseum, Indianapolis

5.15 Gilius van Rome (1243-1316)
(Aegidius Romanus; Giles of Rome; *Doctor Beautus)*

Gilius van Rome[1] is gebore in Rome en het aan die pouslike curia te Avignon gesterf. Hy was die eerste Augustynse monnik – vanuit die nuutgestigte orde (1254), genoem die *Ordo sancti Augustini* (O.S.A.), om as magister in teologie by Parys te kwalifiseer. Hy het kort na die stigting van die orde as jong seun in Rome tot die orde toegetree en is met 'n stipendium van die orde na Parys gestuur met die oog op voorgraadse studies in filosofie en nagraadse studies in teologie. In Parys was hy bevoorreg om nagraads onder Aquinas (5.1) te studeer vanaf 1269 tot 1272: Hierdie verbintenis was vir beide denkers kosbaar en Gilius sou sy lewe lank Aristotelies-Thomisties in filosofies-teologiese oriëntasie bly.

Sy akademiese opgang is egter gestuit deur die Paryse veroordelings van Maart 1277, toe hy, juis op grond van sy hegte verbintenis met Aquinas, deur biskop Etienne Tempier op die lys van sensurabele skolastici geplaas is en van sy magister in teologie gestroop is. Hy het tydens Tempier se ondersoek geweier om enige van die Thomistiese standpunte wat hy tot op daardie stadium in 'n herverwerkte en oorspronklike formaat laat dien het, terug te trek.

Juis op grond van sy gespanne verhouding met die kerk is hy versoek om as onderwyser van die teenpouslike prins van Frankryk, Phillip IV (le Bel of 'die skone', 1268-1314), op daardie stadium 'n seun van ongeveer 10 jaar oud, te dien. Gedurende hierdie tydperk as onderwyser aan die koninklike hof het Gilius *De regimine principum* geskryf, waarin hy die monarg se gesag positief teenoor pouslike outoriteit op geweeg het.

Gedurende 1285 versoek pous Honorius IV (Giacomo Savelli, ca.1210-1287, pous vanaf April 1285 tot April 1287) egter dat Gilius se standpunte, wat dus amptelik as kettery deur die Paryse veroordelings bevind is, herondersoek behoort te word. Daarvoor roep die nuwe biskop van Rome, Ranulph de la Houblonierre, 'n teologiese studiekomitee byeen, wat Gilius na 'n deeglike ondersoek as magister in teologie herstel.

Met agt moontlik produktiewe akademiese jare daarmee heen, hervat Gilius sy akademiese loopbaan met ywer, tot die mate dat hy aan die einde van daardie jaar as *magister regens* van Parys aangewys word, 'n pos wat hy met onderskeiding beklee het tot in 1291. In 1292 word hy as hoofmonnik of *prior* van die *Ordo sancti Augustini* verkies en in 1295 as biskop van Bourges deur pous Bonifatius VIII (Benedetto Caetani, 1230-1303, pous vanaf 1294 tot 1303) aangewys.

In 'n dramatiese wending keer Gilius egter kort hierna sy rug op sy prinsie-leerling van enkele jare tevore: teenoor veral Quidort (5.9) se ideologiese ondersteuning van (nou) koning Phillip IV, in hierdie koning se openlike konfrontasie met Bonifatius rondom eiendomsreg en die saaklike onderskeid tussen pouslike en koninklike gesag, skaar Gilius hom filosofies en teologies by Bonifatius, reeds vanaf Bonifatius se omstrede verkiesing as pous, na Celestine IV se vrywillige abdikasie.

In sy ondersteuning van Bonifatius skryf Gilius *De ecclesiastica potestate* in 1301, waarmee hy sy lojaliteit aan die pous uitgebreid verantwoord. Kort daarna skryf Gilius ook 'n lang opstel, *Contra exemptos*, ter ondersteuning van die pouslike onderdrukking van die gevierde vegsorde, die *Ridders van die Tempelorde*. Dit was onder meer vanuit die wye sirkulasie van hierdie opstel dat hierdie Ridderorde by die konsilie van Vienne in 1312 finaal verbode verklaar en ontbind is.

Tussen essensie en eksistensie: Gilius se metafisika

Gilius se metafisika leun swaar terug op Aquinas se oorspronklike metafisiese uitsette, hoewel hy dit nie verbatim oorneem nie, dit wel behoorlik bywerk en sommige aspekte daarvan subtiel kritiseer. Hierdie kritiese lojaliteit jeens Aquinas blyk eerstens uit die leerstelling rondom die reële onderskeid tussen essensie en eksistensie (sien Pickavé 2016:114). Gilius (1930:19–26) ontwerp 'n selfstandige teorie van sodanige reële onderskeid, teen Hendrik van Gent (I:4.31), wat deur Gilius as 'n direkte opponent in hierdie strydgesprek opgestel word.

Teenoor Gent, wat eksistensie bloot as 'n verhouding tussen die geskepte essensie en die Skepper aangebied het, stel Gilius essensie en eksistensie duidelik as twee 'sake' (*res*): die reële onderskeid tussen essensie en eksistensie konstitueer die laaste en uiteindelike ontologiese begronding van sowel die eindigheid, kontingensie en tydelikheid van geskepte syn, as die moontlikheid van die skepping en ontbinding of vernietiging van syn.

Alle samestellinge of komposisies in geskepte wesens, soos die samestelling van genus en differensie of die samestelling van substansie en accidit (toevallige eienskap), kan uiteindelik gereduseer word tot die samestelling van essensie en eksistensie. Dit kan as 'n essensialistiese posisie beskryf word, waar eksistensie as 'n latere aktualiteit beskou word, teenoor die meer primordiale en basiese aktualiteit van essensie.

Hoewel Gilius ontken het dat eksistensie beskryf kan word as 'n gepredikeerde toevalligheid, kon hy nie aan die indruk wat sy posisie gelaat het, naamlik dat eksistensie wél 'n toevallige gedetermineerdheid vertoon, ontkom nie. Daaraan sou hy ook deur opvolgende lesers gehou word. Trouens, in hierdie verband is daar ooglopend skerper ooreenkomste met Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) se posisie

('essensie gaan eksistensie vooraf'), as met Aquinas se verstaan van eksistensie, naamlik as die eerste aktualiteit van substansie.

'n Volgende Thomistiese leerstelling wat deur Gilius opgevolg word is die (kontroversiële) teorie van die eenheid van substansiële vorm, waarvolgens daar net een substansiële vorm in alle substansies is. Hier was Gilius aanvanklik wel huiwerig om Aquinas te volg: in sy *Errores philosophorum* (Gilius 1944) spreek hy bedenkinge oor die volhoubaarheid van hierdie teoretiese posisie uit, in terme van 'n direkte vraagstelling aan Aristoteles self, wat die vernaamste historiese eksponent van die eenheid van substansiële vorm was.

Tog is dit in 1278 met die sirkulasie van die opstel *De gradibus formarum* duidelik dat Gilius die teorie uiteindelik met die kwalifikasie aanvaar het dat daar een substansiële vorm vir alle substansies is, buiten die substansie 'mens'. Die rede waarom Gilius hierdie voorbehoud opper het te make met die teologiese implikasie van die eenheidsteorie, veral ten opsigte van dogmatiese oorwegings rakende Christologie en die sakrament van die Nagmaal (Pickavé 2016:120). Dit was juis hierdie twee teologiese probleme vanuit die eenheidsteorie wat gelei het tot Aquinas se veroordeling in 1277 – welwetend dat dit geval is, probeer Gilius hierdie teologiese gevolge verbygaan deur die mens uit die betrokke teoretiese raamwerk te sluit.

Gilius volg Aquinas egter nougeset in sy verwerping van die teorie van universele hylomorfisme, waarvolgens 'n materie-vorm samestelling aan elke geskepte wese toegeken word. Gilius laat sodanige hylomorfisme slegs toe met betrekking tot liggaamlike substansie (Donati 1988:379). Hy beskou, in aansluiting hierby, materie as suiwer of absolute potensialiteit: daarom verwerp hy Gent en Middleton (5.17) se teoretiese posisies wat 'n bepaalde graad van aktualiteit aan materie toeken. Gegewe die aanname dat die enigste beginsel van differensie aktualiteit is en sy oortuiging dat materie suiwer potensialiteit verteenwoordig, postuleer Gilius die onbestaanbaarheid van verskillende soort primêre materie. Gevolglik verskil hy van Aquinas, wanneer hy 'n wesenlik identiese materiële eienskap toeken aan verganklike aardse liggame en ewigdurende hemelliggame.

Gilius se oorname van die Thomistiese teorie van *materia signata quantitate* as die beginsel van die individualisering van materiële substansies, is ook 'n gevolg van sy aanname van die suiwer potensialiteit van materie: indien differensie altyd 'n graad van aktualiteit impliseer, kan materie die beginsel van individualisering slegs dra in soverre dit geïnformeer word deur kwantiteit.

Hy gaan egter verder as Aquinas deur die Averroïstiese leer van onbepaalde dimensies oor te neem: hierdie dimensies, tesame met materie, dra die beginsel van numeriese meervoudigheid, maar is onbepaald (dit wil sê, dimensies van geen bepaalde omvang of grootte nie). Volgens Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) vestig hierdie dimensies in materie

voorafgaande tot substansiële vorme en juis omdat dit vorm (in materie) voorafgaan, kan hierdie dimensies die meervoudigheid van die onderbreekte vorm verklaar deur materie verdeelbaar te maak.

Gilius se fisika en kosmologie

Gilius oriënteer hom duidelik binne die Aristoteliese tradisie in terme van fisika en kosmologie, maar bring ook subtiele veranderinge aan hierdie oorgelewerde vaktradisie aan. Afgesien van die opvatting van liggaamlike uitbreiding (of 'volume') wat hy net so uit die Aristoteliese korpus en kommentare oorneem, voeg Gilius 'n oorspronklike werksbegrip tot die vaktaal van fisika in die laat-13de eeu by, met sy aanbod van die begrip materie-kwantiteit (baie naby aan die moderne werksbegrip *massa*; sien Donati en Trifogli 2016:78). Hierdie werksbegrip word deur Gilius aangebied as 'n ontwikkeling van juis weer die Averroïstiese teorie van onbepaalde dimensies, met die oogmerk om die natuurlike verskynsel van die digtheidsreduksie en kondensasie van die kwantiteit van materie, wat altyd dieselfde bly terwyl die liggaamlike uitbreiding of 'volume' van materie altyd verander, te verduidelik.

Gilius lewer ook 'n bydrae tot die 13de-eeuse teorievorming rondom ruimtelikheid wanneer hy wel die Aristoteliese opvatting van 'plek' as die inwendige oppervlakte van die bevatlike liggaam (wat hy bloot die 'materële plek' noem) oorneem, maar dit dadelik aanvul met 'n tweede aanduiding van 'plek' (wat hy die 'formele plek' noem). 'Formele plek' word bepaal deur die afstand van die betrokke liggaam vanaf vasgestelde kontrolepunte in die kosmos. Hy bied hierdie uitbreiding van 'materiële plek' egter juis aan om die Aristoteliese aanname van die onbeweeglikheid van plek wanneer die bevatlike liggaam in beweging is, te verdedig.

Hy voeg ook waarde tot die korpus van Aristoteliese natuurlike filosofie toe wanneer hy die aard van natuurlike beweging binne 'n vakuum oorweeg: In teenstelling met die gangbare opvatting onder die Aristoteliese denkers van sy tyd beskou Gilius hierdie (uiteraard hipotetiese) beweging nie as ontydelike of buite-tydelike beweging nie, maar as tydelike beweging. Hy verstaan die tyd wat met die natuurlike beweging in die vakuum geassosieer kan word nie gangbaar Aristotelies as 'n voortgaande, opeenvolgende grootheid in tyd nie, maar as 'n veelheid van oomblikke wat deur geen temporele verlenging onderbreek word nie. Aangesien elkeen van hierdie oomblikke inhoudloos is (in die sin dat dit aan grootheid ontbreek), geskied hierdie soort tyd sonder tydsduur en stem net met 'n oomblik van kosmiese tyd ooreen (Trifogli 1992:140).

Ten opsigte van die onontkombare vraag na die ewigheid van die wêreld, het Gilius twee onderskeie posisies gehandhaaf, een voorafgaande die veroordelings van 1277, en 'n

en ’n ander een daarna (Donati en Trifogli 2016:109; Pini 2000:393): Voor 1277 verwerp Gilius al Aristoteles se bekende argumente (ten gunste van ’n opvatting van die ewigheid van die wêreld) op grond van wat hy beskryf as ‘spekulatief, onvoldoende en gebaseer op ’n onbehoorlike interpretasie van die tersaaklike natuurwet’ (Donati 2006:268), naamlik dat elke vorm van produksie beweging vooronderstel. Soos Aquinas, postuleer Gilius dat die skepping ’n vorm van onbeweegde produksie was wat daarom self nie beweging vooronderstel nie.

Tog, weer naby Aquinas, oorweeg hy die ewigheid van die wêreld hipoteties as ‘teoreties moontlik’ en die opvatting van ’n tydelike (of binne-tyd geskepte) wêreld as onbewysbaar. Na 1277 egter, toe hierdie Thomistiese posisie veroordeel is, was Gilius meer gereserveerd hieroor: eerstens beskou hy die opvatting van ’n ewigheid as onversoenbaar met die tydelike aard van skepsels, hoewel hy nie daarmee die moontlikheid van ’n ‘ewige skepping’ by oorweging van God se almag, uitsluit nie. Verder doen hy afstand van sy vorige Thomistiese oortuiging dat die tydelike skepping nie bewysbaar is nie, deur takties te betoog dat dit ‘nog nie’ bewys is nie.

Gilius se psigologie en epistemologie in verhouding tot sy metafisika

Ook in sy psigologie staan Gilius oorwegend naby Aristoteles en Aquinas. In sy bespreking van die verhouding van die siel tot die onder keie fakulteite van die siel, en die fakulteite se onderlinge verhouding, redevoer Gilius teen Gent en saam met Aquinas dat die vermoëns van die siel skerp van die siel self onderskei moet word: as intermediêr tussen die siel en die funksies van die siel, kan die vermoëns van die siel op geen wyse identies aan die siel self wees nie. In sy epistemologie neem Gilius die basiese inhoude van Aristoteliese empirisme oor, met die voorspelbare premisse dat kennis vanuit sintuiglike ervaring begin, wat hy duidelik teenoor die Platoniese opvatting van kennis as ingebore en geheue-refleksief stel.

Aangesien menslike kennis vanuit die sintuie vertrek neem, is die wesenlike objek van die menslike intellek waarneembare substansies, wat deur middel van abstrahering geken word. Aangesien abstrahering ’n vorm van dematerialisering en die individualiserende beginsel van waarneembare substansies materie, geïnformeer deur dimensionele eienskappe (hier nader aan Ibn Rushd) is, sluit Gilius die moontlikheid van die direkte intellektuele kennis van die individuele ding uit – slegs die essensie van waarneembare substansies kan direk geken word.

Vanuit soortgelyke oorwegings sluit Gilius ook die moontlikheid uit van ’n direkte kennis van die siel deur die siel self: die siel kan alleen indirek as die onderwerp van die kennis van ander dinge geken word. Anders as die waarneembare substansies, kan die

onwaarneembare substansies, waaronder God, in die essensie daarvan glad nie deur die menslike intellek begryp word nie: in die geleefde lewe is daar slegs die moontlikheid tot 'n indirekte kennis van die onwaarneembare substansies, wat hoogstens in terme van 'n kennis van die waarneembare gevolge van hierdie substansies geken kan word.

Die onmoontlikheid van 'n direkte kennis van onderskeie substansies is die oorsaak van die begrensing van die skopus metafisiese onderwerpe wat deur die menslike intellek ontwikkel kan word. Tog behoort metafisika (streng as wetenskap beskou) die essensie van die onderskeie substansies binne daardie skopus te behou: onvolmaak soos wat die menslike intellek is in die hantering van metafisiese temas, kan die onderskeie substansies geken word; weliswaar nie *an sich* nie, maar vanuit die rimpelende effek daarvan in die geleefde leefwêreld self (Pini 2016:151).

Gilius vind egter weer nadere aansluiting by Ibn Rushd wanneer hy die noodsaaklikheid van 'n agente-intellek aflei vanuit 'n ontleding van abstrahering, of die produksie-voorwaardes van abstraksie. Indien, vanuit die aanspraak van die Platoniese Idees, daar nie-materiële essensies van waarneembare substansies sou wees wat inderdaad onafhanklik van hulle waarneembare onmiddellikheid bestaan, sou hier die essensies steeds verstaanbaar in terme van die handelinge daarvan wees – en dan sou daar geen nodigheid bestaan om voorsiening te moet maak vir 'n agente-intellek nie.

Aangesien die essensies van waarneembare substansies egter uitsluitlik binne hulle materiële verwesenliking bestaan, en dus alleen in terme van die potensialiteit daarvan verstaanbaar sou wees, moet 'n aktiewe beginsel vooronderstel word – 'n beginsel wat die proses van abstrahering kan inisieer. Daarom, weer direk teen Gent in *sy* hantering van die probleem rakende die hantering van verstaanbare species, onderskryf Gilius die tradisionele beskouing wat species as 'n noodsaaklike tussenganger tussen waarneembare voorstellinge (*fantasma*) en die handeling van intellektuele toeëiening, voorgehou het.

Ook hier leun Gilius terug na Aquinas se opvatting van die eenheid van die intellek, wat hy wel kritiseer in terme van sowel die Avicenniese (met betrekking tot die eenheid van die agente-intellek) as die Averroïstiese (met betrekking tot die eenheid van die potensiële intellek) herkomste daarvan. Hy het trouens 'n uitgebreide opstel teen die verwerping van beide eenheidsposisies die lig laat sien (*De intellectu possibili*; sien Donati 2006:270).

Gilius se etiek as die produk van 'n matige intellektualisme

Gilius se etiese beskouinge kan as die produk van 'n 'matige intellektualisme' (Eardley 2016: 174) beskryf word.

Hy handhaaf 'n getemperde middelposisie tussen die suiwer voluntarisme van Gent (wat dus die wil bo die intellek prioritiseer) en die intellektualisme van byvoorbeeld Godefridus de Fontibus (5.18, wat die aanspraak van die intellek in terme van keuses en handelinge weer eerste stel). Volgens Gilius (Eardley 2016:178) is die wil 'n passiewe vermoë wat sigself nie kan aktiveer nie, maar 'n 'intensioneel-goeie' (*bonum apprehensum*) benodig om geaktiveer te word. Dit beteken egter nie 'n afwysing van die vrye wil nie, omdat die wil (anders as die ander fakulteite en vermoëns van die siel), sigself wel kan determineer nadat dit sodanig geaktiveer is.

Gilius se matige etiese disposisie tree ook na vore in sy beskouing van die verhouding tussen die intellek en die vrye wil met betrekking tot die sondeval: Boosheid in die intellek impliseer niks meer as 'n oordeelsgebrek nie, aangesien wat ook al begeer word, begeer word in soverre dit misplaas as 'goed' beoordeel word. Boosheid in die wil kan egter nie na 'n oordeelsgebrek herlei word nie: trouens, die intellektuele oordeelsgebrek word veroorsaak deur boosheid in die wil self.

Eindnota

1. Sien Gilius (1930 [vert. 1952]; 1944; 1961; 1985), asook Briggs (2016:6–33); Cross (2016:34–72); Donati (1988:377–96; 2006:266–71); Donati en Trifogli (2016:73–113); Eardley (2016:173–211); Eastman (1990:195–211); Jones (2011:417–23); Lambertini (2016:255–74); Makaay (1924:3–43); Marmo (2016:212–54); McAleer (1999:21–36); Nash (1957:103–15); Pickavé (2016:114–49); Pini (2000:390–409; 2016:150–72) en Trifogli (1992:136–61). Hoewel die rubrisering van Donati (2006:377) hier gebruik word, is die bespreking geskoei op bostaande bydraes, met klem op die temas wat hanteer is in Briggs en Eardley (reds. 2016).

Bibliografie

Aertsen, J.A., K. Emery en A. Speer (reds.). 2000. *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlyn: De Gruyter.

Briggs, C.F. 2016. Life, works and legacy. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 6–33.

Briggs, C. F. en P.S. Eardley (reds.). 2016. *A companion to Giles of Rome*. Leiden: Brill.

Cross, R. 2016. Theology. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 34–72.

Donati, S. 1988. Ägidius von Roms Kritik an Thomas von Aquins Lehre der hylemorphen Zusammensetzung der Himmelskörper. In Zimmermann (red.) 1988, 377–96.

—. 2006. Giles of Rome. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 266–71.

Donati, S. en C. Trifogli. 2016. Natural philosophy. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 73–113.

Dyson, R.W. (inl. & vert.). 2004. *Giles of Rome's 'On ecclesiastical power'. A medieval theory of world government*. New York: Columbia University Press.

Eardley, P.S. 2016. Ethics and moral psychology. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 173–211.

Eastman, J.R. 1990. Giles of Rome and Celestine IV: the Franciscan revolution and the theology of abdication. *Catholic History Review* 76(2):195–211.

Gilius (van Rome). 1930. *Theoremata de esse et essentia*. Hocedez, E. (red.). Murray, M.V. (vert. [Gilius 1952]). Leuven: Museum Lessianum.

—. 1944. *Errores philosophorum*. Koch, J. (red.). Riedl, J.O. (vert.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 1952. *Theorems on existence and essence*. Murray, M.V. (vert.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 1961. *De ecclesiastica potestate*. Scholz, R. (red.). Dyson, R.W. (inl. & vert. Gilius 2004). Aalen: Scientia.

—. 1985. *Apologia*. Wielockz, R. (red.). Florence: Olschki.

—. 2004. *Giles of Rome's 'On ecclesiastical power'. A medieval theory of world government.* In Dyson (inl. & vert.) 2004.

Jones, C. 2011. Giles of Rome, political thought. In Lagerlund (red.) 2011, 417–23.

Lambertini, R. 2016. Political thought. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 255–74.

Makaay, J.S. 1924. *Der Traktat des Aegidius Romanus* über *die Einzigkeit der substantiellen Form.* Würzburg: St Rita Druckerei.

Marmo, C. 2016. Logic, rhetoric and language. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 212–54.

McAleer, G.J. 1999. Giles of Rome on political authority. *Journal for the History of Ideas* 60(1):21–36.

Nash, P.W. 1957. The accidentality of *esse* according to Giles of Rome. *Gregoranium* 38:103–15.

Pickavé, M. 2016. Metaphysics. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 114–49.

Pini, G. 2000. Being and creation in Giles of Rome. In Aertsen, Emery en Speer (reds.) 2000, 390–409.

—. 2016. Cognition. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 150–72.

Trifogli, C. 1992. Giles of Rome on natural motion in the void. *Mediaeval Studies* 54, 136–61.

Zimmermann, A. (red.). 1988. *Thomas von Aquin*. Berlyn: De Gruyter.

5.16 PETRUS OLIVIUS

'n Franciskaanse monnik in gebed (s.a.), Luis Tristán de Escamilla (1586–1624)
© Indianapolis Kunsmuseum, Indianapolis

5.16 Petrus Olivius (ca.1248-1298)
(Peter John Olivi)

Petrus Olivius[1] word dikwels in die openingsparagrawe van monografieë en redaksionele inskrywings as een van die 'oorspronklikste', 'interessantste' en 'mees provokatiewe filosowe van die laat-13de eeu' beskryf (sien bv. Burr 1989:3, 1992:2; Jansen 1921:6; Putallaz 2006:516; Toivanen 2013a:8 en Yrjönsuuri 2011:947). Sy uitstaande eietydse spesialisnavorser, Juhana Toivanen, betoog (2013b:355) dat Olivius wel nie so bedrewe sinteties as Aquinas (5.1) of briljant analities as Duns Skotus (5.28) was nie, maar dat sy idees selfs meer oorspronklik as enige van die grootse Dominikaan of subtiele Franciskaan se idees was – en dat die unieke onherleibaarheid van hierdie idees toenemend in die Olivius-navorsing oopgedek word.

Olivius is gebore te Serignan in die Languedoc-distrik in Suid-Frankryk. Op twaalfjarige ouderdom word hy as leerling tot die Franciskaanse orde toegelaat, wat hom met 'n stipendium vanaf 1267 tot 1272 onder Bonaventura (I:4.29) laat studeer het in Parys: Die stipendium het niemand egter ten goede gekom nie, aangesien Olivius nooit tot magister in filosofie of teologie kon vorder nie, gesag buitengewoon swak hanteer het (sekerlik dié Franciskaanse doodsonde) en vanuit 'n filosofiese self-oortuiging rakende sy skolastiese oorspronklikheid die indruk van algehele versetlikheid gelaat het.

Hy was van toe af reeds gedoem om die res van sy lewe hoogstens by Franciskaanse studiehuise te doseer (hoewel die orde hom darem toegelaat het om vanaf 1287 vir twee jaar in Florence te kon gaan woon en werk). Olivius se versetlikheid teen dissipline en gesag sou voorspelbaar nie net lei tot konfrontasies met magistri oor die breë spektrum van die verskillende ordes nie (juis ook die Dominikane en Augustyne), maar veral met die leierskap van die Franciskane self.

Olivius se geskrifte is in 1283 vir die eerste keer deur die Franciskaanse leierskap veroordeel en hoewel hy later deur die (nuwe) meester-generaal van die orde, Aquasparta (5.14), as lid van hierdie mendikaanse orde herstel sou word, was die aard van die vertrouensbreuk wat tussen hom en die Franciskaanse leierskap plaasgevind het, omvangryk genoeg dat hy altyd by voorbaat as kontroversieel en daarom as 'n 'onproduktiewe broer' geag sou word: met ander woorde, sy posisie was nagenoeg 'n ekwivalent van die Dominikaan Quidort (Johannes van Parys, 5.9) se aangevegde posisie binne sy eie orde.

Dit was juis Olivius se radikale pleitbesorging vir die filosofiese waarde van die Franciskaanse opvatting van armoede (wat rééds 'n uiter mate intellektuele verheerliking van persoonlike en kollektiewe armoede in die Middeleeue was;

Flood 1971:13), wat hom van sy *fratres* onderskei het: waar die laat-13de-eeuse Franciskane kenmerkend gekant was teen *dominium* (dit is 'persoonlike' sowel as 'kollektiewe' eiendomsreg), maar suiwer *usus* of 'vruggebruik' (ook genoem *usus pauper* [Burr 1989:17]) wel positief oorweeg het, was Olivius gekant teen elke moontlike inhoud van beide begrippe.

Hierdie radikale opvatting van armoede, gekombineer met sy voluntarisme of verabsolutering van die vryheid van die wil as 'n psigologiese fakulteit, lê ten grondslag van Olivius se talle filosofiese voorstelle vir drastiese maatskaplike hervormings binne die laat-13de-eeuse sosio-politieke landskap.

Ten spyte van sy institusionele uitgeslotenheid het Olivius 'n merkwaardige hoeveelheid tekste nagelaat, waarvan die meerderheid ewe merkwaardig oorleef het. Sy belangrikste filosofiese teks is ongetwyfeld sy drievolume summa oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Olivius 1922).2 Olivius het met ywer aan hierdie summa begin werk direk nadat hy in 1283 uit die orde geskors is en Parys moes verlaat: hy sou die werk in die middel-1290's 'n laaste keer self redigeer.

Die ander werklik belangrike werk in Olivius se oeuvre is sy uitdaging van die hoofstroomfilosowe van sy tyd, in *De perlegendis philosophorum libris*. Hoewel hy in die hoog-skolastiek verbatim aangehaal is deur onder meer Skotus (5.28), Aureolus (5.36) en Ockham (5.50), het dit sonder die kenmerkende skolastiese erkenning per nougesette verwysing geskied, juis as gevolg van Olivius se kontroversiële opvattinge oor die verhouding tussen armoede en maatskaplike hervormings.

Talle aspekte in Olivius se werk is veroordeel by die konsilie van Vienne (1311-1312) en bevestig deur pous Johannes XXII (Jacques D'Euse, 1244-1334, pous vanaf 1316 tot 1334), in hierdie pous se berugte konfrontasie met Ockham oor juis die verhouding tussen *dominium*, *usus pauper* en suiwer *usus* binne die Franciskaanse verstaan van die verhouding tussen armoede en eiendom.

Olivius en die waarde van die filosofiese aanspraak van Franciskaanse armoede

Olivius se pleitbesorging vir die waarde van die filosofiese aanspraak van Franciskaanse armoede-ideaal word nie net in 'n enkele tematiese werk nie, maar deur geheel sy oeuvre aangetref: hy betoog konsekwent dat die gebruik van lewensmiddele noodsaaklik is sonder om op enige saaklike reg, veral eiendomsreg, aanspraak te maak, of selfs formeel terug te kan leun na die meer soepel juridiese begrip van vruggebruik of *usus*.

In hierdie opsig skei hy weë met die met die Franciskaanse orde se nuansering van *usus* as 'verantwoorde en nie-uitbuitende gebruik' – ook Ockham sou hierdie onderskeid

drie dekades later in sy konfrontasie met Johannes XXII nog presies so gebruik. By Olivius is die afwysing van selfs *usus* egter takties: dit staan ten dienste van 'n veel wyer maatskaplike hervormingsbeweging, wat binne Franciskaanse geledere as die 'geestelike hervormingsbeweging' bekendgestaan het, ingevolge waarvan slegs nie-materiële dinge in staat is om 'n geldige filosofies-teologiese aanspraak te rig. Hierdie beweging het self weer ten grondslag daarvan die ontwikkeling van 'n voor-moderne teorie van subjektiewe regte (teenoor die objektiewe reg), wat in moderne politieke filosofie sleutelbegrippe sou word.

Volgens Olivius kan subjektiewe regte slegs gekonstitueer word deur 'n handeling vanuit 'absolute vrye wil': die natuurlike orde van dinge impliseer egter geen sodanige subjektiewe regte nie. Die subjektiewe regte moet toegeëien word en moet juis daarom binne 'n konteks van 'n grondige geestelike verantwoording geskied. Olivius nuanseer hierdie posisie juis oordrewe Franciskaans: ideale armoede behoort gebaseer te wees op die moontlikheid en vermoë om vanuit die vrye wil die eie vryheid te versaak – wat die mees kosbare ding is waaroor enige mens beskik en wat die mees elementêre basis van menswees of, om die voorkeurbegrip onder Franciskane te gebruik, 'persoonheid' is of kan wees.

Deur die eie vryheid op te offer, aanvaar die Franciskaan volgens Olivius die opgawe tot absolute gehoorsaamheid aan God – en gee daarmee elke vorm van eiendomsreg prys, persoonlik en kollektief. Dit beteken volgens Olivius egter nié 'n absolute onderwerping aan enige vorm van kerklike gesag nie, maar dat 'gehoorsaamheid' eenvoudig 'n gewetensaak behoort te wees.

Olivius dink oor hierdie verset teen die onderwerping aan kerklike gesag in toenemend dringende, apokaliptiese terme: dit bring hom daartoe om aanvanklik gedemp, maar later openlik te verkondig dat die Antichris uit die pousdom afkomstig sal wees, wat vir hom simptomaties was van die strukturele en institusionele verval van die kerk van die laat-13de eeu. Die filosofiese waarde wat die Franciskaanse armoede-ideaal verteenwoordig is dat dit juis as 'n 'suiwer-geestelike hervorming' in die pad staan van die opgang van die pous-as-Antichris. In hierdie verband verlaat hy hom op 'n idiosinkratiese lesing van die Handelinge van die apostels en plaas 'n hiperboliese aksent op die gawes of 'vrugte' van die Heilige Gees – die enigste 'vruggebruik' wat hy kans sien om te oorweeg en te verantwoord.

Olivius en die vrye wil: selfbesinning en dualisme

Die tema van die vrye wil as psigologiese fakulteit word natuurlik binne Olivius se psigologie uitgewerk, maar dit funksioneer ook buite die rubriek van psigologie as 'n sleutelbegrip in Olivius se denke. Sy teen-Aristoteliese argumente is grootliks gebaseer op die Aristoteliane van sy tyd se ontkenning van absolute vrye wil.

Volgens Olivius is sowel die wesenlike maatskaplike institusies en praktyke (soos politieke mag, geregtelike vervolging en vonnisoplegging) as die mens se mees intense emosies (soos liefde, haat, skaamte en dankbaarheid), gebaseer op die aanname dat mense in vryheid handel of kan handel. Elke 'persoonheid' gaan van die vertrekpunt uit dat die persoon inderdaad vry is. So 'n fundamentele aanname wat deur alle mense gedeel word kan nie verkeerd wees nie. Olivius bied ook talle metafisiese argumente aan om menslike vryheid te probeer bewys.

Olivius beskou die vryheid van die menslike wil as gesetel in die vermoë om die eie wil selfstandig te beheer, sodat die wil die mens se 'selfbewegende beweger' is. Daarmee bedoel Olivius nie dat die wil nie ook uitwendig beweeg kan word nie: wat hy wel wil benadruk is dat 'n toerekeningsvatbare volwasse mens oor 'n wil beskik wat in staat is om onafhanklik van uitwendige invloede te beweeg, met die implikasie dat die wil in kinders, waansinniges en chemies-geaffekteerde volwassenes wel deur uitwendige invloede beweeg word en dat dit inderdaad eerder die reël as die uitsondering is. 'n Intense emosie mag 'n waansinnige mens daartoe bring om 'n verskriklike daad te verrig, terwyl 'n toerekeningsvatbare volwasse mens in staat is om die bewegende potensiaal van daardie emosie te beheer.

Vryheid is dus 'n selfbesinnende vermoë waar die subjek met 'n 'tweede-orde handeling' beheer neem oor die 'eerste-orde handelinge van die wil', wat gerig is op uitwendige objekte. Mense maak outentieke vry keuses wanneer en slegs wanneer hulle hierdie keuses bewustelik as hulle eie keuses maak. Dit beteken nie vir Olivius dat die wil noodwendig konstant aktief moes wees in die uitoefening van vrye keuses nie, maar dat alle toerekeningsvatbare volwasse mense intrinsiek oor die potensiaal vir selfbeheer beskik.

Mense mag wel nie altyd dink 'wat' hulle doen 'wanneer' hulle dit doen nie, maar is nietemin altyd vry om beheer oor hulleself uit te oefen. Daarom verwerp Olivius die Aristoteliese aanname dat, gegewe die premisses van 'n bepaalde praktiese sillogisme, die handeling altyd as 'n noodsaaklike gevolgtrekking moet volg. 'n Vry mens mag altyd nog weer anders kies en anders doen, hoewel hy toegee dat mense dikwels rasioneel oorweeg wat die mees geskikte handeling vir 'n bepaalde uitkoms sou wees. Tog is mense vry om die mees geskikte handeling vir 'n bepaalde uitkoms te oorweeg of nie te oorweeg nie, sonder dat die bepaalde uitkoms noodwendig daarmee afgewys of verbygegaan word.

Om die uitkoms te verreken, is nogeens afhanklik van die wil. Olivius gebruik die voorbeeld van haat en die uitkoms van haat: as jy jou vyand haat en rasioneel die mees geskikte handeling oorweeg om hierdie vyand skade aan te doen, bind hierdie rasionele oorweging jou nie tot 'n bepaalde handeling nie. Jy is vry om die persoon wat jy haat nie

skade aan te doen nie – jy is selfs vry om daardie vyand, ter wille van daardie vyand, met liefde te benader.

'n Mens sonder vryheid is vir Olivius 'n 'intellektuele ondier', om sy eie woorde te gebruik: 'Persoonheid' is gebaseer op vryheid en die vrye wil is die mees basiese uitdrukking van menslike dignitas. Indien 'n mens voor die geleentheid gestel word om te mag leef, maar sonder vryheid (byvoorbeeld 'n gevangene wat ter dood veroordeel is, maar deur die koning of pous gespaar is, net om die res van sy of haar lewe in eensame afsondering toegesluit te wees), sou daardie mens volgens Olivius altyd teen die lewe self kies. Selfs doodsangs skrik voor vryheid weg.

Olivius betoog vervolgens dat liggaamlike entiteite nie in staat is tot sodanige besinning wat deur vryheid vooronderstel word nie. Met betrekking tot intensionaliteit geld daar 'n onderskeid tussen die subjek en die objek, wat in verdeelbare materie tot die noodsaaklike skerp skeiding van subjek en objek lei; terwyl die subjek en die objek met betrekking tot selfbesinning een en dieselfde is en ongeskeid gehandhaaf word. Daarom moet die vrye, intellektuele siel nie-liggaamlik wees. Olivius gaan egter nie sover as om die Aristoteliese universaliteit van die vorm en materie onderskeid prys te gee nie: hy aanvaar dat alle individuele dinge uit materie sowel as vorm bestaan, maar dring daarop aan dat die menslike siel twee verskillende soorte materie informeer, naamlik liggaamlike materie en geestelike materie. Aangesien die intellektuele deel of faset van die siel nie enige liggaamlike materie informeer nie, is die menslike siel die vorm van die liggaam slegs met betrekking tot die sensitiewe deel daarvan. Die intellektuele deel wat geestelike materie informeer, word hiermee dus 'n volledige individu, in staat tot eksistensie en eie handelingsaansprake, selfs as sou dit van die liggaam geskei wees.

Dit is duidelik vanuit kerklike perspektief 'n aanvegbare opvatting: daarom het die kerklike gesagstrukture daarop aangedring dat die 'ware en dogmaties geldige' leerstelling van die laat-13de eeu, naamlik dat die siel eenvoudig die vorm van die liggaam is, deur Olivius se dualisme ondermyn word en daarom veroordeel behoort te word (wat inderdaad in 1283 gebeur het). Ietwat latere Franciskane soos Ockham (5.50) sou egter by hierdie unieke dualisme herbesoek aflê: Ockham bevestig dat die intellektuele siel werklik onafhanklik van die liggaam bestaan en werklik in staat is tot 'n onafhanklike eksistensie deur sigself, as 'n individu.

Tussen Olivius en Ockham sou die latere en beroemde dualisme van Descartes in die middel van die 17de eeu van 'n skolastiese stukrag voorsien word. Olivius hou egter verbete vas aan die opvatting dat die verstand aktief en liggaamlike entiteite passief is. Hy beskryf sintuiglike waarneming daarom in terme van 'n intensionele

'n intensionele verhouding waar die verstand as't ware akkoord gaan met die wêreld, wat op 'n verwerping van die Aristoteliese skema (waar liggaamlike dinge op grond van sintuiglike en sensoriese insentiewe handel) neerkom.

Opvallend beskou Olivius die bewussyn nietemin nie as 'n uitsluitlik menslike vermoë of fakulteit nie, ten spyte van sy aanspraak dat die sterk selfbesinning wat voorwaarde is vryheid, tot menslike subjekte (in onderskeid met diere en plante dus) beperk moet word. Olivius nuanseer die standpunt deur te betoog dat 'n basiese vorm van selfbesinning reeds in aanraking, die mees basiese sintuig, aanwesig is.

Aanraking, soos Olivius dit kwalifiseer, is 'n sintuig waardeur 'n dier die eie liggaam voel in terme van gesondheid, algemene welsyn en effektiewe handeling: dit is dus nie 'n sintuig wat deur sintuiglik gekwalifiseerde eienskappe soos hitte, koue, hardheid, skerpheid en so meer gedefinieer word nie, maar een wat veel meer elementêr verstaan moet word. Selfs die mees eenvoudige diertjies (soos insekte) beskik oor die vermoë tot 'n besinnende waarneming van hulleself as liggaamlike entiteite.

Olivius verwys byvoorbeeld na die klassieke Stoïsynse voorbeeld van 'n hond wat bewustelik eerder sy poot sal offer om sy snoet en kop te spaar, as 'n aanduiding van 'n bewussyn wat onderskeie waardes toeken aan die verskillende dele van die liggaam. Diere is egter nié in staat tot geestelike selfbesinning op die wyse waardeur mense tot sodanige geestelike selfbegrip kom nie. Olivius spekuleer dat 'n dier wel 'n 'beeld' van die eie liggaam voorstel, dus oor 'n soort selfbegrip beskik, maar dat die dier sigself nie kan verstaan as die waarnemer van hierdie beeld nie. Daardie soort begrip is eksklusief menslik.

Daarmee onderskryf Olivius uiteindelik wel die belangrike Aristoteliese opvatting dat mense en diere verskil op grond van die mense se vermoë om universeles te verstaan. Dat hy Aristoteles hierop toegee, maak egter geen verskil aan sy veel meer fundamentele verstaan van die mens nie, naamlik as 'n dualistiese entiteit in staat tot selfbesinning, met vrye beheer oor die self vanuit die absolute vrye wil.

Eindnotas

1. Sien Olivius (1922; 1941:37–44; 1986:335–88; 1998:33–64) as ook Adriaenssen (2011:324–52; 2014:67–97); Brower-Toland (2013:136–71); Burr (1971:41–71; 1976:5–98; 1989:1–38; 1993:1–55); Cross (2002:261–300); Frost (2014:655–79); Gieben (1968:167–95); (Jansen 1921:1–18); Pasnau (1993:109–32); Putallaz (2006:516–23); Toivanen (2007:427–54; 2011:413–38; 2013a:1–38; 2013b:355–82; 2016a:22–45; 2016b:41–65; 2019:185–204) en Yrjön suuri (2011:947–50).

2. Die tweede volume is in Latyn byeengebring en geredigeer vanaf 1922 tot 1926 deur sy eerste moderne nisnavorser, B. Jansen (sien ook Jansen 1921), met volumes een en drie nog ongeredigeerd en al drie bande steeds onvertaald vanuit Latyn.

Bibliografie

Adriaenssen, H.T. 2011. Peter Olivi on perceptual representation. *Vivarium* 49, 324–52.

—. 2014. Peter John Olivi and Peter Auriol on conceptual thought. *Oxford Studies in Medieval philosophy* 2, 67–97.

Brower-Toland, S. 2013. Olivi on consciousness and self-knowledge: The phenomenology, metaphysics and epistemology of the mind's reflexivity. *Oxford Studies in Medieval philosophy* 1, 136–71.

Burr, D. 1971. Peter John Olivi and the philosophers. *Franciscan Studies* 31, 41–71.

—. 1976. The persecution of Peter Olivi. *Transactions of the American philosophical society* 66, 5–98.

—. 1989. *Olivi and Franciscan poverty: the origins of the Usus Pauper controversy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

—. 1993. *Olivi's Peaceable Kingdom: a reading of the Apocalypse commentary*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Cross, R. 2002. Absolute time: Peter John Olivi and the Bonaventurean tradition. *Medioevo* 27, 261–300.

Faucher, N. en M. Roques. 2019. *The ontology, psychology and axiology of habits (Habitus) in Medieval philosophy*. SpringerLink: https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-00235-0 (24 Maart 2019 geraadpleeg).

Flood, D. 1971. *Poverty in the Middle Ages*. Werl: Coelde Verlag.

Frost, G. 2014. Peter Olivi's rejection of God's concurrence with created causes. *British Journal for the History of Philosophy* 22(4):655–79.

Gieben, S. 1968. Bibliographia Oliviana (1885-1967). *Collectanea Franciscana* 38, 167–95.

Jansen, B. 1921. *Die Erkenntnislehre Olivis*. Berlyn: Duemmlers.

Olivius, P.J. 1922–. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Volumes I-III. Jansen, B. (red.). Quaracchi: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi.

—. 1941. *De perlegendis philosophorum libris*. Delorme, F. (red.). *Antoniatum* 16, 37–44.

—. 1986. *Quaestiones logicales*. Brown, S. (red.). *Traditio* 42, 335–88.

—. 1998. *Epistola ad fratrem R.* Piron, R.S. (red.). *Archivum Franciscanum Historicum* 91, 33–64.

Pasnau, R. 1993. Olivi on the metaphysics of the soul. *Medieval Philosophy and Theology* 6:109–32.

Putallaz, F-X. 2006. Peter Olivi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 516–23.

Toivanen, J. 2007. 2007. Peter Olivi on internal senses. *British Journal for the History of Philosophy* 15(3):427–54.

—. 2011. Peter of John Olivi on the psychology of animal action. *Journal for the History of Philosophy* 49(4):413–38.

—. 2013a. *Perception and the internal senses: Peter of John Olivi on the cognitive functions of the sensitive soul*. Leiden: Brill.

—. 2013b. Perceptual self-awareness in Seneca, Augustine and Peter Olivi. *Journal for the History of Philosophy* 51(3):355–82.

—. 2016a. Peter Olivi on political power, will, and human agency. *Vivarium* 54(1):22–45.

—. 2016b. Volunturarist anthropology in Peter of John Olivi's *De contractibus*. *Franciscan Studies* 74:41–65.

—. 2019. Cognitive dispositions in the psychology of Peter John Olivi. In Faucher en Roques (reds.) 2019, 185–204.

Yrjönsuuri, M. 2011. Peter John Olivi. In Lagerlund (red.) 2011, 947–50.

— 5.17 RICHARD VAN MIDDLETON —

Rembrandt se seun Titus in 'n Franciskaanse monnikskleed (1660),
Rembrandt van Rijn (1606–1669)
© Rijksmuseum, Amsterdam

5.17 Richard van Middleton (ca.1249-1302) (Richard of Middleton; Richard von Mediavilla; *Doctor Solidus*)

Richard van Middleton[1] was 'n laat-13de-eeuse Franciskaanse baccalaureus in Parys, wat deel uitgemaak het van 'n kommissie wat bestaan het uit sewe lede onder leiding van die Franciskaanse meester-generaal Bonagratia. Die kommissie het die versetlike Petrus Olivius (5.16) in 1283 op grond van 'n klag van kettery ondersoek en met verwysing na 34 proposisies op die klag skuldig bevind. Dat Middleton deel uitgemaak het van hierdie kommissie, sonder enige nagraadse kwalifikasies op daardie stadium, spreek boekdele van die respek en agting wat hy in die Franciskaanse orde van die laat-13de eeu afgedwing het.

Dit is juis daarom nie verrassend nie dat hy aangewys is as *magister regens* van die Franciskane in Parys vanaf 1284 tot 1287, kort nadat hy wel as magister in teologie by Parys vroeg in 1284 afgestudeer het. Daarna is hy tot die eminente posisie van provinsiale hoof van die Franse Franciskane in 1295 verkies. Sy Franciskaanse moniker, *Doctor Solidus*, spreek ineens van die indruk van stabiliteit en beginselvastheid wat Middleton by sy tydgenote gelaat het.

Middleton het 'n kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae*, 45 quaestiones en drie quodlibeta nagelaat. Hy is as 'n selfstandige skolastiese denker egter grootliks onderbeskrewe en is die afgelope eeu slegs deur F.A. Cunningham (in die 1970's), M.G. Henninger (in die 1980's), J. Lechner (in die 1920's), P.P. Rucker (in die 1930's) en R. Zavalloni (in die 1950's) vanuit 'n werklik beperkte niskonteks ondersoek. Sy kommentaar, quaestiones en quodlibeta is steeds ongeredigeerd en steeds slegs in Latyn in die Briscia-uitgawes van die laat-16de eeu beskikbaar.

'n Eklektiese skolastikus, heen en weer tussen Aquinas, Bonaventura en Gent

Die mees kenmerkende aspek van Middleton se denke is die eklektiese aard daarvan: hy is ooglopend veel verskuldig aan drie onmiddellike voorgangers in die besonder, Thomas Aquinas (5.1), Bonaventura (I:4.29) en Hendrik van Gent (I:4.31), en neem selektief by elkeen van hulle oor wat hy as diensbaar en produktief tot sy eie navorsing ag, oorwegend in Aristoteliese natuurlike filosofie. Die resultaat van hierdie eklektiese werkswyse was allermins geradbraak: Middleton verskaf in sy drie uitsette 'n koherente aanbod wat tot nog in die 16de eeu weerklank sou vind (hy is onder meer grondig aangehaal by die konsilie van Trent, 1545-1563).

Middleton volg Aquinas in sy oorname van 'n gestroopte vorm van realisme rakende die vraag na universeles: die gedeelde natuur van wesens beskik naamlik volgens Middleton oor geen werklikheidsaanspraak buite die aktualisering daarvan nie, maar word wel deur die partikuliere eienskappe wat dit in staat stel om geaktualiseer te word, as kenbaar aangebied.

Hy beweeg dan dadelik oor na Gent om individualiteit in terme van 'n negatiewe eienskap te beskryf, naamlik die afwysing of negasie van verdeelbaarheid. Tog verwerp Middleton juis weer Gent se posisie oor gedeelde natuur: hy lees by Gent die moontlikheid raak dat gedeelde nature wel oor 'n soort werklikheidsaanspraak onafhanklik van die aktualiserings daarvan beskik, naamlik as objekte van Goddelike kennis, wat onderskei moet word van Goddelike essensie.

Middleton postuleer vervolgens 'n suiwer rasionele onderskeid tussen enige ding se essensie en eksistensie: om van 'n ding se eksistensie te praat is volgens Middleton eenvoudig 'n manier om die aandag daarop te vestig dat die ding in verhouding tot Goddelike effektiewe kousaliteit staan. Hy leun egter terminologies weer na Gent terug wanneer hy betoog dat die verskeie synskonsepte (soos *ens* en *esse*) analogies funksioneer, sonder enige gemene deler. Ens is wel sodanig die eerste objek van die menslike intellek, maar Middleton volg op hierdie punt eerder vir Bonaventura, in sy aandrang dat die transendentale eienskap van 'goedheid' syn voorafgaan.

Middleton volg ook Aquinas se Aristoteles-lesing wanneer hy die rol wat Goddelike verligting (soos ons nou telkens gesien het, 'n Augustynse oorweging) in menslike kennisverwerwing speel, verwerp. Hy aanvaar die Aristoteliese vertrekpunt dat alle menslike kennis aan die sintuie ontleen word. Die universele begrip bestaan potensieel in die verbeelding en word geabstraheer deur die agente-intellek. Hierdie abstrakte, dog verstandelike inhoud word afgedruk op die potensiële intellek en word geaktualiseer wanneer dit daadwerklik geken word in die sodoende uitgedrukte species. Hy aanvaar ook, op grond van verskeie argumente rakende oorsaaklikheid en beweging, dat kennis van God empiries ontleen word. Daarom is hy genoodsaak om Bonaventura se oorname en toepassing van Anselmus (I:3.6) se ontologiese argument af te wys. Aangesien die goeie 'n hoër aanspraak rig as syn self, per Bonaventura, redevoer Middleton dat die wil superieur tot die intellek is: die wil 'n 'self-beweger', vry om slegs te moet kies wanneer daar noodsaak aan 'n handeling is en is ook vry om vanuit 'n verskeidenheid van moontlike handelinge te kies, mits daardie handelinge gebaseer is op rasionele oortuiginge, uiteenlopend soos wat die oortuiginge mag wees.

Middleton verleen egter voorkeur aan navorsing en debat binne die konteks van Aristoteliese natuurlike filosofie, wat ook die domein was van sy mees betekenisvolle uitsette, hoewel hy ook binne hierdie domein eklekties bly werk het. Hy het onder meer

'n nuwe skema vir die rekenskap van vermindering en vermeerdering binne kwalitatiewe graderings aangebied: hy stel naamlik voor dat hierdie kwalitatiewe veranderinge analogies aan kwantitatiewe veranderinge geskied. Elke 'graad' van 'n bepaalde eienskap verteenwoordig 'n bepaalde 'hoeveelheid' daarvan (*quantitas virtutis*), wat hy teenoor die blote uitbreiding van die substansie waarin die betrokke eienskap vestig (*quantitas molis*) stel. Laer grade van 'n bepaalde eienskap impliseer altyd 'n ontginnende potensiaal vir die hoër grade van dieselfde eienskap, terwyl die hoër grade hierdie potensiaal of moontlikheid aktualiseer. Hierdie aktualiserings verhouding tussen die laere en die hoëre grade van eienskappe verduidelik volgens Middleton waarom die grade van 'n bepaalde eienskap wel 'n intrinsieke eenheid vertoon – net soos wat die potensie-aktualiteit verhouding tussen materie en substansiële vorm, die eenheid van 'n substansie wat saamgestel is uit materie en vorm, verduidelik. Skotus (5.28) sou Middleton se kwantitatiewe verstaan van die grade van 'n eienskap oorneem en verder uitwerk, hoewel hy die potensie-aanspraak van Middleton afgewys het (juis omdat dit oorwegend Gentiaans was).

Dit is belangrik om aan te toon dat Middleton wel die kenmerkende Franciskaanse opvatting (teen Aquinas in die besonder) rondom die eenheid teenoor die veelheid van substansiële vorm steun: hy aanvaar naamlik 'n verskeidenheid van substansiële vorme in lewende substansies, wat hy as noodsaaklik veronderstel om die onafwendbare proses van 'n geskepte begin na 'n entropiese einde van sodanige substansies, te verduidelik.

Hierby voeg Middleton egter 'n nuwe teorie van materie, waarmee hy die Aristoteliese en gestandaardiseerde Franciskaanse opvattinge oor materie probeer versoen. Die kenmerkende Franciskaanse perspektief op materie in die 13de eeu was dat materie oor 'n algehele onafhanklike aktualiteit moet beskik indien dit substansiële verandering onveranderd wil oorleef. Middleton aanvaar dat daar wel 'n sodanige materie is en dat dit hierdie materie is wat deel uitmaak van die samestelling van substansiële vorme in die daarstelling van materiële vorme. Maar dan kwalifiseer hy dadelik dat daar ook 'n meer uitdruklike Aristoteliese materie bestaan, naamlik suiwer potensialiteit, waaruit die vorme ontwikkel word. Hierdie suiwer potensialiteit bevat die vorme waaruit die vorme ontwikkel word egter slegs voorlopig en gedeeltelik: Middleton benodig hierdie nuansering en kwalifikasie deur aan 'n betreklik drastiese skolastiese probleemstelling van die laat-13de eeu te ontkom, naamlik die vraag of vorme ex nihilo geskep word wanneer dit met materie saamgestel begin word. Hy voeg ook 'n derde kwalifikasie tot sy ondersteuning van die Franciskaanse opvatting van 'n veelheid van substansiële vorm by, wanneer hy rekenskap probeer gee van die hemelwese (of 'engel') se substansie, wat hy 'n 'onbeliggaamde, onuitgebreide soort materie' noem. Sy indruk is dat 'n

hemelwese 'n self-beweger is – en enige iets wat self-bewegend is, moet uit sowel aktiewe as passiewe komponente bestaan, naamlik vorm en materie: die aktiewe komponent is dit wat iets laat beweeg, terwyl die passiewe komponent dit is wat beweeg word.

Dit is prysenswaardig dat Middleton, synde 'n werklik eerbiedwaardige en lojale Franciskaan, bereid was om hom vir tegniese navrae hieromtrent bloot te stel. Sy akademiese integriteit het hom verhoed om Aristoteles sonder 'n uitdruklike verantwoording verby te gaan.

Eindnota

1. Sien Middleton (1591a-b), Cross (2006:573–8; 2011:1132–4) en Rucker (1934:1–68).

Bibliografie

Cross, R. 2006. Richard of Middleton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 573–8.

—. 2011. Richard of Middleton. In Lagerlund (red.) 2011, 1132–4.

Cunningham, F.A. 1970. Richard of Middleton, OFM, on *esse* and *essence*. *Franciscan Studies* 30, 49–76.

Middleton, R. 1591a. *Super quator libros Sententiarum* (*quaestiones*). Volumes I tot IV. Brescia.

—. 1591b. *Quodlibeta*. Brescia.

Rucker, P.P. 1934. *Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard vor Mediavilla: Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor Solidus*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 31/1. Münster: Aschendorff.

5.18 GODFREY FONTIBUS

Mercurius kroon Filosofie as moeder van die lettere (1747),
Pompeo Girolamo Batoni (1708–1787)
© Ermitage Museum, St Petersburg

5.18 Godfrey Fontibus (ca.1250-ca.1315) (Godefridus de Fontibus; Godfrey of Fontaines; *Doctor Venerandus*)

Godfrey Fontibus[1] is gebore vanuit die adelstand by die kasteel van Fontaines-les Hozémont, geleë in die provinsie Liège in eietydse België. Hy studeer as sekulêre (dit is, onverbonde aan 'n bepaalde orde) student filosofie by lettere in Parys en die Sorbonne, waarna hy as magister in teologie by Parys afstudeer in 1285, op die minimum vereiste ouderdom vir die kwalifikasie (35 jaar – dit is op grond van hierdie universiteitsrekord dat Fontibus se geboortejaar na ongeveer 1250 herlei kan word).

Reeds vanaf sy voorgraadse studiejare het Fontibus 'n verrassende belangstelling getoon in die werk van die twee 1277-veroordeelde Averroïste, Sigerius (5.13) en Boethius van Dacia (5.3), asook in Aquinas (5.1) se lesings van Aristoteles, wat gedeeltelik ook in 1277 veroordeel is (sien weer die ekskurs op bladsye 755 tot 758).

Van vroeg af het Fontibus dus gekies om op dun ys te beweeg. Dit het egter nie verhoed nie dat hy reeds in 1285, na sy promovering, as *magister regens* van Parys aangewys is en ook daarna as 'n invloedryke sekulêre magister teologie by Parys kon bly doseer tot in ongeveer 1304, waarna hy in 'n aantal kerklike posisies gedien het in Parys, Keulen en Rome. Die datum van sy afsterwe is onbekend, maar dit word in terme van biografiese kruisverwysings gedateer as tussen 1309 en 1315.

Fontibus (sien die geredigeerde werke vanaf 1904 tot 1937) se genre van voorkeur was die soepel quodlibet (letterlik vertaal 'wat jy ook al wil'), waarin hy sy toegeneentheid tot die meer radikale Aristoteliese denkers in 'n ruimte van disputasievryheid kon verwoord. Hy het veral uitgemunt in metafisika: sy voorkeurtemas in die metafisiese rubriek was die verhouding tussen universaliteit en partikulariteit, die verdeling van syn, die analogie van syn en die aanspraak van transendenteles.

Fontibus se unieke uitsette in metafisika

Fontibus was goed vertroud met die ou strydvraag na die verhouding tussen die partikuliere en die universele: die vraag vir hom was of hy hom by Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) se nadruk op die nie-partikuliere moes skaar en daarmee die universele karakter van syn as syn moes onderskryf, of hom eerder digby Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) moes hou, wat metafisika aangebied het as 'n wetenskap wat bloot die hoogste vorm van syn, die Godheid, ondersoek.

Fontibus (QX:11)[2] kies duidelik vir die Avicenniese weg, wanneer hy prontuit stel dat syn as syn die onderwerp van metafisika is en dat die konsep van syn die eerste

en eenvoudigste metafisiese konsep is, omdat dit reeds in elke ander konsep aanwesig is (QVI:6).

Syn is dus ook hiervolgens die mees algemene, insluitende en daarom transendentale konsep. Hy bied ook dikwels die objek van die intellek bloot as 'syn as syn' aan (QII:8) en ontken dat God die onderwerp van metafisika is, hoewel God die eerste en primêre syn is, wat daarom in geen ander dissipline as juis metafisika bestudeer kan word nie (QI:5). Fontibus tref wel 'n genuanseerde onderskeid tussen 'n metafisiese studie van God (wat volgens hom steeds 'n soort 'teologie' is) en 'n teologie proper wat gebaseer is op die eksegese van die Bybelse tekste, wat nie syn as syn as onderwerp het nie, maar God self (Wippel 1981:3–15; 2018:2; sien ook QIX:20).

Teenoor Hendrik van Gent (I:4.31) se onderverdeling van 'ware syn' in essensiële syn (*esse essentiae*) en eksistensiële syn (*esse existentiae*), postuleer Fontibus (QVIII:3) 'n eie onderverdeling van syn: Syn (*esse*) kan naamlik onderverdeel word in 'syn in die verstand' (of 'kognitiewe syn') en 'ware syn' (of 'subjek-onafhanklike syn'). Ware syn word verder onderverdeel in 'ware potensiële syn' en 'ware handelingsyn' (of 'ware syn-in-handeling'). 'n Ding beskik oor ware potensiële syn indien dit in staat is tot kousaliteit, of 'om te veroorsaak'. 'n Ding beskik weer oor ware handelingsyn wanneer dit in terme van die aard of natuur daarvan gedeeltelik of volledig gerealiseer is (met ander woorde, 'veroorsaak is'). 'n Ding mag oor ware potensiële syn beskik deur óf 'n intrinsieke oorsaak (wanneer voorafbestaande materie die ding binnedring of die aard daarvan beïnvloed) óf 'n ekstrinsieke oorsaak (wanneer daar 'n voorafbestaande agent is wat die ding kan produseer).

Fontibus gebruik die voorbeeld van 'n roos om dié tegniese onderskeid te illustreer: Voor die skepping van die wêreld (en daarom van materie) beskik die roos oor ware potensiële syn alleen op sterkte van God, wat die ekstrinsieke oorsaak van die roos is. Ná die skepping van die wêreld beskik die roos oor ware potensiële syn op grond van reeds bestaande materie (chlorofil, sonlig, water), wat dan die intrinsieke oorsaak van die roos is. Nou kan die roos oor ware potensiële syn beskik op grond van 'n geskepte ekstrinsieke oorsaak of intrinsieke oorsake. Voor en na die skepping van die wêreld het dit egter oor kognitiewe syn beskik in soverre dit in die Goddelike verstand geken is en steeds geken word (sien Wippel 1981:10–20).

Indien aanvaar word dat syn as syn die objek van die intellek is (QII:8), moet syn volgens Fontibus analogies verstaan word – en nie univokaal[3] nie. Syn word eerstens en primêr deur substansie bevestig, veral deur 'eerste substansie', asook deur alles wat met substansie in verband gebring kan word. Daarom word sowel substansie as toevallige eienskap (accidit) by hierdie analogiese opvatting van syn ingesluit en kan syn *as syn*

die objek van die intellek wees (Wippel 1981:15–25; 2018:4). Teen Aquinas poog Fontibus (QIII:1) om die analogiese aard van syn te bestendig, deur te betoog dat dit nie univokaal of suiwer ekwivokaal kan wees nie.

Sy ontkenning dat die univokaliteit van syn 'n hoogste genus verteenwoordig is die mees grondliggende rede vir Fontibus se verwerping van sodanige univokaliteit: syn moet nie net van toepassing gemaak kan word op die generiese en spesifieke eienskappe wat verskillende dinge in gemeen het nie, maar moet ook op die differentia of verskille en juis individuele verskille tussen dinge van toepassing gemaak kan word. Indien syn toegepas word op toevallige eienskappe, in soverre hierdie eienskappe op die een of ander wyse met substansie in verband gebring kan word, beteken dit nie dat syn nié (reeds) in hierdie eienskappe aanwesig is nie (QXV:3).

Wanneer syn dus toegepas word op skepsels, wat beskou word as die gevolge van God wat die oorsaak van daardie skepsels is, moet syn ook intrinsiek op God van toepassing gemaak kan word. Daar bestaan 'n analogie en 'n proporsie in die werklikheid tussen hierdie verskillende aktualiserings van syn en – in ooreenstemming – bestaan daar ook iets soos 'n analogiese betekenis. Dit is hierdie analogiese betekenis wat deur die analogiese konsep van syn verstaan word (sien Wippel 2018:4).

Nadat hy die analogiese karakter van syn aangespreek het, beweeg Fontibus (QIII:1) in sy metafisika oor na die vraag na transendenteles. Hy identifiseer die 'een', die 'ware' en die 'goeie' as gelyklopende of kongruente eienskappe van syn, of altyd reeds ingesluit by syn, en daarom as die wesenlike en transendentale eienskappe van syn. Hierdie eienskappe van syn is dus nie werklik onderskeibaar van syn self nie.

Fontibus onderskei (QVI:16) wel tussen 'die een' (waarmee hy bedoel die soort eenheid wat die basis vir alle syfers verskaf, oftewel numeriese eenheid) en die soort eenheid wat altyd-reeds in syn opgeneem is: eersgenoemde is beperk tot liggaamlike syn, terwyl laasgenoemde geld vir elke moontlike substansie en vir elke moontlike toevallige eienskap in daardie substansie. Dit is slegs laasgenoemde eenheid in syn wat transendentaal is of kan wees.

Wat 'die ware' betref, voer Fontibus (QVI:6) aan dat die 'waarheid' niks reël tot syn toevoeg nie, maar slegs in 'n konseptuele verhouding tot die verstand of intellek staan. Om 'waarheid' aan 'n bepaalde saak toe te ken, beteken eenvoudig dat die saak deur die intellek verstaan kan word, of 'verstaanbaar' is. Daarom is 'die ware' aanwesig in syn in soverre dit oor die vermoë beskik om waarheid in die intellek te produseer. Tog, wanneer hy tydens strydgesprekke op 'n antwoord na die vraag van die formele eienskap van waarheid gedwing is, het Fontibus voorkeur verleen aan die

opvatting dat die waarheid in die intellek vestig. Daarmee herken hy wat in die latere skolastiek onderskei sou word as 'onto-logiese waarheid' teenoor 'logiese waarheid'.

Essensie en eksistensie is reëlidenties en verskil slegs konseptueel

Dit spreek vanself dat wanneer die verhouding tussen transendensie en syn eers eenmaal aangespreek is, die vraag na die verhouding tussen essensie en eksistensie nie verder verbygegaan kan word nie. Aquinas (5.1) se standpunt hieroor was tot en met die veroordelings van 1277 die mees gekommentarieerde aspek in sy metafisika, naamlik dat daar in alle begrensde, tydelike wesens 'n reële (en nie bloot 'n konseptuele of intellekafhanklike nie) onderskeid getref moet word, naamlik tussen 'n essensie-beginsel en 'n eksistensie-beginsel. Ons het reeds gesien dat Gilius van Rome (5.15) sy eie teorie van 'n reële onderskeid tussen essensie en eksistensie geformuleer het, direk teenoor Gent (I:4.31), wat enige reële onderskeid tussen essensie en eksistensie verwerp het, maar 'intensionele onderskeid' aangebied het as 'n derde opsie wat tussen die reële en die konseptuele onderskeide wou staan.

Fontibus (QII:2) tree tot hierdie plofbare debat toe wanneer hy retories vra of die essensie van 'n skepsel nie wel van toepassing is op die eksistensie (of nie-eksistensie) van die betrokke skepsel nie. Sy voorlopige aanbod (in die vroeë 1280's) binne hierdie strydgesprek was dat essensie óf werklik identies aan eksistensie is en slegs konseptueel, of andersins intensioneel, van eksistensie onderskei kan word, óf dat eksistensie wel skerp van essensie onderskei moet word.

Hy word egter gevra (QIV:2) om uitsluitsel te gee op die vraag dat indien die standpunt aangebied word dat predikeerbare dinge ewig is in terme van die quiditeit daarvan, dit ineens beteken dat die wêreld self ewig is? In sy antwoord, eers geformuleer nadat hy in 1285 magister geword het, gaan Fontibus veel minder tentatief te werk en bied 'n deeglike antwoord aan, nadat hy die bestaande teoretiese posisies as volg opsom (eg-skolasties, met 'n enorme hoeveelheid kantaantekeninge en bibliografiese verwysings):

1) Volgens sommige skolastici is essensie en eksistensie werklik verskillend, maar kan wel in 'n samestelling gevoeg word. Die een is dus nie volledig skeibaar van die ander nie, in die sin dat daar geen essensie sonder eksistensie en geen eksistensie sonder essensie kan wees nie. Wanneer 'n ding die eksistensie (of 'eksistensiële syn') daarvan verloor, verloor dit ook die essensie (of 'essensiële syn) daarvan.

2) Volgens ander skolastici is essensie en eksistensie werklik identies, maar verskil slegs intensioneel. Wanneer 'n ding die eksistensie daarvan verloor, kan nie langer oor die essensie daarvan gepraat word nie, maar die ding behou wel die predikeerbare of essensiële syn (*esse essentiae*) daarvan.

3) Laastens is daar 'n derde groep skolastici, by wie Fontibus hom skaar, wat begoog dat essensie en eksistensie werklik identies is en slégs konseptueel (dit is, in die intellek) verskil. Hiervolgens tree essensie en eksistensie nié tot 'n samestelling toe nie. Dit beteken dat in soverre 'n ding oor essensiële syn beskik, dit tot presies dieselfde mate oor eksistensiële syn beskik. Wat van die een verstaan word, word ineens ook van die ander verstaan.

In 1286 (ten tye van die opstel van QIII:1) bespreek Fontibus teoretiese posisies 1) en 2) aan die hand van die mees tydgenootlike eksponente van die twee posisies, naamlik Gilius en Gent (weer met noukeurige skolastiese afweging), die teoretiese winste en nadele van elkeen van die twee posisies, met inagname van die volle historiese ontwikkeling van die kwessie sedert Ibn Sina. Eers dan spel Fontibus sy selfposisionering in teoretiese posisie 3) uit en voeg daarby dat wat waar is van essensie is waar van eksistensie, en andersom.

Hy betoog dat dit nie noodsaaklik is om twee reël-onderskeide beginsels of self twee intensioneel-onderskeide beginsels te postuleer ten einde rekenskap daarvan te kan gee dat 'n mens bewus mag wees van 'n ding met potensiële eksistensie, wanneer daardie ding (nog) nie reël bestaan nie. Fontibus benadruk, in ooreenstemming met sy groter metafisiese uitset, dat dit genoegsaam is om te onderskei tussen ware potensiële syn en ware handelingsyn. As iets potensiaal het in terme van die essensie daarvan, het dit gelyklopend potensiaal in die eksistensie daarvan. En as iets geaktualiseer (of 'veroorsaak') is in terme van die essensie daarvan, is dit ook geaktualiseer in terme van die eksistensie daarvan.

Dit bring Fontibus voorspelbaar by die vraag na kennis van God, in terme van die essensie en eksistensie van God. Hy (QXI:1) gaan van die vertrekpunt uit dat God se bestaan deur filosofiese argumentvoering bevestig kan word, juis vanuit die basis van metafisika as 'n filosofiese dissipline. Waar Ibn Sina se posisie veel meer rigied was ('God hoort in metafisika en slegs in metafisika'), het Ibn Rushd die teenoorgestelde standpunt ingeneem, naamlik dat God alleen van-uit fisika en natuurlike filosofie bewys of gedemonstreer kan word, synde die eerste, onbeweegde beweger. Fontibus probeer 'n kompromie tussen Ibn Sina se metafisiese en Ibn Rushd se fisiese aksente vind: eerstens beskryf hy die metafisikus se oorweging van God as God (onthou sy begrip *syn as syn)* as 'meer omvangryk en suiwer' (QXI:1) as die fisikus se beperkte perspektief op die eerste, onbeweegde beweger.

Tweedens is dit juis vanuit die natuurlike orde wat deur natuurlike filosofie bestudeer word duidelik dat die eerste beweger ook eerste syn is, wat self afhanklik is van niks, maar waarvan alles wel afhanklik is (QV:10). God is die kousale en produserende beginsel van alle dinge – en dié stelling kan nie deur natuurlike filosofie verkeerd bewys word nie, hoewel dit ook nie natuurlike filosofie se taak is

om dit wel te bewys nie. Wat syns insiens wel positief in metafisika gedemonstreer kan word, is dat die natuurlike rede sekere eienskappe van God verstaan: dat God eerste syn is omdat God enkelvoudig en radikaal eenvoudig is en dat God 'n aktualiserende en daarom intelligente wese is (QIX:20).

Fontibus is 'n belangrike en merkwaardige denker vanuit die laat-13de eeu, juis omdat hy as sekulêre magister aangedui het dat die formele verbondenheid aan een van die mendikaanse ordes, of een van die ouer kloosterordes, nie as voorwaarde gestel kon word vir 'n prestige uitset in 'n werklik kompeterende intellektuele konteks nie.

Eindnotas

1. Sien Fontibus (1904-1937), asook Dumont (2009:39–125); Field (2009:136–49); König-Pralong (2011:426–31); Osborne (2013:57–76) en Wippel (1979:316–55; 1981:1–33; 1984:222–44; 2000:359–89; 2006a:272–80; 2006b:287–344; 2018:1–6, 9). J.F. Wippel is Fontibus se eietydse spesialisnavorser sonder enige gelyke: hierdie bespreking leun in besonder terug na die sewe gelysde werke van Wippel, gelewer oor 'n tydperk van bykans drie dekades (1979-2018).

2. Hier word verwys na die quodlibeta soos opgeneem in Fontibus (1904-1937) in die Leuven-uitgawe, per Q, gevolg deur die nommer van die betrokke quodlibet (bv. X) en 'n dubbelpunt, gevolg deur die nommer van die spesifieke vraag binne die betrokke quodlibet (bv. 6); dus (QX:6). Dit maak verwysings in ander uitgawes van Fontibus se quodlibeta makliker om na te speur.

3. 'Univokaliteit' dui byvoorbeeld by Aquinas op 'n term wat in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies aan inhoud. 'Ekwivokaliteit' daarteenoor, dui op 'n term wat nie in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies of wysiging aan inhoud nie.

Bibliografie

Aertsen, J.A., K. Emery en A. Speer (reds.). 2000. *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Brown, S,. T. Dewender en T. Kobusch (reds.). 2009. *Philosophical debates at Paris in the earlier fourteenth century*. Leiden: Brill.

Dumont, S.D. 2009. Godfrey of Fontaines and the succession theory of forms at Paris in the early fourteenth century. In Brown, Dewender en Kobusch (reds.) 2009, 39–125.

Field, S.L. 2009. The master and Marguerite: Godfrey of Fontaines' praise of *The mirror of simple souls*. *Journal of Medieval* history 35, 136–49.

Fontibus, G de. 1904-1937. *Les Quodlibets de Godefroid de Fontaines.* De Wulf, M., A. Pelzer, J. Hoffmans en J. Lottin (reds.). Leuven: Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven.

König-Pralong, C. 2011. Godfrey of Fontaines. In Lagerlund (red.) 2011, 426–31.

Osborne, T.M. 2013. Giles of Rome, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines on whether to see God is to love Him. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 80, 57–76.

Schabel, C. 2006. (red). *Theological quodlibeta in the Middle Ages: The thirteenth century.* Leiden: Brill.

Wippel, J.F. 1979. Godfrey of Fontaines on intension and remission of accidental forms. *Franciscan Studies* 39, 316–55.

—. 1981. *The metaphical thought of of Godfrey of Fontaines: A study in late thirteenth century philosophy*. Washington: Catholic University of America Press.

—. 1984. Possible sources for Godfrey of Fontaines' views on the act-potency composition of simple creatures. *Mediaeval Studies* 44, 222–44.

—. 2000. Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the last quarter of the thirteenth century. In Aersten, Emery en Speer (reds.) 2000, 359–89.

—. 2006a. Godfrey of Fontaines. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 272–80.

—. 2006b. Godfrey of Fontaines' Quodlibet XIV on justice as a general virtue: is it really a quodlibet? In Schabel (red.) 2006, 287–344.

—. 2018. Godfrey of Fontaines. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/godfrey (28 Maart 2019 geraadpleeg).

5.19 MEISTER DIETRICH

Detail uit die *Bible Historiale* (ca.1411) van God wat die aarde skep,
Kunstenaar onbekend
© Biblioteek van Brittanje, Londen

5.19 Meister Dietrich (ca.1250-ca.1310)
(Meister Dietrich Theodoric von Freiberg; Theodoricus Teutonicus de Vriberch)

Meister Dietrich,[1] soos sy voorganger Ulrich von Strassburg (I:4.32) en jonger tydgenoot Meister Eckhart (5.26), was veel verskuldig aan die omvangryke nalatenskap van Albertus Magnus (4.19): al drie hierdie skolastici het op grond van Albertus se invloed beduidende bydraes tot Middeleeuse filosofie gelewer, maar in Dietrich se geval het die invloed ook meegewerk tot belangrike bydraes in die opkomende natuurwetenskappe van die 13de eeu. Dietrich het reeds as seun by die Dominikane in Duitsland aangesluit en het in 1271 as tutor by die Dominikaanse studium in Freiberg begin werk. Die Dominikane stuur Dietrich in 1272 na Parys om met voorgraadse studies te begin, waar hy teologie onder toesig van Hendrik van Gent (I:4.31) studeer het (sien Krebs 1906:3, Dietrich se eerste moderne navorser uit die 20ste eeu).

Dietrich keer as baccalaureus in teologie terug na Duitsland aan die begin van 1280 en doseer teologie in Trier vir die res van daardie jaar. In 1281 verbind hy hom om by Parys vir die volgende twaalf jaar nagraadse studies te onderneem, met spesialisasie in die *Sententiae* van Lombardus (I:4.3). In 1296 sou hy uiteindelik as magister in teologie by Parys afstudeer. Hy is op daardie stadium egter reeds in Albertus se voormalige pos as hoof van die Duitse Dominikane aangewys (in 1293), 'n taak wat hy met onderskeiding behartig het tot en met sy dood rondom 1310.

Dietrich se *Opera omnia*

Hoewel hy as magister in teologie afstudeer het, oortref Dietrich se aanbod van bydraes in filosofie en die natuurwetenskappe (hoewel dit nog nie só genoem is nie) sy teologiese uitsette. Sy nagelate werke, waarvan die meerderheid behoue gebly het, was uiteindelik na meer as ses eeue volledig tekskrities geredigeer en opgeneem in 'n *Opera omnia* (gepubliseer as vier volumes in twee verskillende redaksiewerke [die Flasch- en Mojsisch-uitgawes] vanaf 1977 tot 1985). Sy teologiese werke sluit in *De visione beatifica* ('n inleidingswerk in teologie), *De corpore Christi mortuo* (*Oor die liggaam van Christus na die kruisiging*), *De dotibus corporum gloriosorum* (*Oor die 'verheerlikte liggaam'*) en D*e substantiis spiritualibus et corporibus futurae ressurectionis* (*Oor 'geestelike substansies' en die 'weder-opstanding van die vlees'*). Sy filosofiese tekste, waarvan sommige eerder as suiwer wetenskaplike werke beskou kan word, sluit in *De habitibus*, *De ente et essentia*, *De magis et minus*, *De natura contrariorum*, *De cognitione entium separa-torum et maxime animarum separatarum*, *De intelligentiis et motoribus caelorum, De*

caelestibus quoad naturam eorum corporalem, *De animatione caeli*, *De accidentibus*, *De quidiatibus entium*, *De origine rerum praedica mentalium*, *De mensuris*, *De natura et proprietate continuorum,* en die werk waarvoor hy in die besonder onthou sal word, *De intellectu et intelligibili* (uiteindelik in 1992 vir die eerste keer uit die Latyn vertaal en grondig ingelei deur M.L. Führer). Sy wetenskaplike opstelle het ook relatief vinnig bekendheid verwerf: *De luce* ('Oor die aard van lig'), *De coloribus* ('Oor die aard van kleur') en *De iride* ('Oor ligspektrum en die reënboog') het wesenlike bydraes tot optiese studies gelewer, wat hy in die gees en formaat van Albertus se eie studies in hierdie verband aangebied het. Meister Dietrich was duidelik 'n prolifieke skrywer en 'n waardige eksponent van die vroeë en buitengewoon produktiewe fase van die Dominikaanse tradisie, met besondere vermelding van Albertus en Aquinas.

Dietrich se metafisiese begrippeverheldering, teen Aquinas

Dietrich neem in sy omvangryke werk in filosofie, natuurwetenskap en teologie, vertrek vanuit 'n metafisiese grondslag: Syn (*ens*) is vir hom die mees fundamentele begrip waarmee enige studie oor enige onderwerp kan begin, aangesien die begrip syn 'iets' van 'niks' onderskei. Daarom is hy daarop gesteld om veral die begrippe syn, essensie en quiditeit genuanseerd en verantwoord te gebruik. Hy bied 'n metafisiese begrippeverheldering aan in twee kort opstelle, *De ente et essentia* en *De quiditatibus entium*, waar hy hierdie drie begrippe en ander samehangende begrippe kwalifiseer ten einde dit gelykmatig deur die res van sy oeuvre te kan gebruik.

In sy bespreking van *esse*, *ens*, *entitas*, *quid* en *quiditas* in *De ente et essentia*, stel Dietrich homself teenoor Aquinas deur te betoog dat geen reële onderskeid tussen essensie (*essentia*) en eksistensie (*esse*) getref kan word nie: die eksistensie van 'n ding bring die essensie daarvan tot uitdrukking, en andersom. Die twee begrippe verskil slegs in terme van die wyse waarop dit gepredikeer word (*in modis significand*i), met eksistensie wat die modus van bestaan-in-'n-handeling aandui, en essensie wat die modus van die begrip van daardie handeling aandui. Dit is 'n posisie wat duidelik na Sigerius (5.13) se Averroïstiese interpretasie leun. Daarby laat Dietrich wel (ewe duidelik op grond van die invloed van sy voorgraadse leermeester Gent) ruimte vir 'n onderskeid tussen essensie en eksistensie in terme van intensionaliteit. Aquinas se aandrang op die reële onderskeid tussen essensie en eksistensie is volgens Dietrich gebaseer op 'n betreklik eenvoudige vertrekpunt, naamlik dat dit moontlik is om te verstaan wat iets is sonder om te weet of dit inderdaad bestaan: *esse* is nie ingesluit in die verstaan van 'n ding se *essentia* nie en moet daarom van die ding se *essentia* uitgesluit word. Dietrich konfronteer hierdie premisse deur te betoog dat 'n essensie slegs sodanige 'essensie' kan wees omdat dit altyd reeds na *esse* verwys. Hy dui met 'n ontleding van die etimologie van die begrip *essentia* (met verwysing na Augustinus se beroemde weergawe daarvan) aan dat *essentia* altyd weer teruggaan op *esse*; dat *essentia* as't ware in *esse* 'invloei'.

Vir Aquinas is essensie 'n beginsel in 'n geskepte wese, anders as *esse* maar wel ontvanklik daarvoor: daardie ontvanklike potensiaal stel essensie as die beginsel waarin en waardeur 'n ding bestaan. Dietrich verskil: essensie is nié bloot onderhewig aan die invloei van *esse* nie, maar die synheid van die ding, op grond waarvan die ding wel 'iets' is wat van 'nie-iets' onderskei moet word.

Dietrich bring hierdie opvatting van die reële identifisering van essensie en eksistensie in verband met sy synsopvatting, sowel in die konkrete vorm daarvan as *ens* of partikuliere syn, as in die abstrakte vorm daarvan as entitas. *Ens* dui die essensie aan van watter bepaalbare, bestaande en individuele ding ook al, terwyl *entitas* dieselfde ding as geabstraheerd aandui.

Daarom is *ens* die mees basiese en gestroopte metafisiese begrip wat daar is: dit is wat – voor enige iets anders – 'n ding van niksheid onderskei. Beide *ens* en *entitas* is identies aan essensie. Dietrich gebruik ter illustrasie die begrip *boom*: die *ens* is die boom, die *entitas* is die 'boomheid' van die boom, en die essensie van die boom is dit waardeur die boom tot uitdrukking gebring word as 'n boom en niks anders as 'n boom nie, en die boom kan deelneem aan 'boom-heid' tussen en saam met ander bome in die wêreld.

Quid en *quiditas* is begrippe wat ewe streng en formeel gedefinieer word in die tweede opstel, *De quiditatibus entium*. Waar *ens*, *entitas* en *essentia* eksistensiale begrippe is wat die vraag kan beantwoord of iets bestaan, is *quid* en *quiditas* begrippe wat bloot dié vraag wil beantwoord: Presies wat is dit wat bestaan?

Dietrich begin sy antwoord op hierdie vraag deur *quid* en *quiditas* eers van die eksistensiële begrippe te onderskei deur middel van 'n kwalifisering van verskille met betrekking tot substansie, intensionaliteit en accidit of toevallige eienskappe. Weer anders as Aquinas, vir wie *essentia* en *quiditas* dieselfde ding is, beskou Dietrich dit as verskillend, hoewel steeds in 'n bepaalde relasie.

Hierdie geskeide dog relasionele eienskap van *essentia* en *quiditas* moet natuurlik subtiel genuanseer word. Die begrip *quid* dui die essensiële modus van die syn van 'n ding aan, dit wil sê, die modus van syn waardeur die ding bestaan as wese van 'n bepaalde soort. *Quid* beantwoord dus die vraag: Wat is dit? *Quiditas*, aan die ander kant, dui die formaliteit aan op grond waarvan 'n ding 'n *quid* is.

'n Mens kan in die versoeking gestel word om 'n verbintenis te wil sien tussen *ens* en *entitas* aan die een kant en *quid* en *quiditas* aan die ander kant, op grond waarvan die tweede geag sou word te volg op die eerste – *entitas* op *ens* en *quiditas* op *quid*, op grond waarvan *entitas* en *quiditas* dan identies geag word (presies soos wat Aquinas daarop aangedring het). Dietrich beskou Aquinas egter as onversigtig in hierdie verband: *quiditas* dui die formele bepaaldheid van 'n ding aan, hetsy in terme van substansiële of in terme van toevallige aspekte of eienskappe.

Dit is vir Dietrich veel meer as die syn van ’n ding: dit is ’n vorm, dié vorm van ’n ding. Maar dit is tegelyk nie dieselfde as die ding nie. Daarom kan die *quiditas* van ’n ding nie gelykgestel word aan hetsy die *ens* of die *entitas* van die ding nie. Natuurlik vooronderstel quiditeit *ens* én *esse*: sonder eksistensie sou daar geen bepaaldheid van die ding kón wees nie.

Quiditeit kan dus volgens Dietrich gedefinieer word as die formele bepaaldheid van ’n ding, wat aan die ding ’n spesifieke en intrinsieke karakter verleen op grond waarvan die ding geken kan word. Daarom kan quiditeit streng gesproke slegs in saamgestelde wesens aangetref word, gegewe die feit dat quiditeit ’n formele aspek of eienskap van die wese impliseer. Weer anders as Aquinas, is Dietrich nie bereid om quiditeit te verstaan as sou dit in staat wees om die volledig saamgestelde wese aan te dui nie, selfs al sou die aanduiding geabstraheerd wees.

Quiditeit kan nie op enkelvoudige wesens van toepassing gemaak word nie, omdat by elke ding wat oor quiditeit beskik ’n noodsaaklike onderskeid getref moet word tussen die quiditeit en die ding wat oor die quiditeit beskik. Hier bly Dietrich veel nader aan Aristoteles se bedoeling as Aquinas self: in *Metaphysica* (7) het Aristoteles immers daarop aangedring dat enige predikasie ten opsigte van quiditeit nie self-predikasie kan wees nie, maar predikasie van ’n ander ding, met ander woorde, ’n saamgestelde ding.

’n Neoplatoniese hiërargie van syn uit die 13de eeu

Een van die gevolge van Dietrich se metafisika van quiditeit is dat God en dit wat in die Middeleeue normaalweg die ‘intelligensies’ (soms ook die ‘hemelwesens’) genoem is, oor geen quiditeit beskik nie, aangesien God en die intelligensies enkelvoudige wesens is. Aquinas was oortuig dat *essentia*, *esse* en *quiditas* vir God (en in God) identies is, terwyl vir alle ander wesens die *esse* wel anders is as die quiditeit en die essensie. Dit was trouens Aquinas se beroemde kriterium vir die onderskeid tussen Skepper en skepsel. Die essensie van slegs die Skepper is presies dieselfde as die Skepper se handeling-in-bestaan. Dietrich opper bepaalde besware teen Aquinas rakende die gebrek aan sodanige identiteit in skepsels, maar fokus veral daarop dat Aquinas se stelsel nie in staat is om rekenskap van die intelligensies se aard te gee nie. Die intelligensies as enkelvoudige wesens beskik oor niks wat hulle essensie van hulle handeling-in-bestaan onderskei nie, behalwe dat hulle ook skepsels is.

Om geskapenheid binne hierdie konteks as ’n onderskeidende eienskap aan te bied, kom egter aan op die wegdoenbaarheid van die definiëring van skepsels in terme van die gebrek aan eenheid in terme van hulle essensie en handeling-in-bestaan. Dit is egter nie vir Dietrich ’n probleem nie: hy beskou sommige skepsels as saamgesteld, en ander nie

– solank wel in gedagte gehou word dat in sowel enkelvoudige en saamgestelde wesens esse dieselfde is as *essentia*.

Wat wél vir Dietrich 'n probleem is, is die onderskeid tussen enkelvoudige en saamgestelde wesens op grond van quiditeit. Op hierdie punt voel Dietrich hom genoodsaak om terug te gaan op die spoor van die Christelike verwerking van die Neoplatoniese opvatting van 'n hiërargie van syn, soos grondig uitgewerk deur veral Pseudo-Dionisius (I:1.3).

Dietrich het nie 'n enkele werk in die besonder afgestaan aan 'n ontleding van die hiërargie van syn en emanasie nie. Hy het wel in drie opstelle behoorlik aandag geskenk aan die wesenlikste aspekte van die Neoplatoniese erfenis, naamlik in *De animatione caeli*, *De visione beatifica* en *De intellectu et intelligibili* (van hier af aangedui slegs as *De intellectu*). Dit is duidelik uit hierdie drie werke dat die metafisiese grondslag wat Dietrich met die begrippe *esse*, *ens*, *entia* en *quiditas* gelê het, nou in 'n metafisiese werklikheidsbegrip ontwikkel word.

So is 'n herhalende tema in hierdie drie werke die 'eenheid van syn', geskep sowel as ongeskep, waarvoor hy die begrip *universitas entium* ('universitas van syn') ontwikkel. Dietrich dui nie aan waarom hy die begrip *universitas* gebruik en nie die meer algemene begrip *universum* nie. Dit het moontlik daarmee te make dat die begrip *universitas* skerper teruggaan na die opvatting van die 'universaliteit van dinge', sodat Dietrich met *universitas entium* dus 'n soort universaliteit van syn in gedagte kon gehad het.

Meer waarskynlik het Dietrich met *universitas entium* egter 'n 'gemeenskap van dinge' en 'algemeenheid van dinge' in gedagte. Dan is dit moontlik dat die *universitas* van syn so verstaan word dat dit alle wesens insluit, ook die Goddelike wese. Vir Aquinas was *universum* natuurlik bloot 'n sinoniem vir *creatura*, met sy nadruk op die radikale verskil tussen skeppende wese en geskepte wese. Dietrich wil egter juis die eenheid van syn, geskep en ongeskep, benadruk: daar is vir hom slegs 'n 'gemeenskap van syn'.

Ons het nou gesien dat Dietrich se basiese metafisika aandring op die gelykstelling of reële identifikasie van die essensie en eksistensie van alle wesens, met die Thomistiese onderskeid tussen essensie en eksistensie krities verdaag – net soos wat Dietrich God nie wil onderskei van skepsels deur die postulering van 'n teoretiese universele hylomorfisme nie, op grond waarvan alle skepsels, ook die intelligensies, oor 'n basiese vorm van materialiteit beskik. Dietrich betoog dat die intelligensies oor geen vorm van materialiteit beskik nie. Hoe onderskei Dietrich God dan wel van geskepte wesens? Hoe word onderskei tussen ongeskepte syn en geskepte syn en die verskeie vorme van geskepte syn?

Vir Dietrich lê die antwoord in die essensiële relasies van hierdie dinge in ’n *universitas* van syn, met ander woorde, die plek wat ’n betrokke wese inneem in die hiërargie van syn, ingevolge waarvan die betrokke wese georden word in relasie tot ’n ander wese as óf die oorsaak óf die gevolg van daardie ander wese. Alle wesens is afdalend georden onder God en tot mekaar in ’n essensiële ordening.

Dit is ook wat Dietrich met ‘plek’ bedoel: hy bedoel nie ’n toevallige relasie soos om links of regs van iets te wees of ’n relasie wat kan verander sonder om die aard van die wese te verander wat binne daardie relasie verkeer nie. Hiërargiese ordening is daarom vir Dietrich ’n absoluut fundamenteel.

Natuurlik sou die makliker uitweg in die vraag na die onderskeid van God met die res van die *universum* wees om God eenvoudig as ‘skepper’ aan te bied. Dietrich is wel sensitief daarvoor om die filosofiese oogmerk van sy standpunt digby die voorstelling van God se emanasioneel-kreatiewe aard in Plotiniese Neoplatonisme te hou: God as Een vertoon inderdaad *interior transfusio,* ’n ‘oorloop van Godself na benede’ – vanuit die oorvloed van syn word syn bemoontlik. Die geheel van syn is in hierdie spesifiek Neoplatoniese sin geskep ‘uit niks’ deur God. Maar Dietrich is lugtig om eenvoudig (dus nie-Neoplatonies) van God as ‘skepper’ te praat, aangesien dit ’n proposisie is wat die moontlikheid laat dat God se syn geskep is, hoewel dan self-geskep.

Deur die skepping in die hiërargie van Syn met verwysing na die emanasionele relasie met die Een te plaas, word boonop by die gevare van panteïsme verbygegaan, wat by vroeë Christelike Neoplatoniste soos Eriugena (I:2.2) vernietigende gevolge gehad het. God is wel ‘in alle dinge’, maar dan spesifiek in die modus van ’n essensiële oorsaak (*per modum causae essentialis*) – wat beteken dat God en skepsels nie dieselfde syn deel nie. God se syn is nie geskep nie, maar skeppend – en hierdie eienskap is uniek aan God. Geen skepsel kan skep nie, omdat dit as ’n skepsel slegs oor nie-skeppende syn beskik wat altyd weer anders is as God se syn (*aliud esse*). Sommige skepsels beskik wel oor die vermoë om te produseer, maar dit is vir Dietrich iets heeltemal anders as die Goddelike skeppingsvermoë: skepping beteken die totstandkoming van syn vanuit die oorvloei van syn, terwyl produksie ’n formele kousaliteitseienskap is waaroor sommige skepsels beskik. Sommige skepsels se vermoë om te produseer en te reproduseer is wesenlik vir Dietrich se metafisika van die intellek, juis omdat in die hiërargiese ordening van dinge die intellek onmiddellik na (‘vanuit’) God vloei en ’n spieëlbeeld verskaf van die Goddelike almag: soos wat God die totaliteit afdalend kan skep, kan die intellek hierdie totaliteit reflekteer of reproduseer – insluitende God self – as idees.

Hierdie 13de-eeuse weergawe van die Neoplatoniese hiërargie van syn is 'n unieke Dietrichiaanse aanbod: deur die Neoplatoniese Een metafisies-genuanseerd (gegewe die terminologiese basis van *esse*, *ens*, *entitas*, *quid* en *quiditas*) met die skeppende God van die hoog-skolastiese dogmatiek te identifiseer, word 'n dinamiese element tot die hiërargie van syn gevoeg waardeur God wesens tot eksistensie bring uit niks en hierdie wesens as't ware merk met 'n soort-genootlikheid tot God self.

Hiermee voorsien Dietrich 'n unieke kontinuïteitsopvatting van syn. Hierdie soortgenootlikheid verskaf dus tegelyk 'n dinamiese struktuur tot die volledige hiërargie van syn en 'n essensiële skakel tussen die intellek en die res van die hiërargie; tegelyk 'n synsbeginsel as 'n epistemologiese beginsel. Tog is die soortgenootlikheid tot die volle hiërargie van syn nie iets wat die intellek self bemoontlik het nie; trouens, die soortgenootlikheid maak deel uit van die outentieke natuur van die intellek.

In sy onderskeid van die verskeidenheid wesens wat die hiërargiese *universum* konstitueer, volg Dietrich Plotinus (sowel as Proklus, Pseudo-Dionisius en Ibn Sina [Avicenna, I:3.3]) se indelings nougeset: Daar is eerste God as Een, afdalend gevolg deur intelligensies, dan die siele en uiteindelik die liggame. Vanuit God daal die eerste intelligensie, dan die tweede intelligensie binne (as die 'siel van') die eerste hemelse sfeer; die derde intelligensie as die siel van die tweede hemelse sfeer tot by die laaste intelligensie en laaste hemelsfeer (die uitspansel) bereik is. Die hele universitas van syn verkeer hiermee in 'n toestand van aktiewe afdaling van alle skepsels vanuit God. Dan volg die emanasionele reditus, die terugkeer van die afgedaaldes na die Een. Alle dinge keer uiteindelik terug na God buiten God, wat nie na God self keer of terugkeer nie.

Die Dietrichiaanse intellekte

Die verhouding tussen die intellek en die res van Dietrich se *universum* is duidelik digby mekaar. Die verhouding tussen *ens reale* en *ens conceptionale* is daarom wesenlik tot Dietrich se verstaan van dinge, 'soos dit werklik is'. Die onderskeid van konseptuele syn en reële syn is trouens die eerste divisie van syn. Daarby sluit konseptuele syn vir Dietrich nie net die voorwerpe van die intellektuele handeling in nie, maar die intellektuele handeling self.

Hierdie intellektuele handeling is nie bloot 'n resepsie of 'n reproduksie van 'n objek wat van buite na die intellek toe kom nie, maar is 'n semi-kreatief, in die sin dat intellektuele handeling tegelyk die verstaanshandeling ten opsigte van die objek is. Dit sou vergelyk kon word met die voortplanting van lewende dinge, in die sin dat 'n nuwe werklikheid met die reproduktiewe handeling in aanskyn geroep word; afgesien natuurlik dat die intellektiewe handeling in elk geval reproduktief is in die sin dat dit 'n spieëlbeeld van 'n uitwendige werklikheid verskaf.

Die hiërargiese voortgang van skepsels binne die orde van die konseptuele werklikheid van die hiërargie, beweeg volgens Dietrich deur drie modi van syn: karakter, vorm en beeld. Dit kulmineer in wesens wat sowel partikulier in karakter is as wat hulle beelde is, maar sonder die vormkwalifikasie van individualisering (die intelligensies). Die intelligensies daal af as 'n beeld van God.

Hierby plaas Dietrich ook die agente-intellek. Die totaliteit van alle ander wesens word hierby ingebind en stel 'n *universum* daar waar elke skepsel soortgenootlik tot elke ander skepsel vertoon, en uiteindelik ook soortgenootlik tot die primêre unifiserende of verenigende beginsel waaruit hulle almal afgedaal het, naamlik God.

Dietrich ontwikkel hieruit 'n vierdelige skema waarin die menslike intellekte heel onder, maar gegrondves, staan: Bo aan die skema is intellekte wat deur hulle essensie bestaan, gevolg deur intelligente geestelike substansies ('hemelwesens'), dan die verskeidenheid van species en uiteindelik die individuele werklikhede wat in species in gesluit is en deur die verstand geken kan word. Daar is drie intellekte wat deur hulle essensie bestaan, te wete die intelligensies, die intelligensies binne die hemelsfere en uiteindelik ook die menslike intellekte. Hierdie drie intellekte het as grondslag nogeens hulle soortgenootlikheid tot God en die *universitas* van syn as gemene deler.

Dietrich se werk sou met skranderheid heropgeneem word deur 'n Dominikaanse opvolger, Berthold van Moosburg (6.12). Moosburg het met 'n algehele herlesing van spesifiek Proklus in 'n magistrale negevolume werk (*Expositio super Elementationem theologicam*) en die bywerking van sy Dominikaanse voorgangers Albertus Magnus, Meister Dietrich en Meister Eckhart, die 'Dominikaanse krisis' wat in die middel van die 14de eeu na die veroordeling van Eckhart in 1329 gestalte gekry het, probeer ontlont deur onder meer na Dietrich se unieke verwerking van Neoplatonisme terug te gryp.

Eindnota

1. Sien Dietrich (1977-1985; 1992), asook Aertsen (1999:23–47); Birkenmajer (1922:70–90); Flasch (1972:182–206; 1985:7–26); Führer (1992:1–22; 1999:69–88); Goris (1999:169–88); Jeck (1999:89–119); Kandler (1998:642–7); Kobusch (1987:46–67); Krebs (1906:5–6); Largier (1999:149–68); Maurer (1956:172–203); Mojsisch (1987a:106–14; 1987b:95–105); Mojsisch en Finn Summerell (2011:260–2); Teske (2006:245–6) en Wallace (1959:1–45).

Bibliografie

Aertsen, J.A. 1999. Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 23–47.

Aertsen, J.A. en A. Speer (reds.). 1998. *Was ist Philosophie im Mittelalter? Miscellanea Mediaevalia* 26. Berlyn: Walter de Gruyter.

Birkenmajer, A. 1922. Drei neue Handschriften der Werke Meister Dietrichs. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 20(5):70–90.

Dietrich (Theodoric von Freiberg). 1977-1985. *Opera omnia*. Volumes I tot IV. Flasch, K. (red.). Hamburg: Felix Meiner. Ook in Mojsisch, B. (red.) 1977-1985, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* II, 1-4. Hamburg: Felix Meiner.

—. 1992. *Tractatus de intellectu et intelligibili*. In Führer (inl. & vert.) 1992.

Flasch, K. 1972. Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg. *Kant-Studien* 63, 182–206.

—. 1985. Von Dietrich zu Albert. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 7–26.

—. 2007. *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforsching um 1300*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Flasch, K. (red.). 1987. *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hamburg: Felix Meiner.

Führer, M.L. 1999. The agent intellect in the writings of Meister Dietrich of Freiberg and its influence on the Cologne school. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 69–88.

Führer, M.L. (inl. & vert.). 1992. *Dietrich of Freiberg: Treatise on the intellect and the intelligible*. Milwaukee: Marquette University Press.

Goris, W. 1999. Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 169–88.

Jeck, U.R. 1999. Der Spruch des Apollophanes. Dietrich von Freiberg über Pseudo-Dionysius Areopagita in der Schrift *De cognitione entium separatorum*. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 89–119.

Kandler, K-H. 1998. Theologie und Philosophie nach Dietrich von Freibergs Traktat, 'De subiecto theologiae'. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 642–7.

Kandler, K-H., B. Mojsisch en F-B. Stammkötter (reds.). 1999. *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*. Amsterdam: B.R. Grüner.

Kobusch, T. 1987. Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg. In Flasch (red.) 1987, 46–67.

Krebs, E. 1906. Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter*s V, 56.

Largier, N. 1999. Negativität, Möglichkeit und Freiheit. Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Ekcharts von Hochheim. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 149–68.

Maurer, A. 1956. The *De quidditatibus entium* of Dietrich of Freiberg and its criticism of Thomistic metaphysics. *Mediaeval Studies* 18, 172–203.

Mojsisch, B. 1987a. 'Causa essentialis' bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In Flasch (red.) 1987, 106–14.

—. 1987b. Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des *ens conceptionale* bei Dietrich von Freiberg. In Flasch (red.) 1987, 95–105.

Mojsisch, B. en O. Finn Summerell. 2011. Dietrich of Freiberg. In Lagerlund (red.) 2011, 260–2.

Teske, R.J. 2006. Dietrich of Freiberg. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 272–80.

Turner, D. 1995. *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallace, W.A. 1959. *The scientific method of Theodoric of Freiberg*. Studia Friburgensia 26. Fribourg: The University Press.

5.20 MARGUERITE PORETE

Drie nonne in die ingang van 'n kerk (s.a.), Armand Gautier (1825–1894)
© Walters Kunsmuseum, Baltimore

5.20 Marguerite Porete (ca.1250-1310) (*Beguine* Marguerite)

Volgens Continuator Willem Nangis, 'n belangrike 13de-eeuse kroniekskrywer, is 'n begyn genaamd 'Marguerite',[1] wat soms ook 'Porete' genoem is, op 1 Junie 1310 op die brandstapel in Parys tereggestel. Die enigste biografiese inligting wat oor hierdie 'Marguerite' beskikbaar is, word aangetref in die sewe dokumente wat deur haar inkwisiteur, Willem van Parys, gebruik is om haar teregstelling af te dwing (Field 2017:9). Hieruit blyk dit dat Marguerite Porete 'n begyn vanuit die Hainaut-distrik in Frankryk was, van wie 'n boek deur Guido, die biskop van Cambrai, veroordeel is en in Valenciennes in haar teenwoordigheid verbrand is.

Hierdie aanvanklike veroordeling (van die boek, maar nog nie die persoon nie), moes voor 1306 ten tye van Guido se termynverstryking plaasgevind het. Die begyn is hierna voor die keuse gestel om nooit weer enige van die idees in die boek privaat of in die openbaar te opper nie – of anders inkwisisioneel amptelik as ketter aangekla en vervolg te word.

Die begyne was godsdienstige groepe in die Middeleeue wat hulle self 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 kerklik gesanksioneerde ordes was; sien Eckenstein 2010:328–53). Begarde en begyne was vry om te kom en te gaan, maar moes lojaal teenoor die betrokke begyne-orde bly.

Hulle was dus ook vry om die betrokke begyne-orde permanent te verlaat sonder enige strafsanksie, maar kon nie na die spesifieke orde terugkeer wanneer dit eenmaal verlaat is nie (sien Lewis 1989:24). Tegnies het die begarde en begyne dus nie gebedel nie, maar was 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. Hulle was egter maatskaplik blootgestel (sien Neel 1989:322): juis omdat die begarde en 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 monnike en nonne binne die kloosters en abdye geniet het nie.

Juis die begyne se 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 het binne selfdegeslagkonteks, maar binne die begyne-ordes allermins algemeen was) en openbare bedelary (wat wel voorgekom het, maar slegs wanneer die plaaslike gemeenskap die betrokke groep begyne versaak het; sien McDonnell 1954:45). In 1311 is die beweging van begarde en begyne by die konsilie van Vienne onder leiding van pous Clemens (pous vanaf 1305 tot 1314) finaal veroordeel, en die beweging is daarna verban (sien Bynum 1984:175).

Marguerite pas volledig binne hierdie vrygeestige voeg van die Middeleeuse begyne: juis haar sin vir individuele vryheid en afkeer aan kerklike gesag het haar daartoe gebring om Guido se ernstige waarskuwing nié te eerbiedig nie. Tussen 1306 en 1308 erken sy voor die inkwisiteur van Lorraine en Guido se opvolger, Marigny, dat sy steeds gereeld oor die inhoud van haar boek gepraat het, sowel in private gesprekke as in die openbaar. Sy erken ook dat daar 'n hele aantal kopieë van die manuskrip bestaan wat deur Guido verbrand is, en wat sy laat sirkuleer het onder verskeie begyne-ordes, welwetende dat dit uiteindelik by die biskop van Châlons-sur-Marne, Châteauvillain, sou beland.

Na hierdie erkenning is Marguerite se saak oorgeplaas na die jurisdiksie van Willem van Parys, waar sy vanaf minstens die middel van 1308 in afsondering in die tronk in Parys toegesluit is. Nadat sy botweg geweier het om die juridiese eed af te lê op grond waarvan inkwisisionele verrigtinge teen haar kon begin, het Willem tot 'formele inkwisisionele vervolging sonder medewerking' oorgegaan. Hierdie tegniese vorm van vervolging kon hy slegs vermag indien hy daarin sou kon slaag om 'n prima facie klag van kettery teen Marguerite geformuleer te kry, met behulp van amptelike advies van magistri by die Universiteit van Parys wat in kanonieke reg en teologie gespesialiseer het.

Die teoloë by Parys het die versoek om advies van die hand gewys, maar die regsgeleerdes het wel op 3 April 1310 'n advies aan Willem oorhandig waarin aanbeveel word dat Marguerite op grond van haar 'negatiewe teologie' wel aan kettery skuldig bevind behoort te word en dat die gepaste inkwisisionele vonnis – verbranding op die brandstapel – sonder verdere verwyl opgelê behoort te word. Op 11 April poog Willem weer om teologiese advies te bekom, wanneer hy 21 teoloë by die universiteit versoek om 15 proposisies uit die manuskrip (wat selfs tot op daardie stadium nie 'n titel gehad het nie), in terme van die teologiese haalbaarheid al dan nie daarvan, te heroorweeg.

Dit was vir die teoloë by Parys nie moontlik om die hoofinkwisiteur van Parys 'n tweede keer te systap nie. Al hierdie teoloë het bevind dat minstens twee uit die aangebode 15

proposisies op 'ernstige kettery' ('n uitermate vorm van dwaalleer) aankom. Op grond daarvan het Willem Marguerite op 31 Mei 1310 formeel aan kettery skuldig bevind en die volgende dag uit die tronk na die provoos van Parys vir teregstelling laat oorplaas. Marguerite Porete sterf dieselfde dag, 1 Junie 1310, op die brandstapel, nadat sy eers weer moes toekyk hoe alle beskikbare kopieë van haar gehate oorspronklike manuskrip in haar teenwoordigheid verbrand word. Hierdie mistikus, filosoof, digter, begyn en 'ketter' sterf na oorlewering tussen vlamme op 'n straathoek in Parys sonder beweging of geluid.

Marguerite en die eliminering van die siel

Die feit dat 21 (teensinnige) teoloë by Parys twee uit 15 proposisies in Marguerite se manuskrip as 'ondubbelsinnige kettery' aangemerk het en dat dit, tesame met die regsgeleerdes se formele advies, genoegsaam was om Marguerite inkwisisioneel tereg te stel, dui op 'n klag wat van meet af uiters ernstig was. Daardie twee proposisies gaan terug op 'n enkele, unieke en inderdaad (vir ortodokse Christelike dogma) gevaarlike filosofiese oortuiging van Marguerite Porete: d*ie eliminering van die siel*. Daar was natuurlik vele mistieke tekste uit die Middeleeue wat dramatiese aansprake rondom die moontlikheid van 'n vereniging van God en mens gemaak het. Sommige daarvan het 'n ekstreme asketisme bevorder en ander 'n Christologiese kontemplatiewe lewe. Dikwels verwys hierdie mistieke tekste terug na Bybelse tekste en die kerkvaders om die spekulatiewe aard van die betrokke mistieke posisie te probeer legitimeer. Feitlik al hierdie tekste is gepreokkupeerd met die probleem van 'n menslike gevallenheid voor God as juis die hindernis vir 'n volledige vereniging van God en mens. Die meerderheid van hierdie tekste moedig 'n lojale toewyding aan die kerk en onderwerping aan die kerklike regering, die kerk se liturgiese praktyke (veral met betrekking tot die Nagmaal) en die kerk se veronderstelde vermoë om die deugde in beskerming te neem, aan. Bo alles is die meerderheid van die mistieke tekste uit die Middeleeue gerig op 'n fundamenteel bemiddelde transformasie van die mistieke subjek, wat daardie subjek in staat sou moes stel om tot die Godheid te nader.

Maar min van hierdie mistieke tekste het betoog vir 'n volledige opskorting van die onderskeid tussen Skepper en skepsel, juis op grond van 'n negatiewe teologie. Marguerite se later só benaamde manuskrip, *Mirouer des simples âmes anienties* (in Latyn vertaal as *Speculum simplicium animarum*, 'Spieël van eenvoudige siele', Engelse vertaling normaalweg *Mirror of simple souls*, van hier af 'SSA'), is geskryf in die 1290's en dus amptelik deur die kerk in Mei 1310 veroordeel as 'n uitdruklike aanbod van so 'n negatief-teologiese mistiek. Die Latynse vertalings van *Mirouer des simples âmes anienties* (as *Speculum simplicium animarum*) is opgeneem in ses behoue manuskripte: in die Vatikaan Biblioteek, die Biblioteca apostolica vaticana, Vat. lat. 4355, Rossianus 4, Chigianus B IV 41, Chigianus C IV 85, Vat. lat. 4953; en in die Oxford Bodleian

Biblioteek, Laud Latin 46. Van hierdie ses manuskripte is slegs vier volledige eksemplare, reeds binne dekades na Marguerite se teregstelling in 1310, vertaal. Die teks onderskei sigself van ander Middeleeuse mistieke tekste juis deur die aanbod van 'n gestruktureerde sistematiese mistiek, wat deur Marguerite self gekenmerk word as 'sielseliminerend'.

Die Latynse begrip *annihilatio*, wat sover vasgestel kan word die eerste keer in die 1250's in 'n preek deur die Franciskaan Gilbertius van Tournai gebruik is (Field 1999:248), is werklik moeilik om in Afrikaans te vertaal. In Duits word *annihilatio* dikwels as *Vernichtung* of selfs *Zerstörung*, in Frans en Engels normaalweg direk as *annihilation* en in Nederlands soms as *annulering* aangebied. Die Afrikaanse begrip *vernietiging*, met verwysing na die Duitse oorweging van die harde begrip *Zerstörung*, is te skerp: semanties is dit nie wat Marguerite in gedagte het nie. Sy het eerder 'n uitwissing, oplossing en 'verdwyning' van die siel in oog, hoewel die 'verdwyning' vir haar 'n aktiewe begrip is, in die sin dat die siel bewustelik nie-eksistent wil wees (sien Robinson 2017:38[2]; Marin 2010:89–109). Daarom sou die Afrikaanse vertaling *eliminering* wel kon deug as 'n sober semantiese aanbod vir *annihilatio*.

Marguerite se diskursiewe oogmerk in SSA is hiervolgens die eliminering van die siel, wat vir haar tegelyk die kulminasie en ontknoping van 'n sewedelige weg van die vervolmaking van die siel verteenwoordig: naamlik, dat die siel sistematies geëlimineer word om te 'wees wat God is', juis terwyl die siel 'nog beliggaamd' is. In hierdie siels-geëlimineerde toestand word menslike eienskappe (letterlik só verstaan) met die Goddelike attribute vervang. Daarby aksentueer Marguerite dat die eliminering van die siel vir haar nie soseer dui op 'n transformasie van die epistemologiese en metafisiese status van die subjek nie, maar eerder die realisering van die mens se ingebore natuur.

Sy onderspeel ook die nadruk op liggaamlike foltering deur asketiese dissipline, wat andersins wyd deur die mistieke trajekte van die Middeleeuse aanwesig was, deur 'armoede' te kwalifiseer as die 'armoede van die wil', eerder as materiële skaarste. Voorspelbaar en tipies van die vrygeestige en spekulatiewe aard van begynemistiek is daar by haar feitlik geen sprake van verwysings na die Bybelse tekste of patristiese oorlewerings nie. Ook was sy in temperament uitdagend: daar bestaan geen twyfel dat sy die bestaande sin vir kosmiese orde en die teologiese status quo bewustelik wou ondermyn nie. Marguerite se mistieke eliminering van die siel is 'n diep subversiewe opvatting, gewortel in Neoplatonisme en esoteriese spekulatiewe filosofieë in die Christelike tradisie. Sy kenmerk SSA selfbevestigend en uitdagend as 'esoteries' en inderdaad 'obskuur': tog gee die teks blyke van haar wydgaande filosofiese belesenheid en sterk intellektuele oortuigings (sien Bothe 1994:107). Sy beskryf haarself ook dan as een 'van min' wat 'uitverkies' is om die hoogste geestelike wekroep te hoor, naamlik om 'die siel te begelei om te word wat God is' (SSA 63).[2]

Die *Wesenmystik* in *Speculum simplicium animarum*

Die teks is filosofies veeleisend en lees stilisties moeilik: Marguerite plaas haar leser doelbewus 'in vertigo' (McGinn 1998:248). Geskryf in 'n dialoogvorm wat aan Boethius (I:1.2) se *De consolatione herinner*, word die teks tematies gedra deur die simpatieke hoofkarakters Ame (Siel) en Dame Amour (Dame Liefde), sowel as die twee byspelers Courtoisie (Hoflikheid) en Entendement d'Amour (Begrip van Liefde).

Dame Amour tree op as die gids in Marguerite se reis en beantwoord met 'n rustige waardigheid die vele plofbare vrae wat aan haar tydens hierdie reis gestel word. Sy is sowel die spreekbuis vir God as die fakulteit waardeur die siel geëlimineer word. Hierdie vier karakters word gekonfronteer deur drie teenstellende karakters, te wete Raison (Rede), Entendement de Raison (Begrip van Rede) en Vertus (Deugde), wat almal skerp gekant is teen die moontlikheid van sielseliminering. Raison is die antagonis en moeilikheidmaker, wat onophoudelik vrae aan Dame Amour stel en daarna kla oor haar antwoorde. Raison, die verteenwoordiger van hoofstroom Christelike dogma, sterf uiteindelik op die reis (maar kla selfs nog 'n laaste keer vanuit die graf; SSA 87).

Dan is daar ook nog twee ander karakters Saincte Eglise la Petite (Klein Heilige Kerkie, wat Raison se institusionele medehanger is) en Saincte Eglise la Grant (Groot Heilige Kerk, die geestelike samevoeger van hulle wat in ware liefde bymekaar hoort). Marguerite stel God self 'n paar keer aan die woord, maar dan uitsluitlik as die karakter Drie-Eenheid (Die tweede Persoon, Christus, of die Seun, praat nooit selfstandig in SSA nie).

Marguerite (SSA 42) verkies om na haarself as die 'paghouer van 'n geheime kennis' te verwys, eerder as om die begrip *mistikus* te gebruik, wat sy skynbaar pretensieus vind. Robinson (2017:41) kenmerk Marguerite egter genuanseerd as 'n wesensmistikus, in die sin dat sy ongetwyfeld 'n spekulatiewe *Wesenmystik* bedryf waarin daar 'n spontane identiteit en affiniteit tussen die menslike siel en God bestaan (ons het dieselfde *Wesenmystik* ook by Mechtild [I:4.22] aangetref).

Wesenmystik, as 'n mistiek wat fokus op syn en essensie, moet onderskei word van *Minnemystik*, die intense liefdesmistiek wat tematies terugkoppel na die boek Hooglied in die Ou Testament en in die Middeleeue deur veral Hildegard (I:4.5) en Hadewijch (I:4.30) ontwikkel is, met Bernardus (I:4.1) as 'n manlike eksponent van dié tradisie. Mistieke tekste in hierdie tradisie maak ruim gebruik van metafore wat met liefde, die huwelik en seksuele intimiteit geassosieer kan word. Hierdie soort metafore stel die minnemistikus in staat om 'n ontologiese onderskeid tussen die twee geliefdes te handhaaf: dit is 'n intense en hartstogtelike liefde, maar uiteindelik niks meer nie as die liefde van twee onderskeie individue.

Marguerite vind die minnemistieke benadering ontoereikend, juis omdat sy konsentreer op die moontlikheid van 'n 'unie van ononderskeibaarheid', waarin die menslike siel en God verenig word sonder enige differensie (sy gebruik die twee begrippe *unitas indistinctiones* en *unio sine distinctione* afwisselend; sien Lichtman 2001:66). *Wesenmystik* fokus op die skepping van die siel *imago Dei*, wat vir Marguerite 'n ontologiese status beteken wat die *reditus* of terugkeer van die siel na God bemoontlik (Robinson 2001:35; 51; 60; 64; 67; 74; 97).

Sy neem wel 'n verskeidenheid van tradisionele metafore oor wat begrippe soos *unie sonder differensie* en *terugkerende reditus* geslaagd simboliseer: 'n ouer vrou, yster in vuur, geskenke tussen minnaars, seksuele *Rausch* en (alkoholiese) dronkenskap. Sy verleen voorkeur aan metafore wat permanensie bo verandering, vrede bo oorlog, naaktheid bo kleding en oorvloed bo skaarste stel.

Daarby vertrou sy metafore wat aan adellikheid ontleen is, met verwysing na onder meer vryheid, vrywillige diensbaarheid, erflatings en vasgestelde plekke en plekname (SSA 77). Die beeld van waters wat saamvloei en verenig, bly egter een van haar mees herhaalde voorkeurbeelde (SSA 25, 52, 83 en 117).

Hierdie metafore, wat elkeen oor 'n unieke intensiteit beskik, wil dui op die vereniging van Goddelike en menslike liefde, waarin die beliggaamde siel word 'wat God is' deur die transformerende krag van liefde. Marguerite se *Wesenmystik* staan vierkantig in die daadwerklike, absoluut reële eksistensie van die siel in God (Gössmann 1988:41).

'n Geëlimineerde siel is 'wat God is, deur liefde getransformeer' (SSA 135). Of anders gestel, 'n siel wat in die proses van eliminasie verkeer is in 'syn sonder syn wat Syn is' (SSA 115): die siel is deur liefde tot Syn getransformeer. In hierdie toestand is die siel ontledig van alle geskapenheid en verenig met God, en daarom volledig vry van die wêreldse gebrokenheid. Hierdie verwerkliking van die siel se ware of outentieke aard is die sleutel tot sielseliminering: dit is radikaal in die sin dat dit sny tot teen die wortel van die siel se identiteit' (SSA 70).

Die siel in die proses van eliminering beskik oor geen 'wat of waarom' nie (SSA 84). Sy word niks (letterlik uit die Latyn: 'geen-ding'), sonder werk, sonder kennis, sonder haar eie syn, 'soos wat sy was voordat sy was' (SSA 121). Die geëlimineerde siel 'doen niks, nie vir God nie en ook nie vir haarself nie; sy wil niks, weet niks en het niks' (SSA 7; sien ook 28).

Maar op grond waarvan kan Marguerite hierdie soort aansprake maak? Op sterkte waarvan kan sy die tradisionele kerklike, dogmatiese en teologiese idees verdaag ter wille van die oorweging van so 'n subversiewe leer? Die antwoord daarop moet in haar filosofies-teologiese antropologie gesoek word (Robinson 2017:44; Terry 2017:1–8).

Marguerite se filosofies-teologiese antropologie

In haar filosofies-teologiese antropologie tref Marguerite 'n enkele en basiese onderskeid: daar is mense (die meerderheid) wat hulleself verwesenlik deur Raison te volg en hulle daaglikse werk te doen – en dan is daar minderheid mense wat tot vervulling en verwesenliking kom deur die eliminering van die siel (Corduan 2001:201). Die Raison-volgelinge verstaan God se goedheid op bemiddelde wyse, primêr deur die Middelaarskap van die tweede Persoon van die Drie-Eenheid. Hulle is die nageslag van Adam, wat hulle gevallenheid voor God deur die kerklik bemiddelde weg leer verstaan en na God terugkeer sonder dat hulle identiteit op enige stadium deur hetsy die gevallenheid of die terugkeer self geaffekteer word.

Marguerite aanvaar die skeppingsverhaal rondom Eden filosofies voorwaardelik: Adam verteenwoordig die vrees, angs en versukkeldheid aan menswees (Gössmann 1988:42). Gevolglik moet hierdie 'mindere siele' elke dag werk, aangewese op die bemiddeling van Saincte Eglise la Petite. Hierdie filosofies-teologiese uitgangspunt verklaar die afwesigheid van enige Christologie en Skriftuurlike verwysings in SSA: Christus is meer waardevol as 'n voorbeeld vir diegene wat streef na sielseliminering, as wat Christus vir hulle 'Middelaar' is (of kan wees).

Christus is inderdaad 'Middelaar' vir die mindere siele van die Raison-volgelinge – maar nie vir hulle 'vir wie selfs radikale askese nie radikaal genoeg is nie' (SSA 57). Christus vernou die diepe vervreemding en afstand tussen God en mens – en dit waarvoor die mindere siele by Christus in die skuld sal bly. Daarom moet die mindere siele ter wille van singewing en deugdelikheid daagliks bly werk (Robinson 2017:42).

Vir diegene wat die eliminering van die siel najaag, geld 'n ander filosofies-teologiese posisie as dié van bemiddeling: hulle is nie bloot *imago Dei* geskep nie, maar ís *imago Dei*. Die 'eenvoudige siele' in die titel van SSA is 'eenvoudig' omdat hulle volmaak geskep is, in onvolmaaktheid verval of geval het, maar die eenvoud daarvan herken om 'eenvoudig op te staan en in alle eenvoud die pad tot die hoogste volmaaktheid te stap' (SSA 3). Hierdie pad wat in 'alle eenvoud gestap' word, is nie 'n bemiddelde pad nie, maar 'n 'pad waarin onderhandel is vir non-aktiwiteit' en die wegdoenbaarheid van werk, gerig op 'n sewedelige, progressiewe afstandname van die geskepte wêreld.

Hierdie skema van eenvoud is gebaseer op die opvatting dat die siel wesenlik geen-ding is, totdat die siel die eliminering van die siel 'wil' (SSA 109). Dit is net enkele siele beskore om die moontlikheid tot die eliminering van die siel te herken – en daardeur enige en alle vorme van bemiddeling (dus ook in Christus) – verby te gaan (SSA 82; sien ook 91). Hierdie 'hoëre siele' wat in staat is eliminering en volmaakte vereniging met die Godheid, leef volgens Marguerite (SSA 77) 'letterlik in 'n ander ander wêreld' as die mindere siele,

wat op grond van hulle misplaaste gehegtheid aan Raison nooit tot eenwording met die Godheid sal vorder nie. Die hoër, geëlimineerde siel oorstyg daarenteen liggaam, siel en alle geskapenheid.

Hierdie opvattinge staan natuurlik skerp teenoor die Augustynse erfenis, juis soos wat dit veral Franciskaans in die tweede helfte van die 13de eeu bestendig is: Platoniese en Neoplatoniese filosofie maak natuurlik wel voorsiening daarvoor dat die siel 'n patroon van weggaan van (*exitus*) en terugkeer na (*reditus*) God volg, en dat die siel se diepste identiteit in daardie opsig wel 'Goddelik' is.

Maar vir Augustinus en sy nawerking in die hoofstroom Latynse Weste van die hoog-skolastiek kan skepsels hoogstens rus vind by God – en nooit 'God word' nie. Kennis van God moet bemiddel word, onder meer deur die vleesgeworde Woord, die Skrif en die hiërargiese kerk. Marguerite het dit goed geweet en haar ongetwyfeld bewustelik en polemies met hierdie leer van sielseliminering teen die hoofstroom Latynse Weste van die 13de- en vroeg-14de eeue opgestel (sien Gössmann 1988:43).

'n Unie van ononderskeibaarheid is volgens Marguerite moontlik omdat die siel van die Drie-Eenheid 'n 'afdruk' ontvang van 'wat was', naamlik 'voor die val' en 'voor geending' (SSA 77). Hierdie 'afdruk' geld egter wedersyds: soos wat die Drie-Eenheid 'afgedruk' is op die siel, is die siel 'afgedruk' op die Drie-Eenheid en daarom in staat tot 'n blywende vereniging met die Godheid in juis 'n beliggaamde toestand.

Juis hoé gevaarlik hierdie opvatting van Marguerite is, blyk uit die waarskynlike filosofiese bron daarvan, naamlik Eriugena (I:2.2; sien Robinson 2017:46 [39]) se herhaaldelik veroordeelde filosofiese standpunte (finaal in 1210 op *Verbode Indeks* geplaas), waaronder sy aandrang dat die enigste ware eksistensie van die mensheid 'n idee in God se verstand is. Eriugena dupliseer die Goddelike idees in die mensheid en stel daarmee die mensheid as 'n wesenlike skarnier in die kosmologiese skema van *exitus* en *reditus*, om daarmee die mensheid as 'medeskepper' van God voor te stel.

Vir beide Marguerite en Eriugena is die 'wesenlike niksheid' van die mensheid die sleutel tot 'n volmaakte eenwording met God. Gegewe die veroordeling en verbanning van Eriugena se *Periphyseon* in 1210 (op grond van die hoofklag van panteïsme in die werk) en die algehele onbeskikbaarheid van die teks daarna, is dit onseker waar Marguerite aan haar lesings van Eriugena gekom het: hoewel sy nie by name na hom verwys nie, is daar net té veel filosofiese en teologiese ooreenkomste tussen die twee denkers dat dit aan toeval toegeskryf kan word. Dit is egter nie verrassend dat Marguerite juis aansluiting vind by 'n veroordeelde Ierse skrywer uit die negende eeu nie: sy deel volledig in Eriugena se diepgesetelde sin vir subversie.

'Moet nooit julle niksheid vergeet nie. Moet nie vergeet wie julle was toe God julle geskep het nie' (SSA 34). Om terug te keer na die 'voorgeskape eenheid met God is 'n skepsel se hoogste roeping' (SSA 135). Hiermee gee Marguerite uitdrukking aan 'n eksplisiete afdrukopvatting, waarin die hoogste deel van die siel afgedruk is op God en gehandhaaf word deur liefde (waarna sy soms wel afsonderlik as die 'Heilige Gees' verwys).

Hierdie afdruk word gebind deur gevallenheid en eiewilligheid, soos wat duidelik blyk uit die onkunde, aardsgebondenheid en aangewesenheid op bemiddeling van die mindere siele. Nietemin is daar 'n diepertastende werklikheid, naamlik dat die afdruk van die siel in God en die afdruk van God in die siel 'ewig' is en 'uitdruklik gehandhaaf word, ten spyte van die gevallenheid in en vervallenheid van sonde' (SSA 73).

Haar aandrang op die daadwerklike bestaan van 'die siel in God' lei Marguerite tot 'n pleitbesorging vir die inherente adellikheid van daardie siele wat ontvanklik vir eliminering is (Robinson 2001:86; sien Kocher 2008:54 vir 'n verdediging van Marguerite se oënskynlike elitisme). Marguerite verleen voorkeur aan oorgeërfde adellikheid (bo 'n adellikheid van meriete, byvoorbeeld) en beveg daarmee die hiërargiese kerk se aandrang op Skrifverwysings en eksplisiete aansluitings by die kerkvaders.

Deur die aksent op oorgeërfde adellikheid te plaas, skep sy ook 'n diskursiewe terugkoppeling na die mees antieke voorganger van die mensheid, naamlik God as die trinitariese grondslag van alle dinge. God stel al die Goddelike dinge, waaronder die goeie en vryheid, tot God se ware erfgename – die adellike, hoër siele – se beskikking. Hierdie siele is God se 'voertuie deur uitverkiesing' (SSA 73). Hierdie uitverkiesing word self weer in die eliminering van die siel bekragtig, wat 'n bewys – reeds op aarde tydens die geleefde lewe – is dat 'n siel tot ewige eksistensie in die Drie-Eenheid verhoog is, juis deur vernietig te word. Eliminering word nie bewerkstellig deur bemiddeling nie (juis teenoor die tradisionele verlossingsbegrip, naamlik as die gevolg van die bemiddeling van die Middelaar en die bemiddeling van die kerklike sakramente), deur die werking van liefde in die adellike siel (SSA 107).

Die siel word deur God self verseker dat die Drie-Eenheid in die siel verkeer ten spyte van die mensheid se versetlike gevallenheid voor God. Hoewel die menslike siel die breuk met God 'gewil' het (SSA 1), is daardie breuk nie permanent nie. Wanneer die siel daarin slaag om die siel volledig van 'wil te ontdaan', word die siel 'wat God is'. Dit vooronderstel 'n radikale en volkome ontlediging van die Self, bo en buite die greep van Raison se konstante aanspraak op rede, wil en werk (SSA 135, 151). Die siel in 'n toestand van eliminering breek deur na 'n enkelvoudige, verenigde ruimte 'wat

God is' – en beweeg daarmee weg van 'n wêreld van werk en begeerte na 'n absoluut ongedifferensieerde eenheid in God.

Hier is geen middelaar nie en die einde spieëlbeeld die begin – vandaar die verwysing na die 'spieël' in die titel van SSA. Hierin word 'n dialektiek van sowel teenwoordigheid en afwesigheid as van immanensie en transendensie voltrek (Robinson 2017:50). Omdat die siel haar ware vorm behou (dit is met die Drie-Eenheid daarin afgedruk), ten spyte van gevallenheid, behoef die siel geen verdere bemiddelde ingrepe nie. Die siel en God, soos minnaars in die ou hoftradisie, kyk reguit na mekaar en is beide volledig toegewy en lojaal aan die waarheid en werklikheid van hulle liggaamlike vereniging.

In 'n eksplisiete en negatief-teologiese aansluiting by Pseudo-Dionisius (I:1.3), stel Marguerite (SSA 81) dat God geen-ding is vanuit menslike perspektief en dat die siel bestem is om geen-ding te word, dus te word 'wat God is'. Hierdie geen-ding gee die siel alle-dinge wanneer die siel geëlimineer word, wat nie 'n verhoging van die siel uit die gevallendheid daarvan beteken nie, maar eerder die verwesenliking van die siel se ware aard en outentieke natuur. Die vraag is natuurlik hoe die siel – as weliswaar 'n 'ding' – geëlimineer kan word tot geen-ding? Daarvoor bied Marguerite 'n sonderlinge en juis wilsmatige antwoord aan.

Die wilsmatige aard van Marguerite se sielseliminering

Marguerite (SSA 118) verwoord haar teorie van sielseliminering met verwysing na sewe 'fases van suiwering' en drie 'afsterwes': In teenstelling met die gangbare mistieke tradisies van die Middeleeue, waar beide 'skaarste' en 'vermindering' die vertrekpunte en oogmerke vir mistieke progressie stel, fokus Marguerite eenvoudig op die 'suiwerheid van die siel'.

Die siel is sodanig 'suiwer' wanneer dit deur opeenvolgende fases van suiwerings en afsterwes uiteindelik deur die psigologiese fakulteit van die wil in staat gestel word om God onafhanklik van God te wil. Wanneer die gesuiwerde siel sigself in staat stel om God te wil, sonder dat dit so deur God gewil is, is die siel uiteindelik geen-ding (SSA 109). Die eliminering van die siel is dan voltrek. Maar dialekties gebeur daar juis 'iets' met die siel wanneer die siel self nie meer 'iets' is nie: die siel herken dan vir die eerste keer in watter mate die ongeëlimineerde siel in verset teen God was. Die siel word dan vir die eerste keer in staat gestel om verantwoordelikheid vir die siel te neem. Die (verlossing van) die siel is nie langer die verantwoordelikheid van God nie: verlossing is die siel se eie verantwoordelikheid en net die geëlimineerde siel kan daardie verantwoordelikheid opneem.

Marguerite (SSA 117) verwoord dit weer in radikale terme: 'Soos wat Christus deur sy dood die Verlosser van die mensheid is en God die Vader met sy dood verheerlik, so is

ek deur my geëlimineerde siel die verlosser van myself tot eer van God die Vader'. Hieruit blyk die kosmologiese implikasies van Marguerite se leerstelling duidelik: Gewone verlossing is vir gewone mense; eenvoudige, hoër siele aan die ander kant, is hulle eie verlossers tot eer van God. Die geëlimineerde aard van die eenvoudige siel dui die ontologiese eienskap van daardie siel aan.

In 'n aangrypende beeld (SSA 81-85) beskryf sy die geëlimineerde siel as 'n 'swemmer in 'n see van vreugde': die siel 'swem in vreugde sonder om vreugde te ervaar, omdat die siel in vreugde verkeer en vreugde in die siel verkeer', 'omring deur Goddelike vrede, sonder enige verdere inwendige beweging, sonder enige iets meer uitwendig om te doen'. Die siel is 'asof dood en haar as is oor die see uitgestrooi' – 'die siel het haar identiteit volkome verloor'. Dit is daarom dat Marguerite op 'n somersdag in 1310, omhul deur vlamme op 'n Paryse straathoek, 'sonder beweging of geluid' kon sterf.

Eindnotas

1. 1. Sien Marguerite (1968:242–355), asook Bothe (1994:105–12); Corduan (2001:199–215); Dickens (2009:119–33); Dronke (1984:202–28); Field (2017:9–37; 2012: in geheel); Gnädinger (1994:125–48); Gössmann (1988:40–3); Lichtman (1998:212–27; 2001:65–86); Marin (2010:89–109); Neel (1989:321–41); Robinson (2001:xi–xvi; 27–100; 2017:38–58); Ruh (1977:265–77); Scarborough (2017:295–322); Terry (2017:1–8); Trombley (2017:186–217); Turner (1998:474–88) en Zum Brunn (1988:81–8).

2. 2. Die Latynse teks in die Corpus Christianorum uitgawe (Marguerite 1986) word hier gebruik. Verwysings na *Speculum simplicium animarum* uit Corpus Christianorum 69 geskied per paragraafverwysings – nie bladsye nie – ten einde verwysings vanuit vertalings maklik op te kan soek. Marguerite se voorste eietydse spesialisnavorser, Joanne Robinson (2001; 2017), se teksmerkers en tekskritiese aanbevelings ten opsigte van eksegetiese oorwegings uit die Latynse teks word met erkenning gebruik.

Bibliografie

Acklin-Zimmermann, B. (red.). 1994. *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*. Fribourg: Fribourg Universitätsverlag.

Babinsky, E. 1993. (vert.). *Marguerite Porete. The mirror of simple souls*. New York: Paulist Press.

Bothe, C.M. 1994. Writing as mirror in the work of Marguerite Porete. *Mystics Quarterly* 20(3):105–12.

Bynum, C.W. 1984. *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press.

Carter, R.E. (red.) 1990. *God, the Self and nothingness: Reflections Eastern and Western*. New York: Paragon House.

Corduan, W. 2001. Reason in Mysticism: three beguines, three views. *Philosophia Christi* 3(1):199–215.

Dickens, A.J. 2009. *The female mystic. Great woman thinkers of the Middle Ages.* Londen: I.B. Tauris.

Doiron, M. (red. & vert.). 1968. The mirror of simple souls. A Middle English translation. *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 5, 242–355.

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.

Field, S.L. 1999. Annihilation and perfection in two sermons by Gilbert of Tournai for the translation of St Francis. *Franciscana* 1, 237–74.

—. 2012. *The beguine, the angel and the inquisitor: The trials of Marguerite Porete and Guiard Cressonessart*. South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press.

—. 2017. Debating the historical Marguerite Porete. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 9–37.

Gnädinger, L. 1994. Die Lehre der Margareta Porete von der Selbst- und Gotteserkenntnis. Eine Annäherung. In Acklin-Zimmermann (red.) 1994, 125–48.

Gössmann, E. 1988. 'Ein Wissen, das Frauen nicht zukommt'. Die Geschichte der 1310 hingerichteten Mystikerin Marguerite Porete. *Orientierung* 52(4):40–3.

Kocher, S. 2008. *Allegories of love in Marguerite Porete's 'Mirror of simple souls'*. Brepols: Turnhout.

Lichtman, M. 1998. Negative theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. *Christianity and Literature* 47(2):212–27.

—. 2001. Marguerite Porete and Meister Eckhart: The mirror for simple souls mirrored. In McGinn (red.) 2001, 65–86.

Marguerite (Porete). 1986. *Speculum simplicium animarum*. Corpus Christianorum 69. Brepols: Turnhout. Vir Engelse vertalings, sien Babinsky (1993) en Doiron (1968).

Marin, J. 2010. Annihilation and deification in beguine theology and Marguerite of Porete's *Mirror of simple souls*. *Harvard Theological Review* 103(1):89–109.

McDonnell, E.W. 1954. *The beguines and beghards in Medieval culture*. New Jersey: Rutgers University Press.

McGinn, B. 1998. *The flowering of Mysticism: men and women in the New Mysticism, 1200-1350.* New York: Crossroad.

McGinn, B. (red.). 2001. *Meister Eckhart and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum.

Neel, C. 1989. The origins of the beguines. *Signs* 14(2):321–41.

Robinson, J.M. 2001. *Nobility and annihilation in Marguerite Porete's Mirror of simple souls.* Albany: Sate University of New York Press.

—. 2017. Marguerite's mystical annihilation. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 38–58.

Ruh, K. 1977. Beginenmystik: Hadewijch, Mechtild von Magdeburg und Marguerite Porete. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106, 265–77.

Scarborough, E. 2017. Critical approaches to Marguerite Porete. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 295–322.

Terry, W.R. 2017. Introduction. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 1–8.

Terry, W.R. en R. Stauffer. (reds.). 2017. *A companion to Marguerite Porete and The mirror of simple souls.* Leiden: Brill.

Trombley, J.L. 2017. The Latin manuscripts of *The mirror of simple souls*. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 186–217.

Turner, D. 1998. The art of unknowing: Negative theology in late Medieval thought. *Modern Theology* 14(4):474–88.

Zum Brunn, E. 1988. Self, Not-Self and the Ultimate in Marguerite Porete's *Mirror of annihilated souls.* In Carter (red.) 1990, 81–8.

5.21 THOMAS VAN SUTTON

Die kerk by Merton College (s.a.), Augustus Pugin (1762–1832)
© Wellcome Collection (CC BY)

5.21 Thomas van Sutton (ca.1250-ca.1315) (*Thomas Angelicus*)

Thomas van Sutton[1] was 'n Dominikaan wat die mees prominente Thomistiese leerstellinge (veral oor substansiële vorm, suiwer potensialiteit van *prima materia* en die reële onderskeid tussen essensie en eksistensie) by Oxford in die 1290's verdedig het. Op hierdie stadium was Thomas Aquinas (5.1) se teoretiese uitgangspunte oor hierdie filosofiese kwessies reeds veroordeel (by die Paryse veroordelings van 1277) en as hoogs kontroversieel geag. Deur sy mede-Dominikaan Aquinas so lojaal, binne 'n konteks waar die Franciskane duidelik die oorhand gehad het, te verdedig, om homself daarmee uitermate bloot te stel, getuig van Sutton se durf en intellektuele integriteit.

Min biografiese inligting oor Sutton is beskikbaar: ons weet wel dat hy in 1274 as 'n diaken by Blythe in York bevestig is, in 1282 as monnik toegelaat is by die kloosterskool te Oxford en dat hy aangestel is as genoot by Merton College in die laat-1280's. Daar het Sutton twee kort werke (*Contra pluralitatem formarum* en *De productione formae substantialis*) die lig laat sien, waarin hy die Thomistiese posisie ten gunste van die eenheid van substansiële vorme verdedig het. By Merton het hy bevriend geraak met twee ander Dominikane, Richard Knapwell en William Hothum, wat ook met die Franciskane slaags was oor hulle interpretasie van Aquinas se enorme teksnalatenskap.

Vroeg in die 1290's promoveer Sutton tot magister in teologie by Oxford, waaruit sy twee hoofwerke, in die gedaante van 'n verskeidenheid van nagelate quaestiones en quodlibeta, ontstaan het (geredigeer in Sutton 1969 en 1977). Hy doseer hierna voltyds by Oxford en bied 'n aantal kleiner tekste aan, wat tot so 'n mate as outentieke verdedigings van Aquinas beskou is dat sommige daarvan aan Aquinas self toegeskryf is (Klima 2011:1294).

Sutton was nie 'n werklik oorspronklike denker, soos Aquinas, Hendrik van Gent (I:4.31) of Johannes Duns Skotus (5.28) met hulle nuwe en innoverende skolastiesteoretiese posisies nie. Tog is daar wel 'n element van filosofiese oorspronklikheid in sy vermoë om uiteenlopende standpunte en 'n gebrek oor konsensus oor belangrike sake te herinterpreteer. Dit het hy gedoen aan die hand van 'n stel konsensusstigtende beginsels waarmee hy wel geslaag het om die afstand tussen Aquinas en sy Franciskaanse opponente soos Peckham (5.2) te vernou. Hierdie vermoë blyk duidelik uit Sutton se hantering van die teologies gelade en kontroversiële vraag na die eenheid (al dan nie) van substansiële vorm(e).

Sutton slaag naamlik daarin om die verskille oor hierdie kwessie te reduseer deur dit inhoudelik te herlei na 'n aantal ander metafisiese kwessies, waaroor daar minder en

minder skerp meningsverskille was: die verhouding tussen essensie en eksistensie in skepsels, en die opvatting van die skepsel se deelname aan die Goddelike syn.

Dit was nie blote weerligafleiding nie: Sutton het inderdaad daarin geslaag om die plofbaarheid van die debat oor substansiële vorme 'n ander gelaat te gee, deur aspekte daarvan in verwante filosofiese kontekste te laat dien waaruit dit geblyk het dat die skolastici binne die mendikaanse ordes (veral Dominikaans, Franciskaans en Augustyns) nader aan mekaar gestaan het as wat hulle spontaan sou wou toegee.

Sutton se konsensusstigtende vermoë om Thomistiese posisies te verdedig, sonder 'n verhewiging van die bestaande polarisasie binne die hoog-skolastiek, word ook betuig deur sy hantering van die vraag na individualisering. Hy verwerp wel Skotus en Gent se standpunte oor individualisering ten gunste van die Thomistiese posisie, maar doen dit so onpolemies as moontlik. Trouens, Sutton se standpunt oor individualisering kom digby 'n selfstandige skolastiese uitset – indien dit nie in elk geval so geag behoort te word nie. Dit sou daarom konstruktief wees indien ons via Sutton[2] by die probleem van individualisering vertoef, aangesien dit tot dusver in hierdie inleidingswerk nog slegs tematies en oorhoofs aangeraak is.

Sutton se belangrike bydrae oor individualisering in die hoog-skolastiek

Kom ons begin met 'n eenvoudige voorbeeld om die belangrikheid van hierdie vraag na individualisering te illustreer. Gestel daar is twee kopieë van die eerste band van hierdie spesifieke, individuele boek, '*Middeleeuse filosofie*, *Volume I*', wat identies voorkom. Die eerste sin in hierdie boek is: 'Die begrip *Middeleeuse filosofie* is 'n paradoks'. Indien ek jou een van die twee kopieë sou gee en ek daardie eerste sin lees, sou jy kon volg wat ek lees vanuit die kopie wat nou in jou hand is; en as ek jou sou vra om daardie eerste sin te lees, sou jy dit kon doen deur slegs na jou kopie te kyk – sonder om eers weer in my kopie te kyk. Die twee kopieë is dus oënskynlik identies, maar dit bly uiteindelik slegs kopieë van die een of ander oorspronklike weergawe. Twee vrae duik dadelik op.

Die eerste vraag is of die twee kopieë identies is aan daardie oorspronklike weergawe, wat dit en waar dit ook al mag wees (dalk die eerste eksemplaar wat deur die uitgewer gedruk is, of die teks wat deur sagteware gekodeer op 'n rekenaar van die uitgewer lê). Vir die Middeleeuse skrywers is die 'oorspronklike' egter 'in die verstand' van die skepper, in hierdie geval, die skrywer. Die 'oorspronklike' is die voetspoor van individualiteit. Die tweede vraag is of daar toevallige verskille (accidit) tussen die twee kopieë is: ek kon dalk bietjie koffie op bladsy 12 gemors het of 'n stout huiskat kon dalk naels skerp gemaak gemaak het op die buiteblad van jou kopie. Maar hierdie toevallige

verskille sou net moontlik gewees het indien ons rééds twee kopieë gehad het wat op twee verskillende stelle papiere gedruk is: dit is natuurlik nie moontlik dat ek 'n koffievlek op bladsy 12 van my kopie kan hê en dat jy identies dieselfde koffievlek op bladsy 12 van jou kopie sou kon hê nie, selfs al is my kopie en jou kopie gedruk met dieselfde letters op dieselfde bladsye. Indien die twee kopieë dieselfde letters op dieselfde papier vertoon, is hulle slegs oënskynlik identies. Dit maak van die twee kopieë (nog nie) 'individue' nie. Dit doen kontra-intuïtief aan: 'n mens se spontane aanvoeling is dat die individualiteit van die twee kopieë gevind moet word in hierdie toevallige eienskappe of accidit.

Filosofies is dit egter belangrik om met die orde van veroorsaking, of kousaliteitsekwensie (om 'n latinisme te gebruik), rekening te hou. Die oënskynlike verskil tussen die twee kopieë van dieselfde teks op dieselfde papier is wel die onderskeibaarheid of uniekheid van die papierbladsye (die koffiemerk of katspore) waarop die teks aanvanklik of oorspronklik gedruk is – maar hierdie toevallige verskille tussen die twee kopieë kan slegs moontlik wees wanneer hulle rééds vooraf op verskillende bladsye gedruk is. Die primêre oorsaak van individualiteit is dus nie accidit nie, maar materie. Materie gaan accidit vooraf. Volgens Aristoteles en Aquinas se verstaan van individualisering is materie primêr verantwoordelik vir die verskille tussen individue van dieselfde species. Accidit volg eers daarná.

Gevolglik moet ons op Aristoteles se aandrang dadelik drie sake in ag neem. Eerstens, die vraag wat individualisering bemoontlik vooronderstel dat daar wel 'iets' moet wees wat verantwoordelik is vir individualisering, omdat individualisering veroorsaak word. Met ander woorde, die veronderstelling is dat daar iets is wat vooraf geïndividualiseer moet word, omdat sonder sodanige individualisering daar geen individu vanuit die betrokke species sal wees nie – en ook geen genus van die betrokke species sal wees nie. Bestaan daar iets ongeïndividualiseerd wat 'n individu is, en andersom, bestaan daar iets geïndividualiseerd wat nie 'n individu is nie? Is alle onderskeibare dinge wat bestaan nie in elk geval 'n 'individuele ding' nie?

Tweedens, volgens Aquinas kan individualisering slegs op materiële wesens toepassing geniet: want as die antwoord op die vraag wat verantwoordelik is vir (of die oorsaak is van) individualisering die materie van die geïndividualiseerde is, kan die antwoord duidelik nie van toepassing gemaak word op nie-materiële wesens nie. Die vraag is egter dadelik waarom die individualisering van nie-materiële wesens enigsins minder problematies as die individualisering van materiële wesens sou wees. Volgens Aquinas moet daar immers in die totstandkoming van materiële wesens iets wees om geïndividualiseer te word, aangesien hulle materie verantwoordelik is vir die indivualisering van wat dit ook al is wat geïndividualiseer word. Sou dieselfde beginsel nie ook vir nie-materiële wesens moet geld wat ook oor 'iets' moet beskik om geïndividualiseer te word nie? Nee, want daar is by nie-materiële wesens geen materie wat verantwoordelik kan wees vir 'n

individualisering van dit wat geïndividualiseer moet word nie.

Derdens, die twee kopieë van die eerste band van hierdie boek stem ooreen nie alleen in terme van dieselfde teks nie, maar ook in die gedeelde ooreenstemmende eienskap dat dieselfde teks juis op papier gedruk is. Wat die twee kopieë van mekaar onderskei is egter nie bloot die feit dat dit dieselfde teks is wat juis op die ding wat 'papier' genoem word gedruk is nie, maar juis dat dit die ding 'papier' is, en geen ander ding nie. Dan kom nog die accidit van die koffievlek en katspore ook by.

Aquinas het verwys na 'die ding hier' en 'die ding daar': 'die ding hier' is *materia designata*, toegewysde materie, dit is materie binne bepaalde, gedetermineerde dimensies, hier en nou, in hierdie geval, 'papier'. Die bykomende beginsel van individualisering is egter accidit, die dimensionele kwantiteit van hierdie stuk materie, teenoor daardie toevallige eienskap van daardie stuk materie, in hierdie geval, die koffievlek op bladsy 12 van my kopie, wat hoogs waarskynlik nie in jou kopie sal voorkom nie. Aangesien toevallige eienskappe egter geïndividualiseer word deur hulle materiële subjekte, lyk dit of die uitkoms hiervan in 'n 'bose kringloop' ontaard in die verduideliking van individualisering: die individualisering van materiële substansies word verduidelik in terme van die onderskeibaarheid van hulle toegewysde materie, wat weer verduidelik word in terme van die onderskeibaarheid van hulle dimensies wat, gegewe dat hierdie dimensies egter accidit van hulle subjekte is, verduidelik moet word in terme van die onderskeibaarheid van hulle subjekte, dit is, die individuele substansies waarvan hulle dimensies is. Hier word die 'bose kringloop' voltooi: die onderskeibaarheid van materiële substansies word verduidelik deur onderskeibaarheid van hulle toegewysde materie, wat verduidelik word deur die onderskeibaarheid van hulle dimensies, wat weer verduidelik word deur die onderskeibaarheid van die substansies waarmee die kringloop begin is.

Die 'Skotus-probleem', die Gent-probleem' en die 'Gilbertius- probleem'

Ons sit met hierdie 'bose kringloop' in 'n knyptang met drie groewe waaruit die hoogskolastici hulle met groot moeite probeer loswikkel het. Hierdie drie groewe is die 'drie probleme van individualisering', soos Sutton daarna verwys het. Indien ons die 'bose kringloop' samevattend van agter af of inversief benader, lyk die drie groewe só (grootliks in navolging van Klima [2005:2–8] se opsomming en uiteensetting).

Eerstens, Aquinas se posisie oor individualisering lei skynbaar na 'n sirkel van teenstellende verduidelikings: hoe kan die onderskeibaarheid van substansies verduidelik word in terme van die onderskeibaarheid van een accidit van elkeen, indien die onderskeibaarheid van die accidit verduidelik moet word in terme van die onderskeibaarheid van substansies? Ons kan dit 'Skotus-probleem' noem, aangesien hy (5.28) uitdruklik op hierdie oënskynlike teenstellinge in Aquinas se posisie gefokus het.

Tweedens, waarom sou die individualisering van nie-materiële substansies, volgens Aquinas se voorstelling, minder problematies wees as die individualisering van materiële substansies? Behoort ons nie aan te dring op 'n verduideliking van die individualisering van nie-materiële substansies tot dieselfde mate as waarin ons na 'n verduideliking soek van die individualisering van materiële substansies nie? En indien ons wel 'n goeie rede vind om op 'n verduideliking in beide gevalle aan te dring, wat is die gedeelde verduideliking tussen die twee, indien daar so 'n verduideliking is? Wat sou dus die beginsel van individualisering vir beide materiële en nie-materiële substansies wees? Ons kan dit die 'Gent-probleem' noem, aangesien hy (I:4.31) onder meer oor die unieke aard van nie-materiële substansies nagedink het.

Derdens, waarom is individualisering hoegenaamd 'n probleem? Oënskynlik is die probleem gebaseer op die onverantwoorde, onverantwoordbare en moontlik van meet af aan vals aanname dat daar 'iets' is wat 'geïndividualiseer moet word', wat sonder sodanige 'individualisering' 'ongeïndividualiseerd' gelaat sal word. Ons kan dit die 'Gilbertius-probleem' noem, aangesien hy (I:3.13) die probleem van individualiteit (en nie nominalisme of realisme nie) as die primêre filosofiese probleem beskou het, in samehang met sy aanbod van 'voltooide komplekse vorm' as die basis vir individualiteit.

Sutton en die 'Skotus-Gent-Gilbertius-probleme'

Sutton (1969:139) hanteer die 'Skotus-probleem' deur te vra of 'die beginsel van individualisering 'n substansiële eienskap is wat alle toevallige eienskappe voorafgaan'. Hy bied dan een argument ter positiewe bevestiging aan – dat die beginsel van individualisering dus inderdaad 'n substansiële eienskap is wat alle toevallige eienskappe voorafgaan. Hierdie argument leun terug na 'n kombinasie van materie en *materia quanta* (gekwantifiseerde materie). Daarby vra Sutton die wesenlike vraag ten opsigte van individualisering ánders: die vraag is naamlik nie vir hom wat die individu veroorsaak nie, maar *wat veroorsaak hierdie spesifieke individu om hierdie spesifieke individu te wees*. Met ander woorde, Sutton vra na die individualiteit van die individu as sodanig. Waarvoor ons behoort te soek in antwoord op die vraag 'wat veroorsaak hierdie spesifieke individu om hierdie spesifieke individu te wees', is nie die oorsaak of oorsake van die bestaan van die individu nie, maar eerder die beginsel van individualiteit per se, in samehang met die spesifikasie van species onder genus.

In sy antwoord op die 'Gent-probleem' fokus Sutton (1977:760–3) op die orde of verloop binne die proses van individualisering. Die individualisering van eksistensie is syns insiens self afhanklik van die individualisering van essensie. Wanneer egter toegegee word dat essensie eksistensie voorafgaan, is die vraag na die beginsel van individualisering vir beide materiële en nie-materiële substansies nie langer relevant nie.

In sy antwoord op die 'Gilbertius-probleem', dit is die vraag waar om individualisering hoegenaamd 'n probleem is, betoog Sutton (1977:753–4) dat hierdie nominalistiese vraag die probleem eenvoudig elimineer en nie minstens met erns aanspreek nie.

Sutton toon 'n fyn aanvoeling ten opsigte van dit wat deur Ockham (5.50) se 'skeermes' binne die volgende twee dekades 'afgeskeer' sou word, naamlik dat die simplistiese nominalistiese bevraagtekening van die semantiese verhoudinge tussen kategorematiese terme en wat deur hulle verwys word (ook in hierdie opsig met betrekking tot individualisering), nie langer 'n volhoubare posisie sou kon wees nie.

Eindnotas

1. Sien Sutton (1969, 1977, 1980), asook Klima (2000:436–55; 2002:34–44; 2005:1–8; 2006:664–5; 2011:1294), Roensch (1964:44–51; 237–47) en Sharp (1934:36/332–54; 37/88–104; 37/219–33).
2. In hierdie verband sal ruim gebruik gemaak word van die insigte van Sutton se enigste eietydse spesialisnavorser, Gyula Klima, se unieke bydrae tot die groter Aquinas-navorsing (in Klima 2005).

Bibliografie

Aertsen, J.A., K. Emery en A. Speer (reds.). 2000. *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlyn: De Gruyter.

Klima, G. 2000. Thomas of Sutton on the nature of the intellective soul and the Thomistic theory of being. In Aertsen, Emery en Speer (reds.) 2000, 436–55.

—. 2002. Thomas Sutton and Henry of Ghent on the analogy of being. *Proceedings of the Society for Medieval logic and metaphysics* 2, 34–44.

—. 2005. Thomas Sutton on individuation. https://faculty.fordham.edu/klima/FILES/Sutton-on-Individuation.pdf (6 April 2019 geraadpleeg).

—. 2006. Thomas of Sutton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 664–5.

—. 2011. Thomas of Sutton. In Lagerlund (red.) 2011, 1294.

Mandonnet, P. (red.). 1980. *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*. Stuttgart: Fromman-Holzboog.

Roensch, F.J. 1964. *Early Thomistic school*. Dubuque, Iowa: Priority Press.

Sharp, D. 1934. Thomas of Sutton OP: his place in scholasticism and account of his psychology. *Revue Néoscolastique de philosophie*, 36 (332–54); 37 (88–104; 219–33). Leuven: Katolieke Universiteit Leuven.

Sutton, T. 1969. *Quodlibeta*. Schamus, M. en M. Gonzáles-Haba (reds.). München: Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften.

—. 1977. *Quaestiones ordinariae*. Schneider, J. (red.). München: Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften.

—. 1980. *De pluralitate formarum*. In Mandonnet (red.) 1980.

5.22 HERVAEUS NATALIS

St Dominicus (ca.1685) stigter van die Dominikaanse Orde
Claudio Coello (1642–1693)
© Prado Museum, Madrid

5.22 Hervaeus Natalis (ca.1250-1323) (Harvey Nedellec; Herveus Noël)

Hervaeus Natalis[1] was 'n 14de-eeuse Franse Dominikaanse filosoof-teoloog, wat na sy toetrede tot die orde in 1276 in 1318 as meester-generaal van die Dominikane aangewys is. Voor en na sy aanwysing as meester-generaal was Natalis voortdurend in teologiese en politieke kontroverse betrokke (onder andere met Durandus van St Pourçain, 5.33), oorwegend as gevolg van sy robuuste verdediging van die leerstellinge van Thomas Aquinas (5.1), wat in terme van die Paryse veroordelings van 1277 in die vroeg-14de eeu as 'n onwenslike figuur in die hoog-skolastiese omgewing geag is.

Nietemin het Natalis wel van Aquinas oor 'n aantal belangrike leerstellinge verskil, veral met betrekking tot die reële onderskeid tussen essensie en eksistensie, individualisering, waarheidsbegrip en relasieteorieë. Hy was ook die eerste Middeleeuse filosoof wat die filosofiese werksbegrip *intensionaliteit* bekend gestel en die gevolge daarvan deeglik uitgewerk het.

Natalis het filosofie en teologie in Parys vanaf 1302 tot 1207 studeer as inwoner van die kloosterkoshuis by Saint-Jacques. In 1303, terwyl hy nog 'n baccalaureus in teologie was (hoewel toe reeds minstens in sy veertigerjare), het Natalis saam met 'n beduidende aantal Dominikane (waaronder Johannes van Parys [Quidort], 5.9) 'n petisie van die Franse koning Phillip IV (le Bel of 'die skone', 1268-1314) onderteken, waarin die koning 'n konvokasie wou byeenroep om pous Bonifatius VIII (Benedetto Caetani, 1230-1303, pous vanaf 1294 tot 1303) uit die amp te onthef.

Phillip IV se konfrontasie met Bonifatius VIII het grootliks rondom eiendomsreg en die saaklike onderskeid tussen pouslike en koninklike gesag gehandel. Dominikane soos Quidort en Natalis wat hierdie petisie (en soortgelyke voorafgaande petisies van Phillip IV) onderteken het, was bekend en berug vir hulle strydlustigheid. Sy polemiese geaardheid is ook die uitstaande persoonlikheidstrek waarvoor Natalis deur sy hoog-skolastiese tydgenote en opvolgers onthou sou word.

As deel van die vereistes vir die magisterkwalifikasie by Parys, skryf Natalis in die eerste dekade van die 14de eeu sy kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae*, op grond waarvan die lisensiaat as magister in teologie in 1308 aan hom uitgereik word. Naas hierdie *In quattor libros sententiarum commentaria* (geredigeer in Natalis 1966a), skryf Natalis vir die volgende 15 jaar, tot en met sy afsterwe in 1323, 'n aantal polemiese strydgeskrifte, feitlik uitsluitlik in die vorm van quodlibeta.

Hierdie quodlibeta verdedig Aquinas se teoretiese posisies in 'n teenoorstelling daarvan met die leerstellinge van Duns Skotus (5.28), Petrus Aureolus (5.36), Jakobus van Metz (5.5) en veral Durandus. Natalis was trouens hoof van die kommissie wat Durandus ondersoek het: hy het 91 sensurabele proposisies in Durandus se werke op betreklik arbitrêre wyse uitgewys, wat tot geweldige persoonlike en akademiese skade vir Durandus gelei het.

In 1309 word Natalis as provinsiale hoof van die Dominikane aangewys, waarop sy aanstelling as meester-generaal in 1318 gevolg het. In 'n ironiese wending is die veroordeling van Aquinas op 18 Julie 1323 teruggetrek, 'n saak waarvoor Natalis hom vir dekades beywer het: hy was egter te siek om die kanoniseringsgeleentheid by te woon en is kort nadat Aquinas in ere herstel is, oorlede in Narbonne

Natalis as 'n eklektiese Thomis

Natalis sou as 'n 'eklektiese Thomis' (Doyle 2011:472) beskryf moes word, juis omdat hy Aquinas enersyds met soveel oorgawe verdedig het, maar andersyds omdat hy ook van Aquinas oor wesenlike sake soos die reële onderskeid van essensie en eksistensie, asook individualisering, verskil het (sien Allan 1960:2). In sy bewysvoering vir die bestaan van God (waarin hy wel ook deur Skotus beïnvloed is), gebruik hy slegs twee van Aquinas se beroemde vyf bewysvoeringe vir die bestaan van God (naamlik die tweede, oor effektiewe kousaliteit, en die vierde, oor grade van syn).

Hy onderspeel die eerste Thomistiese bewysvoering (oor beweging) deur dit slegs gedeeltelik te aanvaar en gaan by die derde en vyfde bewysvoeringe in geheel verby. Verder neem Natalis stelling teenoor Aquinas in, wanneer hy vir die reële eenheid van essensie en eksistensie en daarmee vir die reële eenheid van species betoog. Hy skryf individualisering gevolglik toe aan die samevoeging van 'n ekstrinsieke oorsaak en die intrinsieke essensie van enige geskepte ding.

Dit is egter met die bekendstelling en implementering van sy teorie van intensionaliteit waar Natalis die verste van Aquinas beweeg. Hy ontwikkel hierdie teorie vanuit 'n relasieteorie wat met 'konnotasie' as verbindingsbegrip werk en algeheelvreemd is aan Aquinas se verstaan van relasie (hierdie relasieteorie sou 'n paar jaar later met merkwaardige sukses heropgeneem word deur Ockham, 5.50).

Die relasieteorie (uitgewerk in die negende vraag van sy heel eerste quodlibet) laat sowel reële as konseptuele relasies toe, op grond waarvan Natalis die werklikheidsaanspraak van die laaste ses Aristoteliese kategorieë bevestig. Die onderskeid tussen reële en konseptuele relasies was deurslaggewend belangrik vir Natalis se verstaan van intensionaliteit.

Hoewel die begrip *intensionaliteit* natuurlik sedert Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) strykdeur in Middeleeuse filosofie voorgekom het, veral by Hendrik van Gent (I:4.31), was Natalis die eerste om die begrip as 'n onafhanklike filosofiese werksbegrip (*intentionalitas*) te stempel. In sy *De secundus intentionibus* maak Natalis (1489) 235 keer van die begrip *intentionalitas* gebruik (Doyle 2008:22), waaruit die volgende twee afleidings oor die aard en inhoud van die werksbegrip gemaak kan word. Eerstens dui die begrip *intensionaliteit* op 'n relasie tussen die gekende of kenbare objek (of subjek) en die kennende subjek. Die begrip *intensionaliteit* neem vertrek nie vanuit die psigologiese nie, maar vanuit die metafisiese – dit word deur Natalis uitdruklik nie ontleen aan Aristoteles se *De anima* nie, maar aan sy *Metaphysica*. Die vertrekpunt is metafisies, omdat Natalis Aristoteles se onderskeid tussen reële syn en ware syn in die *Categoriae* wil handhaaf. Daarvolgens is die relasie ter sprake in die konstituering van die hele orde van intensionaliteit nie 'n reële kategoriese relasie vanaf die kennende na die gekende nie, maar 'n konseptuele relasie vanaf die gekende na die kennende.

Daarmee hang Natalis se waarheidsbegrip nou saam, wat hy beskryf as 'n relasie van die 'konformiteit tussen 'n ding in die objektiewe syn sowel as die reële syn' daarvan. Hierby word weer 'n nie-Thomistiese posisie ingeneem, naamlik dat skepsels in die verstand van God nié aktuele syn het nie, maar objektiewe syn.

Eindnota

1. Sien Natalis (1489; 1959; 1966a-b; 1999), asook Allan (1960:1–14); Bielmeier(1925:399–414); Conforti (1999); Doyle (2006:85–123; 2008:9–39); 2011:472–3); Henninger (1994:299–318); Hödl (1955:215–29); Irribarren (2002:607–27); Lowe (2003:3–10; 57–84); Mannath (1969:46–112); Tavuzzi (1992:132–52); Teske (2006:314–5) en Wengert (1983:408–31).

Bibliografie

Aertsen, J.A. en A. Speer (reds.). 1998. *Was ist Philosophie im Mittelalter? Miscellanea Mediaevalia* 26. Berlyn: Walter de Gruyter.

Allan, E. 1960. Hervaeus Natalis: an early 'Thomist' on the notion of being. *Mediaeval Studies* 22, 1–14.

Bielmeier, A. 1925. *Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis OP (d.1323) in der Frage nach dem Wissenschaftskarakter der Theologie*. Freiburg: Divus Thomas.

Conforti, P. 1999. 'Naturali cognitione probare': natural and theological knowledge in Hervaeus Natalis. In Aertsen en Speer (reds.) 1999.

Doyle, J.P. 2006. Hervaeus Natalis OP (d.1323) on intentionality: its direction, context, and some aftermath. *The Modern Schoolman* 83, 85–123.

—. 2011. Hervaeus Natalis. In Lagerlund (red.) 2011, 472–3.

Doyle, J.P. (inl. & vert.). 2008. *Hervaeus Natalis. On second intentions*. Volume I, Engelse vertaling. Volume II, Latynse uitgawe. Milwaukee: Marquette University Press.

Gracia, J.J.E. (red.) 1994. *Individuation in scholasticism*. Albany: State University of New York Press.

Henninger, M. 1994. Hervaeus Natalis and Richard of Mediavilla. In Gracia (red.) 1994, 299–318.

Hödl, L. 1955. Die *Quodlibeta Minora* des Herveus Natalis (d.1323). *Münchener Theologische Zeitschrift* 6, 215–29.

Irribarren, I. 2002. The Scotist background in Hervaeus Natalis's interpretation of Thomism. *Thomist* 66, 607–27.

Jones, J.D. (inl. & vert.). 1999. *Natalis: The poverty of Christ and the apostles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Lowe, E. 2003. *The contested theological authority of Thomas Aquinas: The controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St Pourçain*. New York: Routledge.

Mannath, J.T. 1969. Harvey of Nedellec's proofs for the existence of God: *De cognitione primi principii*. *Salesianum* 31, 46–112.

Natalis, H. 1489. *Tractatus magistri Hervei Docotoris perspicacissimi de secundus intentionibus.* Parys: Georgius Mitelhuss. 'n Uitstekende vertaling in Engels is onlangs deur Doyle (inl. & vert. 2008) aangebied.

—. 1959. *De iurisdictione*. Hödl, L. (red.). München: Hueber.

—. 1966a. *In quattor libros sententiarum commentaria. De potestate papae*. Farnborough: Gregg.

—. 1966b. *Quodlibeta*. Ridgewood: Gregg.

—. 1999. *The poverty of Christ and the apostles*. In Jones (inl. & vert.) 1999.

Tavuzzi, P.M. 1992. Hervaeus Natalis and the philosophical logic of the Thomism of the Renaissance. Doctor *Communis* 45, 132–52.

Teske, R.J. 2006. Hervaeus Natalis. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 314–5.

Wengert, R.G. 1983. Three senses of intuitive cognition: a quodlibetal question of Harvey of Nedellec. *Franciscan Studies* 43, 408–31.

5.23 JAKOBUS VAN VITERBO

Augustynse monnik in gebed (ca.1515), Gerard David (ca.1460–1523) © Nasionale Galery, Londen

5.23 Jakobus van Viterbo (ca.1258-1307)
(James of Viterbo; Iacobus Viterbiensis; *Doctor Inventivus*)

Jakobus van Viterbo[1] (met die familienaam Capocci, maar kenmerkend vernoem na die plek van herkoms) is die tweede noemenswaardige hoog-skolastikus uit die Augustynse orde (na Gilius van Rome, 5.15), wat naas een belangrike werk (*De regimine Christiano,* geskryf in 1302 [geredigeer in Viterbo 2009; sien Dyson 2009]) slegs quodlibeta (*Disputationes de quodlibet*, geredigeer Viterbo 1968–) en quaestiones (*Quaestiones de divinis praedicamentis,* geredigeer Viterbo 1983–) nagelaat het. Viterbo tree tot die Augustynse orde toe in 1270 en begin sy studies by die orde se skool in Viterbo.

In 1275 stuur die Augustyne hom met 'n stipendium na Parys, sodat hy daar onder sy orde se magister Gilius teologie by die beroemde teologiefakulteit kon studeer. Op grond van daardie studenteverbintenis met Gilius sou Viterbo in die skolastiek bekend word as die tweede noemenswaardige hoog-skolastikus uit die Augustynse orde. Hy behaal die baccalaureus in teologie in 1288 en promoveer tot magister in teologie in 1293 – hy moes op daardie stadium minstens 35 jaar oud gewees het, op grond van die Paryse ouderdomsvereistes vir die toekenning van die magister in teologie (vandaar dat sy geboortedatum na ongeveer 1258 herlei kan word).

Later in dieselfde jaar word Viterbo as *magister regens* van die Augustyne by Parys aangewys, nadat Gilius die benoeming as meester-generaal van die orde in 1292 aanvaar het. Hoewel nie die intellektuele gelyke van sy Augustynse magister nie, was Viterbo 'n gewilde dosent. Die groot aantal quodlibeta en quaestiones wat hy nagelaat het (soos bo verwys), dui daarop dat hy die klaskamer bo die biblioteek as werksruimte verkies het.

In 1300 keer Viterbo terug na Italië om rektor van die Augustynse *studium generale* in Napels te word. Op 3 September 1302 word hy as aartsbiskop van Benevento aangewys en slegs drie maande later, op 12 Desember 1302, aanvaar hy die pouslike aanstelling as aartsbiskop van Napels. Hy het sy laaste jare in die aangrypende katedraal van St Januarius in Napels deurgebring en is betreklik jonk in 1307 in die siekeboeg van die katedraal oorlede.

Viterbo oor essensie en eksistensie

Viterbo (sien Gossiaux 1999:73–107) se metafisiese denke val binne die voeë van vroeg-14de-eeuse Augustynse leerstellings. Hoewel hy toegee dat 'n reële onderskeid tussen 'n geskepte wese se essensie en eksistensie bestaan, verstaan hy dit voorspelbaar

anders as die Aristoteliese Aquinas (5.1) en Gilius. Vir hom staan eksistensie in verhouding tot essensie op dieselfde wyse as waarop 'n konkreetheid en 'n abstraksie in verhouding staan.

Die primêre *significatio* of verwysing van hierdie verhouding tussen 'n konkreetheid en 'n abstraksie is dieselfde as die essensie daarvan, terwyl die sekondêre *signifactio* van hierdie verhouding die essensie beskryf in terme van die accidit of toevallige eienskappe wat die essensie benodig om tot eksistensie geaktualiseer te word.

'n Skepsel word dus onderskei van God deurdat dit in sigself 'n samestelling van substansie en toevallige eienskappe omdra. Hierdie metafisika vind neerslag in Viterbo se wyer metafisiese leerstellings, waar die geskepte werklikheid verstaan word as saamgestel uit drie komponente, te wete substansies, kwantifiseerbaarhede en kwalifiseerbaarhede. Hy verstaan die Aristoteliese *categoriae* slegs in terme daarvan dat dit die onderlinge verhoudinge en toestande van hierdie drie komponente beskryf.

Viterbo se psigologie

Hoewel Viterbo met Aquinas akkoord gaan dat die siel en die vermoëns van die siel reël onderskei moet word, staan hy teenoor Aquinas ten opsigte van die aard van die intellek en wil. Hy stel die wil psigologies bo die intellek en betoog dat menslike geluk eerder in die handelinge van die wil as in die handelinge van die intellek vestig, asook dat die agente-intellek nie reël onderskei kan word van die moontlike intellek nie. Daarby dring Viterbo daarop aan dat beide die wil en die intellek selfbewegers is – hy is een van slegs 'n paar skolastici wat selfbeweging nie aan slegs óf die wil óf die intellek toeken nie.

De regimine Christiano

Viterbo sou hom net een maal buite die teoretiese geborgenheid van quodlibeta en quaestiones begewe. In hierdie tyd word die konfrontasie tussen die Franse koning Phillip IV (le Bel of 'die skone', 1268-1314), waartydens die koning 'n konvokasie byeengeroep het om pous Bonifatius VIII (Benedetto Caetani, 1230-1303, pous vanaf 1294 tot 1303) uit die amp te onthef, tot 'n dramatiese einde gebring met die ontvoering van en ernstige aanranding op Bonifatius VIII deur 'n taakmag van Phillip, op grond waarvan die pous 'n maand later aan sy beserings beswyk het.

Viterbo se *De regimine Christiano* word in hierdie tyd ter ondersteuning van die pous geskryf en aangebied, op grond van Viterbo (in navolging van Gilius) se teoretiese uiteensetting van 'pouslike oormag' (*plenitudo potestatis*, 'oormag' in die sin dat die pous se gesag onder elke omstandigheid hoër as dié van enige wêreldse heerser geag moet word). In hierdie werk bied Viterbo eerstens 'n uitgebreide ekklesiologie aan, so omvangryk dat dit in die skolastieknavorsing getipeer word as 'die eerste sistematiese

ontwikkeling van die begrip *kerk* deur geheel die skolastiek' (Dyson 2009:xvi). Daar is volgens Viterbo hoofsaaklik twee verskynings van gesag in die wêreld, naamlik koninklike gesag en priesterlike gesag. Koninklike gesag is wesenlik *potestas iurisdictionis*, die gesag om wetgewing uit te vaardig en regspraak te behartig. Priesterlike gesag, aan die ander kant, dui op die gesag om die Bybelse tekste te afdoende interpreteer en die sakramente te bedien – en dit sluit geen vorm van regspraak in nie.

In hierdie sin gee Viterbo oënskynlik aan die (grootliks Dominikaanse, soos Quidort, 5.9) koninklike lojaliste toe dat konings wel meer gesag dra in 'n sekere opsig as priesters, naamlik ten opsigte van die wetgewende en regsprekende gesag. Maar dan kwalifiseer Viterbo dadelik: daar is twee manifestasies van koninklike gesag, naamlik *potestas regia temporalis* en *potestas regia spriritualis*.

Eersgenoemde behels die gesag om oor tydelike dinge 'n regsoordeel te vorm en laasgenoemde om oor geestelike, ewige dinge 'n regsoordeel te vorm – konings het die prerogatief slegs ten opsigte van *potestas regia temporalis*, terwyl alle priesters – selfs die eenvoudigste plaaslike priester, maar uiteindelik juis die 'hoogste priester', die pous – die prerogatief het oor regsoordeel ten opsigte van *potestas regia spriritualis*.

In die mees alledaagse sin is *potestas regia spriritualis* die jurisdiksie wat priesters in die sakrament van die bieg uitoefen – om *absolutio* te verleen al dan nie. Maar in die metafisiese sin is geestelike dinge 'hoër' as tydelike dinge en daarom moet die priesterlike gesag as superieur tot koninklike gesag geld. Die pous behoort in staat te wees om 'n koning ten opsigte van die geestelike dinge te adviseer, maar juis ook te korrigeer en as dit daarop aankom, tereg te wys of selfs te veroordeel. Viterno gaan egter verder: aangesien alle tydelike dinge uiteindelik ten opsigte van die ewigheid georden moet word en die belange van die ewigheid ten diepste moet dien, is *potestas regia temporalis* juis opgeneem in *potestas regia spriritualis*.

Daarom is die paghouer van laasgenoemde gesag – die pous – in effek ook die paghouer van eersgenoemde gesag oor die tydelike dinge; net soos wat die kuns van argitektuur voorwaarde is vir die realisering van die tegniek van boukonstruksie. Daarom moet die jurisdiksie van die kerk – wat uiteindelik in die amp van die pous setel – verstaan word as sou dit sowel die tydelike as die ewige dinge insluit. Konings word toevertrou met 'n uitvoerende, wetgewende en regsprekende gesag wat steeds deur die pous hersien sou kon word, aangesien elke koning in terme van die onderskeid tussen *potestas regia temporalis* en *potestas regia spriritualis* steeds ondergeskik is aan die *Vicarius Christi*, wie die betrokke pous op welke stadium van die geskiedenis ook al mag wees – en juis ongeag of die koning geen erg het aan die persoon van die tydgenootlike pous nie.

Eg skolasties ondersoek *De regimine Christiano* hierdie onderskeid tussen *regnum* (koninklike gesag, soos wat dit maatskaplik realiseer) en *sacerdotium* (priesterlike gesag, soos wat dit juis maatskaplik en 'in die wêreld' gestalte vind) in uitermate tegniese terme: in 'n vindingryke byeenbring van die politieke beskouinge van Augustinus (1.1) ten opsigte van die dualistiese onderskeid tussen die 'stad van God' en die 'stad van die wêreld', en Aristoteliese teleologie, wat effektief op 'heilsgeskiedenis' aankom, betoog Viterbo vir pouslike gesag bo monargiese regte. Hierdie onderskeid tussen 'gesag' en 'regte' is oorspronklik en uniek aan Viterbo se uitset en sou tot nog diep in die Italiaanse Renaissance weerklank vind.

Eindnota

1. Sien Viterbo (1968-1975; 1983-1986), Dyson (2009:xv–xxxiv; 2011: 583–4)en Gossiaux (1999:73–107; 2006:332–3).

Bibliografie

Dyson, R.W. 2011. James of Viterbo. In Lagerlund (red.) 2011, 583–4.

Dyson, R.W. (inl., red. & vert.). 2009. *James of Viterbo. De regimine Christiano. A critical edition and translation*. Leiden: Brill.

Gossiaux, M.D. 1999. James of Viterbo on the relationship between essence and existence. *Augustiniana* 49, 73–107.

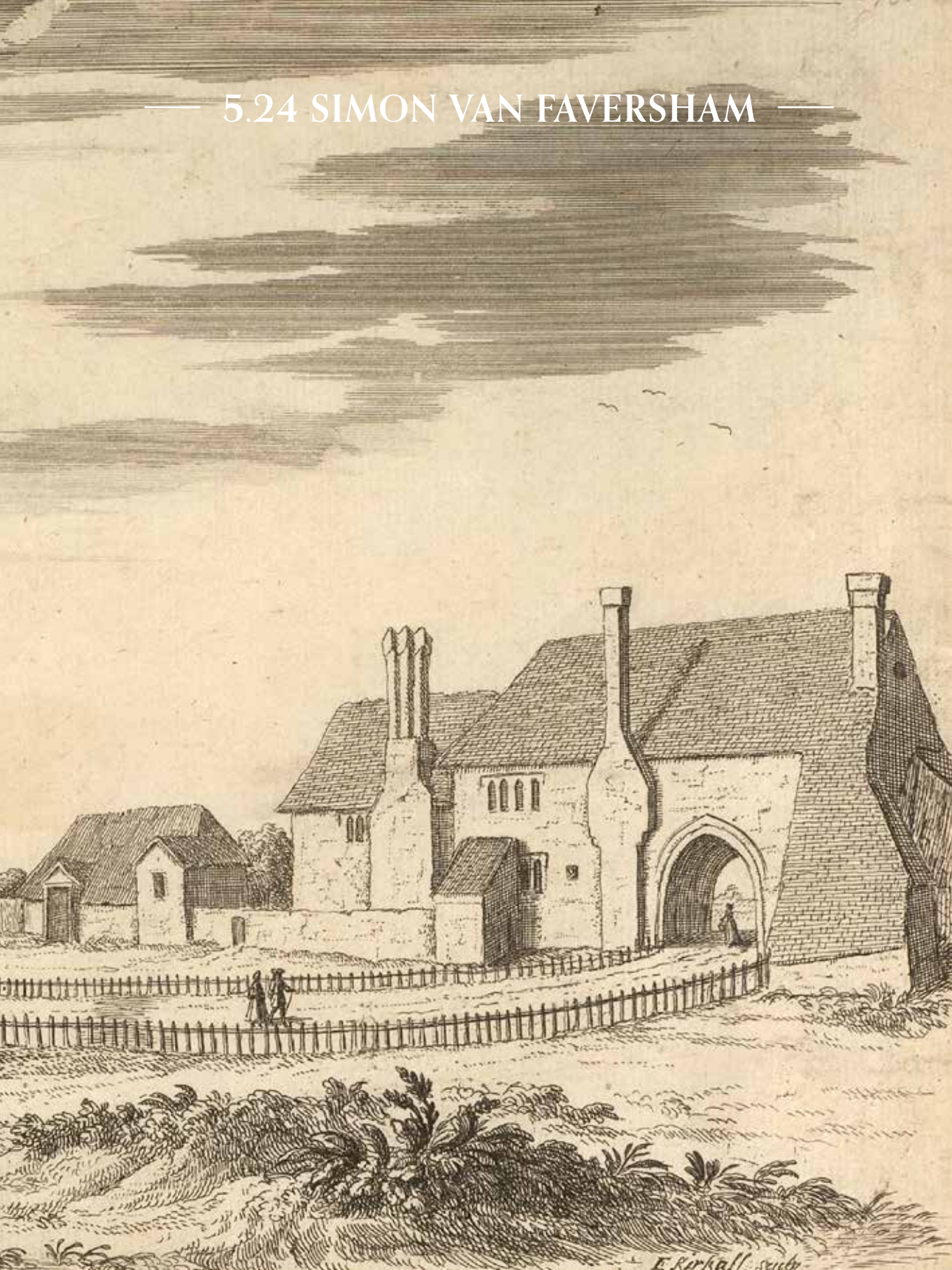
—. 2006. James of Viterbo. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 332–3.

Viterbo, J. 1968-1975. *Disputationes de* quodlibet. Volumes I tot IV. Ypma, E. (red.). Würzburg: Augustinus-Verlag.

—. 1983-1986. *Quaestiones de divinis praedicamentis*. Volumes I en II. Ypma, E. (red.). Rome: Augustinianum.

—. 2009. *De regimine Christiano*. In Dyson (inl., red. & vert.) 2009.

5.24 SIMON VAN FAVERSHAM



Faversham abdy (1722), Elisha Kirkall (ca.1682–1742)
© Biblioteek van Brittanje, Londen

5.24 Simon van Faversham (ca.1260-1306)
(Simon of Faversham; Simonis de Faversham)

Simon van Faversham[1] was 'n sekulêre (orde-ongebonde) Oxoniaan wat aansienlike roem verwerf het in Parys in die 1280's vir sy bedrewe kommentare oor Aristoteles, veral ten opsigte van logika en psigologie. Hy het vanaf die middel-1270's voorgraads filosofie by Oxford studeer en daarna minstens 'n dekade in Parys deurgebring, tot in ongeveer 1285. Dit is onbekend of hy wel as magister gepromoveer het hetsy by Parys of Oxford, aangesien geen universiteitsrekords in dié verband bestaan nie. Dit was egter waarskynlik wel die geval, aangesien hy na sy terugkeer na Oxford in die middel-1280's vir bykans twee dekades permanent by Oxford doseer het en in 1304 aangewys is as kanselier van die universiteit. Dit het slegs op hoë uitsondering na gebeur dat 'n baccalaureus as die kanselier van 'n Wes-Europese universiteit in die 13de en 14de eeue aangewys is: daarom kan aanvaar word dat Faversham op grond van sy Aristoteles-kommentare wel 'n magister in filosofie was, maar waarskynlik eers laat in sy akademiese loopbaan gepromoveer het.

Die feit dat hy in Aristoteles se logika en psigologie gespesialiseer het, het 'n spontane verbintenis met Aquinas (5.1) se Aristotelies-gedrewe uitsette in *Summa Theologiae* meegebring. Dit is uit sy *Opera omnia* (vir die eerste keer in 1957 in 'n wydgaande onderneming geredigeer deur P. Mazarella) duidelik dat Faversham buitengewoon goed vertroud was met Aquinas se werk – wat op daardie stadium op grond van die Paryse veroordelings van 1277 *anathema* geword het – en hom ook ten opsigte van die wesenlike daarin gevolg het.

Terug in Oxford, begin Faversham meer inklusief en oorspronklik binne die skolastiese omgewing werk. Hy volg onder andere Gilius van Rome (5.15) op talle plekke in sy kommentaar oor Aristoteles se *De Sophisticis Elenchis*, sowel as Gilius se kommentaar oor die aard en aansprake van filosofiese logika in Aristoteles se *Analytica Posteriora*.

Hy vind ook aansluiting by Gent (I:4.31) – maar nou eksplisiet téén Aquinas – oor die reële onderskeid tussen essensie en eksistensie (hoewel hy Aquinas in hierdie opsig nog uitdruklik gevolg het in die 20ste van sy quaestiones oor die Aristoteliese *Categoriae*, geskryf toe hy nog in Parys was). Sy beswaar teen Aquinas is die volgende: indien eksistensie van essensie in geskepte wesens reël verskil, is die eksistensie iets wat bygevoeg is tot die essensie, hoewel Aquinas natuurlik daarop aangedring het dat eksistensie nie 'n accidit of toevalligheid is wat by essensie gevoeg word nie (soos wat Ibn Sina [Avicenna, I:3.3] wel aangedring het).

Indien eksistensie by essensie gevoeg word, is dit wel volgens Aquinas 'n soort aktualiteit en vernaamlik 'n primêre aktualiteit. Faversham se kritiek behels dat eksistensie nie die primêre aktualiteit kan wees nie, omdat essensie juis dít is: die essensie van byvoorbeeld 'n menslike wese is rasioneel en nie bloot potensieel rasioneel nie – daarom vestig 'n primêre aktualiteit juis *daarin*. Daarom stel Faversham dat eksistensie niks reël is wat tot essensie gevoeg word nie en daarom verskil eksistensie nie reël van essensie nie. Maar eksistensie verskil tog in 'n bepaalde sin van essensie, naamlik in terme van die formulering daarvan. Gevolglik bied Faversham 'n 'formule van eksistensie' aan.

Faversham se formule van eksistensie

Wanneer 'n substansie oorweeg word as bestaande of eksistent, wanneer dit dus oorweeg word in soverre dit deel uitmaak van die kousale orde van dinge en veroorsaak is om deel uit te maak van daardie orde, kan eksistensie verstaan word as 'n synde wat deur iets besit word wat self die gevolg van iets anders is. Dit is *esse in effectu*, 'n synde in 'n gevolg. Daarom betoog Faversham dat eksistensie onder die kategorie van substansie val, omdat daar binne hierdie 'in 'n gevolg' substansiële relasies is; byvoorbeeld, die relasie van materie en vorm val onder 'substansie'. *Esse in effectu* is dan die soort syn waaroor 'n partikuliere substansie beskik, teenoor *inesse*, wat die soort syn is waaroor 'n accidit of toevallige eienskap beskik. Die begrip *esse in effectu* ontleen Faversham aan Ibn Sina (in sy *Oor eerste filosofie* V:I). Daarby voeg Faversham die begrippe *esse essentiae* en *esse universale*. Daarvolgens kan gepraat word oor die essensie van 'n ding as óf deel van die natuurlike wêreld en as 'n partikuliere wat gevind word in samehang met ander partikulieres in die natuurlike wêreld, óf sonder verwysing na enige iets buite sigself (*esse essentiae*), óf soos dit waargeneem word in die intellek (*esse universale*), sodat dit van verskillende dinge waargeneem kan word. Soos Aquinas, benadruk Faversham dat die universele begrip 'n begronding in die essensie self het, wat 'n werklikheid onafhanklik van die konsep is. Die universele begrip is egter nie universeel óf partikulier in sigself nie, omdat dit nie in sigself onder oorweging geneem word deur die intellek nie, en ook omdat dit nie singulier is op die wyse wat individue binne natuurlike kousale prosesse wel singulier is nie. Faversham verleen egter voorkeur aan die beskrywings 'syn in materie', 'syn in partikulieres' of 'buite die siel', wanneer hy bestaande, eksistente partikulieres wil aantoon.

'n Latere Augustiniaan

Hoewel Faversham sy loopbaan as 'n Thomistiese volgeling begin het, is dit reeds uit sy formule van eksistensie duidelik dat hy later skerper na Augustinus begin leun het. Sy latere kommentare oor Aristoteles dui op 'n fundamenteel Augustynse

oriëntasie, terwyl hy ook toenemend na Avicenna verwys. Faversham sou dus nie as 'n konsekwente en lojale navolger van Aquinas bestempel kon word nie, sy aanvanklike afhanklikheid van Thomistiese vertrekpunte ten spyt.

Hierdie onortodokse wisselspel tussen Aquinas en Augustinus-Ibn Sina kan egter nie teen hom gehou word nie: minstens nie totdat 'n grondige monografie oor Faversham die lig gesien het nie. Voorlopig kan hy waardeer word as 'n bedrewe kommentator van Aristoteles, in 'n tyd waar hierdie filosofiese aanbod as verdag geag is – ook ver buite Aquinas se resepsie daarvan.

Eindnota

1. Hierdie bespreking, vanuit werklik beperkte bronne, is gebaseer op 'n ontleding en byeenbring van die twee primêre tekste van Faversham (1957; 1969:1–14), asook die sekondêre tekste van Longeway (1977; 2006:641–2; 2011:1200–2) en Wolf (1966, in geheel). Afgesien van P. Mazzarella se enorme poging om die oorleefde Faversham-tekste te redigeer in 1957, was F.J Wolf in 1966 en J. Longeway sedert die vroeë 1970's die enigste moderne spesialisnavorsers wat aandag aan Faversham se nalatenskap geskenk het. Juis daarom hoort hierdie onderbeskrewe kanselier van Oxford ook in hierdie boek.

Bibliografie

Faversham, S. 1957. *Opera omnia, I: Opera logica, Quaestiones super libro Porphyrii, Quaestiones super libro Praedicamentorum, Quaestiones super libro Perihermeneias.* Mazzarella, P. (red.). Padua: Cedam.

—. 1969. *Universale est intentio*. In Yokoyama (red.) 1969, 1–14.

Longeway, J. 1977. *Simon of Faversham's Questions on the Posterior Analytics: A thriteenth-century view of science.* Ithaca, New York: Cornell University.

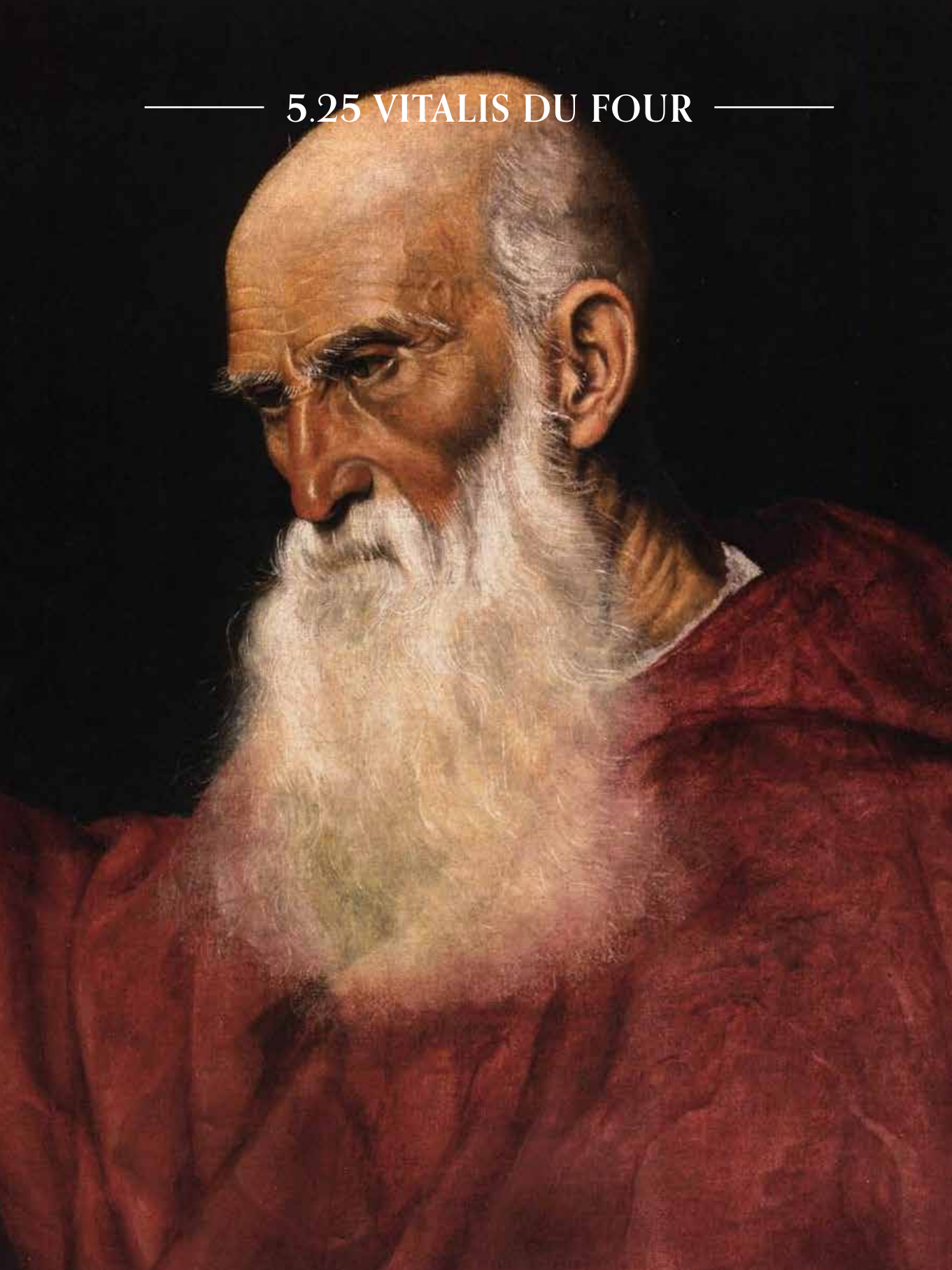
—. 2006. Simon of Faversham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 641–2.

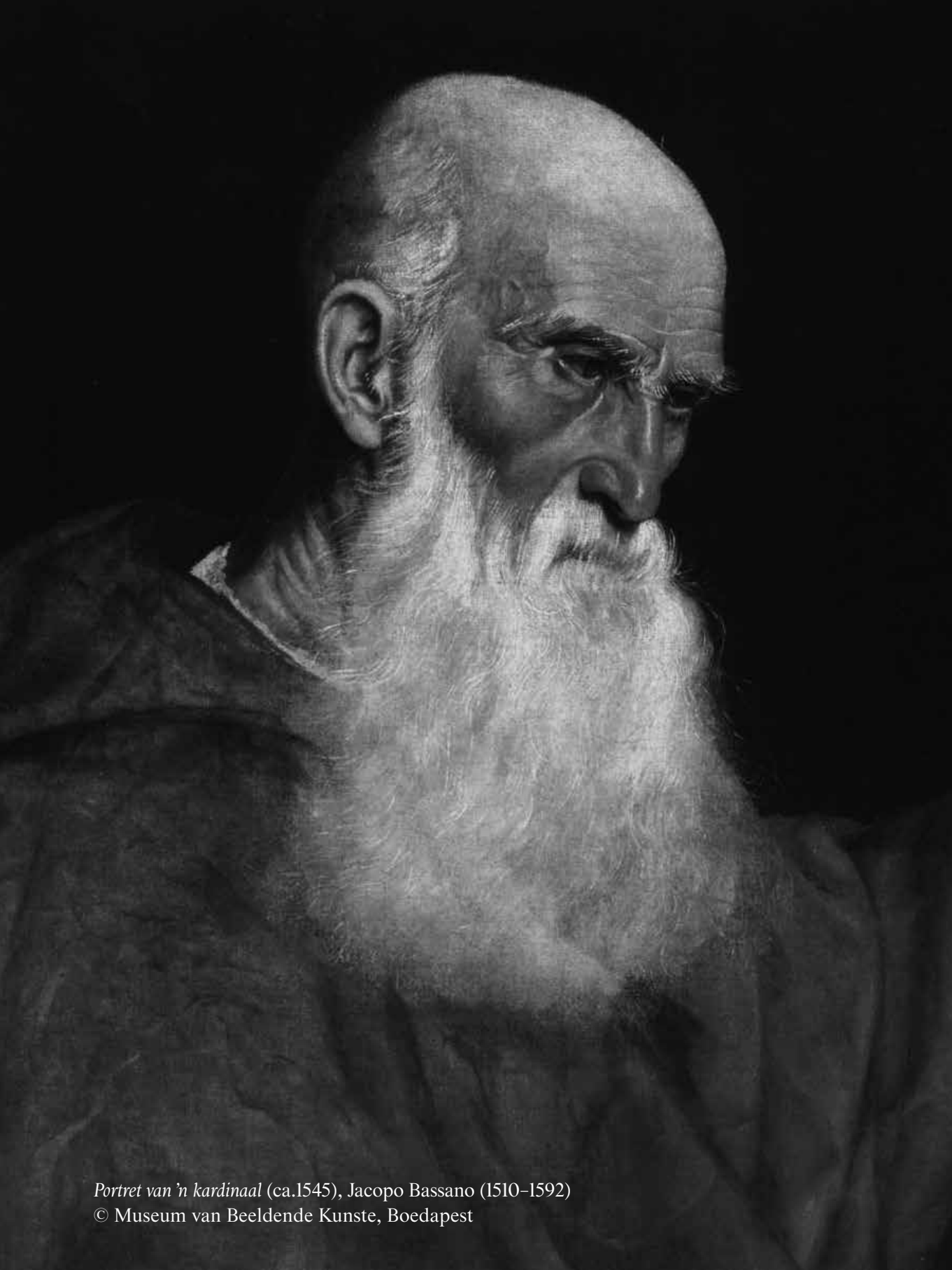
—. 2011. Simon of Faversham. In Lagerlund (red.) 2011, 1200–2.

Wolf, F.J. 1966. *Die Intellektslehre des Simon von Faversham nach De anima Kommentaren*. Bonn: Unversität Bonn.

Yokoyama, T. (red.). 1969. Simon of Faversham's *Sophisma: universale est intentio*. *Mediaeval Studies* 31, 1 –14.

5.25 VITALIS DU FOUR





Portret van 'n kardinaal (ca.1545), Jacopo Bassano (1510–1592)
© Museum van Beeldende Kunste, Boedapest

5.25 Vitalis du Four (ca.1260-1327) (Vitalis de Furno)

Vitalis du Four,[1] gebore in Bazas in Aquitaine, was 'n afgestudeerde van lettere en teologie by Parys en 'n gerekende Franciskaanse filosoof en kardinaal in die oorgang tussen die 13de en 14de eeue. Hy het tot die Franciskaanse orde toegetree as 'n seun van 12 en is onmiddellik deur die orde as 'n uitstaande student beskou. Die orde stuur hom op die vroegste moontlike stadium (op die ouderdom van 15) om die gedoseerde programme by lettere en teologie te voltooi.

Dit is egter onwaarskynlik dat Vitalis lank genoeg in Parys vertoef het om daar as magister in enige van die twee dissiplines af te studeer, aangesien hy reeds in 1292 by die Franciskaanse *studium generale* in Montpellier teologie begin doseer het. In 1296 word hy verplaas na die Universiteit van Toulouse, waar hy die volgende 11 jaar filosofie en teologie sou doseer en wel daar tot magister in teologie gepromoveer het.

In 1307 word Vitalis as die provinsiale hoof van die Franciskane in Frankryk aangewys. In daardie hoedanigheid sou hy 'n belangrike rol speel in die beoordeling van die kontroversiële opvattinge van sy versetlike Franciskaanse kollega, Petrus Olivius (5.16). Sy betoog teen Olivius is deur pous Clemens V (Raymond Bertrand de Got, 1264–1314, pous vanaf 1305 tot 1314) so hoog geag dat die pous Vitalis in 1312 as kardinaal (van aanvanklik Silvestro Martino ai Monti, met setelverskuiwing na Albano in 1321) aangestel het.

Clemens V se opvolger, Johannes XXII (Jacques D'Euse, 1244-1334, pous vanaf 1316 tot 1334), het egter minder waardering vir Vitalis gehad. Hierdie pous se berugte konfrontasie met Ockham (5.50) oor die verhouding tussen *dominium*, *usus pauper* en suiwer *usus* binne die Franciskaanse begrip van armoede en eiendom, is oor presies dieselfde saak in 'n hewige konfrontasie met Vitalis in 1321 voorafgegaan, waar die pous na oorlewering verskriklik gevloek en Vitalis grof beledig het (vir 'n oorsig van die inhoud van hierdie Franciskaanse geskil oor eiendom, vruggebruik en die orde se vrywillige armoede-ideaal, sien die afdelings oor Olivius [5.16] en Ockham [5.50]).

Vitalis behoort grootliks tot die voor-Skotus Franciskaanse skool, hoe wel sy werk tematies met die jong Duns Skotus (5.28) oorvleuel het: trouens tot so 'n mate dat sy hoofteks *De rerum principio* (so lank terug as in die laaste keer 1639 geredigeer) selfs tot onlangs as 'n uitset van Skotus aanvaar is. Naas die drie quodlibeta en ses quaestiones in *De rerum principio*, bestryk sy oorleefde werke ses quaestiones in

De anima et eius potentiis, 'n kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae*, en agt quaestiones in *De cognitione*.

Vitalis se sintetisering van laat-13de-eeuse temas in filosofie en teologie

Vitalis se intellektuele uitset sou gekenmerk kan word as 'n poging om verskeie teoretiese posisies oor veral epistemologie en psigologie, soos beskikbaar aan die einde van die 13de en begin van die 14de eeu, te sintetiseer. Sy kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae* leun terug na 'n verskeidenheid van skolastiese voorgangers se soortgelyke kommentare en sou nie as oorspronklik gekenmerk kan word nie. Sy opponering van Olivius en die laat-13de-eeuse 'spirituele Franciskaanse beweging', asook sy geneigdheid om hom streng by konvensionele Franciskaanse posisies te hou, plaas hom buite die vernuwingsinisiatiewe van die orde aan die einde van die 13de eeu.

Vitalis se epistemologie is duidelik beïnvloed deur Peckham (5.2), Marston (5.11) en Aquasparta (5.14). Hy verwerp Aquinas (5.1) se reële onderskeid van essensie en eksistensie, deel Gent (I:4.31) se teen-Thomistiese, intensionele onderskeid van essensie en eksistensie en betoog dat die essensie van reële wesens identies is aan hulle eksistensie.

Daarby redevoer Vitalis dat aktuele eksistensie die mees wesenlike essensie van 'n ding is, in verhouding gestel tot die effektiewe oorsaak daarvan. In hierdie verband sintetiseer hy ook Gilius van Rome (5.15) se *De esse et essentia*, sowel inhoudelik as struktureel, in *De rerum principio* (sien Dumont 1984:81).

In terme van intellektuele operasionaliteit, voer Vitalis aan dat dit moontlik is vir menslike wesens om partikuliere dinge sintuiglik te verstaan. In die kognitiewe proses waarin die kennende subjek tot kennis van die aard van 'n gekende objek kom, word die kennis van die objek in die partikulariteit daarvan deur 'n empiriese greep bekom – waarin die sintuiglike data die 'hier en nou' of *hic et nunc* van die betrokke objek (en die accidit of toevallige eienskappe daarvan) bepaal.

Hiermee staan Vitalis teenoor die Augustynse (en gangbare Franciskaanse) uitgangspunt dat die sintuie juis nié in staat is om kennis te verwerf nie. Gent het byvoorbeeld daarop aangedring dat ware kennis alleen voortspruit uit die intellek se beoordeling van sintuiglike data: daarom geniet 'kennis' slegs toepassing op die essensie van dinge, in soverre die intellek deur middel van (Augustynse) Goddelike verligting hierdie essensies ontdek deur dit te af te speel teen die Goddelike voorbeeld of *exemplar* (dit is, die ewige idee van die ding in die verstand van God). Die sintuie laat kennis alleen op 'n onpresiese en generiese wyse toe. Vitalis reageer op die spoor van Bonaventura (I:4.29) deur te betoog dat die intellek die kognitiewe handeling daarvan met betrekking tot partikulieres in die sintuiglike organe as't ware 'vernietig', hoewel hierdie 'vernietiging' onliggaamlik en uitwendig tot die sintuie plaasvind.

Daarby tref Vitalis 'n onderskeid tussen die partikulier-singuliere objek as iets wat aktueel *hic et nunc* bestaan en wat die primêre objek van die sintuie is, en die partikuliere wat begryp word as van 'n ander 'graad', met betrekking tot die spesifieke aard van die individu vis-à-vis 'n ander individu binne dieselfde species. Partikulariteit kan nie deur die sintuie begryp word nie – alleen deur die intellek. Twee appels uit dieselfde boord mag vir die sintuie dieselfde lyk, ruik en proe, maar slegs 'n rasionele greep kan die twee appels van mekaar onderskei.

Die insluiting van sintuiglike herkenning binne die kognitiewe proses laat ook ruimte daarvoor dat Vitalis die rol van species as 'n kennismedium kan oorweeg. Die species informeer naamlik volgens Vitalis die intellek in die intellek se verstaan van sowel partikulieres en universeles. Die species word nie op die sensitiewe vermoëns van die siel 'afgedruk' (*impressae*) nie, maar word eerder deur die intellek 'byeengebring'.

Hierdie byeenbring van die species geskied opvolgend vierdelig: eerstens, deur s*pecies sensibilis*, waar 'n partikuliere sintuiglik waargeneem word, ten einde 'n objek in die aktuele en reële bestaan daar van te verstaan en die indruk van species te kan handhaaf nadat die sintuiglike handeling voltooi is; dan tweedens, deur *species intelligibilis rei singularis*, waar die intellek absolute kennis van die partikuliere produseer sonder inagname van die reële en aktuele bestaan daarvan; derdens, vanuit die geheue en die fakulteit van verbeelding wanneer daar ook al geen empiriese greep op die partikuliere toegepas kan word nie; uiteindelik vierdens, wanneer die intellek vanuit drie soorte species in die eerste drie fases 'n species van die universele kan byeenbring – wat vir Vitalis beteken om 'n objek, in die universaliteit daarvan, te kan oorweeg.

Eindnota

1. Sien Vitalis (1639; 1927:151–337; 1947), asook Dumont (1984:81–109), Lynch (1972:1–33), Plevano (2011:1369–72) en Traver (2006:670–1).

Bibliografie

Dumont, S.D. 1984. Giles of Rome and the *De rerum principio* attributed to Vital du Four. *Archivum Franciscanum Historicum* 77, 81–109.

Lynch, J.E. 1972. *The theory of knowledge of Vital du Four*. New York: Francsican Institute Press.

Plevano, R.L. 2011. Vital du Four. In Lagerlund (red.) 2011, 1369–72.

Traver, A.G. 2006. Vital du Four. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 670–1.

Vitalis. 1639. *De rerum principio. Johannis Dins Scoti Opera omnia*. Wadding, L. (red.). Parys: Vivès.

—. 1927. *Quaestiones disputatae*. Delorme, F.M. (red.). Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Âge 2, 151–337.

—. 1947. *Quodlibeta tria Vitalis de Furno*. Delorme, F.M. (red.). Rome: Pontificium Athenaeum Antonianum.

5.26 MEISTER ECKHART

Die siel breek die bande wat aan die aarde verbind (s.a.), Pierre-Paul Prud'hon (1758–1823)
© Louvre Museum, Parys

5.26 Meister Eckhart (ca.1260-1328)
(Meister Eckhart von Hochheim)

Meister Eckhart[1] sou tereg bestempel kon word as een van die 'mees kontroversiële denkers van die Middeleeue' (Aertsen 2006:434). Hy was die eerste magister in teologie teen wie inkwisisionele vervolging begin is, en tot vandag toe verleen sy denke sigself tot wyduiteenlopende interpretasies. Die kontroversiële aard van sy werk hang deels daarmee saam dat Eckhart 'n buitengewone plek binne die Middeleeuse intellektuele geskiedenis inneem: hy was nie net 'n skolastiese akademikus nie, maar het ook buite die universiteitsewe opgetree as 'n prediker en geestelike leier vir 'n verskeidenheid van godsdienstige gemeenskappe. Daarom is sy tekstuele uitsette aangebied in sowel Latyn (geredigeer Eckhart 1936; 1993a) as in die Duitse volkstaal, laasgenoemde vir 'n nie-akademiese gehoor as beoogde adres (geredigeer Eckhart 1993b; sien Flasch 2006).

Eckhart het 'n uitstaande akademiese loopbaan gehad. Nadat hy op 'n jong ouderdom tot die Dominikaanse orde toegetree het, het hy teologie gestudeer aan die orde se beroemde studium in Keulen en later ook by die Universiteit van Parys. In 1294 is Eckhart benoem as die hoofmonnik van die Dominikaanse skool en koshuis in Erfurt (Steer 2005:34–40), terwyl hy kort daarna as vikaris-generaal van Turyn aangewys is.

In 1302 promoveer hy tot magister in teologie by Parys en beklee in die opvolgende jare 'n reeks uitvoerende posisies binne die Dominikaanse orde in Duitsland. Die aansien wat hy geniet het word daarin betuig dat hy vanaf 1311 vir 'n tweede keer die leerstoel by teologie in Parys wat vir Dominikaanse buitelanders gereserveer was, beklee het. Daardie eer het ook slegs Aquinas (5.1) te beurt geval.

Gedurende die dekade vanaf 1313 tot 1323 het Eckhart in Straßburg gewoon en gewerk, waar hy verantwoordelikheid aanvaar het vir die *cura monialum* (die pastorale versorging van Dominikaanse nonne, in sy geval in die suide van Duitsland). In hierdie hoedanigheid is hy gekonfronteer met die problematiek wat ontstaan het vanuit lekegemeenskappe soos die begyne (sien weer die besprekings oor Hadewijch van Antwerpen [I:4.30], Mechtild [I:4.22] en Marguerite Porete [5.20]).

Eckhart se sagte plek vir wat hy self die 'ongeleerdes' genoem het en wat hom aan die einde van sy lewe besondere probleme verskaf het, gaan terug na hierdie periode van pastorale bemoeienis met die begyne in die besonder. Met sy terugkeer in 1324 na Keulen aanvaar hy die pos as hoof van die studium aldaar, maar word bykans dadelik deur die aartsbiskop van Keulen formeel van kettery aangekla. Eckhart verwerp alle aanklagte teen hom in 'n

amptelike regverdigingskrif, en teken appèl aan by die pous in Avignon. Hy is dood voordat die verhoor afgehandel kon word. In die pouslike bul *In agro dominico*, gedateer 17 Maart 1329, veroordeel Pous Johannes XXII (Jacques D'Euse, 1244-1334, pous vanaf 1316 tot 1334) 28 proposisies vanuit Eckhart se tekste en gepubliseerde preke, waarvan 17 as 'kettery' en 11 as 'moontlike kettery' aangedui is.

Eckhart se wydgaande invloed kan herlei word na die Duitse preke en opstelle wat sy reputasie as 'n mistikus en geestelike leraar bemoontlik het. Die meer akademiese Eckhart het egter eers na vore begin tree met die herontdekking van sy Latynse tekste in 1886 deur die befaamde 19de-eeuse eksegeet, Heinrich Denifle. Hierdie herontdekking het aanleiding gegee tot 'n intensiewe debat oor die verhouding tussen die Duitse 'mistieke' Eckhart en die Latynse 'akademiese' Eckhart.

In die meer onlangse navorsing (byvoorbeeld Mojsisch 2001) word die 'mistieke' Eckhart onderbeklemtoon, omdat die 'mistieke' element die suggestie van 'n teen-oorplasing en onversoenbaarheid met die skolastiek laat, wat Eckhart onnodig van sy skolastiese tydgenote vervreem. Daarby roep die begrip *mistiek* vandag steeds allerlei indrukke rondom 'irrasionaliteit' op, wat heeltemal vreemd is aan Eckhart se werk: dit is trouens alles behalwe 'irrasioneel'. Eckhart is inderdaad nie 'n 'ekstatiese teoloog' nie, maar in alle opsigte 'n metodiese skolastikus. Sy oogmerk was om 'n 'Christelike filosofie' (sien Flasch 2015) te ontwerp, wat hom in historiese verhouding stel tot moderniteit, in besonder met die Duitse Idealisme.

Die nuutste redigering van Eckhart se Duitse en Latynse tekste (deur N. Largier, Eckhart 1993a-b; aanvanklik geredigeer in 1936) het 'n nuwe platform vir die interpretasie van sy veelkantige denke daargestel. Hierdie nuutste redigering se wins is dat dit juis aandui dat daar geen fundamentele teenstelling tussen die 'Duitse Eckhart' en die 'Latynse Eckhart' bestaan nie (sien Aertsen 2006:435). Die onderstaande bespreking fokus dan ook juis op die eenheid van sy denke, met klem op die onderskeidende en unieke kenmerke daarvan.

Eckhart se *Opus tripartitum*

Soos wat die titel aandui, bestaan Eckhart se hoofteks *Opus tripartitum* uit drie dele: Die *Opus propositionum* (*Werk oor proposisies*, wat meer as 'n duisend proposisies bevat); die *Opus quaestionum* (*Werk oor strydvrae*, ingedeel volgens die struktuur van Aquinas se *Summa*) en die *Opus expositionum* (*Werk oor eksposisies*, wat bestaan uit Bybel-kommentare en preke). Eckhart se projek, wat algeheel sonder 'n tematiese voorganger in die Middeleeue aangebied is, bestryk hiervolgens drie dele, naamlik proposisionele ontledings, quaestiones en eksposisies (uitgebreide kommentare). Na laasgenoemde twee dele verwys Eckhart as *actibus scholasticis* ('skooloefeninge') en 'aksiomatiese'

oefeninge', ontleen aan die struktuur van die Neoplatoniese Proklus se *Elementatio theologica* (Eckhart 1936:II:150–6).

Uniek aan Eckhart se skolastiese uitset is die koppeling van hierdie twee 'oefeninge' (waarna hy ook soms as 'tradisies' of 'oorleweringe' verwys). Die inkorporering van proposisiekritiek binne hierdie driedelige skema kan as 'n kritiek van die skolastiese metode verstaan word, in die sin dat die skolastiese metode telkens met quaestiones of strydvrae uitgedaag word. In antwoord op sodanige konkrete vraag word sekere beginsels en onderskeide aangebied. Byvoorbeeld: Aquinas se vyf beroemde bewysvoeringe vir die bestaan van God is almal kousale argumente, maar presies wat 'kousaliteit' is, word implisiet in sy betoog aangebied.

Eckhart (1936:II:149–56) wil dit anders doen. In die voorwoord tot die *Opus tripartitum* stel hy (1936:II:156) dat die tweede en derde werke afhanklik is van die eerste werk, in die sin dat dié 'skooloefeninge' en 'aksiomatiese oefeninge' is wat op proposisies (soos 'die moontlike funksies van kousaliteit') gebaseer is, wat eers krities hanteer en verhelder moet word. Byvoorbeeld, wanneer Eckhart die eerste proposisie in *Opus tripartitum* aanbied (*Esse est Deus*, 'Syn is God'), skakel hy sy kritiese ontleding van die proposisie met die skoolvraag of quaestio 'Bestaan God wel?' en die eerste Bybelse teks wat hieroor 'n aanduiding gee, 'In die begin het God die hemel en die aarde geskep'.

Hy dui opvolgend aan hoe hy die proposisie hanteer, hoe die quaestio deur die proposisie beantwoord of opgelos word en hoe die betrokke Bybelse teks deur dieselfde proposisie verhelder word. Aan die einde van die voorwoord plaas Eckhart klem op die rasionele karakter van hierdie metode en dui aan dat die *Opus propositionum* die sistematiese begronding van sy projek deur die hele werk bemoontlik. Die probleem waarmee die Eckhart-navorsing te kampe het, is dat die *Opus propositionum* nie oorleef het nie, terwyl slegs fragmente uit die *Opus quaestionum* en *Opus expositionum* oorleef het en wel in die navorsing oorgelewer is. Nietemin het genoeg fragmente oorleef om 'n verantwoorde samevatting van Eckhart se denke te bemoontlik.

Die veertien hoofproposisies in *Opus propositionum*

In die voorwoord van Opus tripartitum dui Eckhart (1936:II:150–1) aan dat die *Opus propositionum* uit 14 opstelle bestaan, wat die 14 hoofproposisies (wat uitmond in meer as 'n duisend gewone proposisies) in die werk aandui:

i) Syn (*esse*) en syn (*ens*) en die teenoorgestelde daarvan, niksheid;

ii) Eenheid en die Een en die teenoorgestelde daarvan, veelheid;

iii) Waarheid en die ware en die teenoorgestelde daarvan, valsheid;

iv) Goedheid en die goeie en die teenoorgestelde daarvan, boosheid;

v) Liefde en barmhartigheid en die teenoorgestelde daarvan, sonde;

vi) Die deugde en die teenoorgestelde daarvan, die ondeugde;

vii) Die geheel en die teenoorgestelde daarvan, die deel;

viii) Die algemene en die ononderskeibare en die teenoorgestelde daarvan, die partikuliere en die onderskeibare;

ix) Die meerderwaardige en die teenoorgestelde daarvan, die minderwaardige;

x) Die eerste en die teenoorgestelde daarvan, die laaste;

xi) Die idee en die rede en die teenoorgestelde daarvan, die ongevormde en die nie-redelike;

xii) 'Dit waardeur dit is' (*quo est*) en die teenoorgestelde daarvan, 'dit wat is' (*quod est*);

xiii) God in Godself, die hoogste Syn, wat geen teenoorgestelde het nie, behalwe nie-syn;

xiv) Substansie en die teenoorgestelde daarvan, *accidit* (toevallige eienskap).

Hierdie hoofproposisies dui die wesenlike en herhalende begrippe in Eckhart se denke aan. Hieruit tree metafisiese temas en tipies teologiese vraagstukke na vore, waarin dit ook duidelik word dat Eckhart, in teenstelling met Aquinas se metodoogiese en kenmerkende skolastiese skeiding filosofie en teologie, met 'n integrasie van filosofie en teologie wil werk, waarmee 'n beoogde ooreenstemming tussen die natuurlike werklikheid en die Bybelse tekste uitgelig wil word. In die voorwoord van sy belangrikste Bybelse kommentaar, oor die Evangelie van Johannes, stel Eckhart met nadruk: 'Dit is die oogmerk van hierdie skrywer – soos in al hierdie skrywer se ander werke – om 'n kommentaar te voorsien waarin die natuurlike argumente van die filosowe, die leerstellinge van die Christelike geloof en die tekste van die twee Bybelse testamente versoen word' (1936:II:4). Daarby wil hy aandui hoe 'die waarhede van natuurlike beginsels, asook afleidings daaruit en eienskappe daarvan, digby mekaar gehou word in die woorde van die Bybelse tekste, en hoe natuurlike waarhede hierdie woorde bevestig' (1936:II:4). Eckhart se model van integrasie vooronderstel dus 'n konkordansie van die rede en die openbaring. Die 'Christelike waarheid' word aan die een kant verduidelik deur 'n metafisiese proposisie, en aan die ander kant bevat die Bybelse tekste 'self die sleutels tot metafisika, natuurwetenskap en etiek' (1936:II:453).

'n Metafisika van die transendenteles

Opstelle i tot iv van die *Opus propositionum* handel oor syn, eenheid, waarheid en goedheid. Eckhart plaas hierdie proposisies saam, omdat dit handel oor die *transcendentia* (transendenteles – iets anders as 'transendentes'), wat veral in die 13de

eeu ontwikkel is. Hierdie proposisies dui die algemene aan dinge aan – en vanuit hulle algemeenheid 'transendeer' hulle die Aristoteliese hoogste genera of kategorieë. Die meerderheid van Eckhart se opmerkings in die drie voorwoorde van die *Opus tripartitum* hou verband met hierdie *termini generales*. Aangesien Eckhart die *Opus propositionum* as voorwaarde stel vir die tweede en derde werke, sou in gevolgtrekking afgelei moet word dat Eckhart se groter projek filosofies gegrondves is in 'n 'metafisika van transendenteles' (Aertsen 2006:437).

Daar bestaan geen ander werk in Middeleeuse filosofie waarin die leer oor transendenteles so 'n sentrale plek inneem nie. Die frasering van 'n 'metafisika van transendenteles' het die nadeel dat dit nie die sonderlinge aard van Eckhart se interpretasie en toepassing van die leer tot uitdrukking bring nie. Talle denkers in die 13de en 14de eeue hanteer syn en die transendentale eienskappe daarvan as die saaklike onderwerp van metafisika. Binne die konteks van sy tydgenote se interpretasie van die leer vertoon Eckhart se interpretasie egter unieke eienskappe.

Die eerste unieke eienskap van Eckhart se hantering van die leer oor transendenteles tree na vore uit die titels van opstelle i tot iv in die *Opus propositionum*. Dit is opvallend dat die titels in elke geval tweedelig na die transendenteles verwys, naamlik deur 'n abstrakte begrip (Syn, eenheid, waarheid en goedheid) en deur 'n konkrete begrip (syn, die Een, die ware en die goeie). 'n *Abstractum* verwys na 'n volmaaktheid te onderskei van die konkrete onderwerpe daarvan – by Eckhart is hierdie 'abstraktheid' nie die gevolg van die abstraherende handeling van die menslike intellek nie, maar eerder die uitdrukking van die ontologiese status van die volmaaktheid van die *abstractum*.

In die algemene voorwoord tot die *Opus tripartitum* onderskryf Eckhart se eerste waarneming hierdie ontologiese prioriteit van die *abstracta*: Algemene begrippe soos syn, eenheid, waarheid en wysheid moet volgens hom nie afgelei word van die aard van toevallige eienskappe (accidit) nie, omdat dit nie volg op enige van die onderwerpe nie, maar dit voorafgaan. By Aquinas byvoorbeeld, is die fokus van die leer oor transendenteles op die *concreta*, op 'dit wat is' (*ens*), 'een is' (*unum*), 'waar is' (*verum*) en 'goed is' (*bonum*); by Eckhart weer, verskuif die fokus na die abstrakte transendenteles. Hierdie fokusverskuiwing moet in verband gebring word met 'n tweede onderskeidende kenmerk van Eckhart se interpretasie en toepassing van die leer oor transendenteles, naamlik sy identifisering van die transendenteles met God. Die eerste proposisie van die *Opus propositionum* lui: 'Syn is God'. In die voorwoord van die werk noteer Eckhart (1936:I:167) 'slegs God en slegs God alleen is waarlik syn, een, waar en goed'. Eckhart laat daarmee die indruk dat hierdie stelling 'n tradisiegebaseerde afleiding vanuit die Bybelse

tekste, filosofiese tekste en patristiese tekste is (onder meer beskou hy Augustinus [I:1.1] en Pseudo-Dionisius [i:1.3] as belangrike eksponente van die filosofiese en patristiese oorlewering).

Dit is wel waar dat by Aquinas, om hom weer as voorbeeld te gebruik, die transendentale name terselfdertyd Goddelike name is, maar Eckhart voeg weer 'n unieke aksent daartoe. In die 13de eeu was een van die probleme wat uit die leer van transendenteles na vore getree het die verhouding tussen hierdie begrippe en dit wat 'waarlik tot God sou behoort'. In watter sin dus, kan die transendenteles regstreeks op God van toepassing gemaak word? Eckhart (1936:II:83) antwoord dat die transendenteles God se *propria* is en 'vreemd staan teenoor alle ander dinge'. Hy vra daarmee saam: tot watter mate kan die transendenteles eindige dinge tot uitdrukking bring of verwoord?

Eckhart (1936:II:39–48) ontwikkel as 'n tweede antwoord 'n reeks argumente waarin die prioriteit van 'n verstaan van syn ontwikkel word – en weliswaar beskou kan word as 'n kritiek van Middeleeuse teo-ontologie. 'Syn' beteken om 'veroorsaak te word' en is daarom die merkteken van die eindige wêreld. God is nie *esse* nie, maar *intelligere*. Hy kwalifiseer (1936:II:45) verder: 'Die begrip Syn pas eintlik nie by God nie, tensy jy met "syn" bedoel die suiwerheid en volheid van syn'.

Binne die orde en struktuur van die opstelle in die *Opus propositionum* hoort v en vi duidelik saam. Die onderwerp van liefde is die goeie (v); die sesde opstel handel oor die moreel goeie (*honestum*) en die deugde. Beide v en vi is wel gebonde aan i tot iv, nie alleen deur die bemiddeling van die goeie nie, maar op 'n onmiddellike, onbemiddelde wyse.

Dit is opmerklik dat wanneer Eckhart in die algemene voorwoord die 'algemene begrippe' lys, dit nie net syn (*esse*), eenheid, waarheid en goedheid is wat gelys word nie, maar ook wysheid. In sommige van sy ander tekste maak Eckhart ook gewag van die begrip *geregtigheid*, wat vir hom 'n paradigma van deug (as die mees algemene volmaakthede) verteenwoordig. Die insluiting van geestelike volmaakthede in die leer oor transendenteles was nie ongewoon nie: ons tref dit onder andere ook aan by Duns Skotus (5.28), wat in dieselfde jaar (1302) as Eckhart in Parys aangekom het.

'n Derde onderskeidende kenmerk van Eckhart se interpretasie en toepassing van die leer oor transendenteles word aangetref in sy sentralisering van morele volmaakthede. Hierdie spesiale plek wat Eckhart aan etiek toeken, tree duidelik na vore in 'n preek wat hy by Parys gelewer het: in hierdie preek bied hy 'n driedelige verdeling van teoretiese filosofie aan, wat hy aan Boethius (I:1.2) ontleen. Die identifisering van filosofiese teologie (vir Eckhart is dit gewoon 'metafisika') met etiek is juis 'n ander faset van Eckhart se integrasiemodel: vir Eckhart se integrasiemodel: vir hom is die kontemplatiewe lewe nie skeibaar van die aktiewe lewe nie.

Hy bied homself daarom aan as nie bloot 'n *Lesemeister* of dosent nie, maar bo alles as 'n *Lebemeister*. Die aanspraak van die etiese is trouens een van die redes vir die aktualiteit van sy denke, ook tot nog in die 21ste eeu.

Opstelle i tot vi van die *Opus propositionum* vorm dus 'n eenheid wat gebaseer is op 'n metafisika van transendenteles. Die volgende ses opstelle, vii tot xii, hoort eweneens bymekaar, terwyl xiii (oor God) en xiv (oor substansie en accidit) die *Opus* saamvat en afsluit. Die inwendige korrelasie tussen opstelle vii en xii is nie onmiddellik of spontaan sigbaar nie, omdat hierdie opstelle oor uiteenlopende temas handel. Tog handel vii tot xii oor strukturele beginsels wat die verhouding tussen God en God se skepsels omskryf en verhelder.

Hierdie oorweging word tot uitdrukking gebring in die drie onderskeidende kenmerke van Eckhart se metafisika van transendenteles: die identifisering van hierdie transendenteles met God, die fokusverskuiwing vanaf konkrete na abstrakte transendenteles en die insluiting van morele volmaakthede. Opstel viii handel oor die algemene (*communis*) en die ononderskeibare, en die teenoorgestelde daarvan, dit is, die partikuliere en die onderskeibare. Algemeenheid is die merkteken van die transendenteles. Sou dan uit Eckhart se identifisering van die transendenteles met God afgelei moet word dat God 'algemeen' is? Eckhart (1936:II:51) maak inderdaad die afleiding: *Deus communis est*. Tog moet daar nie 'n panteïstiese moment hierin gesoek word nie. Eckhart wys uit dat dit juis hierdie algemeenheid is wat God se transendensie konstitueer en 'n aanwysing van God se differensie met God se skepsels bemoontlik.

Eckhart se redevoering in hierdie verband is gebaseer op 'n ander sentrale opvatting in sy denke, naamlik die onderskeid tussen syn (*ens*) en 'hierdie of daardie syn' (*ens hoc aut hoc*). Alles wat algemeen is, in soverre dit algemeen is, is God – en alles wat nie algemeen is nie, in soverre dit nie algemeen is nie, is geskep. Elke skepsel is iets onderskeibaar, 'n 'dit' of 'n 'dat', beperk tot genus of species (byvoorbeeld 'mens' of 'klip'). God aan die ander kant, is nie iets onderskeibaar nie, maar die algemene aan alle dinge; God is 'buite en anderkant elke genus' (Eckhart 1936:II:51). Indien die transendenteles dan 'vreemd staan' tot 'alle ander dinge' ('skepsels'), volg dit dan daaruit dat die transendenteles suiwer niksheid is? In die algemene voorwoord maak Eckhart (1936:II:154) 'n opmerking wat duidelik verwys na opstel ix oor die 'meerderwaardige' en die 'minderwaardige':

> Die voorafgaande meerderwaardige neem absoluut niks oor van die gevolglik minderwaardige nie, en word ook nie geaffekteer deur enige iets binne die minderwaardige nie. Trouens, die voorafgaande meerderwaardige beïnvloed die gevolglik minderwaardige, daal af daarin met die eienskappe daarvan en assimileer die minderwaardige in sigself.

Omdat die transendenteles waarlik tot God en God alleen behoort, is God alleen die oorsaak van syn, eenheid, waarheid en goedheid in alle dinge. Skepsels beskik oor syn en ontleen alle transendentale eienskappe volledig aan God.

Die transendenteles moet egter analogies met God en God se skepsels in verband gebring word. Op grond van Eckhart se verstaan van analogie is die volmaakthede slegs volmaak met betrekking een van die analogia, naamlik God: die volmaakthede is nie gevestig in die skepsels self nie. Eckhart ontken dadelik enige betreklike outonomie waaroor die skepsels sou kon beskik: in sigself, met ander woorde, geskei van God, is skepsels 'niks'. Hierdie beskouing bepaal die struktuur van opstelle i tot iv, wat handel oor die transendenteles en die teenoorstaandes daarvan: niksheid, veelheid, valsheid en boosheid. Hierdie dialektiese struktuur reflekteer die opposisie tussen God en God se skepsels wanneer laasgenoemde geskei of geïsoleer word van God: buite Syn, wat God is, is daar niks.

Hierdie 'niksheid' het egter nie die laaste woord nie: daar bestaan ook 'n ander verhouding tussen God en skepsels, waarvoor die verhouding tussen die abstrakte transendentale en die konkrete onderwerp die model is. Dit is 'n kousale en deelnemende relasie. As wesens of syndes, neem eindige dinge deel aan die transendenteles wat waarlik tot God behoort. Om te wees, vir 'n skepsel, is om syn te ontvang.

Eckhart benadruk dat die ontvangs van syn 'n permanente en vloeibare proses van influksie is: in 'n bedekte verwysing na Spreuke 24:21, wat deur Eckhart vertaal en gekommentarieer word as 'hulle wat my eet, is steeds honger', betoog hy dat in soverre 'n skepsel is (en 'een' is), moet die skepsel 'altyd eet'; in soverre die skepsel nie vanuit sigself is nie, maar deur iets anders is, is die skepsel 'altyd honger'.

In die Middeleeue neem etiek 'n belangrike plek in, omdat Middeleeuse denkers feitlik sonder uitsondering (Neoplatonies) geïnteresseerd was in die terugkeer van rasionele skepsels na die 'beginsel' waaruit 'hulle' ontspring het. Opstel x handel oor die eerste, en die teenoorgestelde daarvan, die laaste: die mens se uiteindelike bestemming is die eenwording met God. Ten einde *homo divinus* te word, behoort die mens sigself 'los te maak' van alles wat 'skepselmatig' is: 'Losmaking' is die etiese gevolg van Eckhart se metafisiese beskouing dat die onderskeid tussen God en skepsel verstaan moet word as die onderskeid tussen 'syn' en 'hierdie of daardie syn', tussen *ens* en *ens hoc aut hoc*.

Elke skepsel is 'n partikuliere wese, iets onderskeibaar. God egter, is nie iets onderskeibaar nie; nogeens, 'alles wat algemeen is, in soverre dit algemeen is, is God'. Daarom vestig die mens se hoogste deug daarin om sigself los te maak en te ontledig van alle partikulariteit: 'losmaking' is die voorwaarde vir die mens se

transformering in-God-in, om daardeur *filius Dei*, (geslagsneutraal vertaal) 'kind van God' te word.

Die 'geboorte' of 'generering' van God 'in die menslike siel' is een van Eckhart se mees kenmerkende leerstellinge. Die filosofiese ideaal van die mens se vergoddeliking berus op Eckhart se interpretasie van 'n Christelike transponering met verwysing na die inkarnasie van die vleesgeworde Woord: die mens kan Goddelik word, soos wat God mens geword het. Die proses van die reiniging van die siel, 'losmaking' en die vereniging met die Een kan dan wel as 'mistiek' verstaan word, maar dan soos wat Eckhart daarop aandring, in uitdruklik die Pseudo-Dionisiese (I:1.3) sin van 'mistieke', 'negatiewe' en 'stilwordende' teologie.

Wat Eckhart aanbied is nie 'n mistieke verslag van die individuele ervaring nie, maar 'n rasionele ondersoek na die voorwaardes vir die mens se eenwording met God. Die filosofiese basis van Eckhart se aanbod vestig in sy ontleding van een van die algemene volmaakthede wat hy aan die transendenteles koppel, naamlik geregtigheid. Die verhouding tussen abstrakte geregtigheid en 'n konkrete sin vir die reg (in die mens), sny na die wese van sy denke (1936:II:392): 'Wie ook al die leer oor geregtigheid en 'n sin vir die reg verstaan, verstaan alles wat ek probeer sê'.

In die terugkeer na God moet die mens sigself losmaak van alles wat skeppingsmatig en partikulier is: die mens moet daardeur 'reg' word. Die proses van losmaking is die voorwaarde vir 'n volgende verhouding tussen die abstrakte en die konkrete, naamlik tussen die Vader en die Seun: 'Die Vader aanvaar sy Seun as die een wat reg is, omdat die Seun die reg verstaan' (1936:II:392). Geregtigheid en 'n sin vir die reg, in soverre dit reg is, is volledig een: die enigste verskil is dat geregtigheid 'voortbring' en dit wat reg is, 'gebore word' (1936:II:392). Die verhouding van die abstrakte tot die konkrete is Eckhart se model van die geboorte van God in die siel, wat die mees volledige uitdrukking van die mens se vereniging met God is.

Die 'Duitse Eckhart'?

In die inleiding tot hierdie bespreking is reeds verwys na die aandrang vanuit die eietydse Eckhart-navorsing dat die Duitse 'mistieke Eckhart' nie anders geweeg en oorweeg behoort te word as die Latynse 'skolastiese Eckhart' nie. Die fundamentele ooreenkoms tussen die mistikus Eckhart en die skolastikus Eckhart vind ons in sy mees invloedryke Duitse verhandeling, *Das Buch der götllichen Tröstung* (*Die boek van die Goddelike vertroosting*), geskryf rondom 1315 (geredigeer in Eckhart 1936:1:471–97).

Die eerste en belangrikste deel van die verhandeling bestaan uit 'n diepgaande metafisiese ondersoek: hier ontleed Eckhart die verhouding tussen die konkrete, algemene (of transendente) volmaakthede en die abstrakte teenhangers daarvan.

Hy verduidelik die verhouding tussen die twee deur 'goedheid' as voorbeeld te gebruik: 'Goedheid is nie geskep of gemaak of gebore nie, maar bring die goeie (in die mens) voort; en die goeie, in soverre (*inquantum*) hy of sy goed is, is nie gemaak nie, maar ongeskep, en word gebore as 'n kind van goedheid' (1936:1:473). Hierdie stelling is deur die aartsbiskop van Keulen in Eckhart se inkwisisionele verhoor uitgesonder as 'buitengewoon afwykend en ketters'. In sy regverdigingskrif benadruk Eckhart egter dat die betekenis van die stelling juis in die *inquantum* vestig: die goeie, in soverre dit goed is, is ongeskep.

Eckhart (1936:1:475) fokus vervolgens op die dinamiese eenheid van die goeie en goedheid:

> Die goeie en goedheid is werklik een goedheid, volledig een in alle dinge [...] alles wat aan die goeie (mens) behoort word ontvang vanuit goedheid en *in* goedheid. Daar is hy en leef hy en werk hy, soos wat die Seun self (Johannes 14:10) gesê het: 'Glo in My omdat ek in die Vader is en die Vader in My'. Die Vader is in die Seun en doen sy werk in die Seun.

Wat hiermee oor die verhouding tussen die goeie en goedheid gestel is, geld ook vir ander algemene volmaakthede. Dit is in gelyke mate waar van die ware (mens) en waarheid, van die sin vir reg en geregtigheid, van die wyse (mens) en wysheid. Eckhart (1936:I:476) konkludeer dan dat dit ook in gelyke mate waar is 'van die Seun van God en God die Vader, van alles wat gebore word uit God en geen aardse vader het nie, waarin niks wat geskep is gebore word nie – en niks wat nie God is nie'.

Hier word dit duidelik hoe Eckhart se nadenke oor die transendente volmaakthede die weg voorberei vir sy (berugte) leerstelling oor die geboorte van God in die mens, wat hy weer vanuit die Johannesevangelie (1:12–13) toelig: 'Maar aan almal wat Hom aangeneem het, dié wat in Hom glo, het Hy die reg gegee om kinders van God te word. Hulle is dit nie van nature nie, nie deur die drang van 'n mens of die besluit van 'n man nie, maar God is hulle Vader'.

Eckhart verstaan onder 'drang' of 'wil van 'n mens' niks seksueel nie, maar as verwysend na die hoogste, nie-materiële fakulteite van die siel, naamlik die intellek en die wil. Nietemin, aangesien hierdie fakulteite nie God is nie, maar geskep is in die siel, moet hierdie fakulteite van hulleself gestroop (*entbildet*) word en getransformeer (*überbildet*) word in God alleen, gebore in God en vanuit God, sodat God alleen hulle Vader mag wees. Dan is hulle seuns en dogters van God, wat in samehang met die enigste Seun van God mag bestaan. 'n Mens wat só gevorm is, God se seun en dogter en die seun en dogter van geregtigheid in soverre (*inquantum)* hy of sy 'n sin vir reg het, beskik oor alles wat na geregtigheid kan verwys.

Die gevolgtrekking van Eckhart (1936:I:496) se ondersoek verwys terug na een van sy ander wesenlike opvattinge, naamlik 'n konkordansie van rede en openbaring: 'Vanuit hierdie onderrig, wat in die heilige evangelies opgeteken is en die natuurlike lig van die rasionele siel herken, kan 'n mens waarlik vertroos word in alle menslike lyding'. Dat hierdie diepsinnige mistieke aanvoeling uiteindelik veroordeel is as 'kettery', staan as nóg 'n duistere aantekening in die Middeleeuse geestesgeskiedenis.

Eindnota

1. Die inleidingnavorsing is die inskrywing van die befaamde Middeleeuse spesialisnavorser Jan A. Aertsen (2006) dankbaar vir 'n weergalose ontleding van Meister Eckhart se lewe en werk. Hierdie bespreking word oorwegend georiënteer aan hierdie bydrae van Aertsen tot die sekondêre literatuur (wat effektief onoorsigtelik geword het; sien Largier [1998:147]), maar is ook gebaseer op 'n byeenbring van die primêre tekste van Eckhart (1936; 1980; 1986; 1993a-b) en die volgende oorwegend onlangse sekondêre tekste: Connolly (2014:1–16); Flasch (2006, in geheel; 2015:3–56), Goris (1977, in geheel); Hollywood (1991:190–294); Largier (1998:147–67); McGinn (2001a:1–18 [hoofstuk 1]; 2001b:1–16); Mieth (2004, in geheel); Mojsisch (2001:1–24); Palazzo (2011:748–52); Soudek (1973:1–23); Steer (2005:34–55) en Welte (1992:11–27).

Bibliografie

Aertsen, J.A. 2006. Meister Eckhart. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 434–42.

Connolly, J.M. 2014. *Living without Why: Meister Eckhart's critique of the Medieval concept of will.* Oxford: Oxford University Press.

Eckhart, M. 1936. *Meister Eckhart. Vol. I: Die deutschen Werke. Vol. II: Die lateinischen Werke.* Stuttgart: Kohlhammer.

—. 1980. *Meister Eckhart: The essential sermons, commentaries, treatises, and defence.* Colledge, E. en B. McGinn (reds.). New York: Paulist Press.

—. 1986. *Meister Eckhart: Teacher and preacher*. McGinn, B., F. Tobin en E. Borgstadt (reds. en verts.). New York: Paulist Press.

—. 1993a. *Meister Eckhart Werke I. Deutsche Werke I.* Largier, N. (red.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

—. 1993b. *Meister Eckhart Werke II. Deutsche Werke II. Lateinische Werke.* Largier, N. (red.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

Flasch, K. 2006. *Meister Eckhart: die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München: Beck.

—. 2015. *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*. Schindel, A. en Vanides A. (verts.) New Haven: Yale University Press.

Goris, W. 1997. *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch* über *die Einheitsmystik des 'Opus tripartitum' Meister Eckharts*. Leiden: Brill.

Hollywood, A.M. 1991. The soul as virgin wife: Meister Eckhart and the beguine mystics Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete. Proefskrif (PhD), Fakulteit Teologie, Universiteit van Chicago.

Largier, N. 1998. Recent work on Meister Eckhart: positions, problems, new perspectives, 1990-1997. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 65, 147–67.

McGinn, B. 2001a. *The Man from whom God hid Nothing: Meister Eckhart's mystical thought*. New York: Crossroad.

—. 2001b. Introduction: Meister Eckhart and the beguines in the context of vernacular theology. In McGinn (red.) 2001, 1–16.

McGinn, B. (red.). 2001. *Meister Eckhart and the beguine mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum.

Mieth, D. 2004. *Meister Eckhart: Mystik und Lebenskunst*. Düsseldorf: Patmos.

Mojsisch, B. 2001. *Meister Eckhart: Analogy, univocity and unity*. Summerell, O.F. (vert.). Amsterdam: Grüner.

Palazzo, A. 2011. Meister Eckhart. In Lagerlund (red.) 2011, 748–52.

Soudek, E. 1973. *Meister Eckhart*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

Speer, A. en L. Wegener (reds.). 2005. *Meister Eckhart in Erfurt. Miscellanea Mediaevalia* 32. Berlyn: Walter de Gruyter.

Steer, G. 2005. Meister Eckharts deutsche *reden* und *predigten* in seiner Erfurt Zeit. In Speer en Wegener (reds.) 2005, 34–55.

Welte, B. 1992. *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Basel: Herder Freiburg.

5.27 DANTE ALIGHIERI

Detail van *Dante in Verona* (1879), Antonio Maria Cotti (1840–1929)
© In anonieme privaatbesit

5.27 Dante Alighieri (1265-1321)
(Dantes Aligherius)

Dante[1] was nie 'n filosoof in die skolastiese sin van die woord nie (Gilson 1948:vii), maar kan eerder beskryf word as Italiaanse filosoof-digter wie wie se werk besondere filosofies-teologiese en politieke implikasies in die dramaties gefragmenteerde politieke landskap van vroeg-14de-eeuse Florence gehad het (Dronke 1986:3).

Dante is akademies grondig opgelei in die trivium (logika, grammatika en retoriek) en het sy loopbaan as literêre figuur in Florence begin met die skryf van liriese gedigte in die sogenaamde *dolce stil nuovo* ('die soet nuwe styl'). Talle van hierdie gedigte is geïnspireer deur sy geliefde Beatrice (Portinari), hoewel omstandighede daartoe gelei het dat hy in die huwelik getree het met Emma Donati, saam wie hy vier kinders sou grootmaak. Na Beatrice se afsterwe in 1290 het Dante 31 van sy liriese gedigte in die versameling *La vita nuova* byeengebring, waarin hy filosofies spekuleer oor die transformasie van sy verhouding met Beatrice, vanaf 'n erotiese tot 'n aardse tot 'n suiwer intellektuele liefde.

Na haar dood verdiep Dante hom in filosofie: in sy *Convivio* dui hy aan dat hy vir vertroosting Boethius (I:1.2) se advies gevolg het en Dame Filosofie sy trooster gemaak het. Hy skryf formeel vir filosofiese studies in by twee mendikaanse skole in Florence, naamlik dié van die Franciskane en die Dominikane. Sy Franciskaanse leermeester was niemand anders nie as die versetlike en polemiese Petrus Olivius (5.16), wat hom deeglik aan die Franciskaanse kritiek van kerklike eiendomsreg blootgestel het (en sy politieke denke daarmee deurslaggewend beïnvloed het).

Sy Dominikaanse leermeester, Remigio dei Girolami, het hom opgelei in die interpretasie van die mees toonaangewende en kontroversiële idees van Aristoteles, wat toe reeds aanleiding gegee het tot die veroordeling in 1277 in Parys van 'n aantal uitgelese hoog-skolastici, onder andere Aquinas (5.1) en Sigerius (5.13).

Dante se politieke aktivisme

Dante was reeds voor Beatrice se dood intens betrokke by die burgerlike lewe in 'n chaotiese Florence van die eerste helfte van die 14de eeu. Hy tree aktivisties toe tot die politiek deur deel te neem aan die slag van Campadino teen Arezzo in 1289. Daarna sluit hy aan by die gilde van die *Medici e speziali* (oorwegend vir dokters en aptekers bedoel), waarvan lidmaatskap hom verkiesbaar sou stel as 'n politieke amptenaar, in terme van die Ordinansies van Justisie in 1293. Op grond daarvan neem hy sitting op verskeie

adviesrade, waaronder die Raad van 36 (1295 en 1296) en die Raad van 100 (1296 en daarna weer in 1301).

Hy tree ook in 1300 ook op as een van sewe uitvoerende hoofde van die Florentynse gemeenskapsraad. Hier raak Dante en die ses ander hoofde in 'n konfrontasie gewikkel met leiers van die twee groot politieke partye in Florence in die vroeg-14de eeu, die sogenaamde Wit en Swart Partye. In 'n poging om die voortslepende faksiekonflikte in Florence te ontlont, stuur die sewe hoofde van die Florentynse gemeenskapsraad die leiers van beide partye in ballingskap.

Dante en sy ses kollegas se opvolgers het egter die besluit omgekeer deur die Wit Party se leiers terug in Florence te ontvang, terwyl die verbande leiers van die Swart Party hulle op die pous (Bonifatius VIII, Benedetto Caetani, 1230-1303, pous vanaf 1294 tot 1303; sien ook 5.16) beroep het om tot die konflik toe te tree.

Die pous gee (in nogmaals 'n swak besluit van hierdie berugte pous) aan die broer van koning Phillip IV (le Bel of 'die skone', 1268-1314), Karel Valois, opdrag om as arbiter tot die konflik in Florence toe te tree, met tragiese gevolge. Dante word in Oktober 1301 saam met twee kollegas vanuit die Florentynse gemeenskapsraad afgevaardig om in Rome met Bonifatius VIII te onderhandel om Karel Valois ten alle koste uit Florence te hou. Hulle moedige pogings te spyt, neem Karel Valois met pouslike sanksie Florence oor op 1 November 1301. Hy open dadelik die stadspoorte vir die verbande leiers van die Swart Party, wat die regering gewelddadig oorneem en dadelik met strafregtelike vervolging van die leiers van die Wit Party begin – wat die doodstraf as vonnis ingesluit het.

Dante se burgerskap van Florence bly self in die slag: toe nog in Rome, word hy in sy afwesigheid van burgerskap gestroop en in ballingskap gestuur op 27 Januarie 1302 en daarna tot teregstelling gevonnis, sou hy ooit weer na Florence terugkeer, op 10 Maart 1302. Dante het die res van sy lewe in ballingskap deurgebring en is oorlede in Ravenna op 13 September 1321.

Dante se drie belangrikste werke

Die meerderheid van Dante se literêr-filosofiese werke is geskryf tydens hierdie periode van 19 jaar in ballingskap: dit geld ook vir sy drie belangrikste werke, *Convivio*, *Monarchia* en *Die Goddelike Komedie* (geredigeer in Dante 1980, 1990 en 1998). *Convivio* (*Die banket*) is gebaseer op Boethius (I:1.2) se *De Consolatione*, sowel in vorm – waar prosa en poësie mekaar voortdurend afwissel – as in inhoud – waar filosofie aangebied word as 'trooster' vir diegene wat onder druk en selfs in lewensgevaarlike omstandighede verkeer (vir Boethius was dit die tronk, in afwagting op teregstelling; vir Dante was dit ballingskap, met die vooruitsig op teregstelling, sou hy ooit na Florence terugkeer).

Oorspronklik beplan as 'n ensiklopediese eenheid wat 14 boeke sou bestryk, waaraan Dante vanaf 1304 tot 1307 gewerk het, is die projek onvoltooid gelaat en sou *Convivio* uiteindelik net vier boeke beslaan. Elkeen van die vier boeke word geopen met een van Dante se *canzones*, gevolg deur kommentaar in prosa en met 'n stelling ontleen aan Aristoteles se *Metaphysica*: 'Alle mense wil weet'.

Dante bied sy kennisleer bedrieglik eenvoudig aan: kennis is voorwaarde om die menslike siel se potensiaal te laat realiseer, sodat die mens geluk op aarde mag ervaar. Daarom ag hy dit nodig om die werk juis in die volkstaal en nie Latyn nie, aan te bied: die kennis wat hy in gedagte het, is nie skolastiese kennis nie, maar lewenskennis. Hy voeg daarby besprekings oor kosmologie en die morele deugde, om uiteindelik met 'n tapisserie van poësie en filosofiese prosa sy leser te beweeg tot 'n soeke na daardie kennis.

Dante se tweede belangrike werk, *Monarchia* (*Oor die monargie*) deel nie *Convivio* se ensiklopediese oogmerke nie: trouens, die werk, waaraan Dante vanaf 1309 tot 1313 gewerk het, fokus op 'n enkele tema, naamlik die noodsaaklikheid van 'n enkele, universele regeerder. Die drie boeke in *Monarchia* bespreek elkeen wesenlik net een proposisie: Boek I bespreek en poog om bewyse te lewer vir 'n universele heerser, Boek II betoog waarom sodanige universele heerser 'n Romeinse keiser moet wees, terwyl Boek III redevoer dat die gesag van sodanige Romeinse keiser direk aan God ontleen is, en daarom nie ondergeskik kan wees aan pouslike gesag nie.

Dante se mees beroemde werk, *Die Goddelike Komedie*, bring sommige van die filosofiese temas in die twee vorige werke in drie hoofafdelings byeen. Hy werk aan *Inferno* vanaf 1306 tot 1309, aan *Purgatorio* vanaf 1308 tot 1312 (onderskeidelik gepubliseer in 1314 en 1315) en finaliseer die kanto's van *Paradiso* in 1321. Dit is 'n enorme werk, wat ten spyte van die filosofiese stemming daarvan nie as 'filosofie' binne die Sentraal-Middeleeuse skolastiese konteks verstaan kan word nie.

Eietyds (sien Ambrosio 2007: 2–3) is dit natuurlik 'n ander saak: wanneer Dante en 'n kontemporêre filosoof soos Derrida mekaar 'van aangesig tot aangesig' ontmoet, gebeur aangrypende filosofiese dinge. Ten spyte daarvan dat die historiese Dante en sy tekste by uitstek in literatuurwetenskap nagevors word, sou dit 'n leemte laat om hom uit die korpus van Middeleeuse filosofie te laat, die nie-skolastiese aard van sy nagelate werke ten spyt.

Eindnota

1. Dante word sowel histories as eietyds oorwegend vanuit literatuurwetenskap, en nie Middeleeuse filosofie nie, gekommentarieer. Die tweede uitgawe van R. Lansing se magistrale ensiklopedie oor Dante (2010), waaraan tientalle Dante-spesialiste en vertalers meegewerk het, is onmisbaar vir

juis 'n *literatuurwetenskaplike* oorsig oor Dante se lewe en werk. Sien dan Dante (1980; 1990; 1998) en die volgende oorwegend onlangse sekondêre tekste, wat wel skerper fokus op die filosofiese inhoude van sy nalatenskap: Ambrosio (2007:1–14); Baur (2007:135–171); Boyde (1981:1–42; 2006:59–61; 171–214); Braida (2004:61–94); Davenport (2006:1–115); Dronke (1986:1–34); Fortin (2002:109–38); Franke (2013:98–106;119–33); Freccero (2015:19–49); Gilson (1948:83–241); Havely (2007:1–56); Mazotta (2007:1–13); Miller (2005:1–62); Moevs (2005:3–14; 169–86); Noone (2006:241–2); Reynolds (2006:1–74); Rupp (2011:245-7); Ruud (2008:1–18) en Scott (2002:120–139).

Bibliografie

Ambrosio, F.J. 2007. *Dante and Derrida. Face to face*. Albany, NY: State University of New York Press.

Baur, C.O. 2007. *Dante's hermeneutics of salvation. Passages to freedom in the Divine Comedy.* Toronto: University of Toronto Press.

Boyde, P. 1981. *Dante philomythes and philosopher: man in the cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2006. *Perception and passion in Dante's Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braida, A. 2004. *Dante and the Romantics.* New York: Palgrave Macmillan.

Dante, A. 1980. *The Divine comedy*. Singleton, C.S. (komm. en vert.). Volumes I tot III. Princeton: Princeton University Press.

—. 1990. *Dante's Il Convivio (The banquet)*. Lansing, R.H. (inl. & vert.). Garland library of Medieval literature, 65B. Londen: B. Garland.

—. 1998. *Dante's Monarchia.* Kay, R. (komm. en vert.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Davenport, J. 2006. *Dante. Poet, author and proud Florentine*. Philadelphia: Chelsea House.

Dronke, P. 1986. *Dante and Medieval Latin traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fortin, E.L. 2002. *Dissent and philosophy in the Middle Ages.* LePain, M.A. (vert.). New York: Lexington Books.

Franke, W. 2013. *Dante and the sense of transgression: 'The trespass of the sign'*. Londen: Bloomsbury.

Freccero, J. 2015. *In Dante's wake. Reading from Medieval to modern in the Augustinian tradition.* New York: Fordham University Press.

Gilson, E. 1948. *Dante the philosopher*. Londen: Sheed & Ward.

Havely, N. 2007. *Dante*. Oxford: Blackwell.

Jacoff, R. (red.). 2007. *The Cambridge companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krüger, J.S. (inl., vert. & komm.). 2020. *Dante se mistieke reis. Tweede tog: Purgatorio*. Kaapstad: AOSIS.

Lansing, R. (red.). 2010. *The Dante encyclopedia*. Londen: Routledge.

Mazotta, G. 2007. Life of Dante. In Jacoff (red.) 2007, 1–13.

Miller, J. 2005. Introduction: Retheologizing Dante. In Miller (red.) 2005, 1–62.

Miller, J. (red.). 2005. *Dante and the unorthodox. The aesthetics of transgression*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Moevs, C. 2005. *The metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford: Oxford University Press.

Noone, T.B. 2006. Dante Alighieri. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 241–2.

Reynolds, B. 2006. *Dante. The poet, the political thinker, the man*. Londen: I.B. Tauris.

Rupp, T. 2011. Dante Alighieri. In Lagerlund (red.) 2011, 245–7.

Ruud, J. 2008. *Critical companion to Dante. A literary reference to his life and work*. New York: Facts On File.

Scott, J.A. 2004. *Understanding Dante*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.

5.28 JOHANNES DUNS SKOTUS

Duns Skotus in die Montefiore-altaarstuk (ca.1471), Carlo Crivelli (1435–1495)
© Museum van San Francesco, Montefiore dell'Aso

5.28 Johannes Duns Skotus (ca.1266-1308) (John Duns Scotus; *Doctor Subtilis*)

Johannes Duns Skotus[1] is gebore te Duns naby Berwick-Tweed in Skotland en oorlede op die jong ouderdom van 42 te Keulen. Hy staan in Middeleeuse filosofie met goeie rede bekend as *Doctor Subtilis* ('die subtiele doktor'): sy werk by Franciskaanse studia en by die teologiese fakulteite van die Universiteite van Cambridge, Oxford, Parys en Keulen getuig van 'n ideehistoriese aandag aan die fynste detail en nuanses in die hantering van die intellektuele voorgeskiedenis, asook 'n voorkeur aan subtiele onderklemtoon in skolastiese polemieke.

Daar was werklik geen filosoof soos Skotus deur geheel die Middeleeue nie, met inagname van Aquinas se verstommende prestasies. Skotus verteenwoordig, vir hierdie leser, in terme van belesenheid, aanvoeling en subtiliteit, die heel béste vanuit die skolastiek. Sy graf, soos grootliks alle monnike se grafte maar, is beskeie en ongemerk; sy werk daarenteen, onuitblusbaar teen die Westerse gees gebrandmerk. Mag Johannes Duns Skotus se siel subtiel in die ewigheid rus.

Skotus begin sy voorgraadse studies in filosofie en teologie by Oxford in 1288 en voltooi die Oxoniaanse 'B-program' in 1301. In die akademiese jaar 1298-1299 skryf hy 'n uitgebreide kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae*. Hy doseer daarna die *Sententiae* as deel van die vereistes vir die magisterkwalifikasie in teologie in 1302 by Parys. In Junie 1303 word Skotus saam met 78 Franciskane, onder andere sy beste vriend en promotor Gonsalvus (5.30), uit Frankryk verban op grond van hulle ondersteuning van die pous (Bonifatius VIII) se berugte konfrontasie met die koning (Philip IV; sien weer die afdeling oor Quidort, 5.9). Die broeders is egter toegelaat om terug te keer in April 1304, waarna Skotus die res van die nagraadse program in teologie by Parys met min moeite kon voltooi. In November 1305 promoveer Skotus tot magister in teologie in Parys en word direk daar na tot *magister regens* van die Franciskane by dié uitgelese universiteit aangewys. Om redes wat nog nooit in die navorsing opgehelder kon word nie, word Skotus algeheel onverwags in Oktober 1307 deur die Franciskane na die orde se *studium generale* in Keulen verplaas. Hy is daar oorlede op 8 November 1308.

'n Verfynde konfrontasie met Aquinas via Gent

Skotus se subtiliteit manifesteer juis kenmerkend in sy hantering van die verhouding tussen taalbegrip en logika, deur 'n verfynde polemisering van Thomas Aquinas (5.1) se analogies-ekwivokale posisie, deur nie Aquinas self nie, maar Hendrik van Gent (I:4.31) se middeweg-interpretasie van Aquinas te problematiseer. Gent gebruik Aquinas se analogiese teorie om die tese van die onherleibaarheid van die Goddelike en

skepselmatige tot enige een enkele begrip te verdedig. Skotus se perspektief, daarteenoor, is dat daar 'n enkele konsep van syn is wat univokaal onder-vang moet word.

Modale en formele werklikheide

Om Skotus se univokale teorie en polemiek met Gent (en dus Aquinas) te verstaan, is dit nodig om eers te vertoef by 'n basiese en wesenlike onderskeid in sy hantering van die verhouding tussen taalbegrip en logika, naamlik die onderskeid tussen modale en formele werklikhede. Wanneer ons tussen twee sake onderskei, gestel *a* en *b*, het ons normaalweg in gedagte dít wat Middeleeuse denkers gangbaar 'n 'reële onderskeid' genoem het: *a* en *b* is twee numeries verskillende dinge; my studietafel en die koffie-beker wat daarop staan, of die koffiebeker, en soortgelyke koffiebekers in die kom-buiskas, is numeries verskillende dinge.

Maar ons maak ook soms konseptuele onderskeide, wat gangbaar in die Middeleeue 'redelike onderskeide' genoem is, wat 'n onderskeid is wat gebaseer is op hoe 'n saak verstaan word: ons onderskei byvoorbeeld tussen die oggendster en die aandster, hoewel dit dieselfde saak of objek is, naamlik die planeet Venus (vgl. Marenbon 2007:281). Die onderskeid word gemaak op grond van 'n redelike ingrepe op *a*, *nie-b*, maar wat wel *a1* en *a2* tot gevolg het.

Skotus voeg egter by hierdie twee soort onderskeide, reël en redelik, ook twee ander onderskeide, wat wel 'n basis in die werklikheid het, maar nietemin nié reële onderskeide is nie. Veronderstel a en *b* is werklik identies (wat vir Skotus beteken dat dit logies onmoontlik is dat *a* en *b* geskei kan word), maar *a* en *b* het subtiele verskillende definisies of moet met uiteenlopende bykomende begrippe gespesifiseer word: dan is *a* en *b* vir Skotus 'formeel onderskeibaar', of *formalitates*.

Skotus (1950:16.260) regverdig hierdie formele soorte onderskeide, naas dus reële en redelike onderskeide, deur te betoog dat indien dit inderdaad nodig is om die identiese *a* en *b* met bykomende of uiteenlopende begrippe te spesifiseer, daar logies-erwys iets in die natuur of 'vorm' (in die Aristoteliese sin van die woord) van *a* en *b* is wat *a* en *b* noodsaaklik onderskeibaar maak. Hoewel Skotus se *formalitates* 'n gevestigde Middeleeuse oortuiging is, minstens sedert die dialektiese logika van Abelardus (I:3.10), en dit wat Abelardus 'subtiele onderskeide' genoem het bloot eksplisiet maak, vestig die waarde van Skotus se uitdruklike onderskeid daarin dat dit as 'n derde, genuanseerde soort onderskeid, naas reële en redelike onderskeide, in die logikaregister van die laat-13de-eeuse skolastiek gevestig word.

Skotus maak uniek en idiosinkraties egter ook 'n vierde onderskeid, naamlik modale

onderskeide. Wanneer 'n mens op 'n kleur en uiteindelik op 'n skakering van die betrokke kleur vir die verf van byvoorbeeld 'n biblioteek se binnemure moet besluit, kan daar gekyk word na verskillende voorbeelde van 'n spesifieke kleur, byvoorbeeld beige. Al die skakerings is 'beige', maar varieer op grond van onder meer tekstuur, helderheid en emalje, tot die kleur van bykans dowwe ligbruin. Al die betrokke kleurvoorbeelde is dus 'beige', maar is 'verskillend beige'. Waar Abelardus sou stel dat byvoorbeeld die emalje van die een voorbeeld 'n geheel ánder eienskap as die beige van die betrokke voorbeeld noodsaak, kies Skotus om van verskillende *modi* of modaliteite van die eienskap 'beige' te praat, wat 'n intrinsiek, van-binne-ontleende oorweging is. Die modale onderskeid tussen 'n eienskap of attribuut van 'n saak en die intrinsieke *modi* daarvan is, soos met formele onderskeide, gebaseer in die werklikheid, maar moet uitdruklik intern gespesifiseer word.

Modaliteit en univokaliteit

Skotus verwerp juis op grond van modale onderskeide en sy polemiek met Gent die Thomistiese teorie van analogiese ekwivokaliteit, sowel inhoudelik as in terme van die toepassing daarvan op godsdienstige taalbegrippe. Daarmee vestig Skotus 'n sonderlinge posisie in die hoog-skolastiek, naamlik dat die onderskeid tussen God en God se skepsels nie ekwivokaal-analogies is nie, maar op grond van die opvatting van modale onderskeid, *univokaal* is. Skotus neem vanaf Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) die perspektief oor dat die subjek van metafisika syn qua syn is en dat ons 'n opvatting van syn begryp wat geheel onbetrokke staan teenoor die 'Goddelikheid' – al dan nie – daarvan.

Maar Skotus gebruik hierdie opvatting anders as sy Arabiese voorganger, wat teologie deel wou maak van 'n 'universele wetenskap' wat die gemene karakter aan alle wesens, ook God as Syn, wou ondersoek: Vir Skotus gaan dit oor 'n integrerende metafisiese benadering ten opsigte van een tak (wat ons vandag 'natuurlike teologie' sou noem) van die groter teologiese ensiklopedie, waarin God en God se skepsels in terme van 'n enkele opvatting rakende modale onderskeide, verstaan sou kon word.

Skotus (1950:16.260) betoog dat indien dit hoegenaamd moontlik is om wel oor God te praat, daar woorde sou moes wees wat dieselfde betekenis moet dra wanneer dit van toepassing gemaak word op sowel God as God se skepsels. Die teologiese diskoers *in toto* kan nie analogies wees nie: sommige aspekte van die diskoers *moet* univokaal wees. Skotus fokus in hierdie argument by voorkeur op wat hy benoem as 'transendentale' konsepte, waarmee hy baie spesifiek bedoel dat sodanige woorde die grense tussen Aristoteles se tien kategorieë of praedicamenta transendeer en op al die kategorieë van toepassing gemaak sou kon word.

Skotus (1950:16.266) polemiseer dat *al* sodanige transendentale konsepte univokaal is: hulle dra 'n eenduidige betekenis, of hulle nou op verskillende soorte skepsels of op God self van toepassing gemaak word. Die mees wesenlike transendentale konsep is daarom *ens*, 'om-te-wees', of syn: God en skepsel, en die verhouding substansie-eienskap, reflekteer almal dieselfde *ens* in presies dieselfde sin van die woord. Ander transendentale konsepte, soos Skotus dit hanteer, sluit begrippe soos 'die goeie' en 'vrye wil' in.

Gent se kompromissoekende posisie was dat die ondenkbare konsep van syn twee onderskeibare konsepte maskeer, die eerste as van toepassing op die oneindige, kategorieoorstygende Syn van God, die tweede van toepassing op die syn van God se skepsels, uitdruklik en onafwendbaar gevestig binne die tien Aristoteliese kategorieë.

Wanneer syn bedink word, is daar volgens Gent geen ander gevolgtrekking moontlik as dat daar geen enkele univokale konsep is wat op beide God en God se skepsels van toepassing gemaak kan word nie, hoewel daar 'n soortgenootlikheid tussen die twee konsepte bestaan wat ons in staat stel om analogiese stellings oor God te kan maak, waarvolgens God nie net as Syn nie, maar ook attribuutgewys as 'goed', 'vry', 'genadig' en so meer, beskryf kan word.

Skotus (1950:16.266) vind hierdie Gentiaanse middeweg prinsipieel onwerkbaar. Indien ons werk met eenvoudige konsepte wat nie uit samestellende onderdele bestaan nie, kan daar nie iets soos wees soos die betekenis van 'n woord wat gedeeltelik dieselfde is as en gedeeltelik verskil met ander woorde nie.

Indien die konsepte wat ons op God van toepassing maak ekwivokaal is, met ander woorde, verander in betekenis die oomblik wanneer dit van toepassing gemaak word op God se skepsels, is daar geen wyse waarop eienskappe van God afgelei kan word vanuit die eienskappe van God se skepsels nie.

Meer logikaal-tegnies gestel: Enige poging om 'n analogiese predikaat as die middelterm van 'n sillogisme te gebruik, is sodanig skuldig aan hierdie Skoties-benoemde 'flater van ekwivokaliteit' (Skotus 1950:16.266). 'n Konsep is volgens Skotus (1950:3.18) univokaal of 'n *univocatio* wanneer dit oor sodanige intrinsieke eenheid beskik dat enige poging om enige eienskap daarvan terselfdertyd te bevestig en te ontken, noodsaaklikerwys op 'n teenstelling moet aankom: daarom het die betrokke konsep genoegsame intrinsieke eenheid dat dit as 'n middelterm van 'n sillogisme kan dien – en wanneer twee pole dan verenig word deur 'n univokale begrip in hierdie sin van die woord, kan aanvaar word dat die twee pole inderdaad in betekenis verenig is.

Skotus het natuurlik hiermee in oog dat daar 'n *univocatio* van syn is wat van toepassing op sowel God as God se skepsels is: indien met sekerheid gestel kan word dat $a = b$, maar getwyfel word of $a = c$, dan *moet* b en c verskillende konsepte wees.

Indien 'n mens met sekerheid kan stel dat God syn is, maar nogtans twyfel of God 'n oneindige of eindige entiteit is, dui dit aan dat die konsep syn modaalmatig verskil in terme van oneindige syn en eindige syn en dat syn dus 'n univokale konsep is, wat ten aansien van sowel die oneindige as die eindige in dieselfde sin van die woord betekenis dra (Skotus 1950:3.29). Ook ander konsepte buiten syn, soos die goeie, is vir Skotus transendentaal in die sin dat dit nie net die grense van die praedicamenta transendeer nie, maar inderdaad ook die verskil of gaping tussen oneindigheid en eindigheid transendeer.

Skotus se synsargument

Skotus se argument is dus: 1) Ek kan nie seker wees van en twyfel aan een en dieselfde konsep nie; 2) Ek kan seker wees dat God syn is, maar twyfel of dit oneindige of eindige syn is; 3) Die konsep van syn is dus nie dieselfde as die konsep van oneindige of eindige syn nie; 4) Daar is dus 'n konsep van syn wat verskil van oneindige of eindige syn (maar tog gemeen is aan beide). Skotus se argument beweeg gevaarlik naby aan die berugte 'flater van die gemaskerde man' ('Ek ken my pa, maar ek ken nie die gemaskerde man nie, dus is die gemaskerde man nie my pa nie'), maar is desnieteenstaande deur Skotus as die sterkste teoretiese posisie ten opsigte van die polemiek tussen analogiese ekwivokaliteit en univokaliteit beskou.

Skotus moet nie misverstaan word nie: Hy ontken nie dat daar konsepte is wat inderdaad analogies tussen God en God se skepsel opereer nie. Wat hy wel beweer, is dat sodanige analogiese konsepte gebaseer is op en nie sou kon bestaan sonder eenvoudige univokale konsepte nie. Skotus (1950:3.26-29) betoog voorbeeldgewys dat die formele konsep 'intellek' eerstens, absoluut en fundamenteel ten opsigte van sigself geld. Omdat die konsep sigself geen formele tekortkominge of begrensing aandui nie, word enige tekortkominge in die begrip eers sigbaar wanneer dit op God se skepsels van toepassing gemaak word. Wanneer die begrip op God van toepassing gemaak word, word geen tekortkominge sigbaar nie. Enige vraag of ondersoek na God moet volgens Skotus gebaseer wees op die aanname dat 'intellek' dieselfde univokale konsep onderhou waarvan die tekortkominge by mense sigbaar is. Wanneer ons die begrip intellek op God van toepassing maak, begin ons nie met 'n nuwe taalles nie. Dit is dieselfde konsep. Skotus se *univocatio* is 'n uitstekende voorbeeld van hoe taalbegrip en logika as 'n samehangende probleemstelling in Middeleeuse filosofie funksioneer: sy hele argument en teoretiese posisie staan en val by 'n opvatting van 'n noue samehang tussen taalbegrip en logika.

Dit was egter ook 'n invloedryke en gevolgryke posisie vir die deeldissipline van formele logika as sodanig – hoewel Skotus homself nie as 'n formele logikus verstaan of

aangebied het nie. Skotus se modaal-univokale posisie gee eerder aanleiding tot die ontwikkeling van 'n alternatief op die terministiese logika, wat veral op grond van Sherwood (I:4.20) en Petrus Hispanus (I:4.26) se werke as die gangbare logikale posisie in die laat-13de eeu gevestig is.

Vanuit Skotus se werk word 'n modistiese logika ontwikkel wat nie soos die terministiese logika fokus op die eienskappe van individuele terme nie, maar eerder fokus meer algemene taalkundige kategorieë soos selfstandige naamwoorde, werkwoorde, naamvalle en temporele aanduidings, en daarom 'n *modi significandi* of studie van die wyses van verwysing daarstel. Die modistiese posisie in terme van die verhouding tussen taalbegrip en logika is dat betekenis op klanke oorgedra word deur 'n menslike konvensie, wat *impositio* genoem is.

Die eenheidselement van betekenis is *dictio* genoem. 'n Enkele *dictio* of betekenisstigtende eenheidselement mag verskeie verbale vorme ondervang: byvoorbeeld, die naamvalle van 'n selfstandige naamwoord in Latyn, plus enige byvoeglike naamwoorde en bywoorde wat daarmee geassosieer word (Kenny 2005:142). Een van die modiste se voorbeelde by voorkeur was die *dictio* vir pyn (juis omdat 'n mens nooit kan onthou hoe pyn 'voel' nie), wat insluit die selfstandige naamwoord *dolor* in die verskeie naamvalle, die werkwoord vir pyn (*doleo*) en die deelwoord geassosieer met pyn, 'pynigend' (*dolenter*): die basiese konvensie wat oorgedra word op die sensasie van pyn is as die eerste *impositio* benoem, terwyl verdere konvensies, deur 'n opvolgende *impositio*, die *modi significandi* van *dolor*, *doleo* en *dolenter* beslag gee.

Sommige *modi significandi* is wel gereken as meer wesenlik as ander: komplekse operatiewe stelreëls is in die 14de-eeuse skolastiek geformuleer aan die hand waarvan 'n bepaalde taalhandeling, soos die konstruksie van 'n selfstandige naamwoord of 'n werkwoord, as meer wesenlik geag behoort te word in die konstruksie van 'n koherente sin as wat met 'n naamval of bywoord die geval sou wees. Die *modi significandi* is dus, om die moderne begrip te gebruik, as tweede *impositio* grootliks sintakties in oriëntasie. Die eerste *impositio*, as *ratio significandi* benoem, is eerder semanties in oriëntasie. Die feit dat die eerste *impositio* semanties is, beteken nie dat Skotus se modisties-logikale eksponente 'n semantiese element wou isoleer wat met die *modi* van verwysing sou moes korrespondeer nie. Die ervaring aan 'taalhandeling' is juis 'n modale, van binne ontleende onderskeid (en Skotiaanse gemeenheid) tussen *ratio* en *modi*. Hierdie modale betekenis stel ons in staat om 'n 'formele betekenis' te vind, wat weliswaar 'geleksikaliseer' kan woord, 'n betekenis wat dus vanuit 'die deug van taal' (*virtus sermonis*) in iets soos 'n woordeboek omskryf kan word. Maar hierdie modale betekenis wil juis andersom ook die geleefde, nie-leksikale betekenis betekenis van die woord ondervang. Die Latynse sin 'Homo appropinquat' byvoorbeeld, bestaan op grond van die *virtus sermonis* uit die nominatief enkelvoud manlike

selfstandige naamwoord *Homo*, wat 'manlike mens' beteken, asook die derde persoon enkelvoud van die werkwoord *appropinquo,* wat 'naderkom' beteken, dus *'n Man kom nader*. Maar wanneer ons sou vra wátter man dit is wat naderkom, ervaar die modistiese posisie moeite om uit die allure van taaldeugdelikheid te ontsnap en word 'n terministiese ingrepe nogeens onafwendbaar. Hierdie onafwendbaarheid is deur die moontlik helderste teoretikus van die 14de-eeuse hoog-skolastiek ingesien: Willem van Ockham (5.50), wat die terministiese logika op geniale wyse van die Skotiaans-modistiese interval sou rehabiliteer.

Eindnotas

1. Skotus, soos enkele ander 'gekanoniseerde' figure in Middeleeuse filosofie, onder andere Augustinus (I:1.1), Abelardus (I:3.10), Anselmus (I:3.6), Aquinas (5.1) en Ockham (5.50), is in sowel die spesialisnavorsing as in die wyer vaknavorsing buitengewoon goed – selfs oordrewe – gekommentarieer, veral vanuit die primêre tekste Opera Omnia (1968) en Opera Philosophica (1997), asook in die redaksiewerke van die Internasionale Franciskaanse Vereniging. Die belangrikste relatief onlangse monografieë, kommentare en redaksiewerke oor Skotus sluit onder meer in Bos (1998), Broadie (1995), Cross (1999; 2002), Ingham (2004), Sylwanowicz (1996), Vos (2006), Williams (2003), asook Wolter en Adams (1990). Ten opsigte van taalbegrip en logika as sodanig, sien die bloemlesing van Bosley en Tweedale (2004:284–300, 329–34, 404–18) en daarby die seleksies en kommentare in Copleston (1972:219–26), Kenny (2005:140–3), Luscombe (2004:124–32), Marenbon (2007:280–95) en Perler (2003:161–92). Hierdie bespreking, met fokus op die verhouding tussen taalbegrip en logika by Skotus, is gebaseer op 'n ontleding en sintetisering van die volgende primêre tekste van Skotus (geredigeer 1968; 1997) en die volgende onlangse sekondêre tekste: Cross (1999:3–14; 33–8; 2002:1–26;297–310); Dumont (2006:353–69); Hall (2007:1–27;75–109); King (2003:15–68); Normore (2003:129–60); Perler (2003:161–92); Vos (2006:1–102) en Williams (2003:1–14; 2011:611–19).

2. Teenoor die Thomistiese posisie van volstrekte analogie: Aquinas betoog dat wanneer ons woorde gebruik om oor God en oor mense te praat, ons dieselfde woorde (byvoorbeeld 'liefde', of 'vryheid') gebruik, maar hierdie 'dieselfde woorde' word nie 'dieselfde gebruik' nie; eerder 'analogies dieselfde', hetsy per attribuut of per proporsie. Wanneer ons beide God en Sokrates 'wys' noem, gebruik ons dieselfde woord, sonder om dit as metafoor te wíl gebruik. Ons gebruik dit 'spontaan analogies' (Aquinas 1964-:1a13): 'Hierdie gebruik van woorde vestig iewers tussen suiwer ekwivokaliteit en eenvoudige univokaliteit, omdat die woord nooit in dieselfde sin gebruik word nie, soos wat dit met univokaliteit die geval

sou wees, maar ook nie heeltemal verskillend nie, soos wat die geval met ekwivokaliteit sou wees'. 'Univokaliteit' (Skotus) dui op 'n term wat in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word, sonder verlies aan inhoud. 'Ekwivokaliteit' (Aquinas) daarteenoor, dui op 'n term wat nie in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies of wysiging aan inhoud nie.

3. Of syn analogies-ekwivokaal of univokaal is, bly ook na Skotus problematies gevolg van die abstrakte aard van die Middeleeuse opvatting van syn. Dit is nie die probleme wat Skotus ten opsigte van die Genties-Thomistiese posisie ten opsigte van analogiese ekwivokaliteit opper wat die probleem aksentueer nie, maar die probleem van syn as sodanig, soos wat Hegel (in terme van 'n Ockhamiaanse stemming van die *schlechte Undendlichkeit*) en Heidegger (in terme van die Skotiaanse *Grammatica Speculativa* in sy doktorale proefskrif) eeue later in hulle krities-waarderende aansluitings by onderskeidelik Ockham en Skotus sou benadruk. Indien ons van 'bestaan' sou wou praat en dit tot uitdrukking sou wou bring in 'n sin soos 'Daar is 'n God', word die vraag of die syn ter sprake analogies-ekwivokaal of univokaal is nie opgeroep nie, omdat die toekenning van 'bestaan'nie 'n predikaat-subjek verhouding konstitueer nie. Vir Skotus is 'bestaan' reeds 'n konstituent van 'n disjunksie van predikate, 'om 'n mens te wees', 'om 'n kleur te wees', 'om nag te wees', 'om God te wees', en so meer. So verstaan is 'bestaan', 'syn', 'om te wees', baie duidelik univokaal. Gestel daar sou in die heelal net drie objekte wees, *s*, *p* en *r*. Die predikaat '[…] is of *p* of *r* of *s*' sou dan presies in dieselfde en gelyke mate tot elkeen van die drie objekte verbind moes word.

Bibliografie

Aquinas, T. 1964. *Summa Theologiae*. Blackfriars Uitgawe. Volumes 1 tot 61. Londen: Eyre & Spottiswoode.

Bos, E.P. (red.) 1998. *John Duns Scotus (1265-1308). Renewal of philosophy*. Amsterdam: Rodopi.

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.

Broadie, A. 1995. *The shadow of Scotus. Philosophy and faith in Pre-Reformation Scotland*. Edinburg: T & T Clark.

Cross, R. 1999. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2002. *The metaphysics of the incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.

Dumont, S.D. 2006. John Duns Scotus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 353–69.

Hall, A.W. 2007. *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural theology in the high Middle Ages*. New York: Continuum.

Ingham, M.B. 2004. *The philosophical vision of Duns Scotus*. Washington: Catholic University of America Press.

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

King, P. 2003. Scotus on metaphysics. In Williams (red.) 2003, 15–68.

Luscombe, D.E. 1997 (2004). *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

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

Normore, C.G. 2003. Duns Scotus' modal theory. In Williams (red.) 2003, 129–60.

Perler, D. 2003. Duns Scotus' philosophy of language. In Williams (red.) 2003, 161–92.

(Duns) Skotus, J. 1968. *Opera Omnia*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

—. 1997. *Opera Philosophica.* St Bonaventure, New York: Franciscan Institute Press.

Sylwanowicz, M. 1996. *Contingent, causality and the foundations of Duns Scotus' metaphysics*. Leiden: Brill.

Vos, A. 2006. *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Edinburgh University Press.

Williams, T. 2003. Introduction: the life and works of John Duns Scotus. In Williams (red.) 2003, 1–14.

—. 2011. John Duns Scotus. In Lagerlund (red.) 2011, 611–19.

Williams, T. (red.). 2003. *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolter, A.B. en M.M. Adams. (reds.). 1990. *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

5.29 THOMAS WILTON

Akademikus in 'n loodglasvenster van die Merton College-biblioteek (s.a.)
Kunstenaar onbekend
© Merton College, Oxford

5.29 Thomas Wilton (fl.ca.1312)
(Wylton)

Thomas Wilton[1] was 'n genoot van Merton College en magister in filosofie by Oxford vanaf 1288 tot 1301. Daarna het hy teologie by Parys gaan studeer en daar as magister in teologie in 1312 gepromoveer. Vir die volgende dekade het hy teologie by Parys doseer, waarna hy as kanselier van die Pauluskatedraal in Londen aangestel is. Die kanselierskap was teen 1327 vakant, wat daarop dui dat Wilton teen daardie tyd reeds dood was.

Wilton se drie oorleefde werke

Wilton het quaestiones oor Aristoteles se *De anima* en *Physica*, asook een quodlibet nagelaat. Die twee Aristoteliese kommentare is geskryf gedurende sy werkstermyn by Merton, terwyl die quodlibet tydens die Advent van 1315 in Parys hanteer is. Daarby het hy losstaande opstelle oor 'n verskeidenheid van filosofiese en teologiese temas nagelaat, waarvan slegs sommige oorleef het, terwyl sy kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* nog nie geïdentifiseer kon word nie en die eerste helfte van die 14de eeu waarskynlik nie oorleef het nie.

'n Belangrike eksponent van 14de-eeuse Paryse Averroïsme

Hierdie dubbele magister in filosofie en teologie was 'n gerekende, prominente en invloedryke dosent in Parys reeds ten tye van sy promovering in 1312. Sy debatte oor 'n aantal kontroversiële sake sluit in sy gesprek met Aureolus (5.36) oor die aard van Aristoteliese relasies, die probleem van die oneindige mag van God en die verhouding tussen teologie en etiek, met verwysing na die deugde. Daarby was hy in strydgesprekke gewikkel met Alnwick (5.35,) oor die ewigheid van die wêreld, met Harclay (5.31) oor oneindigheid, met Terrena (5.39) oor die probleem van finale oorsake en met Durandus (5.33) oor die probleem van intellekstelling. Sy hantering van die probleem van toekomstige kontingentes het ook 'n beslissende invloed op Baconthorpe (5.48) uitgeoefen.

Tog sou Wilton se unieke bydrae tot die hoog-skolastiek gevind moes word in die feit dat hy 'n belangrike eksponent van 14de-eeuse Paryse Averroïsme was (sien weer 5.13, oor Sigerius). In sy *Quaestio disputata de anima intellectiva* bespreek Wilton die probleem van die intellektiewe siel vanuit 'n Averroïstiese en daarom teen-kerklike perspektief. Teen die kerklik dogmatiese aanname dat die intellektiewe siel wel bestaan, geskep is maar nie korrumpeerbaar is nie, en numeries onderskeibaar is in onderskeibare individue, vra Wilton of dit werklik moontlik is om met

natuurlike filosofiese argumente, wat gebaseer is op noodsaaklikheid, te kan postuleer dat die intellektiewe siel die vorm van die menslike liggaam is, soos wat die kerk volgehou het dit wel die geval is.

Wilton wys uit dat die oortuiging dat die intellektiewe siel die vorm van die liggaam is niks meer of anders as ’n geloofsoortuiging is nie. Vanuit ’n verskeidenheid van moontlike premisses dui Wilton aan dat dit inderdaad nie moontlik is om ’n natuurlike en noodsaaklike argument vir hierdie oortuiging aan te bied nie.

Die probleem met die kerklike interpretasie van die intellektiewe siel is volgens Wilton dat dit tradisioneel uitgegaan het van die eenheid van die liggaam en die siel. Kerklike dogmatici is egter nie in staat om aan te dui dat die intellektiewe siel intrinsiek sodanig verbonde is aan die menslike liggaam as wat nodig sou wees vir die bewysvoering dat die intellektiewe siel die status as ’n substansiële vorm van daardie liggaam sou kon handhaaf nie.

Wilton speel dan die kerklike opvatting van die intellektiewe siel en Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) se interpretasie van die materiële intellek teen mekaar af en betoog dat Ibn Rushd wel in staat is om die eenheid van liggaam en siel en daarom die bestaan van die intellektiewe siel as die vorm van die liggaam op analitiese gronde te postuleer. Hy bied Ibn Rushd se posisie hieroor naamlik aan as sou Ibn Rushd se opvatting van die ontologiese status van die materiële intellek wesenlik dieselfde wees as die kerklike opvatting van die intellektiewe siel. Daarby voeg hy dat die materiële intellek, juis as die intellektiewe siel, die substansiële, bestaande vorm van die menslike liggaam is en daarom ’n ingebore formele komponent van die mens se menswees is. Met hierdie interpretasie wyk Wilton af van die gestandaardiseerde 14de-eeuse resepsie van Ibn Rushd, waarvolgens die materiële intellek ’n afsonderlike substansie buite die mens verteenwoordig en die enigste intrinsieke komponente van die mens die menslike liggaam en die sensitiewe siel is – hiervolgens ‘dink’ die mens by grasie van die vereniging van die materiële intellek en die mens, op grond van die fantasmes wat in die mens teenwoordig is. Wilton verwerp hierdie interpretasie van Ibn Rushd, omdat dit volgens hom op ’n teenstrydigheid in Ibn Rushd se uitleg dui.

Tog lyk dit of Wilton se interpretasie van Ibn Rushd sélf teen die grein van sekerlik die uitstaande leerstelling van Ibn Rushd ingaan, naamlik dat daar net een materiële intellek vir alle mense is. Wilton se aanspraak is egter dat die materiële intellek die substansiële vorm van die mens is, gekombineer met die tesis van die eenheid van die intellek, wat daarop dui dat alle mense dieselfde substansiële vorm deel. Hierdie gevolgtrekking is natuurlik nie wyd aanvaar nie, ook nie deur die Averroïste self nie, omdat dit grondliggend dui op ’n

realisme aangaande universeles, naamlik dat daar universele geaardhede as algemene en gedeelde komponente van individue van dieselfde species bestaan. Wilton bied homself inderdaad as 'n realis aangaande universeles aan en formuleer 'n realistiese – syns insiens steeds 'n Averroïstiese – oplossing vir die een/meer probleem wat ontstaan van die eenheid van die intellek.

Volgens Wilton werk Ibn Rushd self met 'n realistiese aanname wanneer hy redevoer dat daar net een materiële intellek vir alle mense is, naamlik dat daar net menslike natuur in alle mense is. Aangesien die materiële intellek primêr dui op 'n vervolmaking van die menslike natuur en slegs ontleen kan word aan 'hierdie' of 'daardie' mens, is die eenheid van die intellek nie versoenbaar met die gewaande status daarvan as die substansiële vorm van die mens nie. Wilton gebruik hierdie interpretasie om sy aanspraak te substansieer dat Ibn Rushd in staat is om die eenheid van die intellek en die liggaam beter te verdedig as wat die kerklike dogmatici in staat is om te doen. Sy wesenlike punt is dat die kerklike opvatting van die intellektiewe siel op 'n deelbaarheid dui, terwyl Ibn Rushd se materiële intellek ondeelbaar is.

Volgens die kerklike dogmatici is Sokrates se intellektiewe siel primêr 'n vervolmaking van Sokrates, maar desnieteenstaande bestaan dit onafhanklik van Sokrates na Sokrates se dood voort. Ibn Rushd se materiële intellek is egter juis nié primêr 'n vervolmaking van Sokrates nie, maar van die menslike natuur en die materiële intellek nie skeibaar van die menslike natuur nie: anders as Sokrates, is die menslike natuur ewig, net soos wat die materiële intellek ewig is.

Eindnota

1. Wilton se primêre tekste bestryk twee kommentare oor Aristoteles se *Physica* en *De anima*, asook 'n quodlibet (sien Trifogli 2007). Hierdie tekste is nog nie geredigeer nie. Hierdie bespreking is daarom uitsluitlik gebaseer op die volgende sekondêre tekste: Dumont (1998:341–81); Henninger (1990:457–90); Jung-Palczewska (1996:311–23) en Trifogli (1995:135–54; 2006:666–7; 2007:231–66; 2011:1300–2).

Bibliografie

Dumont, S.D. 1998. New questions by Thomas Wylton. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 9, 341–81.

Henninger, M.G. 1990. Thomas Wylton's theory of relations. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 1, 457–90.

Jung-Palczewska, E. 1996. Wylton's solution of the Aristotelian problem of God's infinite power. In Marenbon (red.) 1996, 311–23.

Marenbon, J. (red.). 1996. *Aristotle in Britain during the Middle Ages*. Turnhout: Brepols.

Schabel, C. (red.). 2007. *Theological quodlibeta in the Middle Ages: The fourteenth century*. Leiden: Brill.

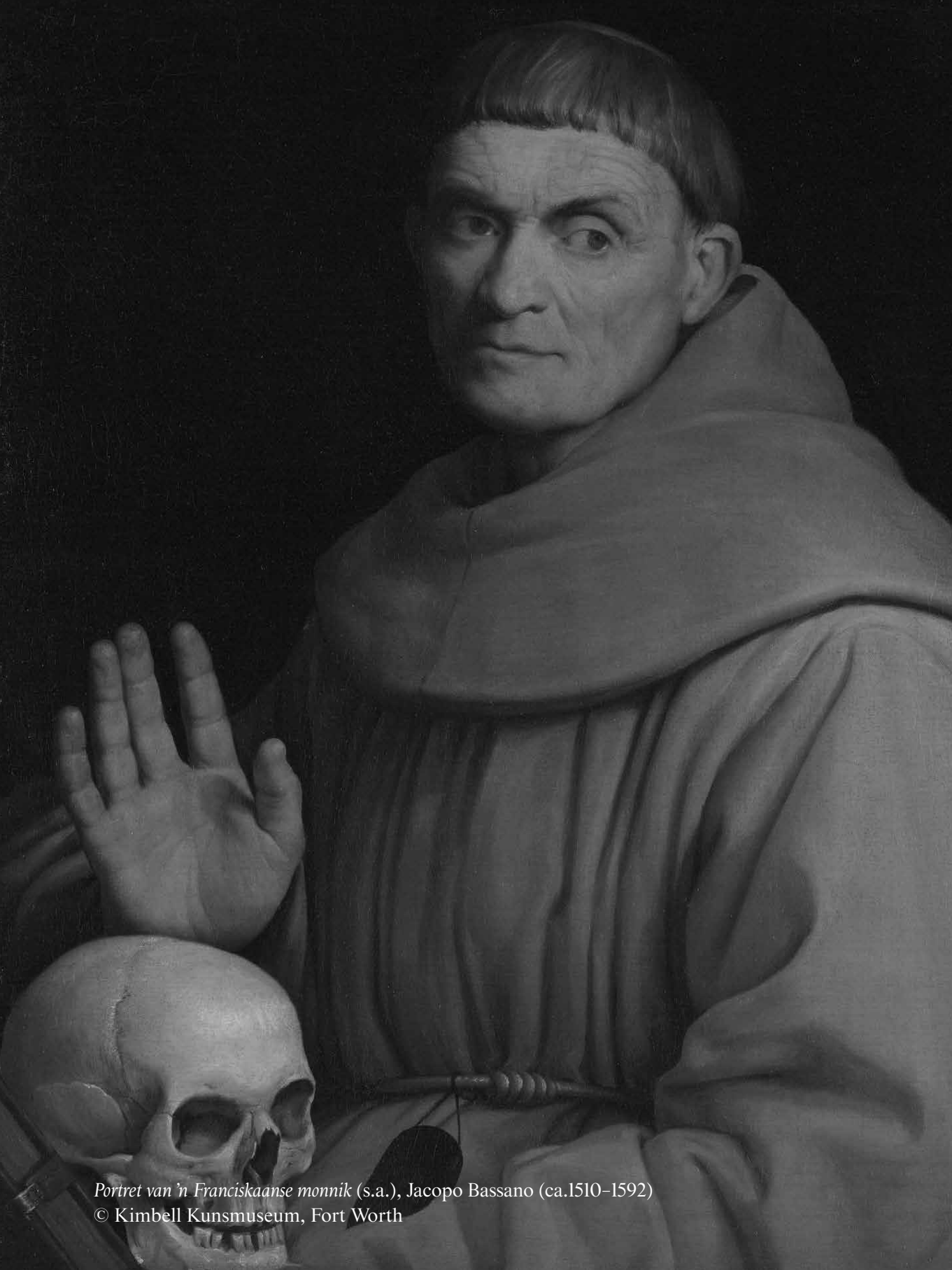
Trifogli, C. 1995. Thomas Wylton on motion. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 135–54.

—. 2006. Thomas Wilton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 666–7.

—. 2007. The quodlibet of Thomas Wylton. In Schabel (red.) 2007, 231–66.

—. 2011. Thomas Wylton. In Lagerlund (red.) 2011, 1300–2.

5.30 GONSALVUS HISPANUS



Portret van 'n Franciskaanse monnik (s.a.), Jacopo Bassano (ca.1510–1592)
© Kimbell Kunsmuseum, Fort Worth

5.30 Gonsalvus Hispanus (ca.1267-1313)
(Gonsalvo of Spain)

Gonsalvus Hispanus[1] (nie te verwar met 'n ander Spaanse Franciskaan uit dieselfde tyd, Gonsalvus de Vallebona nie) was 'n filosoof-teoloog uit die destydse provinsie Galisië in Spanje, wat reeds as seun tot die Spaanse Franciskane se studia toegelaat en op jong ouderdom as monnik georden is. Hy verwerf die baccalaureus in teologie by Parys in 1288, waarna hy vir 'n jaar die beroemde Kastiliaanse koninklike familie aan die pouslike hof van Nicolaus IV (Girolami Masci, 1227-1292, pous vanaf 1288 tot 1292), verteenwoordig. In 1290 word die jong Gonsalvus as provinsiale hoof van die Franciskane in die provinsie Santiago in Spanje aangewys.

Rondom 1297 keer Gonsalvus terug na Parys om sy nagraadse studies in teologie voort te sit. Hy promoveer tot magister in teologie in 1302 (waarskynlik op die minimum ouderdom van 35 jaar, wat sy geboortedatum rondom 1267 plaas) en word in 1303 as *magister regens* van die Franciskane by Parys aangewys. In daardie hoedanigheid tree hy as promotor op van Johannes Duns Skotus (5.28) se briljante kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae*, getitel *Reportata parisiensia*. 'n Hegte vriendskap het tussen die dosent en sy uitstekende student ontwikkel, aangesien hulle ongeveer ewe oud was en talle buite-akademiese belangstellings gedeel het.

Gonsalvus en Skotus is gedwing om Parys saam met meer as 70 ander mendikane (Franciskane, Dominikane en 'n paar Augustyne) te verlaat op 25 Junie 1303, op grond van hulle ondersteuning van Nicolaus IV se tweede opvolger, Bonifatius VIII (Benedetto Caetani, 1230-1303, pous vanaf 1294 tot 1303), in hierdie pous se hewige konfrontasie met die Franse koning, Phillip IV (le Bel of 'die skone', 1268-1314). Gonsalvus keer hierna terug na Spanje om in die tweede helfte van 1303 vir 'n tweede keer as provinsiale hoof van die Franciskane in Spanje aangewys te word, hierdie keer in die provinsie Kastilla. In 1304, na die dood van Johannes van Murrovalle, word Gonsalvus verkies tot die uitgelese posisie as algemene minister-generaal van die Franciskane.

In hierdie hoedanigheid tree hy ook op as Skotus se hoofpromotor by Parys en dui in sy promotorsverslag aan dat hy Skotus se promovering ondersteun op grond van sy student se 'weergalose, subtiele formuleringsvermoë', en die feit dat hy Skotus werklik goed ken vanuit 'n 'lang verbintenis' (*experientia longa*) en vanuit hierdie jarelange 'beste vriendskap' ook van Skotus se akademiese integriteit kan getuig. Direk na die ontvangs van Gonsalvus se verslag vanuit Spanje het Skotus tot magister in teologie by Parys gepromoveer.

Gonsalvus se beskeie literêre uitset en filosofiese oriëntasie

Gonsalvus se literêre uitset was beskeie, gemeet aan die omvang van tipiese hoog-skolastiese werke, wat dikwels duisende bladsye teks beslaan het. Sy kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae* wat as deel van die vereistes vir sy eie promovering tot magister by Parys ingedien is, het die eerste helfte van die 14de eeu nie oorleef nie en ten spyte van indringende navorsing kon die teks nog nooit weer opgespoor word nie.

Sy enigste twee skolastiese werke was *Quaestiones disputatae et de quodlibet*, wat in 1925 uiteindelik deur L. Amorós geredigeer en beskikbaar gestel is, en *Conclusiones metaphysicae* (wat tot nog in die 16de eeu verkeerdelik aan Skotus toegeskryf is). Daarbenewens het hy enkele polemiese opstelle geskryf, onder andere teen Olivius (5.16), Fontibus (5.18) en Quidort (5.9).

Uit hierdie opstelle blyk Gonsalvus se filosofiese oriëntasie duidelik: hy was ’n gelykmatige Franciskaan wat die tradisionele Augustynse temas wat uitdruklik binne die orde bevorder is, ondersteun het. Dit sluit in die prioritisering van die wil bo die intellek, hylomorfisme in sowel die hemelwesens of ‘intelligensies’ as in mense, asook die meervoudigheid van vorme in die mens. Hy het wel met Olivius akkoord gegaan in dié se afwysing van die Augustynse tema van die noodsaaklikheid van Goddelike verligting in intellektuele kennisverwerwing.

Gonsalvus se legendariese konfrontasie met Eckhart in Parys in 1303

Gonsalvus sal egter altyd onthou word vir ’n ander polemiek, naamlik sy legendariese konfrontasie met die Dominikaan Meister Eckhart (5.26) in Parys, gedurende die eerste maande van 1303 (wat ook ’n rol gespeel het in Gonsalvus se verbanning uit Parys op 25 Junie 1303). Eckhart het die tese verdedig dat die ‘eer van God hoër in die hemel is as wat God se liefde op aarde is’ (*Utrum laus Deiin patria sit nobilior eius dilectione in via)*. Gonsalvus verwerp hierdie tese en betoog vir presies die teenoorgestelde.

Eckhart reageer weer eg-Dominikaans deur die saak terug te verwys na die vraag na die primaat van die intellek en die wil: hy redevoer teen Gonsalvus vir die primaat van die intellek, terwyl Gonsalvus weer eg-Franciskaans die wil prioritiseer – en daaruit liefde, aangesien liefde ’n handeling van die wil is.

Hierdie konfrontasie word in die navorsingsgeskiedenis dikwels uitgesonder as ‘legendaries’, omdat hierdie twee figure die teenoorstaande posisies van die twee ordes oor hierdie saak en verwante sake beliggaam het. Inderdaad was hierdie twee ordes in die eerste dekade van die 14de eeu reglynig teenoor mekaar opgestel.

Eindnota

1. Sien Gonsalvus (1925), asook Brown en Flores (2007:127–8), Gracia (1969:5–36) en Traver (2006:281–2).

Bibliografie

Brown, S.F. en J.C. Flores. 2007. Gonsalvus Hispanus. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology.* Plymouth: The Scarecrow Press, 127–8.

Gonsalvus. 1925. *Quaestiones disputatae et de quodlibet*. Amorós, L. (red.). Quaracchi: Collegium S Bonaventurae.

Gracia, J.J.E. 1969. The agent and possible intellects in Gonsalvus Hispanus' Question XIII. *Franciscan Studies* 20, 5–36.

Traver, A.G. 2006. Gonsalvo of Spain. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 281–2.

5.31 HENDRIK VAN HARCLAY

'n Monnik in die biblioteek (1891), Eduard von Grützner (1846–1925)
© In anonieme privaatbesit

5.31 Hendrik van Harclay (ca.1270-1317) (Henricus de Harclay, Henry of Harclay)

Hendrik van Harclay[1] het teen 1296 gepromoveer tot magister in lettere by Oxford en het vanaf 1312 tot 1319 as kanselier van Oxford gedien. Hy was aanvanklik 'n sekulêre of orde-ongebonde magister, maar is op grond van van Duns Skotus (5.28) se interpretasie van die Franciskaanse posisie oor 'n aantal intellektuele kwessies in 1297 wel as priester georden.

Hy volg die magister in lettere by Oxford op met studies in teologie by Parys in die vroeë 1300's, waar Skotus gedoseer en noue kontak met studente gehandhaaf het. Skotus se invloed is duidelik waarneembaar in Harclay se (steeds ongeredigeerde) kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae*, waar hy talle van Skotus se argumente oorspronklik herverwerk en met filosofiese belesenheid kommentarieer.

Trouens, so kreatief was sy kommentaar dat Skotus dit self weer in die finale uitgawe van sy eie *Sententiae*-kommentaar in die *Ordinatio* herverwerk het (Henninger 1987:77; 2006:305). Na 'n studieperiode van ongeveer 'n dekade keer Harclay terug na Oxford, waar hy in 1312 tot magister in teologie promoveer. Aan die einde van daardie jaar word hy aangewys as biskop van Lincoln en gelyklopend daarmee, as kanselier van Oxford – 'n pos wat hy met onderskeiding tot aan die einde van 1317 beklee het.

Harclay was 'n aktiewe en toegewyde universiteitsamptenaar, wat daartoe meegewerk het dat hy diep in die voortslepende konflik tussen die Dominikane en die Universiteit van Oxford betrokke geraak het, wat 'n teen-Thomistiese sentiment by hom gevestig het wat in feitlik al sy quaestiones (sien Harclay 1954 tot 1987) gereflekteer word: dit sluit in sy hantering van die vrae na die voorsienigheid en voorkennis van God, die ontologiese status van die Goddelike idees, die verhouding tussen universeles en relasies, die meervoudigheid van substansiële vorme in mense, die onsterflikheid van die siel en talle etiese vraagstukke.

Harclay was nie sisteembouer in die skolastiese sin van die woord nie: hy bied hom eerder aan as 'n ingeligte kritikus van skolastiese stelsels, op grond waarvan hy veral onder studente in gewildheid toe geneem het, en wyd gelees en waardeer is. Sy verset teen skynbaar vanselfsprekende waarhede en sy vermoë tot helder formulering het tot die sirkulasie van sy quaestiones ook buite Oxford vir minstens die volgende twee dekades meegewerk. Hierdie verset en vermoë kan veral in sy hantering van verskeie ontologiese en etiese vraagstukke aangemerk word.

Harclay se ooreenstemmingsteorie teen Skotus se teorie van algemene nature

In sy kritiek van Skotus se teorie van algemene nature wat buite-verstandelik in 'n veelheid van partikuliere dinge bestaan, betoog Harclay dat 'n numeriese partikulariteit of singulariteit 'n noodsaaklike voorwaarde is vir sodanige buiteverstandelike bestaan. Hy beskryf partikulariteit in terme van 'n 'numeriese onkommunikeerbaarheid', wat beteken dat dit logies onmoontlik is dat een partikuliere ding tegelyk in 'n numeriese veelheid van dinge kan bestaan.

Op grond daarvan ontken Harclay dat enige buiteverstandelike ding as algemeen tot 'n veelheid van dinge kan geld. In die plek van 'n Skotiaanse teorie van algemene nature bied Harclay 'n teorie van universeles aan, gebaseer op reële onderskeibare dinge en die relasies van soortgenootlikheid wat tussen hulle bestaan. Onder 'reële eenheid' verstaan Harclay weereens numeriese eenheid en betoog dat *p* en *q* reël onderskeibaar is slegs as *p* en *q* in werklikheid nie een is nie: indien *p* en *q* reël onderskeibaar is, kan hulle op geen wyse 'een' wees nie – presies dít is die basis van Harclay se ontologiese posisie.

Tog weet Harclay baie goed dat *eenheid* 'n ekwivokale begrip is wat slegs gebruik kan word op 'n tydstip wanneer die soortgenootlikheid tussen twee of meer reël onderskeibare dinge onmiskenbaar is (byvoorbeeld tussen 'n gelyksydige driehoek met drie hoeke van 60° elk en 'n gelykbenige driehoek met twee bene van presies dieselfde lengte). Ten spyte van die graadverskille in die hoeke van die twee driehoeke is beide onmiskenbaar driehoeke: die numeriese verskil maak geen verskil aan die twee driehoeke op grond waarvan die twee driehoeke as 'een figuur' benoem kan word nie. Die twee driehoeke, ongeag graadverskille, boots mekaar as't ware na.

Met dit in gedagte, kan Harclay se teorie van universeles as 'n 'ooreenstemmingsteorie' beskryf word, ingevolge waarvan hy twee sake in die besonder wil benadruk: eerstens (met gebruikmaking van die gevestigde argumente van Aristoteles, Boethius en Augustinus) is *eenheid* volgens Harclay 'n begrip wat gebruik word om ooreenstemming of soortgenootlikheid uit te druk. Tweedens (in navolging van 'n algemene Middeleeuse opvatting van relasies) impliseer soortgenootlikheid vir Harclay noodwendig juis weer onderskeid in die teenoorstelling van identiteit of eenheid: proposisies met die struktuur *rSt* (waar *r* deur *S* met *t* in verhouding gestel word) is waar slegs as *r* en *t* reël onderskeibare buiteverstandelike dinge is, en daarby slegs as 'n reële fundering van *r* binne *S* bestaan.

Vir Harclay en talle ander hoog-skolastici (maar anders as vir Willem van Ockham, 5.50), is 'n reële onderskeid van dinge binne 'n relasie of *relata* 'n noodsaaklike voorwaarde vir 'n reële relasie, soos in terme van soortgenootlikheid:

Dus, indien *r* reël deur 'n relasie met *S* in soortgenootlikheid tot *t* gestel word, is *r* en *t* reël onderskeibaar (en trouens altyd reeds onderskeie). Maar dan kan daar geen 'reële eenheid' tussen *r* en *t* wees nie.

Harclay se konseptualisme en die univokale konsep van syn

In 'n ander vraagkonteks, naamlik na die univokale konsep van syn, stel Harclay, voortvloeiend uit bogenoemde ooreenstemmingsteorie, dat al sou die soortgenootlikheid tussen twee dinge oneindig toeneem, daar geen groter eenheid tussen die twee dinge sal wees nie, omdat soortgenootlikheid altyd (en ewig) onderskeid vooronderstel (sien Dales 1984:297). Buiteverstandelik is daar reël onderskeibare, partikuliere dinge wat mekaar 'naboots' of in 'n verhouding van soortgenootlikheid tot mekaar staan: dit gee aanleiding tot 'n verskeidenheid van konsepte in die verstand, met as sentrale oorweging dat 'n partikuliere buiteverstandelike ding 'n ekwivokale oorsaak is.

Met inagname van die besondere eise wat die vraag na die univokale konsep van syn gestel het, bied Harclay 'n volgende argument vir die meervoudigheid van konsepte in die verstand aan: wanneer 'n bepaalde gevolg wesenlik van twee oorsake afhanklik is, met een oorsaak wat onveranderlik is terwyl die ander oorsaak varieer, moet daar 'n variasie in die gevolg wees. Ons konsepte is egter afhanklik van sowel die verstand as die objek van verstaan: daarom, vanuit 'n verskeidenheid of meervoudigheid van wat Harclay 'disposisies' in die verstand van die kennende subjek noem, sal daar ook 'n verskeidenheid van konsepte volg, geredelik van mekaar onderskeibaar.

In hierdie opsig sou Harclay met Ockham saamstem dat die oortuiging dat konseptuele onderskeide deur reële onderskeide in die werklikheid gespieëlbeeld moet word, een van die mees basiese foute is wat in filosofie teëgekom word: Sokrates kan byvoorbeeld die verstand beweeg om hom wat Sokrates is, as 'n menslike man te herken, terwyl die verstand dan vanuit 'n ('verwarde') poging tot 'n reële korrespondensie met die werklikheid nie in staat is om Sokrates van Plato te onderskei nie. Hierdie Ockhamiaanse sentiment by Harclay gee aanleiding tot wat 'n 'Harcliaanse konseptualisme' genoem kan word (vgl. Maurer 1954:15): dit beteken eerstens dat elke buiteverstandelike ding vir Harclay partikulier is, maar dat die 'verwarde' konsep óók partikulier is, aangesien die konsep as 'n produk van die verstand self net so partikulier en onkommunikeerbaar met 'n veelheid van dinge is as enige buiteverstandelike ding.

Nogal verrassend betoog Harclay daarby dat beide die 'verwarde' konsep en die partikuliere buiteverstandelike ding universeel is. Die konsep is universeel omdat dit die veelheid van dinge juis 'verward' kommunikeer, op grond waarvan die

verstand in die onvermoë bly om enige partikuliere ding van ander soortgenootlike partikuliere dinge te onderskei – en presies omdat die partikuliere nie op 'n 'verwarde' wyse verstaan kan word nie, maar partikulier presies verstaan moet word, dring Harclay daarop aan dat die konsep universeel is (Ockham en Burley [5.34] sou hierdie beskouing dat een en dieselfde ding tegelyk partikulier en universeel kan wees, skerp kritiseer).

Tweedens beteken konseptualisme nie vir Harclay dat hierdie 'verwarde' konsepte 'poëtiese uitvlugte van die verstand' met geen basis in die werklikheid is nie. Vir Harclay is die konsepte juis 'filosofiese uitvlugte van die verstand', gebaseer op die reële soortgenootlike verhouding tussen individue. Sy quaestio oor reële relasies (Harclay 1987; Henninger 1987:76–123) lig hierdie buiteverstandelike basis vir verstandelike konsepte toe.

In hierdie verband is dit belangrik om in gedagte te hou dat die deurslaggewende aanname ten opsigte van latere Middeleeuse opvattinge rondom relasies was dat 'n reële relasie op die Aristoteliese eienskap van accidit of toevalligheid dui – wat vir 'n eietydse leser vreemd mag opval. Vandag sou ons onproblematies praat van 'n soortgenootlikheid in terme van die relasie van kleur van twee rooi appels, *x* en *z* – gestel *Y* (*xYz*).

Vir die latere Middeleeuse denkers was dit anders: indien daar twee reël onderskeibare substansies *x* en *z* is, moet daar ook twee reël onderskeibare toevallighede wees. Synde 'n toevallige eienskap, is die relasie vir die latere Middeleeuse denkers nie 'n abstraksie wat tussen die twee soortgenootlikhede in die lug hang nie: met die appels as voorbeeld, is een relasie die soortgenootlikheid van kleur, naamlik die rooiheid van *Y* vanaf *x* na *z*, *xYz*, gebaseer op 'n toevallige eienskap, naamlik die eienskap van die rooiheid in *x*.

'n Numeries onderskeide soortgenootlikheid *Y* van *z* na *x* is gebaseer op 'n numeries onderskeide toevalligheid van rooiheid wat opgeneem is in *z*. Daar is dus twee relasies, een in elkeen van die twee *relata* – en elkeen het 'n eie 'begronding', naamlik die eienskap van die rooiheid wat vestig in elkeen van die twee appels. Die Middeleeuse strydgesprek het gehandel oor die ontologiese status van sodanige relasionele toevallighede, soos soortgenootlikheid – en hoe dit verskil van absolute toevallighede, soos byvoorbeeld rooiheid as sodanig.

Die ontologiese status van relasionele toevallighede

Harclay het Skotus wel gevolg in sy vroeë *Sententiae*-kommentaar, in die sin dat hy 'n sterk realistiese posisie oor reële relasies ingeneem het (Henninger 1987:122). In 'n latere quaestio verander Harclay egter hierdie standpunt en kritiseer sy eie aanvanklike posisie, nou in nouer aansluiting by Ockham. Dit hou die volgende in: Skotus sou stel dat indien *R* 'n reële relasie is, dan is sinskonstruksies met die vorm *vRW* (*v* staan werklik

relasioneel tot *w*) waar slegs indien (en slegs indien) *v* en *w* werklik reële onderskeide, buiteverstandelike dinge is, met ander woorde, dat daar 'n werklike fundering in *v* bestaan vir *R* om *w* te wees en dat daar 'n buiteverstandelike relatiwiteit *R* in *v* vestig wat reël onderskeibaar is van hierdie fundering.

Terselfdertyd beteken dit dat sinskonstruksies met die vorm 'R-heid bestaan' – soos 'soortgenootlikheid bestaan' – waar is slegs indien daar 'n buiteverstandelike relatiwiteit, reël onderskeibaar van maar steeds gevestig in die fundering, bestaan. Harclay het hierdie ontologiese posisie dus in die vroeë *Sententiae*-kommentaar gehandhaaf, hoewel hy reeds daar voorbehoude uitgespreek het. In genoemde latere quaestio betoog Harclay dat indien *R* 'n reële relasie is, sinskonstruksies met die vorm *vRw* waar is slegs indien beide *v* en *w* reële buite-verstandelike dinge is; dat daar 'n reële fundering in *v* vir *R* is na *w*, en dat daar 'n reële relasie *R* bestaan, 'n nie-ingeslote voorwaarde van *v* na *w*.

Sinskonstruksies met die vorm 'R-heid bestaan' is waar slegs indien daar 'n verstandelik onafhanklike, nie-ingeslote voorwaarde bestaan wat een ding met 'n ander in verband bring. Daar is volgens hierdie redevoering van Harclay dus geen noodsaak aan die postulering van 'n derde oorweging – 'n Skotiaanse relatiwiteit – wat reël onderskeibaar is van maar gevestig is in *v* nie. Die voorwaarde van *v* in relasie *w* is verstandafhanklik. Die onmiddellike vraag is egter wat die voorwaardes is vir, in terme van waarheidsaanspraak, sinskonstruksies met die vorm 'R-heid bestaan'?

Enersyds is dit duidelik dat Harclay 'n ontologie van relasies verwerp, ingevolge waarvan plaasvervangers vir R-heid 'n buiteverstandelike relatiwiteit wat in 'n fundering vestig, benaam. Andersyds handhaaf Harclay nie die soort ontologie wat ons by Areolus (5.36) teëkom nie, ingevolge waarvan relasies verstaan word as konsepte binne 'n intellek. Volgens Harclay (na Henninger se vertaling, 1987:98/52) is proposisies met die vorm 'R-heid bestaan' waar slegs indien daar 'n verstandelik onafhanklike, nie-ingeslote toestand tussen een ding tot 'n ander ding bestaan.

Dit beteken egter nie dat, alhoewel 'n reële relasie nie 'n buite-verstandelike relatiwiteit is wat in 'n fundering vestig nie, die reële relasie identies met die fundering is nie. Die fundering is 'van 'n ander aard', soos hy dit stel, as die relasie. Byvoorbeeld, die fundering mag 'n intrinsieke absolute toevalligheid wees – soos 'rooiheid' – maar die relasie, as die relasie van kleursoortgenootlikheid, is slegs 'n eienskap van die rooi ding. Harclay se intuïtiewe aanvoeling is dat 'n reële relasie oor 'n buiteverstandelike ontologiese status beskik wat nie na absolutes – ook absolute toevallighede – herlei kan word of daartoe gereduseer kan word nie.

In terme van die vraag na die realiteit van relasies volg Harclay duidelik 'n middeweg: hy handhaaf nie die sterk realistiese ontologie van Skotus of 'n konseptuele ontologie van relasies soos dié van Areolus nie. Volgens Harclay is dit reële relasies wat juis die buiteverstandelike fundering vir 'verwarde' en daarom universele konsepte voorsien: twee dinge, gestel Sokrates en Plato, is reël onderskeibaar en individueel, en tog kan iets soortgenootlik tot beide geabstraheer word – iets was soortgelyk of ooreenstemmend is. Dit moet dus 'n algemene konsep vanuit die intellek wees wat in staat is om 'n korrespondensie met beide tot stand te bring.

Harclay se konseptualisme en sy relasionele weergawe van die eienskap van algemeenheid in universele konsepte, stel hom in staat om 'n buiteverstandelike wêreld van alleen maar partikuliere, singuliere dinge te postuleer; daardie dinge wat volgens hom 'onkommunikeerbaar' is, logieserwys nie in staat om terselfdertyd in numeriese veelhede te bestaan nie.

Vanuit hierdie soort ontologie ervaar Harclay geen druk om 'n positiewe rekenskap van individualisering aan te bied nie: aangesien hy (volgens sy oortuiging) daarin geslaag het om Skotus se teorie van algemene nature uit sy ontologie te weer, en daarmee saam enige reële eenheid buiten die numeriese, verklaar hy dat elke saak wat buiteverstandelik bestaan inderdaad partikulier en individueel is.

Harclay gebruik sy middeweg relasionele teorie om ook in ander opsigte van die tradisie afskeid te neem. Die meerderheid skolastici voor Harclay het daarop aangedring dat hoewel alle skepsels in reële relasie tot God staan, God self nie in reële relasie tot die skepsels staan nie, aangesien dit neerkom op 'n veranderlikheid in God – gegewe die veranderlikheid van die skepsels self. Met inbegrip van sy afskeid van die Skotiaanse relatiwiteitsmoment, betoog Harclay aanvanklik teen hierdie tradisie dat 'n saak verander slegs wanneer daar iets binne die saak verander (met 'binne' word dan voorspelbaar 'gevestig binne die fundering' bedoel).

Hy gaan later verder in terme van die ontologie soos bo bespreek, deur aan te voer dat 'n reële relasie nie 'binne vestig' nie, maar 'n verstandelik onafhanklike toestand is. Hy sien daarom geen rede om die teologiese tradisie oor hierdie aangeleentheid na te volg of te bestendig nie, en postuleer dat wanneer skepsels begin bestaan God in reële relasie tot die skepsels te staan kom, net soos wat die skepsels by geboorte in reële relasie tot God te staan kom, aangesien niks wat 'binne God vestig' met die (nuwe) relasionaliteit verander nie.

Dit sou misplaas wees om Harclay se ontologie te lees as 'n growwe postulering van radikale partikulieres, of ontologiese eenhede ontdaan van enige verdere ontologiese onderskeide of navrae oor komposisie. Dít blyk veral duidelik uit Harclay se delikate besprekings rakende die verskeidenheid van moontlikhede in terme van formele

identiteit en onderskeid (byvoorbeeld in Henninger 1981:252) en sy uiteensetting van die meervoudigheid van vorme (byvoorbeeld in Maurer 1954:5).

Harclay betoog in hierdie tekste vir die onderskeid tussen verskillende grade van formele nie-identiteit binne dit wat numeries reël een is (veral so toegepas op die Drie-Eenheid – Skotus se invloed is selfs hier nog te bespeur). Daarby stel Harclay, juis binne die fel hoog-skolastiese debat rakende die meervoudigheid al dan nie van substansiële vorme, dat daar binne 'n partikuliere, singuliere, individuele ding – soos 'n enkele mens – 'n meervoud van substansiële vorme bestaan. Dit beteken enersyds dat 'n enkele mens bestaan uit 'n verskeidenheid wesens: Harclay bring homself selfs daartoe om hierdie substansiële vorme binne 'n enkele mens 'individue' te noem. Andersyds voltooi die finale en uiteindelike vorm die saamgestelde substansie en voorsien dit van 'n bepaalde eenheid, waaruit een entiteit en nie 'n veelheid van entiteite nie, na vore tree.

So ondergekommentarieerd as wat Harclay in die Middeleeuse ideegeskiedenis, so vars, dialekties en oorspronklik is talle van sy eksposisies van die Skotiaanse erfenis. Ons tref hierdie oorspronklikheid ook aan in Harclay se etiek.

Deug en wil

Harclay implementeer sy teorie van relasies ook binne 'n etiese raamwerk, wanneer hy poog om met hierdie relasieteorie die ontologiese status van morele deug te bepaal. Die tradisionele skolastiese opvatting – in navolging van Aristoteles – was dat morele deug verkry word deur gewoonte en inoefening, wat 'n betreklik permanente eienskap van die subjek word, en waardeur die subjek in staat gestel word om handelinge met sekerheid en konsekwentheid uit te voer. Harclay wyk van hierdie tradisionele beskouing van morele deug af in 'n quaestio waarin hy vra of die morele deugde in die intellektiewe (die wil) of in die sensitiewe aptyte vestig (vir die betrokke quaestio, sien Henninger 2006:310).

Hierin blyk dit dat Harclay morele deug as 'n eienskap van 'n gesonde morele gees beskou, hoe onvolmaak ook al, wat tot stand kom wanneer die sensitiewe aptyte onderwerp word aan en gehoorsaam is aan die wil. Morele deug is dus 'n inwendige soort gesondheid, maar dit moet nie verstaan word as 'n blote toevoeging van 'n bestaande gesondheidsoorweging nie: net soos wat uitwendige of liggaamlike gesondheid die gevolg is van die korrekte proporsie tussen die vier Hippokratiese liggaams vloeistowwe (bloed, geel gal, swart gal en speeksel), is inwendige gesondheid die gevolg van die korrekte relasie tussen die wil en die sensitiewe aptyte. Die sensitiewe wil moet enersyds nie te versetlik of irriteerbaar en andersyds nie te passief of onsensitief wees nie, maar in die korrekte proporsie tot 'n onderdanigheid aan die wil staan.

Die morele deugde vestig in die siel, maar dit moet gekwalifiseer word aan die hand van bepaalde voorwaardes: Eerstens moet daar die korrekte oordeel vanuit die intellek wees oor wat gedoen behoort te word en tweedens moet daar sprake wees van 'n keuse in die wil om aan die intellek se oordeel te konformeer. Daar is egter ook 'n derde voorwaarde, wat relasioneel van aard is: die laer sensitiewe aptyt moet in relasie gestel word met die kritiese oordele van die rede. Sonder die korrekte oordeel vanuit die intellek, die wilsmatige keuse om die intellek te vertrou en 'n gevestigde relasie tussen die laer sensitiewe aptyt en die rede, kan die morele deugde nie as psigologiese werklikhede gepostuleer word nie.

Die wil staan by Harclay eg-Franciskaans voorop (hoewel hy nooit formeel 'n Franciskaan geword het nie): dit is weer Skotus se nawerking wat in hierdie verband prominent en duidelik sigbaar is. Daar is nou reeds telkens na die Dominikaanse posisie verwys, onder meer by Aquinas (5.1): hiervolgens is die wil 'n natuurlike krag wat 'n eie oogmerk wil handhaaf, naamlik die goeie. Enige goed minder as die finale en volmaakte goed (God), kan die objek van keuse vanuit die vrye wil wees, juis omdat daardie goed begrens is.

Indien die menslike siel egter reeds in hierdie wêreld voor die aangesig van God te staan sou kom (soos wat 'geredde afgestorwenes' in die Middeleeue geag is te wees), sou die wil deur daardie ontmoeting natuurlikerwys beweeg word tot die goeie en liefde vir God. Die punteneurige, eg-skolastiese vraag is dan dadelik of die 'geredde afgestorwenes' ('in die hemel') steeds vry is en oor vrye wil beskik? Harclay beantwoord hierdie vraag met 'n teenvraag: kan die menslike wil God vryelik haat? Teen die grein van die gestandaardiseerde skolastiese antwoord dat dit nie moontlik is vir die vrye wil om God te haat nie, betoog Harclay dat dit wel die geval is.

Daarna vra Harclay retories of die wil in staat is om volledig afstand te neem van sowel liefde as haat vir God en antwoord weer dat dit geval kan wees. Laastens vra hy weer retories of die wil teen die intellek kan kies, wanneer die intellek die een of ander goeie oogmerk vasgestel het: weer antwoord hy positief en volg daarmee die tipiese skolastiese antwoord op die vraag, hoewel hy dus met 'n onkonvensionele argumentatiewe roete daarby arriveer.

Eindigheid van die wêreld en onsterflikheid van die siel

Harclay betoog ook teen ander prominente Thomistiese standpunte, veral ten opsigte van die eindigheid van die wêreld en die onsterflikheid van die siel (Maurer 1957:79–107). Teen Aquinas se premisses en gevolgtrekking beredeneer Harclay die vraag na die kontingente aard van die skepping, en konkludeer dat slegs God 'n noodsaaklike wese is, terwyl alle skepsels, ook die hemelwesens of intelligensies, in gelyke mate kontingent is.

Vir Harclay bestaan daar dus geen grade van noodsaaklikheid en kontingensie nie. Hierdie standpunt is ook onderliggend aan sy lering oor die onsterflikheid van die siel: geen skepsel is vanuit nature noodsaaklik nie en daarom onsterflik, aangesien alle skepsels terugkeer na nie-syn. Daarom is die menslike siel onsterflik. God kies in God se vrye wil om die menslike siel in die toestand van nie-syn in ewigheid te bewaar.

Dit sou verkeerd wees om Harclay te reduseer tot bloot een van die eerste eksponente van die Skotiaanse skool: hy was eenvoudig té krities teen Duns Skotus en té oorspronklik in sy hantering van eg-skolastiese vraagstukke rondom relasies, die verhouding tussen partikulariteit en universaliteit, en etiek.

Hoewel hy nooit tot die orde toegetree het nie, maak Harclay deel uit van die groter Franciskaanse intellektuele tradisie en kan hy geag word een van die merkwaardigste bestendigers van hierdie tradisie in die eerste twee dekades van die 14de eeu in Engeland te wees. Soos wat die spesialisnavorsing Harclay se quaestiones verder oopdek en redigeer, is dit hoogs waarskynlik dat ons telkens weer deur hierdie kanseliersfilosoof van Oxford verras en verryk sal word.

Eindnota

1. Sien in besonder Harclay (1954; 1957; 1980; 1981; 1987), asook Dales (1984:295–301); Henninger (1980:167–243; 1981:250–335; 1987:76–123; 2006:305–13); Maurer (1954:1–18; 1957:79–107) en Slotemaker (2011:458–60).

Bibliografie

Dales, R.C. 1984. Henry of Harclay on the infinite. *Journal of the history of ideas* 45, 295–301.

Harclay, H. 1954. *Question on the univocity of being*. In Maurer (1954:1–18).

—. 1957. *Questions on immortality*. In Maurer (1957:79–107).

—. 1980. *On divine prescience and predestination*. In Henninger (1980:167–243).

—. 1981. *On the formal distinction in the Trinity*. In Henninger (1981:250–335).

—. 1987. *Question on relations*. In Henninger (1987:76–123).

Henninger, M.G. 1980. Henry of Harclay's questions on divine prescience and predestination. *Franciscan Studies* 40, 167–243.

—. 1981. Henry of Harclay on the formal distinction in the Trinity. *Franciscan Studies* 41, 250–335.

—. 1987. Henry of Harclay's question on relations. *Mediaeval Studies* 49, 76–123.

—. 2006. Henry of Harclay. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 305–13.

Maurer, A. 1954. Henry of Harclay's question on the univocity of being. *Mediaeval Studies* 16, 1–18.

—. 1957. Henry of Harclay's questions on immortality. *Mediaeval Studies* 19, 79–107.

Slotemaker, J.T. 2011. Henry Harclay. In Lagerlund (red.) 2011, 458–60.

5.32 RADULFUS BRITO

Geleerde aan sy skryftafel (1641), Rembrandt van Rijn (1606–1669)
© Koninklike Kasteel, Warskou

5.32 Radulfus Brito (ca.1270-ca.1320) (Ralph the Breton)

Radulfus Brito[1] was 'n dubbele magister in lettere en teologie by Parys aan die einde van die 13de eeu. Hy het tot magister in filosofie gepromoveer in 1296 en het nagraadse studies in teologie vanaf 1299 onderneem, terwyl hy steeds 'n dosent by lettere was. Teen 1308 is hy toegelaat om Lombardus se *Sententiae* by die teologiefakulteit te doseer, as deel van die vereistes van die magisterkwalifikasie in teologie. In 1314 promoveer hy tot magister in teologie, waarna hy as provoos of administratiewe hoof van die Sorbonne aangestel word. Hy het hierdie pos met onderskeiding beklee tot 1319 en is waarskynlik kort na sy uittrede by die Sorbonne, rondom 1320, oorlede.

Brito se belangrikste tekste

Selfs vanuit sy grootliks ongeredigeerde teksnalatenskap is dit vanuit die tekste wat wel tot op datum geredigeer is (1974; 1975; 1978a-b; 1980) duidelik dat Brito 'n gedugte kommentator van Aristoteles was. Hy het kommentare nagelaat oor Aristoteliese natuurlike filosofie (spesifiek fisika en psigologie), die eerste twee boeke van die *Metaphysica*, en substansiële gedeeltes van die *Nicomachus*.

Sy fokus was egter skerper op logika en grammatika: sy mees omvangryke kommentare behandel die *ars vetus* (*Isagoge* en *De Interpretatione*), Boethius se *De differentiis topicis*, die anonieme *De sex principiis*, *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, *Categoriae*, *Topica* en *De Sophisticis Elenchis* – dit wil sê, feitlik die hele *Organon*. Daarby het hy 'n grondige kommentaar oor die *Priscianus Minor* en 'n aantal werke in wiskunde nagelaat, was gebundel is onder die titel *Super parva mathematica*.

Soos die meerderheid hoog-skolastici is dit egter sy quodlibeta en quaestiones wat die uniekheid van sy uitset gestempel het en aanvanklik wyd gesirkuleer is. Brito het daarby ook 'n aantal tekste nagelaat wat onder die titel *Sophismata* gesirkuleer is en tot in die tweede helfte van die 14de eeu as invloedryk geag is. Teen die laaste dekades van die 14de eeu het Brito, soos elke ander eksponent van die *Modistae*, se invloed egter getaan.

Die laaste kommentaar wat na Brito terugverwys is die 15de-eeuse Gennadius se werk oor die *ars vetus*, wat effektief niks meer was nie as 'n vertaling en toepassing van talle Britiaanse quaestiones (Ebbesen en Pinborg 1981:263). Slegs bogenoemde kommentare oor die *ars vetus* is uiteindelik gedruk en het die 15de eeu wel oorleef.

'n Invloedryke medewerker van die *Modistae*

Reeds in die bespreking van Thomas van Erfurt (5.6) is daarop gewys dat die *Modistae* 'n interessante dog obskure groep laat-13de- en vroeg-14de-eeuse filosowe was, wat op grond van hulle teorie van *modi significandi* bekendheid in skolastiese kringe verwerf het. Die twee Dacia's, Boethius (5.3) en Martinus (5.7), was die eerste verteenwoordigers van die Modistae en die eerste eksponente van die teorie van modi *significandi*.[2]

Brito behoort op grond van sy leerstellinge rondom die semantiese en ontologiese status van sogenaamde 'tweede bedoelings' juis ook tot hierdie groep denkers. Een van die temas waarvoor Brito se kommentaar bekendheid verwerf het, vestig juis in die *Modistae* se kenmerkende belangstelling in die intieme verhouding tussen taal, denke en die werklikheid. Brito ontwikkel vanuit hierdie gerigtheid 'n teorie van die semantiese en ontologiese status van sogenaamde 'tweede bedoelings'.

Die driedelige onderskeid tussen eerste en tweede bedoelings

Brito tref drie fundamentele onderskeide met betrekking tot die ontologiese en semantiese status van tweede bedoelings: Die eerste onderskeid is voorspelbaar juis tussen eerste en tweede bedoelings. Wanneer ons 'n saak verstaan na die ware en wesenlike aard daarvan – *secundum modum essendi proprium rei* – vorm ons 'n eerste bedoeling. Byvoorbeeld, wanneer die mens verstaan word as 'n 'rasionele dier', vorm ons die eerste bedoeling oor die mens, naamlik die mens se mensheid.

'n Tweede bedoeling word daarteenoor gevorm wanneer ons dieselfde saak in terme van die algemene eienskappe daarvan verstaan – *secundum modum essendi communem rei*. Om dieselfde voorbeeld te gebruik: wanneer ons die mens se mensheid verstaan, verstaan ons ineens ook dat die mensheid te vinde is in menslike individue en kan ons begin om tweede bedoelings rondom die mens se mensheid in terme van genus, species, universaliteit en so meer af te lei.

Brito konformeer aan die eg-skolastiese uitgangspunt dat juis hierdie eienskappe wat hy 'tweede bedoelings' noem, die objek van wetenskaplike ondersoek is of kan wees. Brito benadruk egter dat die eerste bedoeling, wat nie wetenskaplik ondersoek kan word nie, eers verstaan moet word, voordat daar sprake kan wees van 'n begrip van die tweede bedoelings.

Dit beteken egter nie dat die tweede bedoelings kousaal uit die eerste bedoelings vloei of 'n kousale prioriteit (*causaliter et effective*) is nie. Dit beteken bloot dat wetenskaplike ondersoek gerig is op konkrete dinge, wat nie konkreet sou kon wees sonder die begrip van 'n bepaalde abstraksie nie.

Brito se tweede onderskeid het juis met die verskil tussen die abstrakte en die konkrete te make. Hy definieer 'n abstrakte bedoeling as deur die intellek geïnformeer, op grond waarvan die abstrakte bedoeling na 'n bepaalde saak in die werklikheid neig – of meer tegnies gestel, 'n abstrakte bedoeling is 'n partikuliere abstrakte konsep in die verstand van die kennende subjek.

Teenoor abstrakte bedoelings stel Brito konkrete bedoelings, wat meer as bloot die konsep is: die konkrete bedoeling is saamgestel uit sowel die saak wat verstaan word, as die spesifieke wyse of *ratio* waarvolgens die saak verstaan word. Die konkrete bedoeling is dus die objek wat verstaan word presies soos hoe dit verstaan word. Die konkrete bedoeling skep dus 'n behoorlike verbinding tussen konsepte en dinge in die konkrete leefwêreld. Belangrik is dat beide die eerste en tweede bedoelings abstrak óf konkreet kan wees.

Derdens fokus Brito op die drie operatiewe funksies van die intellek. Hy neem die algemene skolastiese onderskeid tussen die eerste operatiewe funksie van die intellek (konsepvorming), die tweede operatiewe funksie van die intellek (oordeelsvermoë) en die derde operatiewe funksie van die intellek (denke of analitiese vermoë) oor en betoog dat al drie funksies oor 'n stelsel van eerste en tweede bedoelings beskik. Byvoorbeeld, 'n eerste bedoeling van die tweede funksie is 'Plato staan nou' en 'n tweede bedoeling van dieselfde funksie is 'Plato staan nou is 'n proposisie'.

Die ontologiese en semantiese status van tweede bedoelings

Met bogenoemde driedelige onderskeid as agtergrond, beweeg Brito daartoe oor om tweede bedoelings met die Aristoteliese kategorieë in verband te bring. Hy vra dus na die ontologiese en semantiese status van tweede bedoelings, met ander woorde, of tweede bedoelings na 'n verstandelik onafhanklike werklikheid verwys.

Brito beantwoord hierdie wesenlike vraag deur te fokus op die oorsake van die onderskeie bedoelings. Volgens Brito word beide die eerste en tweede bedoelings van die eerste operatiewe funksie van die intellek veroorsaak deur die begrepe objek – hoewel die agente-intellek natuurlik ook 'n kousale rol speel, soos wat met alle konsepvorming die geval is, aangesien die agente-intellek se primêre funksie is om konsepte vanuit die verbeelding te abstraheer. Alle bedoelings van die tweede en derde operatiewe funksies van die intellek word daarenteen deur die intellek alleen veroorsaak.

Brito se perspektief op die kousale verbintenis tussen die tweede bedoelings met die objekte an sich is werklik uniek: die denkers wat hom oor hierdie aangeleentheid voorafgegaan het, het met reëlmaat betoog dat hierdie tweede bedoelings veroorsaak word deur die intellek, wanneer die intellek oor die eerste bedoelings wat die intellek self afgelei het, reflekteer.

Maar waar die hoofoorsaak vir die vorming van 'n tweede bedoeling volgens Brito juis die uitwendige objek is, konkludeer hy dat hierdie tweede bedoelings van die eerste operatiewe funksie van die intellek onder die Aristoteliese kategorieë moet val en oor net soveel werklikheidswaarde of *entitas* beskik as die eerste bedoelings.

Sover dit die bedoelings van die ander operatiewe funksies van die intellek betref, betoog Brito dat hierdie bedoelings beskou kan word as sou dit óf buite die Aristoteliese kategorieë val omdat dit deur die intellek alleen veroorsaak word en nie deur die begrepe objek nie, óf die bedoelings kan beskou word as sou dit wel onder die kategorieë val omdat dit deur iets (die intellek) veroorsaak word, wat net so 'n werklike ding is as die oorsake van die bedoelings van die eerste operatiewe funksie van die intellek. Maar indien ons laasgenoemde keuse wil maak, moet ons minstens toegee dat die tweede bedoelings van die tweede en derde operatiewe funksies van die intellek oor minder *entitas* beskik as die tweede bedoelings van die eerste operatiewe funksie van die intellek.

Indien ons nie bereid is om daardie toegewing te maak nie, word logika 'n wetenskap wat dinge bestudeer wat net so werklik is as fisiese objekte, wat 'n absurditeit is. Natuurlik sou Brito se unieke uitleg van die ontologiese en semantiese status van tweede bedoelings in die spervuur van skolastiese kritiek beland: onder andere Hervaeus Natalis (5.22) en Petrus Aureolus (5.36) het sy aanbod van die status van die tweede bedoelings hewig gekritiseer.

Brito: steeds 'n onderskatte Middeleeuse denker

Die feit dat 'n substansiële deel van sy oorleefde korpus steeds nie geredigeer is nie, en dat sy natuurlike filosofie en metafisika nog glad nie in die eietydse navorsing oopgedek is nie, lei daartoe dat Brito in verreweg die meerderheid inleidingswerke tot Middeleeuse filosofie wegval. Tog verdien hierdie denker, wat werklik invloedryk in sy eie tyd was, om toenemend bygewerk te word: sy kommentaar oor Aristoteles se *De Anima* antisipeer belangrike psigologiese debatte in die latere 14de eeu, veral ten opsigte van die status van psigologie as wetenskap. Soos wat die spesialisnavorsing vorder, mag Brito ons dalk opnuut met sy forensiese blik op die verhouding tussen taal en werklikheid verras.

Eindnotas

1. Sien Brito (1974; 1975; 1978a; 1978b; 1980) asook Courtenay (2005:131–58); De Boer (2011:1099–1101;) Ebbesen (1978:85–120; 2000:231–51); Ebbesen en Pinborg (1981:263–319); Green-Pedersen en Pinborg (1978:1–92); McMahon (1981:81–96); Pinborg (1975:119–52; 1980:56–142) en Wilson (2006:550–1).

2. Die teorie van *modi significandi* gaan in die oorspronklike weergawe daarvan terug op die oortuiging dat 'n woord of uitdrukking (*dictio*) 'n saak op 'n verskeidenheid van wyses kan beteken of verwys. Woorde as sodanig is die produk van die primêre handeling van *impositio* waardeur 'n besondere uiting verbind word aan 'n ding of 'n bepaalde eienskap van 'n ding. Die uiting verskaf die materiële moontlikheid dat die ding deur die handeling van *impositio* 'geïnformeer' kan word. Die woord verkry egter die *modi significandi* daarvan deur 'n tweede handeling van *impositio*, waardeur alle moontlike en algemene sintaktiese funksies wat die woord in verhouding tot ander woorde en uitdrukkinge kan bied, gerealiseer word. Dit verwys sowel na die funksies van die spraakhandeling (byvoorbeeld selfstandige naamwoord, bywoord, werkwoord, byvoeglike naamwoord) as die grammatikale vorme van hierdie funksies (byvoorbeeld geslag, naamval, meervoud en enkelvoud).

Bibliografie

Aertsen, J.A. en A. Speer (reds.). 2000. *Geistesleben im 13. Jahrhundert. Miscellanea Mediaevalia* 27. Berlyn: Walter de Gruyter.

Brito, R. 1974. *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De Anima*. In Fauser (red.) 1974.

—. 1975. *Sophisma 'Aliquis homo est* species'. In Pinborg (1975), 119–52.

—. 1978a. *Sophisma 'Rationale est animal*'. In Ebbesen (red.) 1978, 85–120.

—. 1978b. *Quaestiones super libros Topicorum Boethii.* In Green-Pedersen en Pinborg (reds.) 1978, 1–92.

—. 1980. *Quaestiones super librum Porphyrii*. In Pinborg (red.) 1980, 56–142.

Courtenay, W.J. 2005. Radulphus Brito, master of arts and theology. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 76, 131–58.

De Boer, S. 2011. Radulphus Brito. In Lagerlund (red.) 2011, 1099–1101.

Ebbesen, S. 2000. Radulphus Brito. The last of the great arts masters. In Aertsen en Speer (reds.) 2000, 231–51.

Ebbesen, S. (red.). 1978. The Sophism *Rationale est animal* by Radulphus Brito. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 24, 85–120.

Ebbesen, S. en J. Pinborg. 1981. Gennadios and western scholasticism: Radulphus Brito's *Ars vetus* in Greek translation. *Classica et Mediaevalia* 33, 263–319.

Fauser, W. (red.). 1974. *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima*. Münster: Aschendorff.

Green-Pedersen, N.J. en J. Pinborg (reds.). 1978. Radulphus Brito: Commentary on Boethius' *De differentiis topicis* and the sophism *Omnis Homo est omnis homo*. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 26, 1–92.

McMahon, W.E. 1981. Radulphus Brito on the sufficiency of the categories. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 39, 81–96.

Pinborg, J. 1975. Radalphus Brito's sophism on second intentions. *Vivarium* 13, 119–52.

—. 1980. Radulphus Brito on universals. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 35, 56–142.

Pinborg, J. (red.). 1980. Radulphus Brito: *Quaestiones super librum Porphyrii*. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 35, 56–142.

Wilson, G.A. 2006. Radulphus Brito. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 550–1.

5.33 DURANDUS VAN ST POURÇAIN

Loodglasvenster in die Heilige Kruis Kerk (s.a.), Kunstenaar onbekend
© Saint-Pourçain-sur-Sioule, Allier

5.33 Durandus van St Pourçain (ca.1270-1334)
(Durand of St Pourçain; Durandus de S. Porciano)

Durandus van St Pourçain[1] was 'n vroeë 14de-eeuse Dominikaan wie se onafhanklike ingesteldheid en eklektiese lesings van Aquinas se teologies-filosofiese uitset, juis in 'n tyd waarin die Dominikane besig was om Aquinas se leerstellinge te bestendig en te verdedig, tot ernstige konflik en probleme binne die Dominikaanse orde gelei het. Durandus het daarin gespesialiseer om 'n verskeidenheid bronne binne 'n innoverende sintese saam te snoer wat Aquinas uitdruklik teengegaan het oor die interpretasie van die Aristoteliese kategorieë, Aristoteliese psigologie, epistemologie en individualisering.

Durandus het sy aanvanklike kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae*, tussen 1303 en 1306 in 'n Dominikaanse huisskool of studium in Parys geskryf, aangepas op aandrang van die toekomstige hoof van die orde, Hervaeus Natalis (5.22). Die kommentaar se openlike verset teen en afwyking van fundamentele Thomistiese premisses en gevolgtrekkings is deur Natalis ondermynend tot die orde se wyer intellektuele oriëntasie vertolk en as 'n gevaar vir 'n koherente aanvegting van die Franciskane getipeer. Die hersiene, tweede *Sententiae*-kommentaar is wel aanvaar vir Durandus se lesings by teologie in Parys tussen 1310 en 1312, wat as vereistes gestel was vir sy promovering tot magister in teologie (geredigeer in Durandus 1964:I).

Durandus onder sensuur vir sy voortgaande ondermyning van Thomistiese teses

Gedurende hierdie tyd in Parys tussen 1310 en 1312 het Durandus twee quodlibeta en 'n aantal opstelle laat sirkuleer, onder die titels *De habitibus* en *De libero arbitrio*. In 1312 promoveer hy wel tot magister in teologie by Parys, waarna hierdie quodlibeta en opstelle ondersoek is en Durandus op grond daarvan deur die Dominikane sensurabel gestel is in 1314, en weer in 1316. Tussen 1312 en 1330 (Aquinas is in 1323 formeel gekanoniseer en vrygespreek van alle skuldigbevindinge teen sy leerstellinge by die Paryse veroordelings van 1277) het 'n verskeidenheid Dominikane Durandus hewig teengegaan.

Reeds in 1317 aanvaar Durandus daarom die benoeming as biskop van Limoux, wat hom van die inhiberende effek van hierdie sensuur bevry het: Hy het naamlik na 'n kort periode van doseerskap aan die pouslike hof in die eerste maande van 1317 in so 'n mate pous Johannes XXII se guns gewen dat hy hierdie (andersins onwaarskynlike) benoeming ontvang het en selfs deur die pous opdrag gegee is om die Franciskaan Willem van Ockham (5.50), wat in 'n lang en voortslepende konflik met hierdie pous

gewikkel was oor die interpretasie van die Franciskaanse armoede-ideaal, insluitend die vraag na eiendomsreg en vruggebruik, in 1325 met die oog op die kerklike tug te ondersoek. Uiteraard was Durandus se advies dat Ockham formeel getug (die pous het dit egter summier as ekskommunikasie geïnterpreteer) moes word en dat die pous oor alle sake in hierdie konflik gelyk gegee moes word.

Direk na hierdie advies en nou met volle pouslike sanksie (hy word nie sonder rede nie in 1326 ook as biskop van Meaux aangewys), gaan Durandus daartoe oor om 'n derde kommentaar oor die *Sententiae* (geredigeer in Durandus 1965:II) te skryf, waarin hy substansiële gedeeltes van sy hersiene, tweede kommentaar herroep en talle van die teen-Thomistiese standpunte wat in die eerste kommentaar aanwesig was, regstreeks rehabiliteer.

Hierdie derde kommentaar, saamgelees met drie ander quodlibeta (geredigeer in Durandus 1964) wat juis in die tyd van sy sensuurstelling tussen 1313 en 1317 geskryf is, verteenwoordig die outentieke Durandus se uitset: provokatief, oorspronklik en sintetiserend. Hierdie tekste sou 'n wesenlike filosofiese impak tot selfs in die vroeg-moderne periode maak (vandaar Durandus se latere bynaam *Doctor Modernus*). Die derde *Sententiae*-kommentaar is byvoorbeeld 15 keer tussen 1508 en 1595 herdruk. Ten spyte van sy uitdagende en orde-ondermynende aanbod was Durandus ongetwyfeld 'n hoogs gerespekteerde teoloog-filosoof in die latere Middeleeue.

Die driedelige inhoud van Durandus se teen-Thomistiese oriëntasie

Durandus het ook in sy eie tyd 'n sobriquet gehad wat sy karakter veel nader beskryf het as bogenoemde *Doctor Modernus,* naamlik *Doctor Resoluttisimus*: inderdaad het hy oor 'n onblusbare veggees beskik wat selfs onder hewige druk en sensuur nooit getaan het nie. Durandus se basiese intellektuele oriëntasie was eenvoudig: hy tref naamlik in die prolegomena van sy derde *Sententiae*-kommentaar 'n elementêre onderskeid tussen rede en gesag, op grond waarvan hy verklaar dat wanneer 'n aangeleentheid nie uitdruklik oor 'n geloofsartikel handel nie, 'die rede eerder as die standpunt van 'n doktor vertrou moet word, hoe beroemd so 'n doktor ook al mag wees' (natuurlik het hy Aquinas in gedagte gehad).

Wat die inhoude van die geloofsartikels self betref, beskik teologie oor geen demonstratiewe vermoë nie (direk teenoor Aquinas se standpunt) en word teologiese kennis ontleen aan die openbaring, wat teologie se eerste en laaste gesag is en behoort te wees. Durandus verwerp dus die Thomistiese opvatting van teologie as spekulatiewe wetenskap: die ondersoekveld in teologie is nie God se aard nie, maar die ondersoek na alle verdienstelike handelinge wat meewerk tot die verlossing van die gevalle mens.

Konformerend tot die intellektuele klimaat in Parys na die veroordelings van 1277,

staan Durandus skerp afwysend teenoor Aristoteliese filosofie en die teologiese toepaslikheid daarvan. Juis hierin moet ook sy afstandname van Thomisme gevind word, wat uiteindelik gemanifesteer het in 'n driedelige opgawe: sy verwerking van die Gentiaanse relasiebegrip, sy teorie van kennisverwerwing en sy standpunte oor die Goddelike voorsienigheid of transendente kousaliteit.

Duidelik afhanklik van Hendrik van Gent (I:4.31) se modale teorie van relasies, definieer Durandus 'relasie' as 'n modus van syn reël onderskeibaar van die fundering daarvan. As 'n modus is relasie sowel onderskeibaar van substansie in die sin dat dit nie selfgenoegsaam is nie en dat dit nie gereduseer kan word tot absolute toevallige eienskappe (soos kwaliteit en hoeveelheid) nie, omdat relasie as sodanig nie 'n effek uitoefen op samestellinge nie. Vanuit hierdie Gentiaanse oriëntasie konfronteer Durandus dan die tradisionele interpretasie van die Aristoteliese kategorieë as 'n verdeling tussen substansies en toevallige eienskappe, ten einde 'n alternatiewe ontologiese verdeling, gebaseer op 'absolute syn' en 'relatiewe syn', te kan postuleer.

Hierdie modale begrip van relasie is natuurlik voordelig vir die beantwoording van 'n hele aantal skolastiese strydvrae, waaronder die aard van die relasie(s) tussen die drie Persone in die Drie-Eenheid. Durandus verwerp onder andere Duns Skotus (5.28) se opvatting van 'n 'formele onderskeid' tussen die essensies van die Persone ten gunste van 'n 'reële onderskeid', gebaseer op die opvatting van relasie as 'n vorm van verminderde of ingeperkte syn. Volgens Durandus fasiliteer 'n reële onderskeid van hierdie aard 'n verduideliking van die persoonlike onderskeide in God, sonder dat die eenheid van die essensie van God daarmee gekompromitteer word. Presies dieselfde oorweging geld in Durandus se psigologie: die intellek en die wil konstitueer presies dieselfde werklikheid in die siel. Die siel en die wil is onderskeibaar slegs in terme van hulle relasie tot die verskillende handelinge van kennisverwerwing en wilsuitoefening onderskeidelik.

Ten opsigte van kennisverwerwing of epistemologiese oorwegings ontken Durandus die bestaan van 'n verstaanbare species as 'n noodsaaklike beginsel of voorwaarde vir kennisverwerwing. Kennisverwerwing bestaan volgens Durandus eenvoudig in die direkte relasie tussen die intellek en die objek waarmee die intellek gepresenteer word. Daar bestaan geen noodsaak aan die postulering van 'n bykomende werklikheid wat die intellek na die objek beweeg en die objek sodoende tot verstaanbaarheid bring nie.

Natuurlik is die rede vir Durandus se verwerping van Aristoteliese epistemologie nou verbonde aan sy toenadering tot nominalisme – die primêre objek van kennis is nie 'n universele konsep nie, maar 'n partikuliere objek buite die verstand.

Universeles weer, is slegs die eindprodukte van ’n proses van intellekstelling wat vertrek neem vanuit die waarneming van ’n partikuliere objek.

Durandus se kritiek van verstaanbare species maak egter deel uit van ’n groter kritiese projek, waarmee hy reageer teen bemiddelende of intermediêre beginsels en waarmee hy poog om ’n teenspraakvrye kousale stelsel tussen God en God se skepping, daar te stel.

Hiermee gaan Durandus Ockham se ekonomiebeginsel of ‘skeermes’ vooraf: Durandus poog naamlik om God se absolute mag en die veranderlike aard van die skepping met mekaar te versoen, sonder prysgawe van hetsy die minimum beginsel van die absolute of die minimum werklikheid van kontingensie.

Dit vind onder meer uitdrukking in Durandus se ontkenning van enige kousale vermoë vanuit die Goddelike idees: God ‘voor-behou’ skepsels nie ‘formeel’ op grond van ’n patroon van nabootsbaarheid nie, maar slegs gedeeltelik, op dieselfde wyse as wat ’n effektiewe oorsaak die gevolge daarvan ‘voor-behou’. Die relasie tussen God en die skepsels is dus nie formeel nie, maar kousaal. Op dieselfde trant borduur Durandus voort teen die Thomistiese leer van sakramentele oorsaaklikheid, gebaseer op die een of ander bygevoegde deug wat by die sakrament gegiet word: Durandus betoog proto-Reformatories dat nie hierdie formele eienskap in die sakrament nie maar ’n kousale aard die sakrament se werking bepaal, naamlik ’n vrye en wilsmatige ooreenkoms tussen God en mens.

Durandus se gewilligheid om van Aristoteliese uitgangspunte af stand te neem, dui op ’n Dominikaan wat ironies eerder nader aan Franciskane soos Bonaventura (I:4.29) en Petrus Olivius (5.16) gestaan het, as selfs die mees selfkritiese denkers vanuit sy eie orde. Sy advies aan die pous om Ockham te tug buite rekening gelaat, vind Durandus intellektueel ook veel nouer aansluiting by Ockham se nominalisme as enige faset van Thomisme.

Dit verklaar ook waarom hy die voorkeurteiken van Dominikaanse sensuur geword het en waarom ander nie-Thomistiese Dominikane soos Jakobus van Metz (5.5) en Meister Dietrich (5.19) die orde – en veral Natalis – se wrewel vrygespring het. Immers, om Aquinas so te bevraagteken op uitdruklik nie-Aristoteliese gronde was so goed as om Parys in 1277 te herbesoek.

Eindnota

1. Sien Durandus van St Pourçain (1964; 1965;), asook Friedman (2006:249–53); Henninger (1994:319–32); Iribarren (2005:1–16, 163–81, 275–84; 2011:279–82) en Koch (1927:1–48). Russell Friedman se uitstekende inskrywing en die besondere inleidingshoofstuk in Isabel Iribarren se Durandus-monografie van 2005, saamgelees met Koch (1927) se tydlose biografiese oorsig en teksontleding, dien grootliks as basis vir hierdie resumering.

Bibliografie

Durandus van St Pourçain. 1964. *In Petri Lombardi sententias theologicas commentarium libri.* Volumes I en II. New Jersey: The Gregg Press.

—. 1965. *Quodlibeta Avenionensia tria.* Stella, P.T. (red.). Zürich: Pas Verlag.

Friedman, R.L. 2006. Durand of St Pourçain. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 249–53.

Gracia, J.J.E. (red.) 1994. *Individuation in scholasticism*. Albany: State University of New York Press.

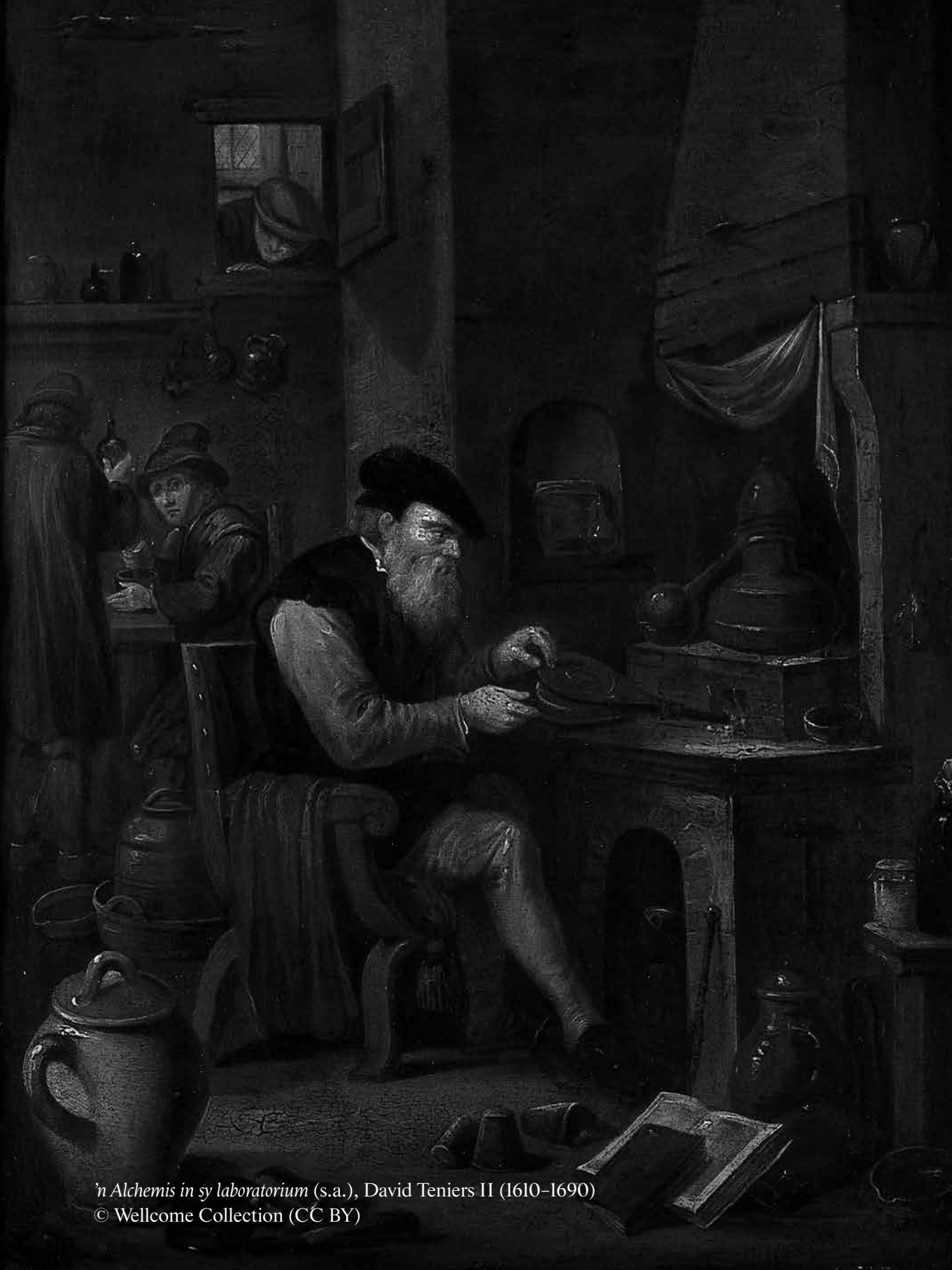
Henninger, M.G. 1994. Durand of Saint Pourçain (b.ca.1270; d.1334). In Gracia (red.) 1994, 319–32.

Iribarren, I. 2005. *Durandus of St Pourçain. A Dominican theologian in the shadow of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2011. Durand of Saint Pourçain. In Lagerlund (red.) 2011, 279–82.

Koch, J. 1927. *Durandus de S. Porciano, OP: Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff.

5.34 WALTER BURLEY



'n Alchemis in sy laboratorium (s.a.), David Teniers II (1610–1690)
© Wellcome Collection (CC BY)

5.34 Walter Burley (1274-1344)
(Burleigh; *Doctor planus et perspicuus*)

Walter Burley[1] was 'n uitstaande logikus en natuurlike filosoof by Oxford en Parys in die vroeë 14de eeu, wat veral beroemdheid verwerf het vir polemieke met sy ietwat jonger tydgenoot, Willem van Ockham (5.50). Minstens 50 uit 'n totaal van meer as 80 werke wat Burley oor 'n tydperk van meer as 40 jaar by Oxford en oor ongeveer 16 jaar in Parys geskryf het, waarin hy gespesialiseer het in die *via antiqua* en realisme, het die 14de eeu oorleef, met inbegrip van vrae oor die outentieke outeurskap van ongeveer 30 van die aanvanklike 80 tekste. Die 50 tekste, waarvan die outeurskap tot vandag toe nie in dispuut is nie, het die basis gevorm van sy beroemde strydgesprekke met Ockham, waarin sy natuurlike filosofie gestempel word veral deur 'n hantering van vrae na substansiële, kwalitatiewe en kwantitatiewe veranderinge.

Burley het sy studies in lettere by Oxford in die vroeë 1290's begin, waarna hy in 1301 tot magister in filosofie by die uitgelese Merton College te Oxford promoveer. Teen 1310 was hy reeds besig met nagraadse studies in teologie by Parys, hoewel sy voorkeurfakulteit lettere was, wat verklaar waarom hy betreklik langsaam met sy teologiese studies gevorder het – en eers in 1324 tot magister in teologie by Parys gepromoveer het. Daarna het hy vir 'n aantal jare diens gedoen by die pouslike hof in Avignon, waarna hy na die suide van Engeland teruggekeer het, waar hy nomadies rondgetrek het en in 1344 (hoewel die datum tans in die spesialisnavorsing hersien word) oorlede is.

Selfs al word net 50 van die aanvanklike 80 tekste wat aan Burley toegeskryf is as outentiek aanvaar, dui dit op 'n omvangryke uitset. Hy was net so invloedryk as wat hy produktief was: sy *De suppositionibus* van 1302 lei byvoorbeeld die herlewing van die *Modistae* (sien weer Erfurt, 5.6) se teorie van *suppositio* in, nadat hierdie teoretiese posisie in gewildheid getaan het in die laaste dekades van die 13de eeu.

Daarby is sy aanbod van 'n disputasievorm, wat algaande die *obligatio* genoem is, as die gesagvolle en gestandaardiseerde teoretiese vorm vir disputasies tot laat in die Middeleeue aanvaar. In natuurlike filosofie is sy teorie van die verdeling van die tydskontinuum deur onmiddellike verandering – by die sterwensoomblik, byvoorbeeld – as een van die mees gesagvolle teorieë binne hierdie vraagkonteks gehandhaaf tot diep die Renaissance in. Die produktiewe aard van Burley en Ockham se talle strydgesprekke word gereflekteer in onder andere Ockham se regstreekse oorname van Burley se teorie van semantiese paradokse (byvoorbeeld die 'paradoks van die leuenaar', in die uitspraak 'ek lieg nou') en sy oorname van Burley se verduideliking van die semantiek van relatiewe voornaamwoorde.

So innoverend en oorspronklik as wat sy teoretiese uitsette was, sou Burley nie beskryf kon word as 'n denker vir wie oorspronklikheid as die hoogste kriterium in filosofiese besinning gegeld het nie. Vir Burley was forensiese presisie eerder die hoogste kriterium, veral in terme van die ontleding en toepassing van Aristoteles en ander filosofiese gesagsbronne se tekste en die byeenbring daarvan in 'n toeganklike gevolgtrekking, wat vir die meerderheid denkers van sy tyd aanvaarbaar sou wees (*communis opinio doctorum*): vandaar sy skolastiese sobriquet, *Doctor planus et perspicuus* – 'toeganklik en duidelik').

Die legendariese Burley-Ockham strydgesprekke

Burley was 'n student van Duns Skotus (5.28) by Oxford in 1298-99 en 'n klasmaat van Ockham by teologie in Parys rondom 1308. Die twee studente sou teenstanders word na Burley se kritiek op Ockham se *Sententiae*-kommentaar, wat by Oxford in 1318 gedoseer en gesirkuleer is. Ockham het dadelik gereageer deur in sy *Summa Logicae* Burley se vermelde *De suppositionibus* van 1302 te kritiseer (hoewel hy, soos vermeld, aspekte daarvan naatloos in sy opvolgende werke opgeneem het). Burley verkwalik Ockham daarvoor dat hy 'n teks teiken wat reeds 15 jaar vantevore geskryf is en waarop hy reeds bepaalde aanpassings gemaak het. Hy benadruk daardie aanpassings in sy teenaanval op Ockham in sy waarskynlik belangrikste teks (gesirkuleer vanaf 1323), *De puritate artis logicae tractatus longior*: Burley betoog daarin dat Ockham effektief 'n tradisionalis is, aangesien die *Summa Logicae* in terme van 'n betreklik onoorspronklike, tradisionele struktuur rondom begrippe, proposisies en argumente georganiseer is, terwyl Burley self reeds in *De suppositionibus* oorwegend met oorspronklike gevolgsafleidings werk, met voorrang aan proposionele logika. Vanaf 1323, met inagname van Ockham se toenemend blootgestelde posisie as gevolg van sy voortslepende konflik met pous Johannes XXII oor die vraag na Franciskaanse eiendomsreg, sou die twee figure herhaaldelik bots oor wat eintlik op net een oorweging aankom: Ockham het naamlik betoog dat universeles nie saaklik of *in re* bestaan nie en daarom nie konstituerende dele van die essensie van individue kan vorm nie; Burley weer, het aangevoer dat universeles inderdaad saaklik *in re* bestaan, hoewel nie onafhanklik van partikulieres nie. Gedurende die disputasies wat gevolg het, het Burley Ockham uiteindelik toegegee dat universeles wel 'n bydrae kan lewer tot die konstituering van die essensie van die individu, in die sin dat die universele vorm wel in staat is om die essensie van die partikuliere ding (byvoorbeeld 'mens') tot uitdrukking te bring, hoewel altyd voorlopig en onvoltooid. Afgesien van hierdie enkele oorweging wat ten grondslag van tientalle strydgesprekke tussen die twee denkers lê, op grond van Ockham se reduksie van *res* na partikulieres, het Burley ook konstant betoog teen Ockham se 'skeermes'-reduksie van die Aristoteliese kategorieë na slegs substansie en eienskap.

'n Getemperde realisme

Deur sy lang en roemryke akademiese loopbaan handhaaf Burley onverkort en onveranderd 'n realistiese, teennominalistiese posisie. Hy aanvaar dat logika niks meer is as 'n ontleding van die algemene strukture van die werklikheid nie. Aristoteles se kategorieë dui daarby slegs aan wat die orde is wat dinge insigself omdra – oftewel eerste bedoelings – en wat gespieëlbeeld word in die wyse waarop oor daardie dinge gepraat word – oftewel tweede bedoelings. Daarom is logika en ontologie onskeibaar.

Burley se realistiese konfrontasie met Ockham se nominalisme leun terug na bogenoemde twee oortuigings, wat verder geneem word deur sy beskouing van *suppositio*: die woord 'mens' in die stelling 'die mens is die intelligentste skepsel' is vir Burley in 'n elementêre *suppositio* omdat dit wel na iets verwys, naamlik na species. Vir Ockham is die woord 'mens' in daardie stelling nié in 'n elementêre *suppositio* nie, aangesien dit 'n verstandelike bedoeling aandui – en nie 'n reële ding nie. Burley se realisme is egter meer ingehoue as dié van Duns Skotus: hy stem met Skotus saam dat sowel algemene nature as individuele differensie bestaan, maar ontken dat die twee slegs formeel verskil.

Die rede vir hierdie tempering is dat Burley poog om die vele nuanses van die *formalitates* te vermy en dring daarom daarop aan dat die verskille tussen universeles reël en werklik is. Daarby word algemene nature syns insiens nie ingeperk deur individuele differensie soos wat Skotus geleer het nie, maar vertoef in die totaliteit daarvan in die individu. Hierdie posisie stel Burley in staat om die onderverdelings van 'n universele te ontleed, altyd op die uitkyk vir daardie 'iets algemeen' in 'n verskeidenheid van items wat 'n minimum algemeenheid vertoon.

Burley se natuurlike filosofie: die drie vorme

Burley se fokus in natuurlike filosofie was van jongs af gerig op die probleem van die verhouding tussen ontstaan, tydsduur en verandering. *Prima materia* of oermateriaal, per definisie ontdaan van enige dimensies, word aanvanklik geïnformeer deur primêre eienskappe wat die vorme van die eerste fisiese werklikhede bepaal (die elemente). Hitte is die eerste van die primêre eienskappe, aangesien hitte die dubbele effek van sowel generering as korruptering uitoefen; hitte is die eerste voorwaarde vir lewe, maar ook die voorwaarde vir die ontbinding van die liggaam. Die vorme wat hieruit na vore tree is driedelig, te wete hemels, elementêr en animalisties. Hierdie drie vorme verskil nie van mekaar in terme van hulle natuur nie; trouens, hulle beskik oor 'n gedeelde natuur. Die waarneembare verskille tussen die hemelse, elementêre en animalistiese vorme moet toegeskryf word aan 'n handelingsintensiteit, wat weer afhanklik van die bepaalde hittebron is.

Elemente wat gekonstitueer word deur hitte en die drie vorme bedien die ondermaanse werklikheid van die materiaal wat voorwaarde is vir die totstandkoming van elke liggaam as 'n verbinding van al die elemente wat daarin teenwoordig is. Die eienskappe van die liggaam verbind dan om 'n partikuliere, gemengde eienskap daar te stel – wat uniek en kenmerkend aan die partikuliere liggaam is.

Hieruit tree Burley se teorie van plaaslike beweging na vore, wat saam hang met die vraag na tydsduur en verandering (hetsy gradueel of oombliklik, evolusionêr of revolusionêr): Burley aanvaar die Aristoteliese verdeling van syn in 'permanente wesens' (objekte) en 'opeenvolgende wesens' (bewegings). Die handhawing van hierdie Aristoteliese onderskeid stel Burley en ander tydgenootlike realiste in staat om die aard van beweging onafhanklik van bewegende objekte te ontleed. Ockham het slegs substansies en eienskappe as werklikheidseienskappe of 'dinge in die wêreld' erken en het beweging daarom as onlosmaaklik deel van die bewegende objek beskou (*forma fluens*).

Daarmee gaan Ockham verby Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) se beskouing van beweging as *fluxus formae*, wat 'n relasie tussen die bewegende objek en die beweging of *flux* beskryf. Burley sintetiseer beide posisies in die daarstel van 'n unieke bewegingsleer, wat die beweging sowel deel van die bewegende objek ag – maar wel geslaagd 'n relasie tussen objek en beweging isoleer.

Eindnota

1. Sien Burley (1955; 1997; 2000); asook Amerini (2013:377–410); Conti(2013a:1–16; 2013b:191–224); Costa (2013:321–46); Dutil Novaes (2013:49–86); Gensler (2011:1373–6); Pinborg (1967:394–404); Sommers (2000:1–5; 2006:762–3); Spade (2000:xix-xxiii); Sylla (2002:301–71); Vittorini (2013:17–48); Wood (1984:275–372; 1988:233–50) en Wood en Ottman (1999:1–23).

Bibliografie

Amerini, F. 2013. 14th-Century reactions to Burley. In Conti (red.) 2013, 377–410.

Burley, W. 1955. *De puritate artis logicae tractatus longior*. Boehner, P. (red.). St Bonaventura, New York: Franciscan Institute. Vir 'n uitstekende vertaling, sien Spade (inl. & vert.) 2000.

—. 1997. *Questions on the De anima of Aristotle by* Magister *Adam Burley and Dominus Walter Burley.* In Synan (red.) 1997.

—. 2000. *Walter Burley's Quaestiones super librum Posteriorum*. In Sommers (red.) 2000.

Conti, A.D. 2013a. Introduction. In Conti (red.) 2013, 1–16.

—. 2013b. Burley's theories of categories. In Conti (red.) 2013, 191–224.

Conti, A.D. (red.). 2013. *A companion to Walter Burley. Late Medieval logician and metaphysician*. Leiden: Brill.

Costa, I. 2013. The ethics of Walter Burley. In Conti (red.) 2013, 321–46.

Dutilh Novaes, C. 2013. The Ockham-Burley dispute. In Conti (red.) 2013, 49–86.

Gensler, M. 2011. Walter Burley. In Lagerlund (red.) 2011, 1373–6.

Pinborg, J. 1967. Walter Burley on the meaning of propositions. *Classica et Mediaevalia* 28, 394–404.

Sommers, M.C. 2006. Walter Burley. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 672–3.

Sommers, M.C. (red.). 2000. *Walter Burley's Quaestiones super librum Posteriorum*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Spade, P.V. (inl. & vert.). 2000. *Walter Burley. On the purity of the art of logic. The shorter and longer treatises*. New Haven: Yale University Press.

Sylla, E.D. 2002. Walter Burley's practice as a commentator on Aristotle's physics. *Medioevo* 27, 301–71.

Synan, E.A. (red.). 1997. *Questions on the De anima of Aristotle by* Magister *Adam Burley and Dominus Walter Burley.* Leiden: Brill.

Vittorini, M. 2013. Life and works. In Conti (red.) 2013, 17–48.

Wood, R. 1984. Walter Burley's physics commentaries. *Franciscan Studies* 43, 275–372.

—. 1988. Studies on Walter Burley, 1968-88. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 30, 233–50.

Wood, R. en J. Ottman. 1999. Walter of Burley: his life and works. *Vivarium* 37, 1–23.

5.35 WILLEM VAN ALNWICK

Alnwick Kasteel (1829), J.M.W. Turner (1775–1851)
© Kunsgalery van Suid-Australië, Adelaide

5.35 Willem van Alnwick (ca.1275-1333) (William of Alnwick)

Willem van Alnwick[1] was 'n Engelse Franciskaan en noue bondgenoot van Duns Skotus (5.28). Hy het voorgraads by Parys in teologie afgestudeer en daarna doseer by die Franciskaanse kosskool of studium in Oxford. Sy nagelate en oorleefde tekste sluit in 'n ongeredigeerde kommentaar op die Lombardiese *Sententiae* (gesirkuleer in 1314, ses jaar na Skotus se dood), 'n stelsel quaestiones oor intensionele syn (*De esse intelligibile*), 'n enkele quodlibet en 'n reeks van 28 ongeredigeerde disputasies, getitel *Determinationes*, aangebied in Bologna in 1322.

Sy werk word gekenmerk deur vele verwysings na tydgenootlike tekste, waarop hy met grondige belesenheid gereageer het: veral sy kennis van Duns Skotus se minder bekende werke is algaande as onmisbaar in die Skotus-resepsie geag, aangesien Alnwick daarin kon slaag om allerlei onduidelikhede in Skotus se dikwels doolhofagtige uitset toeganklik toe te lig. Hy het trouens vir 'n paar jaar (minstens vanaf 1301 tot 1305) amptelik as Skotus se sekretaris opgetree, Skotus se *Collationes* met die hand afgeneem, asook die indrukwekkende magister se Paryse lesings oor die *Sententiae* – die *Additiones magnae* – saamgestel.

Alnwick, Duns Skotus en die univokaliteit van syn

So nou as wat sy persoonlike en administratiewe verbintenis met Skotus ook al was, het Alnwick sy skolastiese onafhanklikheid en intellektuele integriteit behou deur sowel met oorspronklikheid op Skotus se tekste te reageer, as om met Skotus te verskil oor 'n aantal fundamentele kwessies. Aanvanklik verdedig hy Skotus se teoretiese posisies binne die Franciskaanse kringe by die universiteite van Oxford en Parys, soos wat hierdie skitterende jonger Franciskaan (ook postuum) binne en buite sy orde opgang begin maak het.

Alnwick reageer byvoorbeeld in sy eie kommentaar oor die *Sententiae* teen een van Skotus se vroegste kritici, Richard van Conington, terwyl hy ook in vermelde *Determinationes* skerp reageer teen die opvolgende kritiek van Petrus Aureolus (5.36). Nietemin was Alnwick 'n 'onafhanklike Skotis': soms stem hy gedeeltelik saam met Skotus, byvoorbeeld in sy genuanseerde verdediging van Skotus se posisie rondom die univokale begrip van syn, teen Conington se poging om Hendrik van Gent (I:4.31) se analogiese verstaan van syn te herontplooi. Alnwick dui in sy reaksie teen Conington-Gent egter aan dat hy hom moet distansieer van wat Skotus beskou het as die noodsaaklike gevolg van univokaliteit, naamlik dat die hoogste differensies en ander transendentes nie ingesluit kan word in die onderhawige synskonsep nie.

Skotus se leer oor die univokaliteit van syn is tweedelig: eerstens bestaan daar volgens Skotus 'n algemene, gedeelde konsep van syn tussen God en skepsels, wat beteken dat syn 'n univokale predikaat is (univokaliteit dui op 'n begrip wat in dieselfde grammatikale konstruksie op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word, sonder verlies aan inhoud).

Syn beskik hiervolgens oor 'n *ratio* of betekenis wat oor dieselfde betekenis in alle moontlike toepassinge daarvan beskik. Die tweede deel van Skotus se beskouing oor die univokaliteit van syn benadruk dat hierdie univokale konsep nie in staat is om die wese (*in quid*) te predikeer van alles wat daardeur konseptueel ondervang word nie; met ander woorde, dat hoewel die konsep van syn univokaal gepostuleer kan word, daar inwendig tot die univokaliteit onreduseerbare dinge is, soos die hoogste differensies en ander transendentes.

Alnwick gaan akkoord met Skotus oor die eerste deel van die posisie, dat daar nie 'n enkele univokale *ratio* vir syn is nie. Maar hy wyk af van die tweede deel van Skotus se leer: hy gee nié toe dat vanuit die eerste deel logieserwys volg dat syn uitgesluit kan word van bepaalde verstaanbare konsepte nie. Hy dring trouens daarop aan dat syn predikeerbaar moet wees om juis al die verstaanbare dinge in te sluit, met geen uitsonderinge nie. Hoewel Skotus in staat was om hom teen hierdie voorbehoud te verweer, het Alnwick minstens 'n reaksie teen Skotus getoon wat deur onder meer Aureolus en die tydgenootlike Franciskaan Walter Chatton (5.41) met genoeg erns geneem is dat hulle uitgebreid daarop gereageer het, ook al was dit net om Alnwick se posisie krities af te wys.

Verstaanbare syn, die onsterflikheid van die siel en formele onderskeide

Maar in ander gevalle gee Alnwick Skotus selfs nie gedeeltelik toe nie en wyk hy in geheel af van die subtiele doktor, soos wanneer hy terugleun na juis Gent se perspektief op die versoening van geloof en rasionele demonstrasies, of wanneer hy Skotus se beskouing dat die onsterflikheid van die siel wel streng bewysbaar is, verwerp.

Wanneer hy gekonfronteer word met die vraag na die ontologiese status van 'n objek synde 'geken' of minstens 'kenbaar', vind Alnwick Skotus se posisie binne hierdie vraagkonteks van verstaanbare syn onhoudbaar. Skotus het aangevoer dat so 'n objek oor 'n relatiewe status van syn (*esse cognitum*) beskik, 'n perspektief wat Alnwick verwarrend vind: sy eie antwoord is dat die syn van die gekende objek niks anders is nie as die syn van die kennende intellek. Een gevolg van Alnwick se posisie geniet toepassing op die status van die Goddelike idees: aangesien geen onafhanklike bestaan toegeken word aan dit wat in verstand is nie, ontken hy enige bestaan van die Goddelike idees onafhanklik van die bestaan van God.

Wat die onsterflikheid van die siel betref, betoog Alnwick dat dit nie bewysbaar is nie en slegs in die geloof beslis kan word. Daarby, weer teen Skotus, dring hy daarop aan dat God – en nie syn nie – die onderwerp van metafisika is. Aangesien geen wetenskap in staat is om die bestaan van die onderwerp daarvan te bewys nie (aldus reeds Aristoteles), leun Alnwick terug na Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) se standpunt dat God se bestaan nie deur metafisika bewys kan word nie, maar slegs deur die wetenskap (van fisika en beweging). Skotus het op sy beurt natuurlik weer by Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) se posisie aansluiting gevind, wat syn as die onderwerp van metafisika gestel het en God daarom as bewysbaar binne die wetenskap van metafisika gestel het. Alnwick het dit ook nodig geag om 'n verhelderende standpunt in te neem ten opsigte van die bekende maar dikwels ambivalente Skotiese leer van formele onderskeide. In die 14de afdeling van sy *Determinationes* bepleit hy naamlik 'n driedelige gradering van reële onderskeid in *simpliciter*, *secundum quid* en *formaliter*: hiervolgens word die formele onderskeid volgens Alnwick ontdaan van enige moontlike verwarring met 'n blote onderskeid van die rede wat slegs in die verstand bestaan, terwyl die formele onderskeid hiermee ook gewaarborg word van 'n werklikheid in die dinge an sich, hoewel dit volgens Alnwick se driedeling die swakste van die drie reële onderskeide bly.

Alnwick in verset teen ondeelbaarheid

Alnwick het ook geheel onafhanklik van Skotus gereageer teen die vroeë 14de-eeuse weergawe van atomisme met verwysing na ondeelbaarheid, soos gepostuleer deur Hendrik van Harclay (5.31), later opgevolg deur Walter Chatton (5.41). Hierdie teorie het die fundamentele Aristoteliese verbod teen die samevoeging van tyd, ruimte en beweging vanuit onverdeelbare eenhede, teengegaan. Alnwick is reeds in sy eie tyd daarvoor krediet gegee dat hy 'n betekenisvolle antwoord op Harclay se posisie verskaf het, deur middel van die toepassing van proposisiekritiek (vanuit terministiese logika of die *logica moderna*) op die probleem van die verdeling van die tyd-ruimte-beweging-kontinuum.

Alnwick se posisie oor die versoenbaarheid van geloof en wetenskap

Aquinas (5.1) se bekende posisie oor die versoenbaarheid van geloof en wetenskap was dat dit inderdaad onversoenbaar is, mits beide werklik oor dieselfde saak handel: met ander woorde, niemand kan wetenskaplik weet dat iets waar is en steeds daarin glo nie. Die ewe bekende opponerende standpunt (oorwegend uit Franciskaanse kringe) was dat indien geloof en wetenskaplike kennis onversoenbaar is, teologie geen wetenskap is of kan wees nie. In sy poging om die wetenskaplike status van teologie te handhaaf, wyk Alnwick weer af van Skotus se juis

Franciskaanse posisie, naamlik dat teologie streng gesproke geen wetenskap is nie. Hy betoog teen Aquinas dat geloof en wetenskap, mits dit oor dieselfde saak handel, nié onversoenbaar is nie: vir Alnwick is dit heeltemal moontlik vir ’n mens om in ’n bepaalde waarheid te glo, ook al het ’n mens toegang tot die wetenskaplike bewyse vir die waarheid of geldigheid daarvan.

Natuurlik was die uitdaging vir Alnwick om met genuanseerde proposisies te betoog hoe bewyse en die afwesigheid van bewyse vir die waarheid tegelyk en sonder teenstelling gehandhaaf kan word. Op ’n oorspronklike en weliswaar innoverende wyse slaag Alnwick wel daarin om ’n stel proposisies aan te bied op grond waarvan dit logies aanneemlik is dat geloof en wetenskap nie noodwendig onversoenbaar is nie, mits dit oor dieselfde saak handel.

Alnwick en die vraag na Franciskaanse armoede

Alnwick bevind hom soos talle ander Franciskane in die tweede dekade van die 14de eeu in ’n geveg waarin daar van die begin af geen wenners kon wees nie. Pous Johannes XXII het naamlik met prominente Franciskane soos Willem van Ockham (5.50) in gerig getree oor die vraag na die haalbaarheid van die Franciskaanse armoede-ideaal. Ten grondslag van hierdie dramatiese en verreikende geskil was wat met die boedels moes gebeur van persone wat tot hierdie kloosterongebonde orde toegetree het: moes dit vir vruggebruik beskikbaar gestel word aan die Franciskaanse orde, of moes dit aan die pouslike boedel toevertrou word, waarvanuit die pous die ordes van die nodige vir lewensonderhoud sou voorsien? Die vraag het dus gegaan oor ’n saaklike reg, naamlik eiendomsreg. Die premisse in hierdie vraag was of Christus en die apostels wel teoreties oor eiendomsreg beskik het. In 1322 sluit Alnwick by ’n groep Franciskane aan wat ’n dekreet – *De paupertate Christi* – opgestel het en daarmee reglynig teenoor die pous te staan gekom het. Die pous het daarop aangedring dat Christus en die apostels nie teoreties oor eiendomsreg beskik het nie, maar inderdaad eiendom besit het. Die Franciskaanse ideaal van armoede en die hoogstens kommunale vruggebruik van nagelate eiendom is deur hierdie groep dissidente benadruk in talle openbare redevoeringe teen die pous – waaronder Alnwick se skerp betoog in die laaste afdeling van die *Determinationes*, wat gesirkuleer is in 1322, die jaar waarin hierdie konflik ’n hoogtepunt bereik het. Alnwick betoog met genuanseerde Bybelse eksegese dat Christus en die apostels geen private of gedeelde eiendom besit het nie. Soos Ockham, moes Alnwick hierna vir sy lewe vlug. Hy het uiteindelik politieke asiel in Napels verkry, waar hy gasvry deur koning Robert van Sicilië ontvang is, wat hom in 1330 ook as biskop van Giovinazzo aangewys het. Skotus se vertroueling, wat sy tekste na sy voortydige dood in 1308 met soveel entoesiasme opgehelder en verdedig het, is drie jaar later in Avignon oorlede.

Eindnota

1. Sien Alnwick (1937), asook D'Souza (1973:425–88); Dumont (1987:1–75;2006:676–7); Noone (1993:231–61); Thijssen (1990:82–100) en Witt (2011:1399–402).

Bibliografie

Alnwick, W. 1937. *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de* quodlibet. Ledoux, A. (red.). Quaracchi: Collegium S Bonaventurae.

D'Souza, J. 1973. William of Alnwick and the problem of faith and reason. *Salesianum* 35, 425–88.

Dumont, S.D. 1987. The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick. *Mediaeval Studies* 49, 1–75

—. 2006. William of Alnwick. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 676–7.

Noone, T.B. 1993. Alnwick on the origin, nature, and function of the formal distinction. *Franciscan Studies* 53, 231–61.

Thijssen, J.M.M.H. 1990. The response to Thomas Aquinas in the early 14th century. Eternity and infinity in the works of Henry Harclay, Thomas of Wilton, and William of Alnwick. In Wissink (red.) 1990, 82–100.

Wissink, J.B.M. (red.). 1990. *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leiden: Brill.

Witt, J.C. 2011. William of Alnwick. In Lagerlund (red.) 2011, 1399–402.

5.36 PETRUS AUREOLUS

Portret van 'n monnik (ca.1650–1653), Carlo Ceresa (1609–1679)
© Carrara Akademiemuseum, Bergamo

5.36 Petrus Aureolus (1280-1322)
(Peter Auriol; Oriol; *Doctor Facundus*)

Petrus Aureolus[1] was 'n Franse Franciskaan wat teologie aan die universiteite van Bologna, Toulouse en Parys in die eerste twee dekades van die 14de eeu gedoseer het. In 1321 word hy aangewys as aartsbiskop van Aix-en-Province. Hy het gewilde en provokatiewe tekste oor armoede en natuurlike filosofie die lig laat sien, maar ook (meer konvensioneel) 'n omvangryke kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae* (geredigeer in Aureolus 1952, 1956) en 'n belangrike quodlibet (geredigeer in Aureolus 1995) nagelaat. In hierdie *Sententiae*-kommentaar, gedoseer by Parys in 1316, huiwer hy nie om met Aquinas (5.1) en Duns Skotus (5.28) se postuum nalatenskappe in gerig te tree oor ontologie, epistemologie, die Goddelike voorkennis en voorsienigheid nie. Sy standpunte is veral deur die Dominikaan Hervaeus Natalis (5.22) teengegaan.

Aureolus se belangrike leer oor intensionele syn

Aureolus se belangrikste bydrae tot die filosofiese korpus van die Middeleeue vestig, met inagname van die omvang van bogenoemde polemiese uitsette, in sy unieke bydrae oor intensionele syn (waarna ook soms as 'objektiewe' en 'oënskynlike' syn verwys is). Aureolus betoog naamlik dat die kennende handeling 'n besondere modus van syn in die gekende objek veroorsaak.

Hy neem eerstens Aristoteles se induktiewe posisie oor, waarvolgens die kennende handeling op sintuiglike waarneming berus en onlosmaaklik aan die sintuie se inset verbonde is, op grond waarvan die kennende handeling vanaf die partikuliere na die universele beweeg. Gevolglik ontken Aureolus (1956:681) die bestaan van ingebore idees, in die Platoniese sin van die woord. Hy verwerp daarom ook alle aansprake op 'n domein van ewige waarhede en onveranderlike idees. Sintuiglike waarneming en die verstand se aktiewe verwerking van sintuiglike data is genoegsaam om die kennende handeling te verklaar, aangesien die intellek en die sintuie komplementerend is en struktureel ooreenstem. Alhoewel die sintuie en die intellek verskillende fakulteite in die mens verteenwoordig, vooronderstel beide sintuiglike waarneming en intellektuele herkenning 'n objek waarop die kennende handeling gerig is. Waarneming en denke is altyd gerig op 'n objek, en sonder daardie objek dui die sintuie en die intellek vir hom op letterlik niks. Hierdie duidelik intensionele aard van die kennende handeling verskaf die basis vir Aureolus se epistemologie.

Ten opsigte van sintuiglike waarneming as sodanig, onderskryf Aureolus (1956:683) die gevestigde skolastiese premisse dat materiële objekte soortgenootlikhede van sigself presenteer (oftewel 'verstaanbare species') en dat hierdie species deur die medium

(byvoorbeeld lug) beweeg totdat dit deur die uitwendige sintuiglike organe ontmoet word. Dit beteken egter nie dat sintuiglike waarneming 'n passiewe onderneming of proses is nie: Ten einde sintuiglike waarneming te laat realiseer, moet die sintuie gerig wees op 'n partikuliere objek en die verstaanbare species wat vanaf hierdie objek ontvang word, moet geprioritiseer word bo die aanwesigheid van 'n veelvoud van ander species vanaf nabye objekte.

Sonder die inligting wat deur die objek via die verstaanbare species gepresenteer word, sou daar niks gewees het om te ken nie: maar sonder juis die gefokusde, aktiewe betrokkenheid van die waarnemer sou hierdie inligting nutteloos wees, in die sin dat dit geen partikuliere objek presenteer (en representeer) nie. Die afloop van hierdie sintuiglike proses is dat die objek aan die inwendige organe voorgehou word, waarvan die soortgenootlikheid in die sensoriese geheue gestoor word.

Ten einde hierdie informatiewe funksie van die sensitiewe siel in sintuiglike waar neming te substansieer, benadruk Aureolus (1956:684) dat die sintuie nie altyd betroubaar is in terme van die waarheids aanbod daarvan nie – asook die robuuste en onvermydelike werklikheid dat die objekte (en daarom ook die verstaanbare species) bedrieglik kan wees. Aureolus verwys byvoorbeeld na visuele drogbeelde, veral waar die waarnemer in beweging is en die objek van waarneming staties is.

Op grond hiervan wys Aureolus daarop dat 'n moontlike onversoenbaarheid tussen die uitwendige werklikheid en die verskyning daarvan voor die sensitiewe siel nie aan die uitwendige objek of die uitgestraalde soortgenootlikheid daarvan toegeskryf kan word nie: dit moet syns insiens eerder toegeskryf word aan 'n gebrek in die sintuiglike funksie, of andersyds aan 'n misplaaste formasie van die objek deur die sensitiewe siel self.

Die feit dat die siel se formatiewe funksie in sintuiglike waarneming juis deur sodanige insidente van gebrek en misplaastheid benadruk word, beweeg Aureolus nie tot 'n wantroue in sintuiglike waarneming nie – eerder die teenoorgestelde.

Volgens Aureolus (1956:691) speel die intellek 'n soortgelyke formatiewe rol in die kennende handeling: Dit is vir hom duidelik dat die kennende handeling spontaan fokus op 'n partikuliere objek en op grond van daardie intensionele dog spontane gerigtheid postuleer die intellek dit in intensionele syn. Wanneer die intellek operatief korrek en stabiel funksioneer, hanteer die intellek algemene waarhede, terwyl sintuiglike waarneming slegs partikulieres hanteer.

Vir Aureolus is die intellek ten volle in staat om direk en onbemiddeld met die inhoude van die sensitiewe siel te werk. Byvoorbeeld, met die waarneming van 'n blom herken die sintuie die partikuliere blom en geen ander blom (ook van dieselfde

species) nie en deur te fokus op die blom (en nie op enige iets buiten die partikuliere blom nie), verenig die sensitiewe siel veelvoudige sintuiglike indrukke (byvoorbeeld kleur, geur en tekstuur) en postuleer die blom in intensionele sin in die inwendige sintuie.

Met ander woorde, ten einde die aard van die blom te verstaan, word die hulp van die intellek ingeroep. Deur 'n ondersoek van die partikuliere blom wat in intensionele syn in die sensitiewe siel geplaas is, word die intellek tot beweging gemotiveer: eerstens deur die ware objek in die blom te identifiseer (die natuur of essensie van die blom), wat dan in intensionele syn te voorskyn gebring word, wat dan gevolglik die blom in die intensionele modus van die syn daarvan aan die intellek voorhou. Wat uit hierdie beweging na vore tree, is die aktualiserende herkenning van die natuur van blomme van die betrokke species, wat die konsep van 'n blom van die betrokke species is (Aureolus 1956:695).

Intensionele syn as sleutel tot epistemologiese probleemidentifisering

Aangesien Aureolus aandring op die intensionele aard van die kennende handeling is dit vir hom onmoontlik om die kennende handeling as sodanig en die kenbare objek as sodanig te identifiseer (wat wel vir sy ietwat latere tydgenoot Ockham [5.50] moontlik geblyk het). Aureolus is van mening dat so 'n identifisering van die kennende handeling en die kenbare objek enersyds op selfbesinning aankom: denke oor objekte sou dan niks anders wees as denke oor denke nie; andersyds kan die kenbare objek nie gelykgestel word aan iets wat vryelik deur die intellek of enige ander fakulteit van die siel geproduseer word nie, aangesien kennende handelinge dan oor geen verbintenis met die uitwendige werklikheid sou beskik nie en van nul en gener waarde wees.

Verder is die kennende handeling gerig op algemene of universele waarhede, aangesien die essensie van die objek as die eerste fokuspunt van die kennende handeling dien: tog is die funksie van algemene waarhede volgens Aureolus (1956:698) juis om die verstaan van partikulieres te fasiliteer. Daarom dien die Platoniese Vorme en Idees vir Aureolus geen doel nie: hulle bestaan volgens hom afgeskei van partikulieres en het geen onmiddellike betekenis vir 'n verstaan van die materiële werklikheid nie. Daarby voeg Aureolus (1956:699) egter dadelik dat buiteverstandelike objekte nie eenvoudig identies is aan essensies nie en kan om daardie rede nie geag word te konformeer aan die basiese oorwegings wat aan objekte gestel word om kenbaar te wees nie. Hy kwalifiseer ook dat die soort syn wat tot daardie oorwegings bydra, nie 'n fiktiewe of 'n reële eienskap van die siel is of kan wees nie: so 'n reële verstandelike entiteit sou sigself tussen die intellek en die uitwendige werklikheid moes posisioneer en daardeur die intellek verhoed om in

direkte kontak met partikulieres gestel te word. Daardeur sou alle kennende handelinge as inwendig tot die kennende subjek self getipeer moes word.

Op sterkte van hierdie negatiewe oorwegings betoog Aureolus dat die objek van die kennende handeling op só 'n wyse tot die intellekstelling daarvan behoort dat die objek beide in die handeling opgeneem is en dit wat daardeur gepostuleer word. Dit beteken nié dat die objek 'n 'plekhouer' is van die reële partikuliere objek wat waargeneem word nie: Aureolus maak daarop aanspraak dat die intensionele objek werklik 'identies' is aan die buiteverstandelike objek wat deur die sintuie voorgehou is. Aangesien uitwendige objekte egter nie in terme van die reële syn daarvan aanwesig is in die intellek nie, staan Aureolus onder die verpligting om te verduidelik wat hierdie 'identies' inderwaarheid beteken.

Dit doen Aureolus (1959:702) deur 'n byvoeging, naamlik dat die handeling van intellekstelling in die objek 'n buitengewone of spesiale modus van syn plaas, naamlik intensionele, of 'objektiewe', of 'oënskynlike' syn: intensionele syn dra by tot partikulieres, in soverre partikulieres deur die intellek verinwendig word en intensionele objekte word. Die resepsie van hierdie spesiale modus van syn verander nie aan of voeg enige iets by die objekte in die reële syn daarvan nie. Die aanname van intensionele syn is 'n gevolg van die wyse waarop die intellek opereer in die waarneming van entiteite in die uitwendige werklikheid. Daarby benadruk Aureolus (1952:210) dat partikulieres en die konsepte wat uit hulle na vore tree numeries identies is. Om weer die voorbeeld van die blom te gebruik: die blom in die reële syn daarvan, en die blom as 'n intensionele objek van die intellek, kan nie as twee verskillende dinge getel of gestel word nie: die blom is slegs een blom, maar deur die konseptualisering daarvan deur 'n intellek eien dit sigself hierdie spesiale modus van syn toe.

In sigself is syn in 'n intensionele objek nie 'iets' nie; trouens, Aureolus gaan so ver om te stel dat dit inderdaad 'niks' (*nihil*) is. Die implikasie hiervan is duidelik: intensionele syn bestaan nie en kan selfs nie bedink word onafhanklik van die handeling wat dit te voorskyn bring nie. Daarom deins Aureolus ook nie terug om reguit te stel dat die intensionele objek saamgestel is uit die kennende handeling en die partikuliere objek nie. Dienooreenkomstig konseptualiseer 'n kennende handeling 'n partikuliere objek deur dit van 'n ander synsmodus te voorsien. In hierdie synsmodus verskyn die objek wel aan die intellek as 'n essensie (Aureolus 1956:705).

Hoewel sy teorie van intensionele syn sommige epistemologiese probleme oplos, stel dit Aureolus nogeens onder die verpligting om die duidelike verskil tussen uitwendige partikuliere objekte en intensionele syn wat op die algemene gerig is, te verduidelik. Aureolus voer gevolglik aan dat die waarneming van byvoorbeeld enige enkele,

partikuliere blom volledig genoegsaam is om die konsep van die essensie van die partikuliere blom te genereer. Hierdie eenheidskonsep kan ooreenkomstig toegepas word op enige objek wat aanleiding gee tot presies dieselfde konsep, naamlik alle ander blomme van dieselfde species. Die algemeenheid wat so kenmerkend is aan konsepte behoort nie aan partikulieres as sodanig nie, en is gebaseer op die feit dat alle partikulieres van 'n sekere soort of species aanleiding gee tot presies dieselfde kennende handeling en intellekstelling.

Natuurlik is hierdie posisie vir Aureolus slegs haalbaar omdat hy werk met intuïsie (en nie abstraksie nie) as die fundamentele wyse waarop die intellek konsepte vorm. Daar is egter 'n kinkel: die struktuur van die kennende handeling kan hiervolgens nie anders as taalkundig verstaan word nie. Deur konsepte te bedink, kombineer die intellek betekenisvolle taalkundige skakels of 'name', wat oor presies dieselfde predikatiewe struktuur beskik as sowel gesproke as geskrewe taal.

Aureolus besef dit en doen dan 'n beroep op Augustinus ten einde 'n teorie van 'verstandelike taal' te ontwikkel – waarin hy, gegewe die omvang van die effektiewe kritiek reeds in sy eie tyd daarteen – nie geslaag het nie. Hy het wel geslaag om die verwysende vermoë van konsepte te verduidelik, as sou dit die keuse om 'watter name met watter partikulieres' te verbind, bemoontlik – aangesien dit uiteindelik niks meer nie as 'n keuse is vir of teen die gepaste handelinge wat deur die tersaaklike partikulieres opgeroep word.

So tegnies as wat die hoog-skolastiek was, so dikwels het dit uiteindelik met diskursiewe keuses te make gehad: Aureolus se teorie van intensionele syn is 'n duidelike voorbeeld daarvan. In daardie opsig was die hoog-skolastiek reeds modern – en is feitlik elke moderne uitset tot nog by Schopenhauer in hierdie sin van die woord hoog-skolasties.

Eindnota

1. Sien Aureolus (1952; 1956; 1995), asook Boehner (1948:388–416); Brown (1965:117–50); Duba (2000:5–34); Friedman (1999:415–30); Heynck (1969:1–77); Nielsen (2002:149–219; 2006:494–503) en Schabel (2006:1092–117; 2011:935–42).

Bibliografie

Aureolus, P. 1952. *Scriptum super primum Sententarium I*. Buytaert, E.M. (red.). St Bonaventura, New York: Franciscan Institute.

—. 1956. *Scriptum super primum Sententarium II-VIII*. Buytaert, E.M. (red.). St Bonaventura, New York: Franciscan Institute.

—. 1995. *De unitate conceptus entis.* In Brown (red.) 1995, 199–245.

Boehner, P. 1948. *Notitia intuitiva* of non-existents according to Peter Aureoli, OFM (1322). *Franciscan Studies* 8, 388–416.

Brown, S.F. 1965. Avicenna and the unity of the concept of being: the interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli. *Franciscan Studies* 25, 117–50.

Brown, S.F. (red.). 1995. Petrus Aureoli: *De unitate conceptus entis*. *Traditio* 50, 199–245.

Duba, W.O. 2000. The immaculate conception in the works of Peter Auriol. In Friedman en Nielsen (reds.) 2000, 5–34.

Ebbesen, S. en R.L. Friedman (reds.). 1999. *Medieval analyses in language and cognition.* Kopenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

Evans, G.R. (red.). 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Leiden: Brill.

Friedman, R.L. 1999. Peter Auriol on intentions and essential predication. In Ebbesen en Friedman (reds.), 415–30.

Friedman, R.L. en L.O. Nielsen (reds.). 2000. Peter Auriol (Special issue). *Vivarium* 38(1).

Heynck, V. 1969. Die Kommentare des Petrus Aureoli zum dritten Sentenzbuch. *Franziskanische Studien* 51, 1–77.

Kobusch, T. 2000. Petrus Aureoli: Philosophie des Subjekts. In Kobusch (red.) 2000, 236–49.

Kobusch, T. (red.). 2000. *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt: Primus.

Nielsen, L.O. 2002. Peter Auriol's way with words: the genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the *Sentences*. In Evans (red.) 2001, 149–219.

—. 2006. Peter Auriol. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 494–503.

Schabel, C. 2000. *Theology at Paris, 1316-1345: Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*. Aldershot: Ashgate.

—. 2006. Philosophy and theology across cultures. Gersonides and Auriol on divine foreknowledge. *Speculum* 81(3):1092–117.

—. 2011. Peter Auriol. In Lagerlund (red.) 2011, 935–42.

5.37 WILLEM CRATHORN

Portret van 'n Trinitariese vader (ca.1600), El Greco (1541–1614)
© Prado Museum, Madrid

5.37 Willem Crathorn (fl.1330)
(William Crathorn)

Willem Crathorn[1] het rondom 1315 tot die Dominikaanse orde toegetree en was werksaam by Oxford in die vroeë 1330's. Sy aartsvyand was 'n mede-Dominikaan, Robert Holcot (5.38), wat daarin uitgemunt het om 'n potsierlike karikatuur van Crathorn op te stel en voortdurend agterdog oor Crathorn se bekwaamheid probeer opwek het (Pasnau 2006:692). Crathorn het weliswaar 'n aantal unieke en aweregse teoretiese posisies oor veral die kenteoretiese status van species ingeneem, wat tot nog in die 1370's gekommentarieer sou word.

Die enigste teks van Crathorn wat die 14de eeu oorleef het en sy denke toeganklik stel is sy kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae* (wat eers in 1988 vir die eerste keer geredigeer is in Crathorn 1988; sien ook die redigering in Crathorn2002) – hoewel 'n quodlibet waarvan die manuskrip tans in Wene bewaar word, waarskynlik ook deur Crathorn geskryf is (Lahey 2011:1395).

Die intellektuele toneel by Oxford in die 1330's

Die intellektuele toneel by die Universiteit van Oxford in die 1330's is oorheers deur Willem van Ockham (5.50), wat 'n filosofiese aksent op die verhouding tussen logika en taalfilosofie geplaas het deur indringende epistemologiese vraagstellings, wat ontologie van die vakdominante posisie wat dit in die 13de eeu beklee het, effektief beroof het. Ockham se stem was letterlik oral: dit was onmoontlik om akademies werksaam te wees sonder om rekenskap van 'n oorspronklike lesing van Ockham se werke te gee. Dit het egter nie noodwendig instemmende lesings beteken nie. Hoewel die meerderheid Oxoniane in hierdie tyd volstrekte Ockhamiste was, was daar ook 'n groep denkers wat hulle teen Ockham se oorheersing van die Engelse (en Franse) akademiese wêreld verset het. Hierdie groep denkers, wat vir 'n groter variasie in die filosofiese diskoers van die 14de eeu gepleit het en waarvan Crathorn 'n belangrike verteenwoordiger was, is mettertyd die 'kontra-Ockhamiste' (ook soms die *Moderni*) genoem.

Crathorn se *Sententiae*-kommentaar is trouens reeds in sy eie tyd as 'n standaardteks van die kontra-Ockhamiste geag, op grond van sy verset teen bepaalde epistemologiese aspekte in Ockham se taalfilosofiese sisteem. Sy standpunte teen Ockham het egter so ver van die hoofstroom uitsette by Oxford wegbeweeg dat Holcot dit getipeer het as 'slegs geskik vir vermaak' (Pasnau 2006:692; Lahey 2011:1396). Desnieteenstaande Holcot se vyandigheid is Crathorn tot in die 1370's nog by Oxford gelees: Onder andere Johannes Wyclif (6.20) het Crathorn se werk se werk goed geken en

met genoeg erns geneem dat hy dít en soortgelyke kontra-Ockhamistiese posisies noukeurig (maar afwysend) gekommentarieer het.

Crathorn se epistemologie: die kenteoretiese status van species

Die mees kenmerkende aspek van Crathorn se filosofiese bydrae was sy ontwikkeling van die algemene skolastiese opvatting dat kennis afhanklik is van die species van objekte wat waargeneem word. Hierdie opvatting is aanvanklik deur Roger Bacon (I:4.27) vanuit sy werk in Middeleeuse optiese studies bestendig: Wanneer ons 'n voorhande objek waarneem, is dit wat ons waarneem uitdruklik die 'uitgestraalde verskynings' – of species – van die betrokke objek.

Die verskyning of 'uitstraling' van 'n objek deur 'n lens dien as 'n goeie analogie van hierdie epistemologiese premisse: met inbegrip van die funksie van lig as die medium van oordrag, verskyn 'n beeld van 'n objek aan die ander kant van die lens wanneer die lens voor die betrokke objek gehou word. Die beeld van die objek, wat deur die sintuie waargeneem word, is die species van die objek. Die species beskik oor 'n verminderde syn as die substansie wat dit produseer, maar beskik nietemin oor genoegsame syn om 'n soortgenootlikheid tot die spesifieke substansie oor te dra.

Crathorn verwerk hierdie opties georiënteerde epistemologiese model met 'n betekenisvolle begrensing daarvan: hy elimineer naamlik in die verstand van die waarnemer die verstandelike handeling wat normaalweg met die herkenning van 'n species gepaardgaan. Met ander woorde, Crathorn tref nie 'n onderskeid tussen die kognitiewe vermoë van die subjek en die handelinge wat uit daardie vermoë na vore tree nie.

Dit stel hom reglynig teenoor Aquinas (5.1) en Ockham se epistemologie: Aquinas se vierdelige kognitiewe model (die siel of verstand, vermoë of fakulteite van die siel of verstand, handelinge en species) het laat-13de-eeuse epistemologie grondig beïnvloed. Ockham het op sy beurt die onderskeid tussen siel en vermoë laat vaar en die twee met mekaar gekoppel, asook species uit sy epistemologie geweer. Daarmee benadruk Ockham die kognitiewe vermoë se direkte waarneming van die objek.

Crathorn gee Ockham die koppeling van die siel en vermoë toe, maar behou species in sy epistemologiese formule. Dit laat hom dus alleenlik met die psigologiese vermoë en die species. Volgens Crathorn ontvang die verstand die species wat die eienskappe van die waargenome objek reflekteer, wat dan in die verstand as die eienskappe van die objek toegeëien word. As ek byvoorbeeld die Duitse herdershond Seve waarneem, omvat die species van Seve die eienskappe van 'hondheid', 'swart-bruinheid', 'vierpotigheid' en so meer: wanneer die species deur my verstand in ontvangs geneem

word, word my verstand die fundamentele begronding vir 'hondheid', 'swart-bruinheid' en 'vierpotigheid'.

My idee van Seve is volgens Crathorn werklik en reël 'herdershondagtig' in terme van al die moontlike eienskappe wat met die syn van dié herdershond geassosieer sou kon word. Dit is juis hierdie vreemde aspek in Crathorn se denke wat Holcot so die spot met hom laat dryf het, maar ook nog Wyclif se aandag opgeëis het: dit is werklik 'n unieke epistemologiese posisie in die hoog-skolastiek.

Hierdie unieke posisie gee aanleiding tot 'n ernstige vraag, maar dan 'n vraag wat werklik met erns gestel word omdat dit Crathorn se posisie met erns neem: Is die species wat ons waarneem waarheidsgetrou? Anders gevra: hoe seker kan ek wees dat die species van die betrokke Duitse herdershondidenties is aan my idee van die Duitse herdershond wat ek waarneem, en identies is aan die eienskappe soos wat dit in Seve self bestaan? Dit is tog vanselfsprekend dat die species nie identies is aan die eienskappe wat die verskyning van die hond produseer nie. Wat is dus die sekerheidsgronde daarvoor dat die species die eienskappe van die onderhawige substansie volledig beliggaam?

Ockham het op hierdie en dergelike vrae gereageer deur species voorspelbaar met sy skeermes 'af te skeer': hy elimineer species eenvoudig uit sy formule ten gunste van 'n direkte waarneming van die objek as sodanig. Vir Crathorn, wat species binne sy formule ten alle koste wil behou, was dit aansienlik moeiliker. Op innoverende wyse pas hy egter die Augustynse *si fallor sum* ('indien ek fouteer, bestaan ek') in sy antwoord toe: dit is juis in die moontlikheid dat ek my oor sowel die substansie as die species kan vergis, dat dit waarheidsgetrou is (sien Wood 1989:351).

Met ander woorde, juis in die gebrek aan 'n finale sekerheid oor die waarheidsgetrouheid van die identiese verhouding tussen species en substansie, word die waarheid daarvan bevestig. Dit is volgens Crathorn eenvoudig onmoontlik om met sekerheid tussen species van substansie en species van eienskap te onderskei. Vindingryk soos wat hierdie antwoord was, was dit natuurlik olie op Holcot se vuur.

Crathorn se simplisties-atomistiese ontologie

Crathorn se ontologiese posisie bring hom wel nader aan Ockham en die Ockhamiste se hoofstroom konseptualisme. Ockham het die tien Aristoteliese kategorieë met sy 'skeermes-beginsel', ingevolge waarvan die minimum verklaring van 'n saak die voorkeurverklaring van die saak behoort te wees, na slegs twee gereduseer, naamlik substansie en eienskap – laasgenoemde dien na Ockham se aanbod as die ontologiese basis vir die agt ander kategorieë.

Crathorn se epistemologiese posisie, wat dit vir hom onmoontlik maak om met sekerheid tussen species van substansie en species van eienskap te onderskei, lei hom daartoe om die tien kategorieë as oorwegend konvensioneel te beskryf: die wêreld bestaan inderdaad uit objekte en die species van hierdie objekte wat ons waarneem suggereer wel die houdbaarheid van Ockham se enkelvoudige verdeling van substansie en eienskap – maar ons beskik nie oor die voldoende en sekere middele om 'n komplekse ontologiese struktuur van dinge in die wêreld te konstrueer nie. Eerder moet ons die fokus afwentel na 'n meer simplistiese ontologie, wat in die 1330's by Oxford as 'n vorm van atomisme bedryf is.

Hierdie oortuiging bring Crathorn binne die dampkring van die Oxoniaanse indivisibiliste, wat 'n groep natuurwetenskaplikes en natuurlike filosowe by Oxford gedurende die eerste helfte van die 14de eeu was wat vir die bestaan van fundamenteel onverdeelbare konstituente van die tyd-ruimte kontinuum betoog het.

Daar was onder hierdie indivisibiliste nie konsensus oor die aard en getal van hierdie atomiese eenhede nie – sommige indivisibiliste het vir 'n potensieel oneindige getal eenhede binne 'n eindige kontinuum betoog, terwyl ander weer daarop aangedring het dat 'n begrensde kontinuum nie anders kan as om uit 'n uitdruklik begrensde getal eenhede te bestaan nie. Crathorn maak deel uit van laasgenoemde 'konvensionele' indivisibiliste, hoewel hy met 'n genuanseerde atoombeskouing werk, waarin die ondeelbare konstituente aangebied word as uiters diskrete en soortlik gedefinieerde synsvorme.

Hierdie simplisties atomistiese ontologie, gebore uit sowel Crathorn se aansluiting by Ockham se skeptisisme rakende die tien kategorieë as sy Augustynse onsekerheid oor die identiese soortgenootlikheid tussen die waargenome species en die objekte agter die species, koppel weer terug na 'n epistemologiese oorweging en bedrieglik eenvoudige vraag: *Wat is dit wat ons waarneem*?

Crathorn sou antwoord, aan die hand van die voorbeeld vroeër gebruik, dat wanneer ek die swart-bruin Duitse herdershond Seve waarneem, daar meer aan die werk is as die waarnemend-kennende subjek en die kenbaar-gekende objek: wanneer ek op grond van waarneming en beoordeling die proposisie stel 'Die Duitse herdershond Seve is swart-bruin' verwys ek na 'n begrippekompleks wat as die basis vir daardie proposisie dien.

Anders as byvoorbeeld Wodeham (6.13, sien Lahey 2011:1397), wat 'n grondige filosofiese verantwoording van sodanige begrippekompleks aangebied het, ingevolge waarvan proposisies oor nie-bestaande objekte beoordeel kan word, volstaan Crathorn weer met die beginsel van onsekerheid: dit is nie moontlik om met sekerheid te praat oor iets wat nie bestaan nie.

Daarom verwerp Crathorn ook die tydgenootlike, hoog-skolastiese vertroue in 'n verstandelike taal wat gangbaar begryp is as die primêre modus vir die formulering van verstandelike proposisies, voordat die proposisies semanties in konvensionele taal tot uitdrukking gebring word.

Die verwerping van hierdie basiese skolastiese oortuiging het sonder twyfel meegewerk tot Crathorn se isolasie en vereensaming by Oxford. Hy het die universiteit in die laat-1330's verlaat. Niks word verder weer aangaande Crathorn berig nie. Hy is waarskynlik binne enkele jare nadat hy Oxford verlaat het in eensaamheid oorlede en iewers in 'n ongemerkte graf in die distrik Oxfordshire begrawe. In juis sy ongemerkte graf vind hierdie herwaardering van sy werk betekenis.

Eindnota

1. Sien Crathorn (1988; 2002), asook Hoffman (1971:296–313; 1995:301–22); Krauss (1933:66–8); Lahey (2011:1395–7); Pasnau (2006:692–3) en Wood (1989:347–53).

Bibliografie

Crathorn, W. 1988. *Quästionen zum ersten Sentenzenbuch*. Hoffman, F. (red.). *Beiträge sur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 29. Münster: Aschendorff.

—. 2002. *In Sent Q.1.* In Pasnau (vert.) 2002, 245–301.

Hoffman, F. 1971. Der Satz als Zeichen der Theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn, und Gregor von Rimini. *Miscellanea Medievalia* 8, 296–313.

—. 1995. Der Wandel in der Scholastischen Argumentation vom 13 zum 14 Jahrhundert, aufgezeigt an zwei Beispielen: Robert Holcot und William Crathorn. *Miscellanea Medievalia* 23, 301–22.

Krauss, J. 1933. Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 57, 66–8.

Lahey, S.E. 2011. William Crathorn. In Lagerlund (red.) 2011, 1395–7.

Pasnau, R. 2006. William Crathorn. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 692–3.

Pasnau, R. (red.). 2002. *Cambridge translations of Medieval philosophical texts, Vol. 3: Mind and knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pasnau, R. (vert.). 2002. On the possibility of infallible knowledge. In Pasnau (red.) 2002, 245–301.

Wood, R. 1989. Crathorn versus Ockham. *Franciscan Studies* 49, 347–53.

5.38 ROBERT HOLCOT

Portret van 'n Dominikaanse monnik (ca.1640), Peter Paul Rubens (1577–1640)
© In anonieme privaatbesit

5.38 Robert Holcot (ca.1290-1349) (Holkot)

Robert Holcot[1] word hier direk na Willem Crathorn hanteer, aangesien hy in een van die mees raaiselagtige vyandskappe van die hoog-skolastiek, die mees uitgesproke en verdagmakende opponent van Crathorn se inderdaad aweregse teoretiese posisies by Oxford in die 1330's was. Kontroverse, vurige debatte en persoonlike vendettas was natuurlik algemeen in al drie die skolastiese periodes: Holcot se voortdurende persoonlike aanvalle op Crathorn was egter buitengewoon vir selfs die skolastiek en dit sal hom as 'n aanklag teen sy akademiese en persoonlike integriteit toegereken bly.

Sy venynige persoonlikheid buite rekening gelaat, was Holcot 'n bogemiddelde skolastikus wat plek in 'n inleidingswerk verdien – hoewel sy naam in die meerderheid inleidingswerke, versamelwerke en bloemlesings in Middeleeuse filosofie ontbreek. Soos Crathorn, behoort Holcot tot die eerste generasie denkers by Oxford wat Willem van Ockham (5.50) se teoretiese posisies oorgeneem en verwerk het.

Daarby was Holcot bekend vir sy gesofistikeerde verbondsteologie, wat 'n aansienlike invloed op Martin Luther uitgeoefen het (sien Oberman 1962:5). Sy groter filosofiese en teologiese uitset was oorwegend Ockhamiaans en die begronding daarvan in logika en metafisika sou tot in die 16de eeu nog invloed uitoefen.

Holcot sluit aan by die Dominikaanse orde in 1326 en deurloop die normale onderrigprogam in lettere, logika, Aristoteliese filosofie en teologie by die Dominikaanse studium in Northampton. Hy begin daarna sy nagraadse studies by Oxford, waar hy in 1331 toegelaat word om die Lombardiese *Sententiae* te doseer.

In 1333 promoveer hy tot magister in teologie en word kort daarna as magister regens van die Dominikane by Oxford aangewys. Daarna dien hy vir 'n termyn as skriba van die biskop van Durham in Londen, waarna hy na Oxford terugkeer om teologie te doseer.

Die tragiese afloop van Crathorn se vervreemding van Oxford op grond van Holcot se herhaalde persoonlike aanvalle teen hom het wel ook vir Holcot negatiewe gevolge ingehou. Hy is teen die einde van die 1330's onverwags by Oxford weg – hy is waarskynlik gevra om Oxford te verlaat – en het daarna tot 1343 teologie by Cambridge doseer. Aan die einde van 1343 keer hy na Northampton terug, waar hy die laaste jare in isolasie gewerk het. Daar is hy in 1349 aan die Swart Pes oorlede (Slotemaker en Witt 2016:3–4).

Holcot se belangrikste nagelate werke

Afgesien van sy lesings oor die *Sententiae* wat uiteindelik in 'n grondige kommentaar vervat is (geredigeer in Holcot 1967), het Holcot aan die normale quaestiones aandag gegee en ook 'n aantal quodlibeta die lig laat sien (sien Gillespie 1971:481). Sy kommentaar oor die Matteusevangelie is reeds in die 1330's wyd gesirkuleer. Sy werk oor epistemologie (*Sex articuli*), sondeleer (*De imputabilitate peccati*) en 'n laaste preek (*Sermo Finalis*; sien Wey 1949:220) is wyd buite Oxford en Cambridge gelees en gekommentarieer. Holcot se mees uitstaande werk was egter *Utrum theologia sit scientia*, 'n quodlibet waarin hy die verhouding tussen geloof en wetenskap eg-skolasties problematiseer, maar ook vanuit Ockhamiaanse logika betoog vir 'n sober begrip van beide wetenskap en geloof.

Utrum theologia sit scientia

Hierdie quodlibet verskaf 'n gedetailleerde ondersoek na die wetenskaplike aard van teologie. Die hoog-skolastici van die 13de eeu het onderling van mekaar verskil of teologie 'n praktiese of 'n spekulatiewe wetenskap is, asook of teologie primêr 'n deduktiewe onderneming (wat vanaf algemene idees na besondere gevolgtrekkings werk) of 'n induktief-verklarende onderneming (wat vanaf besondere premisses na wydgaande spekulasies werk) is.

Waaroor die skolastici egter nie van mekaar verskil het nie, is dat teologie wel 'n wetenskap is. Holcot tree egter weg van hierdie gevestigde skolastiese opvatting en betoog dat indien wetenskap streng gesproke oor demonstreerbare kennis handel, teologie nie 'n wetenskap is of kan wees nie. Teologiese 'waarhede' soos die bewysvoering vir die bestaan van God is volgens Holcot nie wetenskaplik bewysbaar nie en hoe vinniger teoloë bereid is om dit toe te gee, hoe beter vir sowel teologie as vir wetenskap.

Soos sy magister Ockham, betoog Holcot uiteindelik teen die tradisionele bewysvoeringe vir die bestaan van God, soos aan gebied deur onder andere Anselmus (I:3.6), Aquinas (5.1) en Duns Skotus (5.28). Hy is oortuig dat die rede nie in staat is om die bestaan van God te demonstreer nie en verdaag empiries gedrewe argumente vir die bestaan van God (soos die kosmologiese argument) relatief vinnig, terwyl hy besondere aandag aan ontologiese argumente (soos dié van Anselmus) gee.

Afgesien van die vraag na die wetenskaplike status van teologie, het die hoog-skolastici van die 14de eeu onder leiding van Ockham ook toenemend aandag gegee aan die implementering van Aristoteliese logika binne dogmatiese vraagkontekste (onder andere die vrae na die samestelling van die Drie-Eenheid en die historiteitsvraag rondom die inkarnasie). Die hoog-skolastici van die 14de eeu het oor die algemeen

konsensus gehad dat Aristoteliese logika universeel geldig is en korrespondeer met die natuurlike rede.

Dit is daarom vanselfsprekend dat daar dikwels spanning en soms direkte konflik ontstaan het tussen Aristoteliese sillogismes en teologiese leerstukke. Holcot wys byvoorbeeld in *Determinatio X* verskeie sillogismes aangaande die leer oor die Drie-Eenheid uit, wat binne die konteks van Aristoteliese logika uiters problematies blyk te wees (Slotemaker 2011:1146). Hy gebruik as voorbeeld hierdie eenvoudige enkel-middelterm sillogisme: *Essentia est Pater* (die Goddelike wese is die Vader) > *Essentia est Filius* (die Goddelike wese is die Seun) > *Ergo, Filius est Pater* (dus, die Seun is die Vader). Die probleem is natuurlik dat hierdie individuele proposisies waar is of waar kan wees, maar dat die gevolgtrekking vals is, ten spyte van die geldigheid van die sillogistiese struktuur.

Ockham het die probleem hanteer deur te ontken dat ’n term wat tegelyk een ding en vele dinge is (soos *essentia supra*) werklik singulier is. Hierin geniet Ockham nie Holcot se ondersteuning nie: Holcot verwerp enige oplossings vir die sillogisties dogmatiese probleem wat vestig in die postulering van ‘reële’, ‘konseptuele’ en ‘formele’ onderskeide tussen die Goddelike wese en die Persone van die Drie-Eenheid, en poog eerder om ’n alternatiewe logika te ontwerp wat die probleem op eie terme kan ondervang.

Hierdie alternatiewe logika (soos verwoord in sy *Sententiae*-kommentaar [I.5] en weer *Determinatio X*) neem vertrek vanuit ’n tweedelige logika wat volgens Holcot universeel geldig is, te wete *logica naturalis* (logika vanuit die natuurlike orde) en *logica fidei* (logika vanuit geloof).

Holcot verwerp nie hiermee Aristoteliese logika of die oortuiging dat die Drie-Eenheid aan die hand van besondere logiese reëls beskryf kan word nie. Wat hy wel beweer, is dat Aristoteliese logika nie universeel toegepas kan word nie. Aristoteles het eenvoudig nooit nodig gehad om die probleemkontekste wat vanuit dogmatiese oorwegings na vore tree, te hanteer nie.

Dit beteken nie dat *logica fidei* irrasioneel is nie: trouens, Holcot betoog dat dit juis gepas is dat *logica naturalis* nie in staat is om hierdie probleemkontekste te hanteer nie – daar moet ’n alternatiewe *logica fidei* geskep word wat handel oor proposisies wat die fisiese wêreld transendeer.

Holcot stel gevolglik alternatiewe middelterme voor wat vir sowel ’n enkele ding as vele dinge kan staan in ’n verduidelikende sillogisme. Die ‘reëls van die geloof’ is in terme van hierdie logica fidei logies, gegrond in die rede en bied ’n ‘aanvullende logika’ aan wat wel toepaslik is vir trinitariese sillogismes. Die *logica fidei* kan beskou word as Holcot se mees fundamentele bydrae tot Middeleeuse filosofie.

Holcot se verbondsteologie

Teologiese ontwikkelinge in die eerste helfte van die 14de eeu, soos tot uitdrukking gebring in die werke van veral Duns Skotus en Ockham, het gefokus op die kontingensie van die wêreld en die vraag na God se keuse vir hierdie wêreld – bo enige ander moontlike wêrelde. Die fokus op die kontingente wêreld het vinnig aanleiding gegee tot die vraag na God se mag, wat onderskei is in God se almag of absolute mag (*potentia absoluta*) en God se geordineerde mag (*potentia ordinata*).

Die almag van God kan enige iets te voorskyn bring wat nie 'n logiese teenstelling behels nie en vanuit alle ongeaktualiseerde moontlikhede kies of ordineer God 'n logies konsistente stelsel van sodanige moontlikhede. Hierdie basiese onderskeid is aanwesig in al Holcot se teologiese werke.

Vanuit die *potentia ordinata* het God gekies om in ontmoeting te tree op die basis van 'n verbond of wedersydse pakt. Hierdie begrip word breedvoerig ontwikkel in sowel *Postilla super librum Sapientiae* as die *Sententiae*-kommentaar (Slotemaker 2011:1147), waar Holcot betoog dat God uit God se vrye wil 'n verbond gesluit het met die mensheid met die oog op die genadige en volle verwesenliking van die mensheid se natuurlike vermoëns en sowel geestelike as intellektuele potensiaal. God tree vryelik tot die mens toe wat sy of haar 'bes doen' (*facit quod in se est*; Oberman 1962:339) en wat dan op grond van God se genade (en met inbegrip van, maar nie die verdienste van die f*acit quod* nie) beloon word (*meritum de congruo*).

Twee teologiese oorwegings staan hierin voorop: Holcot benadruk eerstens die radikale vryheid van God se geordineerde mag, wat slegs gebind word deur die parameters van die reël van nie-kontradiksie. Tweedens moet Holcot se fokus op 'bes', 'verdienste' en 'beloning' nie as 'n semi-Pelagiaanse posisie en 'n pleidooi om die verdienstelikheid van goeie werke verstaan word nie: Holcot doen besondere moeite om sowel God se geordineerde mag as die mens se toegewyde en vlytige antwoord daarop binne die ewige uitverkiesing te plaas en te verantwoord.

Die goeie werke van die mens is dus die gevolg van God se eie inisiatief – dit is God self wat die goeie werke veroorsaak. God is so vry dat God die gebroke mensheid in 'n geaktualiseerde, kontingente wêreld sodanig tegemoet kan kom dat die metafisies beste uit die menslike fakulteite na vore kan tree.

Eindnota

1. Sien Holcot (1958; 1967), asook Georgedes (2006:609–10); Gillespie (1971:480–90); Hoffman (1972:1–32); Incandela (1994:168–88); Kennedy (1993:6–43) Oberman (1962:317–42); Slotemaker (2011:1145–8); Slotemaker en Witt (2016:1–12) en Wey (1949:219–23).

Bibliografie

Georgedes, K. 2006. Robert Holcot. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 609–10.

Gillespie, R.E. 1971. Robert Holcot's quodlibeta. *Tradition* 27, 480–90.

Hoffman, F. 1972. *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehres Robert Holcot*. Münster: Aschendorff.

Holcot, R. 1958. *Utrum theologia sit scientia*. In Muckle (red.) 1958, 127–53.

—. 1967. *In quatuor libros Sententiarum*. Frankfurt: Minerva.

Incandela, J.M. 1994. Robert Holcot, OP, on prophecy, the contingency of revelation and the freedom of God. *Medieval Philosophy and Theology* 4:168–88.

Kennedy, L.A. 1993. *The philosophy of Robert Holcot, fourteenth-century skeptic*. New York: Mellen.

Muckle, J.T. (red.). 1958. *Utrum theologia sit scientia*: a quodlibet question of Robert Holcot, OP. *Mediaeval Studies* 20, 127–53.

Oberman, H.A. 1962. *Facientibus quod in se est Deus nog denegat gratiam*: Robert Holcot, OP and the beginnings of Luther's theology. *Harvard Theological Review* 55, 317–42.

Slotemaker, J.T. 2011. Robert Holcot. In Lagerlund (red.) 2011, 1145–8.

Slotemaker, J.T en J.C. Witt. 2016. *Robert Holcot*. Oxford: Oxford University Press.

Wey, J.C. 1949. *The Sermo finalis* of Robert Holcot. *Mediaeval Studies* 11, 219–23.

5.39 GUIDO TERRENA

Portret van 'n Karmeliet (ca.1620), Luis Tristán (1580–1624) © Prado Museum, Madrid

5.39 Guido Terrena (d.1342) (Terreni; *Doctor Breviloquus*)

Guido Terrena[1] was 'n 14de-eeuse Paryse magister in teologie vanuit die Karmelitiese orde en 'n volgeling van Aquinas (5.1) en Godfrey Fontibus (5.18), wat bekendheid verwerf het vir sy vindingryke verdediging van Aristoteliese posisies, maar ook vir sy kritiek van bepaalde Aristoteliese opvattinge – veral rondom die vorme. Daarby het hy Aquinas se definisie van natuurlike reg gekritiseer en ekonomiese teorieë ontwerp wat onder andere Johannes Buridanus (6.4) beïnvloed het.

Terrena studeer teologie onder Fontibus in Parys in die vroeë 1300's en promoveer tot magister in 1312 – hy was slegs die derde Karmeliet wat tot op daardie stadium tot magister kon vorder. Vanaf 1313 tot 1317 dien hy as *magister regens* van die Karmeliete in Parys, waar hy as hoofdosent van opkomende jong Karmeliete soos Johannes Baconthorpe (5.48) opgetree het en deur studente met die sobriquet *Doctor Breviloquus* vereer is. Nadat hy as meester-generaal van die Karmeliete in 1318 aangewys word, tree hy op as teologiese adviseur van pous Johannes XXII, wat op daardie stadium met prominente Franciskane – veral Willem van Ockham (5.50) – in 'n onverkwiklike geskil betrokke was oor die Franciskaanse armoede-ideaal en die Franciskaanse vertolking van kommunale vruggebruik.

Terrena se belangrikste tekste

Tydens die tweede dekade van die 14de eeu bied Terrena 'n verskeidenheid teologiese werke aan wat veel beter ontvang is as sy latere filosofiese tekste: Afgesien van die altyd noodsaaklike *Sententiae*-kommentaar, wat aangebied is as deel van die vervulling vir die streng vereistes vir die magisterkwalifikasie in teologie by Parys, voorsien hy ses quodlibeta, 25 quaestiones en 'n aantal kommentare oor Aristoteles se *Nicomachus*, *Physika*, *Politika* en *De Anima*, wat almal buitengewoon goed in die uitsonderlik kritiese en portuurevaluerende skolastiese omgewing by die Universiteit van Parys in die vroeë 14de eeu ontvang is.

Sy oorspronklike werke in teologie bestryk 'n konkordansie van die vier Bybelse evangelies (*Concordia evangelica*), 'n kommentaar oor Gratianus se *Decretum*, 'n betreklik kort apologetiese summa (*Summa de haerisbus*) en, in sy hoedanigheid as Johannes XXII se adviseur, twee werke oor die Franciskaanse eiendomskwessie, *De perfectione vitae* en *Defensiorum de perfectione vitae*. Beide die summa en konkordansie is in manuskripformaat gesirkuleer en het behoue gebly in vroeg-moderne gedrukte uitgawes (Etzwiler 1974:199).

As ’n Karmeliet is Terrena se filosofiese werke egter met agterdog bejeën: hoewel die orde reeds in die eerste helfte van die 13de eeu gestig is, het die Karmeliete laat tot die Middeleeuse universiteitswese toegetree en was veral by lettere nooit as gedug geag nie. Die Karmeliete se filosofiese werke is daarby swak gekopieer en met huiwering gesirkuleer. Dit is presies die rede waarom Terrena se oorspronklike werke in filosofie asook bogenoemde kommentare oor Aristoteles selfs nie die tweede helfte van die 14de eeu selfstandig oorleef het nie.

Ongelukkig is ook sy ses quodlibeta in ’n enkele, buitengewoon swak gekopieerde manuskrip opgeneem, wat die resepsie van sy filosofiese uitset ernstig ondermyn het (sien Etzwiler 1988:139). Sy kommentare oor die *Nichomachus* en *De Anima* het daarby slegs in fragmente wat saam met sy teologiese werke gebundel is, behoue gebly (Turley 1978:29; 2011:447). Nietemin werp hierdie oorleefde werke ’n oorhoofse blik op Terrena se filosofiese perspektiewe.

Intellek bo die wil

Hoewel Terrena hom naby sy leermeester Fontibus in sy hantering van die mees prominente filosofiese vraagstukke hou, is die invloed van Aquinas en ander Dominikane soos Durandus van St Pourçain (5.33) duidelik merkbaar. In sy epistemologie volg hy Aquinas en Fontibus, maar hy neem soms eklektiese posisies in, veral wanneer hy kenmerkend poog om patristiese elemente met tydgenootlike skolastiese oortuiginge te versoen.

Wat die wesenlike hoog-skolastiese vraag na die verhouding tussen die wil en die intellek betref, betoog Terrena op die kenmerkende spoor van die Dominikane dat die intellek verhewe tot die wil is, in sowel epistemologiese as kontemplatiewe aangeleenthede: hoewel deugde vanuit die wil (soos barmhartigheid) wel voorrang geniet gedurende die siel se aardse bestaan, geniet kennis (vanuit die intellek) voorrang in die absolute sin, aangesien kennis die siel se hoogste en mees ewige vreugde is.

In hierdie prioritisering van die intellek volg Terrena Aristoteles se teoretiese trajek nougeset: die essensies van dinge kan alleen deur die handelinge van die agente-intellek verstaan word. Geen buitengewone illuminasie van kennis soos deur Augustynse tradisie voorgestel, word buiten die agente-intellek vir kennisverwerwing benodig nie.

Verworwe kennis moet kennis van die essensies van dinge wees, aangesien slegs dit wat oor syn beskik die intellek effektief kan beweeg en as oorsake vir gevolge kan funksioneer. Toevallige eienskappe of accidit, wat slegs in sintuiglike waarneming na vore kan tree, beskik oor geen veroorsakende vermoë nie, aangesien accidit slegs oor sekondêre syn beskik.

Enige epistemologie wat vertrek neem vanuit die sintuie se vermoë tot kennisverwerwing, moet daarom afgewys word. Terrena gaan selfs so ver as om die tradisionele resepsie van Augustynse illuminasie as foutief aan te dui: volgens hom is die lig wat Augustinus in gedagte gehad het, die lig van juis die agente-intellek soos wat dit vanuit die Goddelike lig aan die werklikheid deelneem (Bertelloni 2006: 291; Turley 2011:447).

Terrena postuleer daarby dat die siel se sensitiewe en vegetatiewe vermoëns in die samestelling van die liggaam en die siel vestig, terwyl die intellek en die wil in die siel alleen vestig. Die intellek tree direk vanuit die siel na vore, terwyl die wil uit die intellek na vore tree, aangesien slegs een effek (na Terrena se argument en oortuiging) onmiddellik vanuit een enkele, eenvoudige beginsel na vore kan tree. Die intellektiewe siel is met betrekking tot die fakulteite daarvan passief en beskik slegs oor potensiaal, net soos wat enige subjek slegs potensieel oor die fakulteite van die intellektiewe siel beskik.

Daarby stel Terrena die agente-intellek en die potensiële intellek as een voor, op grond van sy basiese oortuiging dat werklikhede nie sonder buitengewone redes vermenigvuldig behoort te word nie. In terme van die verhouding tussen die fakulteite van die siel en die essensie van die siel dring Terrena daarop aan dat die fakulteite van die siel skerp van die siel onderskei moet word, aangesien die fakulteite niks meer is as permanente eienskappe van die siel nie – op grond van dieselfde basiese epistemologiese oortuiging.

Die siel is die mens se substansiële vorm, wat vir Terrena beteken dat die siel in elke deel van die liggaam gevind word, omdat alle (Aristoteliese) vorme as gekwantifiseerde materie tot uitdrukking gebring word. Sy betoog dat die vermoëns van die intellek en die wil geestelik georganiseerd eerder as organies gebaseerd is, gaan daarom bewustelik by Aquinas se argument dat die intellek nie-materieel is verby, omdat die mens algemene en universele konsepte kan verstaan – juis omdat Terrena die menslike vermoë om die ewigheid of oneindigheid te kan verstaan wil aksentueer. Aangesien geen materiële ding oneindig is nie, moet die intellek wat aan die mens die vermoë verskaf om die ewigheid te verstaan, self nie-materieel wees.

Terrena ontken – en uiters rigied so – dat universeles inderwaarheid bestaan. Vir hom is universeles slegs herkenbare ooreenkomste tussen substansies wat in werklikheid individueel onderskeibaar is. Die ooreenkoms tussen substansies is bloot ’n relasie wat in die substansies vestig en wat deur die intellek in ’n byeenbring van sintuiglike waarnemings herken en vergelyk word. Genus en species is daarom niks meer nie as uitdrukkinge van sintuiglike waarneming – die twee verskil net in dié sin dat species minder gereeld as genera sodanig herken word. Naas Fontibus is ook Hendrik van Harclay (5.31) se invloed op Terrena hier duidelik merkbaar.

Terrena se interpretasie van die Aristoteliese vorme

Sy unieke interpretasie van die Aristoteliese vorme kan waarskynlik as Terrena se mees wesenlike bydrae tot die hoog-skolastiek bestempel word (Turley 2011:448). Volgens hom is die vorm die *beginsel* van individualisering. Hier wyk hy natuurlik van Aristoteles self af, maar reageer ook teen Duns Skotus (5.28) se aanspraak dat dinge formeel onderskeibaar kan wees sonder om reël onderskeibaar te wees.

Teen Skotus betoog Terrena dat aangesien die vorme werklik bestaan en daarom reël is, moet die formele onderskeid 'n reële onderskeid wees: dieselfde vorm kan sowel identies aan 'n ander vorm wees as tegelyk daarvan verskil, afhangend van die relasie van die betrokke vorm met ander vorme buiten die tersprake vorm.

Daarom kan formele eienskappe verskil: een vorm mag 'n aspek van die werklikheid suggereer wat 'n ander vorm nie suggereer nie, hoewel beide vorme in een subjek gevoeg of geïdentifiseer is of kan word. Daarom verwerp hy ook Richard van Middleton (5.17) se bekende aanspraak dat die vorme stelselmatig en uiteindelik op 'n punt onmiddellik en simbioties 'in mekaar in' kan ontwikkel, deur (Middleton se beroep op) die Aristoteliese opvatting dat substansiële verandering na 'n aantal stelselmatige toevallige veranderinge vinnig plaasvind, af te wys.

'n Vindingryke ekonomiese teorie en teen-Thomistiese teorie van natuurlike reg

So kenmerkend naby as wat Terrena hom by die Aristoteliese (en Dominikaanse) posisies hou, so vindingryk en verrassend teen-Thomisties is sommige van sy teoretiese aanbiedinge. Hy bied aanvanklik in sy kommentaar op *De Anima*, maar later veral in die eerste van die twee adviesstukke aan pous Johannes XXII oor die probleem van Franciskaanse eiendomsreg (*De perfectione vitae*), 'n ontleding van bestaande ekonomiese teorieë aan, wat algeheel teen die grein van die gangbare teoretiese posisies van sy tyd ingaan. Eerstens bied hy 'n verdediging aan van die Aristoteliese deugde wat op welvaart gebaseer is (byvoorbeeld vrygewigheid).

Hierdie aspek in Aristoteles se denke is oorwegend selfs deur rigiede Aristoteliane soos die Averroïste afgewys. Tog bied Terrena met hier die welvaartsdeugde as premisse vir ondersoek 'n gesofistikeerde ontleding aan van die eietydse opvattinge rondom vraag en aanbod, asook die voorwaardes vir waardebepaling in die vroeg-14de eeu.

Hy beskryf die ekonomiese impak van die regering se wysiging van geldeenhede (veral ten opsigte van arbitrêre afwaartse aanpassings van die munt) en betoog vir

allerlei standaardiseringsprosedures ten opsigte van waardebepaling, wat op latere denkers soos vermelde Buridanus, maar ook Nikolaus van Oresme (6.19), 'n beduidende invloed sou uitoefen.

Terrena bied in dieselfde werke ook 'n teen-Thomistiese teorie van natuurlike reg aan. Aquinas het natuurlike reg op beroemde wyse as 'n vermoë of fakulteit van die rede gedefinieer, maar in sy poging om Aquinas se argument drasties te vereenvoudig gaan Terrena Aquinas uiteindelik uitdruklik teë wanneer hy aanvoer dat natuurlike reg 'n handeling van die rede is, wat tot uitdrukking gebring moet word binne die konteks van God se genade.

Alle wette kan daarom as 'redelike handelinge binne die konteks van God se genade' aan natuurlike reg ontleen word, mits hierdie wette direkte afleidings of beredeneerde gevolgtrekkings vanuit die beginsel van *sensus communis* is – toeganklike en verstaanbare singewing vanuit 'n bepaalde gemeenskap op grond van algemene, gedeelde, verstaanbare en redelike opvattinge.

Eindnota

1. Sien Terrena (1926), asook Bertelloni (2006:291–2); Etzwiler (1974:198–232; 1988:138–77); Gracia (1973:143–70) en Turley (1978:29–34; 2011:446–8).

Bibliografie

Bertelloni, F. 2006. Guido Terrena. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 291–2.

Etzwiler, J.P. 1974. Some fragments from the commentary on the *De Anima* of Guido Terreni. *Carmelus* 21, 198–232.

—. 1988. Six questions of Guido Terreni, O Carm (d.1342). *Carmelus* 35, 138–77.

Gracia, J.J.E. 1973. The convertibility of *unum* and *ens* according to Guido Terrena. *Franciscan Studies* 33, 143–70.

Terrena, G. 1926. *Quaestio de* magister*io infallibili.* Xiberta, B.M. (red.). Münster: Aschendorff.

Turley, T. 1978. Guido Terreni and the *Decretum*. *Bulletin of Medieval Canon Law* 8, 29–34.

—. 2011. Guido Terreni. In Lagerlund (red.) 2011, 446–8.

5.40 RICHARD VAN CAMPSALL

Gelowiges in ’n loodglasvenster van die Balliol College-kapel (s.a.)
Kunstenaar onbekend
© Balliol College, Oxford

5.40 Richard van Campsall (ca.1280-ca.1350)
(Richard of Campsall; Ricardus de Campsalle)

Richard van Campsall[1] was 'n dubbele magister in filosofie en teologie, en sekulêre teoloog by Oxford in die eerste dekades van die 14de eeu. Hy het onder meer 'n invloedryke kommentaar oor Aristoteles se *Analytica Priora* (*Questiones super librum Priorum Analeticorum*) die lig laat sien en 'n beduidende invloed op die ontwikkeling van Engelse teologie uitgeoefen. Ongelukkig het weinig van sy werke behoue gebly: tog bied die oorleefde tekste steeds genoeg om twee bande in Latyn met uitgebreide indekse te vul (geredigeer in Synan 1968:35–314; 1982:3–50).

Campsall was 'n genoot van Balliol College by Oxford terwyl hy in die eerste jare van die 14de eeu met nagraadse studies in filosofie besig was. Nadat hy tot magister in filosofie gepromoveer het, dien hy as *magister regens* van lettere by en ook as genoot van die uitgelese Merton College vanaf 1307 tot 1308. Sy kommentaar oor die *Analytica Priora* is egter afgehandel reeds voordat hy gepromoveer het, wat op sy skranderheid en eksegetiese vermoëns, selfs nog as 'n baccalaureus in filosofie, dui.

In 1316 en 1317 doseer hy die Lombardiese *Sententiae* by Oxford, waarna hy tot magister in teologie promoveer en dien as *magister regens* van teologie by Merton. In 1325 word hy as *locum tenens* oftewel plaasvervangende kanselier van Oxford aangestel. Hy het noue kontak gehad met die ietwat jonger Willem van Ockham (5.50), en het wel ook 'n invloed op Ockham en 'n aantal Engelse skolastici uitgeoefen, veral met betrekking tot die vraag na die rol van logika in teologiese besinning (Synan 1968:16).

Questiones super librum Priorum analeticorum

Afgesien van 'n paar kort opstelle is hierdie kommentaar die enigste van Campsall se werke wat in geheel behoue gebly het. Een van die mees omvangryke en intensiewe debatte in die Engelse intellektuele landskap van die vroeg-14de eeu het gehandel oor die aard van en onderskeid tussen intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing. Campsall sou danksy hierdie kommentaar een van die sleutelfigure in daardie debat word.

Die kommentaar hanteer in geredigeerde vorm (in Synan 1968:21–31) die rubrieke formele logika, sillogismes, suppositio, woorde en betekenisse, onoplosbare substansies, asook tyd en modale proposisies. Campsall betoog deur middel van hierdie rubrieke dat daar geen noodsaaklikheid bestaan vir die postulering van 'n reële onderskeid tussen intuïtiewe en abstrakte vorme van kennisverwerwing nie: 'n enkele vorm van kennisverwerwing ondervang syns insiens beide funksies. 'n Vorm van kennisverwerwing is intuïtief eenvoudig wanneer die objek van kennis voorhande en teenwoordig is en

abstrak wanneer die objek afwesig is (beide Ockham [5.50] en Chatton [5.41] het hierdie minimalistiese epistemologiese perspektief afgewys).

Maar daarby lewer Campsall 'n unieke bydrae tot Middeleeuse filosofie deur sy sistematiese toepassing van modale proposisies op Aristoteliese modale sillogismes. Campsall pas naamlik die onderskeid tussen saamgestelde modale proposisies (*in sensu composito*) en verdeelde modale proposisies (*in sensu divisu*) op die Aristoteliese model toe, in 'n voorloper van wat in moderne logika as *de dicto* en *de re* modale proposisies bekendheid verwerf het. Hoewel hierdie onderskeid tussen saamgestelde en verdeelde modale proposisies ('n onderskeid wat nie deur Aristoteles self getref is nie) teoreties reeds by Abelardus (I:3.10) gefunksioneer het, is dit nooit voor Campsall sistematies uitgewerk en toegepas nie. Met die toepassing van hierdie onderskeid plaas Campsall hom op die drumpel van 'n algeheel nuwe logika, wat later in die 14de eeu deur Ockham en Buridanus (6.4) ontwerp sou word.

Hoewel Campsall ietwat ouer as Ockham was, blyk Ockham se gesag (nogeens) daaruit dat Campsall talle teoretiese posisies by iemand wat jonk genoeg was om sy student te kon wees, oor wesenlike sake oorneem. In sy beskouing van universeles betoog Campsall byvoorbeeld digby Ockham dat universeles nie deel van bestaande dinge uitmaak nie, maar singuliere en partikulariserende oogmerke in die intellek is. Eg-konseptualisties postuleer Campsall (1982:11-12) dat 'die relasie van 'n universele oogmerk tot 'n veelheid van partikulieres nie begrond word in die struktuur van daardie partikulieres nie, maar in die vermoë van 'n enkele universele teken wat 'n veelheid van partikulieres verteenwoordig'.

So onbekend en onderbeklemtoond as wat Richard van Campsall in die hoofstroom Middeleeuse korpus is, het hy wel 'n belangrike rol as 'n tematiese voorloper en medeganger van Ockham by Oxford in die eerste twee dekades van die 14de eeu gespeel.

Eindnota

1. Sien Campsall (1968; 1982), asook Georgedes (2006:561–2); Lagerlund (2011:1131–2); Synan (1952:1–8) en Tachau (1987:109–23; 1988:158–66).

Bibliografie

Campsall, R. 1968. Questiones *super librum Priorum analeticorum. The works of Richard Campsall*. Volume I. In Synan (red.) 1968.

—. 1982. *The works of Richard Campsall*. Volume II. In Synan (red.) 1982.

Georgedes, K. 2006. Richard of Campsall. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 561–2.

Hudson, A. en M. Wilks (reds.). 1987. *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Blackwell.

Lagerlund, H. 2011. Richard of Campsall. In Lagerlund (red.) 2011, 1131–2.

Synan, E.A. 1952. Richard of Campsall, an English theologian of the fourteenth century. *Mediaeval Studies* 14, 1–8.

Synan, E.A. (red.). 1968. Questiones *super librum Priorum analeticorum. The works of Richard Campsall*. Volume I. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. (red.). 1982. *The works of Richard Campsall*. Volume II. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Tachau, K.H. 1987. The influence of Richard Campsall on fourteenth-century Oxford thought. In Hudson en Wilks (reds.) 1987, 109–23.

—. 1988. *Vision and certitude in the age of Ockham*. Leiden: Brill.

5.41 WALTER CHATTON

Franciskaan wat by 'n skedel mediteer (ca.17de eeu)
Francisco de Zurbarán (1598–1664)
© Santa Barbara Kunsmuseum, Santa Barbara

5.41 Walter Chatton (ca.1285-1343) (Catton)

Walter Chatton1 was ’n 14de-eeuse Franciskaan wat op grond van sy streng navolging van Johannes Duns Skotus (5.28) se teoretiese posisies as die die ‘eerste Skotis’ benoem is (Aufer 1953:2). Hy was vanuit hierdie oriëntasie natuurlik ’n onbevange kritikus van sowel Willem van Ockham (5.50) as Petrus Aureolus (5.36, wat op sy beurt weer ’n streng navolger van Ockham was). Hoewel hy in die navorsing steeds ’n onderbeskrewe figuur is, is dit uit bestaande navorsing duidelik dat Chatton belangrike uitsette in veral ontologie (veral met betrekking tot sy kontra-Ockham ‘teenskeermes’-beginsel) gelewer het.

Chatton het op ’n jong ouderdom tot die Franciskaanse orde in die noorde van Engeland toegetree, waar hy by ’n studium die gestandaardiseerde Franciskaanse opleiding in filosofie, oorwegend Augustynsgeoriënteerd, ontvang het. In 1317 stuur die Franciskane hom na Oxford om teologie te gaan studeer, waar Chatton vir die eerste keer kennis maak met Ockham, wat op daardie stadium (1317-1319) besig was om sy beroemde lesings oor die Lombardiese *Sententiae* by Oxford voor te dra. Hierdie kennismaking het Chatton grondig beïnvloed: soveel as wat hy aanvanklik positief deur Ockham se filosofiese posisies aangespreek is, het hy mettertyd onder invloed van Skotus (wat op daardie stadium reeds ’n dekade dood was), filosofies heftig teen Ockham begin reageer. Ockham se invloed blyk nietemin duidelik in Chatton (geredigeer in Chatton 1989; 2002) se eie *Sententiae*-kommentaar, asook ’n quodlibet wat tot betreklik onlangs onbekend was en steeds ongeredigeerd is (Etzkorn 1987:230).

Andersins is dit Skotus wat prominent sigbaar is Chatton se werk, veral ten opsigte van sy ontologie. Chatton promoveer uiteindelik tot magister in teologie by Oxford in 1330, waarna hy vir drie jaar as die Franciskane se (53e) *magister regens* by die universiteit dien. Die laaste deel van sy loopbaan, tot en met sy afsterwe in 1343, het hy deurgebring in Aviginon, waar hy as teologiese adviseur van pous Benedictus XII opgetree het.

Chatton se ‘teenskeermes’-beginsel

Chatton se ontologie is onmiskenbaar Skotiaans: kenmerkend van sy hantering van ontologiese vrae is die opstelling van Skotusverwante posisies teen die kritiek van Ockham en dialoog met Aureolus se kritiese verset teen Skotus. Chatton neem byvoorbeeld Skotus se leer oor universeles en sy teorie van individualisering oor, hoewel hy nie noodwendig dieselfde terminologie as Skotus gebruik nie (hy vervang Skotus se *haeccitas* byvoorbeeld met *individualis differentias*; sien Brower-Toland 2011:1377).

Hy volg Skotus ook na in sy handhawing van die tien Aristoteliese kategorieë, wat op beroemde wyse deur Ockham met sy 'skeermes'-beginsel na slegs twee kategorieë (substansie en eienskap) gereduseer is. Hy fokus in hierdie verband veral op die verdediging van die werklikheid van kwantiteit – as onderskeibaar van substansie en aard – en relasie – as onderskeibaar van absolute entiteite.

Skotiaans as wat Chatton was, was hy inderdaad ook 'n oorspronklike en innoverende denker (sien Etzkorn 1977:33). Hy ontwikkel onder meer 'n meta-ontologiese, hermeneutiese beginsel, waaruit hy 'n aantal realistiese metafisiese posisies aflei. Hy noem hierdie beginsel eenvoudig 'my reël' (*mea regula*) of 'my beginsel' (*mea propositio*; Brower-Toland 2011:1377), maar geleidelik is hierdie beginsel in die skolastiek as só uitdruklik kontra-Ockham herken, dat die beginsel eenvoudig 'Chatton se teenskeermes-beginsel' (*Chatton's anti-razor*) genoem is (Maurer 1984:469).

Chatton implementeer hierdie beginsel in wyd uiteenlopende kontekste en nuanseer die beginsel voortdurend na gelang van die eise van 'n bepaalde konteks, maar dit is moontlik om die wesenlike aan die beginsel met 'n aanhaling (Chatton 1989:33) aan te dui: 'Waar 'n bevestigende proposisie as waar voorgestel word deur dinge en nie deur minder dinge as waar voorgestel kan word nie, moet meer dinge eerder as minder dinge gepostuleer word'.

Dit is natuurlik presies die teenoorgestelde van Ockham se posisie, wat eenvoudig behels het dat indien 'n saak met dieselfde mate van effektiwiteit deur twee of meer postulate verduidelik kan word, voorrang verleen moet word aan die postulaat met die minste inhoude; eerder minder as meer, maar op voorwaarde dat die effektiwiteit van die postulasie nie deur die 'afgeskeerde' postulaat gekompromitteer word nie. Anders gestel, aldus Chatton: indien 'n proposisie as waar gestel word deur twee dinge, moet 'n derde ding (en vierde ding, en meer, indien nodig) bygevoeg word, indien die twee dinge nie genoegsaam is om die waarheid van die proposisie te begrond nie.

Chatton (2002:30/1/4) pas sy teenskeermes-beginsel byvoorbeeld toe in sy verset teen Ockham se reduksionisme met betrekking tot relasies. Hy vra hom af of relasionele toevallige eienskappe wel bestaan, bedoelende of daar 'n aanduibare klas van entiteite bestaan wat met die kategorie van relasie korrespondeer. Hy antwoord dan bevestigend en verdedig veral die werklikheid en onreduseerbaarheid van kousale relasies.

Sy taktiek is betreklik eenvoudig: hy oorweeg ses relasionele proposisies (byvoorbeeld, 'Sokrates genereer Plato', 'hitte produseer hitte', 'hierdie hand beweeg hierdie tak') en betoog dat in elke geval absolute (dit is nie-relasionele) entiteite nie genoegsaam is vir die waarheidstelling van sodanige proposisies nie. Chatton plaas

met hierdie beginsel dus nadruk op die kriterium van genoegsaamheid in terme van die waarheidstelling van 'n proposisie.

Chatton as realistiese filosoof

Chatton kan, met inbegrip van die hermeneutiese 'teenskeermes' beginsel, filosofies met sekerheid as 'n realis getipeer word (vgl. Etzkorn 2006:674). Vir hom beskik die tien Aristoteliese kategorieë byvoorbeeld oor reële begrondinge in die werklikheid – anders as 'n konseptualis soos Ockham vir wie slegs substansie en eienskap 'n buiteverstandelike werklikheid verteenwoordig. Trouens, Chatton verdedig die buiteverstandelike werklikheid van kwanteit en relasies bladsy op bladsy in sy *Quaestio utrum quantum et continuum componantur ex indivisibilibus sicut ex partibus integrantibus* (gerdigeer in Chatton 1966; sien Kelly 1981:231).

In dieselfde werk verdedig hy 'n natuurlike filosofie, waarin die standpunte van die sogenaamde Oxoniaanse indivisibiliste (soos Crathorn, 5.37) ten opsigte van die bestaan van fundamenteel onverdeelbare konstituente van die tyd-ruimte kontinuum, gereflekteer word. Daar was onder die indivisibiliste nie konsensus oor die aard en getal van hierdie atomiese eenhede nie – sommige indivisibiliste het op 'n potensieel oneindige getal eenhede binne 'n eindige kontinuum aangedring, terwyl ander weer betoog het dat 'n begrensde kontinuum nie anders kan as om uit 'n uitdruklik begrensde getal eenhede te bestaan nie. Chatton redevoer langs eersgenoemde groepering se uitgangspunt dat daar 'n potensieel oneindige getal eenhede binne 'n eindige kontinuum is, maar voeg daarby dat die 'onverdeelbaarheid' van die atome self slegs potensieel is – en dat dit daarom moontlik is dat die 'onverdeelbare' inderdaad potensieel verder verdeelbaar is. Hierdie byvoeging het hom in die ongelyk gestel met sowel Aristoteles as die Oxoniaanse indivisibiliste van sy tyd, wat dit skerp afgewys het.

Nietemin was Chatton reg: lank voordat die bestaan van subatomiese partikels as 'n gegewe in teoretiese fisika aanvaar is, het hy met sy aweregse byvoeging voorbehoude uitgespreek of die 'onverdeelbare' nie wel potensieel verdeelbaar is nie. Teenoor Ockham, wat species ontken en eerder herhaling en gewoonte benadruk, verdedig Chatton die noodsaak aan sintuiglike en verstaanbare species in kennisverwerwing. Vir Chatton is Ockham se 'gewoonte' niks anders as species nie. Daarby verwerp hy ook herhaaldelik Ockham se *fictum*-teorie (waarvolgens universeles oor geen reële bestaan in die Aristoteliese kategorieë beskik nie en suiwer 'intensionele objekte' is) en betoog dat konsepte eenvoudig kennishandelinge is.

In terme van die kennis van partikulieres, postuleer Chatton dat die mens se aanvanklike kennis van partikulieres sintuiglik georiënteerd is, wat uiteindelik wel in

wel in terme van samestelling en verdeling (*compositio et divisio*) verstaan word. Universeles is daarom konsepte met 'n reële basis in die werklikheid.

Chatton betoog voorts vir slegs een rasionele siel in die mens, terwyl Ockham sowel die sensitiewe siel as die intellektuele siel gepostuleer het. Hy verdedig daarby (sien Fitzpatrick 1971:89) die univokale konsep van syn as 'n wesenlike voorwaarde vir enige bewysvoering vir die bestaan van God, wat hy aandui as 'n metafisiese konsep en nie (soos Aureolus) as bloot 'n logiese konsep nie. Ten einde die bestaan van God te bewys is dit nodig om die eenheid van God te bewys, aangesien dit nie moontlik is om 'n opvatting van twee oneindige wesens te handhaaf sonder 'n teenstelling nie. Ten spyte van Ockham se opponering van sy Skotiaanse oortuiginge, dui Chatton se filosofiese en teologiese uitsette tog op 'n betekenisvolle bydrae tot die intellektuele ontwikkelinge in die eerste drie dekades van die 14de eeu.

Eindnota

1. Sien Chatton (1966; 1989; 2002), asook Auer (1953:1–19); Brower-Toland (2011:1377–81); Etzkorn (1977:32–65; 1987:230; 2006:674–5); Fitzpatrick (1971:88–177); Hoffmann (2008:57–82); Keele (2003:37–53; 2007:395–411); Kelly (1981:222–49) en Maurer (1984:463–75).

Bibliografie

Auer, J. 1953. Die 'skotische' Lehre von der Heiligewissheit: Walter von Chatton der erste 'Skotist'. *Wissenschaft und Weisheit* 16, 1–19.

Brower-Toland, S. 2011. Walter Chatton. In Lagerlund (red.) 2011, 1377–81.

Chatton, W. 1966. *Quaestio utrum quantum et continuum componantur ex indivisibilibus sicut ex partibus integrantibus.* In Murdoch en Synan (reds.) 1966.

—. 1989. *Reportatio et lectura super Sententias.* Wey, J.C. (red.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 2002. *Reportatio in I Sent 1-48 (1–9; 10–48).* Wey, J.C. en G.J. Etzkorn (reds.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Etzkorn, G.J. 1977. Walter Chatton and the absolute necessity of grace. *Franciscan Studies* 37, 32–65.

—. 1987. A heretofore unknown quodlibet of Walter Chatton. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 29, 230.

—. 2006. Walter Chatton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 674–5.

Fitzpatrick, N.A. 1971. Walter Chatton on the univocity of being: a reaction to Peter Aureoli and William of Ockham. *Franciscan Studies* 31, 88–177.

Hoffmann, T. 2008. Walter Chatton on the connection of the virtues. *Quaestio: Yearbook of the history of metaphysics* 8, 57–82.

Keele, R. 2003. The so-called *res* theory of Walter Chatton. *Franciscan Studies* 61, 37–53.

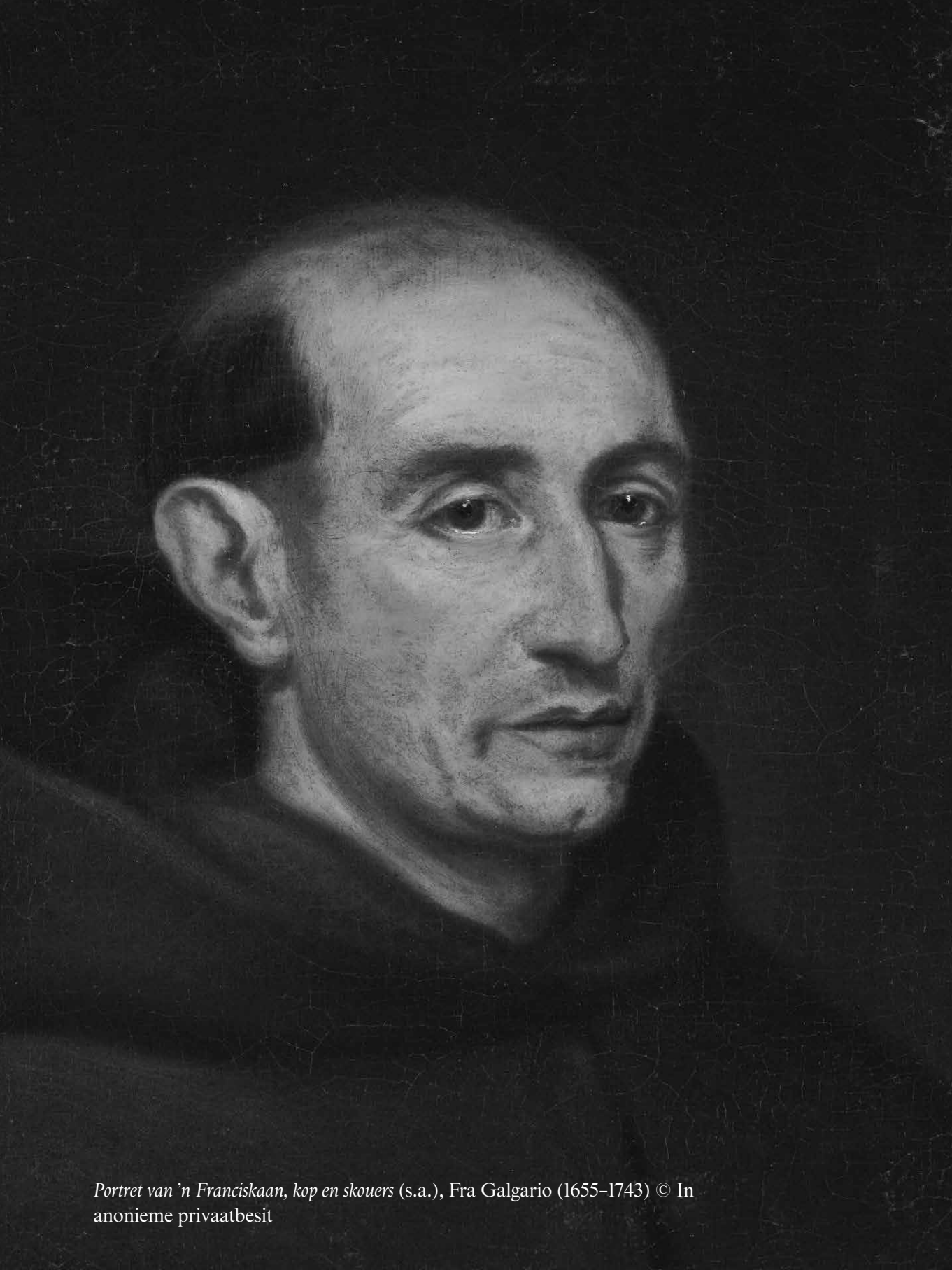
—. 2007. Can God make a Picasso? William Ockham and Walter Chatton on divine power and real relations. *Journal for the History of Philosophy* 45, 395–411.

Kelly, F. 1981. Walter Chatton vs Aureoli and Ockham regarding the universal concept. *Franciscan Studies* 41, 222–49.

Maurer, A. 1984. Ockham's razor and Chatton's anti-razor. *Mediaeval Studies* 46, 463–75.

Murdoch, J.E. en E.A. Synan (reds.). 1966. Walter Chatton: *Quaestio utrum quantum et continuum componantur ex indivisibilibus sicut ex partibus integrantibus*. *Franciscan Studies* 26, 234–66.

— 5.42 JOHANNES VAN READING —



Portret van 'n Franciskaan, kop en skouers (s.a.), Fra Galgario (1655–1743) © In anonieme privaatbesit

5.42 Johannes van Reading (ca.1285-1346) (John of Reading; Ioannes Radingiensis)

Soos Walter Chatton (5.41), die 'eerste Skotis', was Johannes van Reading 'n Franciskaanse navolger van Duns Skotus by Oxford in die tweede en derde dekades van die 14de eeu.[1] Hy en Chatton het trouens kragte saamgesnoer om Skotus se nalatenskap te verdedig, juis teen mede-Franciskane soos Willem van Alnwick (5.35), Petrus Aureolus (5.36) en Willem van Ockham (5.50), wat almal heftig van Skotus verskil het.

Chatton en Reading[2] kan in hierdie sin as die voorlopers beskou word van wat later as die 'Skotistiese skool' bekend sou staan (Brown 2011:634). Reading was die 45e *magister regens* van die Franciskane by Oxford.

Hy het die Lombardiese *Sententiae* as baccalaureus aan Oxford tydens die tweede dekade van die 14de eeu gedoseer, wat later gedeeltelik in 'n enkele manuskrip gesirkuleer is (geredigeer in Reading 1966; 1969; 1981) en bekend was aan Ockham, wat op meer as een plek in sy *Sententiae*-kommentaar (polemies) daarna verwys het.

Reading was hoof van die Franciskaanse studium in Oxford vanaf 1323, nadat hy tussen 1319 en 1322 by die studium in Avignon, in sy hoedanigheid as pous Johannes XII se teologiese adviseur, tot magister in teologie gepromoveer het.

Reading se epistemologie is wesenlik Skotisties: hy handhaaf die opvatting dat intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing van mekaar onderskei moet word en dat intuïtiewe kennisverwerwing abstrakte kennisverwerwing nie noodwendig temporeel voorafgaan nie. Hy ondersteun Skotus ook in sy volgehoue verdediging van die noodsaaklikheid van *species in medio*, sowel as die species wat daarvanuit in die sintuie en intellek afgelei word.

Daarmee stel Reading hom self duidelik teen Ockham op. Hy gee Ockham wel toe oor die moontlikheid van intuïtiewe kennis van 'n nie-bestaande objek, maar voeg daarby dat hierdie moontlikheid uiteindelik tot 'n skeptisisme sou moet lei, aangesien eksistensiële sekerheid oor 'n saak op geen wyse as die basis van wetenskaplike kennis kan dien nie.

Eindnotas

1. Daar is besonder min inligting oor Reading beskikbaar. Dit is daarom belangrik dat Reading se spoor geboekstaaf word en sy naam in die galery van veel meer gekommentarieerde skolastici opgeneem word.

2. Sien Reading (1966; 1969; 1981), asook Brown (1966:36–40; 2006:634–7); Courtenay (1987:188–9); Etzkorn (1981:110–2); Gál (1969:191–3); Georgedes (2006:3901–1) en Tachau (1988:166–74).

Bibliografie

Brown, S.F. 1966. Sources for Ockham's prologue to the *Sentences*. John of Reading: *Super Sententias*: Prologue, q.2. *Franciscan Studies* 25, 36–65.

—. 2011. John of Reading. In Lagerlund (red.) 2011, 634–7.

Courtenay, W.J. 1987. *Schools and scholars*. Princeton: Princeton University Press.

Etzkorn, G.J. 1981. *Super Sententias* I: 2, qq.2, 3. John of Reading on the existence and unicity of God, efficient and final causality.*Franciscan Studies* 41, 110-221.

Gál, G. 1969. John of Reading: *Super Sententias* I: 4, 3, q.3. *Franciscan Studies* 29, 191–212.

Georgedes, K. 2006. John of Reading. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 390–1.

Reading, J. 1966. *Super Sententias: Prologue, q.2*. In Brown (1966:36–65).

—. 1969. *Super Sententias I: 4, 3, q.3*. In Gál (1969:191–212).

—. 1981. *Super Sententias I: 2, qq.2, 3.* In Etzkorn (1981:110–221).

Tachau, K.H. 1988. *Vision and certitude in the age of Ockham*. Leiden: Brill.

— 5.43 JOHANNES VAN JANDUNO —

Portret van 'n geleerde of priester (1529), Kunstenaar onbekend
© Walters Kunsmuseum, Baltimore

5.43 Johannes van Janduno (1285-1328) (John of Jandun)

Johannes van Janduno[1] was ’n Paryse magister in lettere en ’n merkwaardige Averroïs in die vroeg-14de eeu: merkwaardig, enersyds omdat die skolastiese belangstelling in Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) reeds aan die einde van die 13de eeu begin taan het, en andersyds omdat Janduno juis so ’n ongekompromitteerde navolger van Ibn Rushd was, selfs tot ’n groter mate as Sigerius van Brabant (5.13), wat allerweë as die mees toegewyde Averroïs van die 13de eeu beskou is – en selfs tot die mate dat Janduno die bynaam ‘Prins van die Averroïste’ (of, meer snedig, ‘Averroes se apie’) ontvang het. Daar is ook soms na hom as die ‘kommentator van die Kommentator’ verwys, op grond van sy kennis en toepassing van Ibn Rushd se teoretiese posisies.

’n Gevolgryke vriendskap met Marsilius van Padua

Janduno is gebore in Reims, het grootgeword in die Ardennes en het filosofie op die betreklik laat ouderdom van 21 in Parys begin studeer. Hy word na voltooiing van die baccalaureus in lettere in 1310 tot die magisterprogram in lettere toegelaat, en het in 1315 inderdaad as magister artistarum by Parys gepromoveer.

Sy hegte vriendskap met Marsilius van Padua (6.1, rektor van Parys slegs vanaf 1312 tot 1313), wie se *Defensor pacis* hewige kritiek teen ’n teokratiese pousdom uitgespreek het, lei daartoe dat Janduno saam met Padua vir hulle lewe moes vlug in die somer van 1326.

Die twee magistri het uiteindelik politieke asiel in Beiere onder keiser Lodewyk ontvang en onmiddelik hulle institusiekritiese konfrontasie met die kerk voortgesit. Janduno word formeel geëkskommunikeer in 1327 en saam met Padua tot ketter verklaar.

Hy volg keiser Lodewyk van Beiere desnieteenstaande na Italië en woon Lodewyk se kroningsgeleentheid as teologiese adviseur van die keiser by. Lodewyk wys Janduno op 1 Maart 1328 as biskop van Ferrara aan: Die voorafgaande vyf jaar se eksistensiële angs eis egter ’n finale tol en Janduno sterf op 43-jarige ouderdom in Todi gedurende die herfs van 1328.

Janduno se ‘suiwering’ van die Aristoteliese korpus

Feitlik Janduno se hele lesingprogram by lettere in Parys was gebaseer op die Aristoteliese korpus in natuurlike filosofie, wat sedert die eerste helfte van die 12de eeu toenemend in Latynse vertaling beskikbaar gestel is en teen die begin van die 14de eeu deur die letterefakulteit in Parys in ’n omvangryke kurrikulum saamgevat is.

Dit was egter steeds 'n 'onsuiwere Aristoteles', gebaseer op die Arabiese vertalings van die Griekse tekste en nie die Griekse tekste self nie – en steeds afhanklik van 'n hele netwerk van Arabies-Neoplatoniese interpretasies van die Aristoteliese tekste. Janduno onderneem daarom om Aristoteles tweedelig te 'suiwer': hy poog om die korpus eers so selfstandig as moontlik te ontleed en te kommentarieer, opgevolg deur 'n sintetisering van Ibn Rushd se kommentaar (wat hy inderdaad as die 'Kommentator' aanbied en aanspreek), met sy eie lesings.

Nie al Janduno se lesings oor Aristoteles het selfs die 14de eeu oorleef nie: ons beskik byvoorbeeld nie oor sy lesings oor Aristotelies se etiek en politieke teorie nie. Sy quaestiones oor die *Parva naturalia* (aangebied in 1309 as deel van die vervulling van die vereistes vir sy filosofiegespesialiseerde baccalaureus in lettere), die *Physica* (aangebied in 1315 as die teksuitset van sy magisterstudie), *De coelo et mundo* en *De Anima* (beide gesirkuleer tussen 1317 en 1319) asook sy quaestio oor die *Metaphysica* (geskryf en gesirkuleer voordat hy saam met Padua in 1326 moes vlug, waarna die sirkulasie van al bogenoemde quaestiones verbied is), het wel behoue gebly. Daarby kommentarieer Janduno natuurlik Ibn Rushd self, veral ten opsigte van *De substantia orbis*, waarskynlik Ibn Rushd se belangrikste kommentaar oor Aristoteles.

Janduno was soos feitlik elke ander skolastikus uit die Latynse Weste nie Arabiesmagtig nie en dus steeds wéér aangewese op die Latynse vertalings van Ibn Rushd se oorspronklike kommentaar in Arabies. Janduno is van hierdie metodologiese probleem terdeë bewus: sy oogmerk is om die *intentio Aristotelis* bloot te lê deur middel van 'n herlesende bywerking van die (Latynse vertaling van die Arabiese vertaling van die) Griekse tekste en die (Latynse vertaling van die) Arabiese tekste.

Van watter kant af ook al bekyk, was hierdie oogmerk in terme van Janduno se beoogde 'suiwering' van die Aristoteliese korpus van die begin af gekompromitteer deur die onafwendbaarheid van die vertaalde tekste, hoe graag hy ook al met die brontekste van Aristoteles in Grieks en Ibn Rushd in Arabies sou wou werk. Hy gee hierdie problematiek ook formeel toe in elke ontleding en sintetisering – per inleidings – tot sy quaestiones, hetsy in terme van verwysings na Aristoteles, of na Ibn Rushd, of na albei.

Tog moet daarmee rekening gehou word dat Janduno se bywerking van die Aristoteliese korpus nie bloot 'n rigiede herhaling van Ibn Rushd se eksegetiese gevolgtrekkinge en selfstandige teorieë was nie: Hy was deeglik gebed in die hoogskolastiese vraagstukke van sy tyd en voortdurend in debat met ander magistri soos Bartolomeus van Brugge, Raoel van Breton, Maino van Maineri, Petrus Aureolus (5.3) en Thomas Wilton (5.29, op wie se advies hy hom dikwels verlaat het oor kontroversiële sake). Die uitstaande skolastiese vraagstuk waarop hy hom toegespits

het, was die inderdaad kontroversiële vraag na die verhouding tussen die liggaam en die intellek. Sy teoretiese bydrae tot daardie debat stempel ook sy unieke bydrae tot Middeleeuse filosofie.

Die verhouding tussen die liggaam en die intellek

Janduno was 'n uitgesproke pleitbesorger van 'n oorspronklike teoretiese posisie wat hy die 'agente-sintuig' noem, gebaseer op die Aristoteliese model van die agente-intellek. In gedeeltelike navolging van Duns Skotus (5.28), ken hy hiervolgens 'n unieke rol aan die agente-intellek toe, anders as die konvensionele rol waarvolgens die agente-intellek tot op daardie stadium verantwoordelik gehou is (naamlik vir die abstrahering van verstaanbare kennis vanuit beelde).

Die agente-intellek werk hiervolgens met die verstaanbare species wat in die materiële intellek ontvang word, ten einde die verteenwoordigende dimensie daarvan te aktiveer en toegang tot die quiditeit daarvan te verkry. Met betrekking tot die agente-intellek en materiële intellek, volg Janduno egter wel Ibn Rushd se interpretasie, ook op die gevestigde Averroïstiese spoor van sy Averroïstiese voorganger Sigerius, naamlik dat beide die agente-intellek en die materiële intellek ontologies geskei is van die menslike liggaam, uniek is aan die species as 'n geheel, en ewig is.

Die intellek is dus nie die substansiële vorm van die liggaam nie: die intellek voorsien die liggaam nie van syn nie, maar is wel die 'inwendige operateur' van die liggaam. Gedurende die proses van intellekstelling vorm die intellek die indruk van die liggaam as 'n geheel, geabstraheer vanuit beelde (van die liggaam). Die intellek en die responderende liggaam word met mekaar verenig deur 'n handeling, te wete die handeling van denke of besinning. Die intellek en die liggaam moet uit noodsaak saamwerk, aangesien denke sonder beelde nie moontlik is nie. Die besinnende mens – en alle mense is besinnende wesens – is daarom 'n wese wat inwendig tot die mens oor 'n intellek as deel van die mens beskik, wat dus 'n deel van alle mense is, en eg-Averroïsties, 'ewig' is. Die mens dink deur in die mens self konsepte te produseer, wat spruit uit die samewerking tussen die intellek en die liggaam.

Op oorspronklike wyse gebruik Janduno die opvatting van 'n meervoudigheid van vorme om hierdie teoretiese interpretasie van die verhouding tussen die liggaam en die intellek te illustreer. 'n Mens beskik volgens Janduno altyd oor minstens twee vorme, uniek aan daar die mens, hoewel alle mense oor hierdie minstens twee vorme beskik, naamlik die kennende vorm en die intellektiewe vorm (juis uniek aan elke mens). Die een is aangewese op die ander en kan nie sonder die ander funksioneer of teenwoordig gestel word nie. Daarmee stel Janduno duidelik nie (soos wat die opponente van Averroïsme in die laaste dekades van die 13de eeu betoog het) dat die kennende vorm (hoewel dit die ontologiese vorm van die menslike liggaam is) geskei en afgesonder

van die onderskeide intellektiewe vorm, wat ook net met die betrokke of unieke mens geassosieer kan word, kan bestaan nie.

Die Averroïste is in die laaste drie dekades van die 13de eeu ook getakel (natuurlik formeel ingevolge die Paryse veroordelings van 1277) oor 'n teoretiese posisie wat aan hulle toegeskryf is, naamlik die 'dubbele-waarheid teorie' (sien weer Sigerius, 5.13; in kort kom dit daarop neer dat die Averroïste sou betoog het dat daar 'twee teenstellende waarhede' bestaan, een in filosofie [waarheid verkry deur die rede] en een in teologie [waarheid verkry deur die geloof]).

Janduno veg hierdie beskuldiging van die Averroïste se posisie aan deur dit aan te dui as 'n karikatuur van wat wél hulle posisie is: Hy, soos al die ander laat-13de en vroeg-14de-eeuse *magistri artistarum*, wil nié die opvatting van 'n enkele waarheid bevraagteken nie. Hy is selfs heeltemal bereid om toe te gee dat dié God wat die objek van die geloof van die heilige, algemene kerk is, die absolute, enigste en onverdeelbare waarheid is. Wat Janduno en die ander magistri by lettere wel wil doen, is om die eenheidsbegrip van kennis (nie waarheid nie) te ondermyn, ten einde filosofiese navorsing teen godsdienstige insprake te immuniseer: met ander woorde, om die intellektuele reg van die magistri om die filosofiese tradisie sonder voorbehoud en uitsonderinge te kommentarieer, toe te pas op eietydse vraagstukke, en die logiese gevolge daarvan vir wetenskaplike navorsing af te lei.

Tog kan daardie intellektuele reg volgens Janduno slegs tot uitdrukking gebring word binne geldige epistemologiese parameters – en dit is uitdruklik nié 'n aanduiding van die epistemologiese anargisme waarvan Ibn Rushd en die Averroïste so kenmerkend gedurende die hoogbloei van die skolastiek beskuldig is nie.

Eindnota

1. Sien Janduno (1965; 1980), asook Ermatinger (1969:1173–84); Kuksewicz (1965:167–8; 1986:229–35); MacClintock (1956:1–18); Maurer (1980:198–207); Schmugge (1966:3–45) en South (2006:370–1).

Bibliografie

Brenet, J-B. 2011. John of Jandun. In Lagerlund (red.) 2011, 626–9.

Ermatinger, C.J. 1969. John of Jandun in his relations with arts masters and theologians. *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*. Parys: Vrin.

Janduno, J. 1965. *Quaestio de infinitate vigoris Dei*. In Kuksewicz (1965:167–70).

—. 1980. *Quaestio utrum aeternis repugnet habere causam efficientem*. In Maurer (1980:198–207).

Kuksewicz, Z. 1965. *De infinitate vigoris Dei* des Pariser Averroisten Johannes de Janduno. *Manuscripta* 9, 167–80.

—. 1986. A medieval theory of felicity. *Dialectics and Humanism* 2 & 3, 229–35.

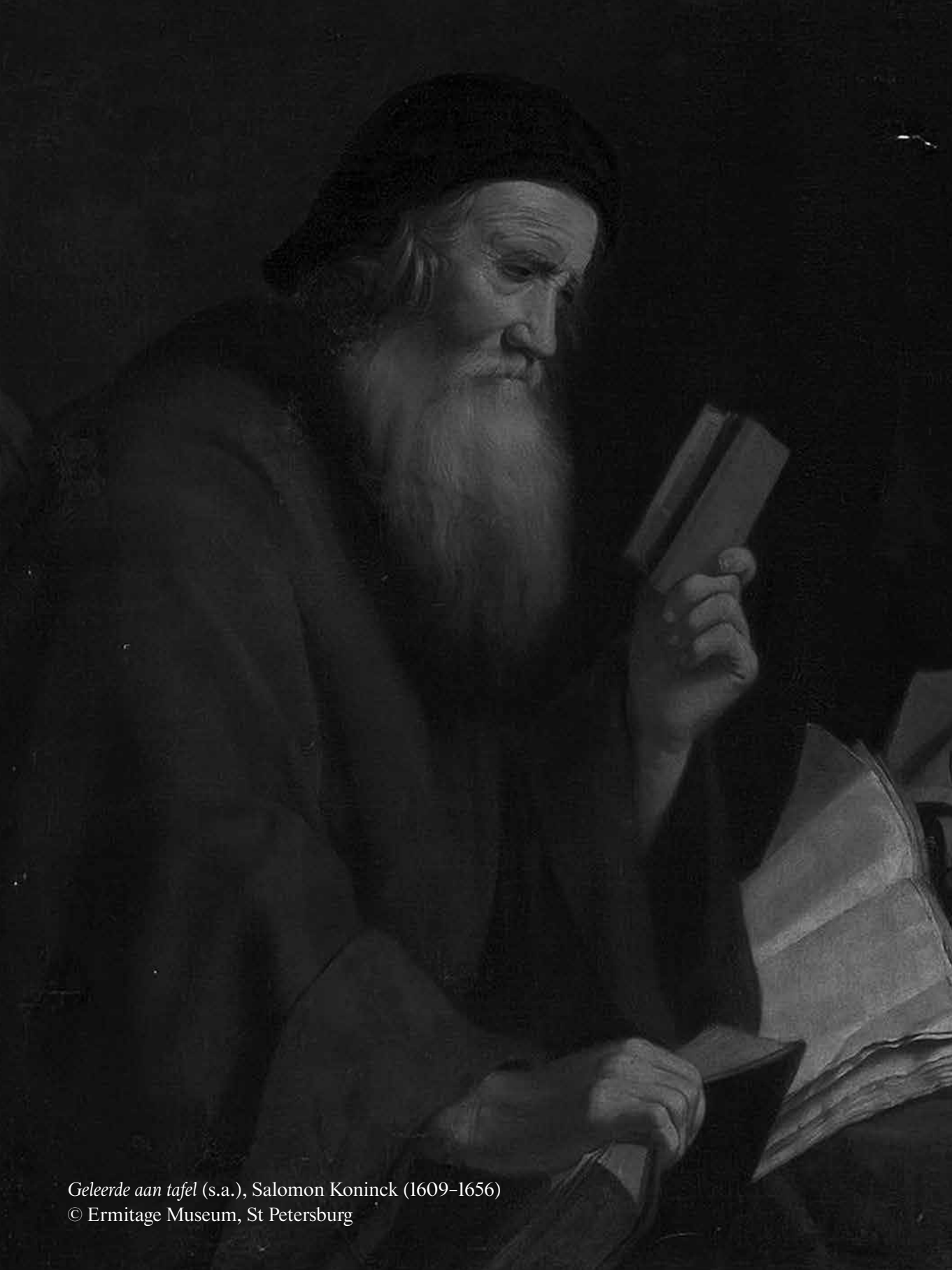
MacClintock, S. 1956. *Perversity and error: Studies on the 'Averroist' John of Jandun.* Bloomington: Indiana University Press.

Maurer, A. 1980. John of Jandun and the divine causality. *Mediaeval Studies* 17, 198–207.

Schmugge, L. 1966. *Johannes von Jandun (1285/89-1328): Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*. Stuttgart: Anton Hiersemann.

South, J.B. 2006. John of Jandun. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 372–1.

— 5.44 FRANCISKUS VAN MAYRONIS —



Geleerde aan tafel (s.a.), Salomon Koninck (1609–1656)
© Ermitage Museum, St Petersburg

5.44 Franciskus van Mayronis (1288-1328)
(Francis of / François de / Franz von Meyronnes)

Franciskus van Mayronis[1] was 'n Franciskaanse magister in teologie en student van Johannes Duns Skotus (5.28), wat in die 1320's prominent na vore getree het as 'n vername eksponent van Skotus se belangrikste teoretiese posisies en sodoende as een van die eerste lede van die 'Skotistiese skool' beskou kan word. Sy filosofiese oriëntering is daarom voorspelbaar realisties: hy hou hom digby die Platoniese Idees, wat hy as sinonieme vir quiditeite gebruik, betoog vir die reële bestaan van proposisies en is in sy politieke beskouinge ten gunste van die onderwerping van sekulêre gesag aan 'n pouslike teokrasie.

Mayronis sluit as seun by die Franciskaanse studium in Digne aan en word in 1304 na Parys gestuur, met die bedoeling dat hy sy voorgraadse studies onder leiding van juis Skotus kon onderneem. Hy verwerf inderdaad die baccalaureus in teologie in 1307 onder Skotus se leiding, maar omdat hy te jonk was om dadelik met die magisterstudie in teologie voort te gaan, verplaas die Franciskane hom na die provinsiale studium in Frankryk om die Lombardiese *Sententiae* voorlopigdaar te gaan doseer.

Skotus sterf in 1308 en Mayronis keer eers in 1320 terug na Parys, steeds diep ontwrig deur die voortydige heengaan van sy *Doctor Subtilis*. Hy doseer die Lombardiese *Sententiae* met welslae as deel van die vervulling van die Paryse vereistes vir die hoogste kwalifikasie in teologie – en promoveer in 1323 uiteindelik as *magister theologiae*. Sy baccalareusstudente by Parys vereer hom daarna met die innige sobriquet, *Doctor Acutus* ('die gepynigde doktor').

Mayronis se nagelate werke bestryk sy selfstandige redigering van die lesings oor die *Sententiae* in 'n grondige kommentaar, waarvan die eerste boek later in hersiene uitgawe onder die titel *Conflatus* gesirkuleer is, asook 'n aantal quodlibeta, opstelle en quaestiones – waarvan die nuutste wat aan hom toegeskryf word, eers in die 1990's ontdek is (Etzkorn 1994:15). Mayronis se behoue werke is in 1966 vir die eerste maal grondig geredigeer deur 'n span oorwegend Duitse navorsers, wat dit in 'n enkele aanbod by Minerva Uitgewers in Frankfurt beskikbaar gestel het.

Unieke Skotisme en Augustiniaans-Dionisiese afhanklikheid

Filosofies gedug en teologies onafhanklik as wat Mayronis was, so afhanklik was hy van Skotus en twee vroeg-Middeleeuse voorgangers ten einde 'n verantwoorde en unieke filosofiese posisie te kon inneem, met besondere verwysing na Augustinus (I:1.1) en Pseudo-Dionisius (I:1.3). Hy verwys inderdaad oriënterend na Skotus as *doctor noster* ('ons doktor') en bied talle leerstellinge van Skotus aan as sou dit die kenmerkende bron-

stellings van Franciskaanse teologiebeoefening wees, veral ten opsigte van die univokaliteit van syn, asook ander Skotiaanse begrippe, wat hy as geleiers in al sy tekste gebruik, onder andere die opvatting van formele onderskeide, haeccitas as die beginsel van individualisering, en die divisie van syn in syn-in-aktualiteit en syn-in-objektiewe-potensialiteit.

Hy wyk op enkele punte wel van Skotus af, onder andere in terme van Skotus se teorie van formele nie-identiteit (*ex natura rei*), en begrond, anders as Skotus, formele onderskeide in reël-verskillende modi in dieselfde identiteit (sien Möhle 2007:3–34).

Sy nie-skolastiese bronne is egter Augustinus en Pseudo-Dionisius: hy gebruik laasgenoemde se negatiewe teologie as 'n aanduiding van die soort ontsnappingsroetes wat beskikbaar is om die vele hoog-skolastiese verknoopthede en na-binne gekeerde teoretiese enklaves van Franciskanisme die rug te keer. Augustinus – meer as selfs Skotus – oefen gevolglik op Mayronis se ferm realisme 'n besondere invloed uit: hoewel Mayronis alle rasionele argumente vir die noodsaaklike bestaan van die Goddelike idees verwerp, betoog hy met 'n beroep op Augustinus dat die Goddelike idees wél bestaan.

Mayronis onderskei naamlik hierdie Goddelike idees, synde (vir hom) oneindige en eksemplariese teologiese idees, van metafisiese idees (vgl. Bos 2003:330). Teologiese idees is vir hom niks anders nie as begrondende relasies, onderskeibaar van formele relasies: begrondende relasies vooronderstel slegs die begronding ten einde te kan bestaan – en nie 'n term nie. Beide die begronding en die term moet daarteenoor natuurlik in formele relasies bestaan.

Die metafisiese idees weer, gaan na Mayronis se resepsie terug op die Platoniese Idees (en Mayronis dring daarop aan dat die Idees herbeskryf moet word in terme van Plato se kenmerkende selfeksegese – en nié hoe Aristoteles Plato eksegeties voorgestel het nie).

Trouens, Mayronis gaan in 'n verstommende opmerking so ver as om Aristoteles die 'swakste metafisikus ooit' te noem, op grond van sy 'misverstaan van die Platoniese Idees' (Duba 2011:365). Die teen-Aristoteliese herverstaan van Plato moet daarom volgens Mayronis onafwendbaar op Augustinus, en Augustinus alleen, se resepsie van Plato geskoei wees (Lambertini 2006:256). Hy oorweeg slegs Pseudo-Dionisius as 'n komplementerende 'Aristoteliese kommentator' (hoewel natuurlik eerder Neoplatonies as suiwer Aristotelies) tot Augustinus se Platovertolking.

Vanuit hierdie Augustyns-Dionisiese bedding interpreteer Mayronis die begrip *I/idee* (in die metafisiese sin van die woord) as sinoniem met quiditeit en die 'essensie van syn' (*esse essentiae*): hierdie begrippe wys heen na dieselfde saak, naamlik die formele aard van 'n werklikheid, geabstraheer vanuit alle intrinsieke modi, insluitende eksistensie, aktualiteit, die reële en kontingensie.

As sodanig staan quiditeite onafhanklik tot enige rasionele of reële relasie van produksie of generering: skepsels staan daarom in objektiewe potensialiteit voordat die skepsels in aktualiteit tot aanskyn geroep word en (eers dan) oor die modus van eksistensie (*esse existentiae*) beskik.

Eg-Franciskaans: die wil bo die intellek

Mayronis betoog eg-Franciskaans vir die prioritisering van die wil bo die intellek, met 'n unieke beroep op die Goddelike beskikking en Goddelike voorkennis van kontingente proposisies: in gedeeltelike navolging van Skotus, verdeel Mayronis die Goddelike beskikking in vier logies geordende momente wat

1) korrespondeer met die Goddelike essensie se voorstelling van die termelemente in alle moontlike proposisies in die menslike intellek;

2) die intellek se produsering van noodsaaklike en kontingente proposisies;

3) die bepaling van kontingente proposisies juis deur wilshandeling; en

4) die kennis van hierdie proposisies deur die Goddelike intellek self.

Mayronis se uitgesproke bestendiging van Skotiaanse begrippe en teoretiese posisies plaas hom sentraal binne die Skotistiese skool, wat vanaf die middel van die 1320's progressief gestalte sou kry – juis as 'n verset teen die toenemende gewildheid van die afgestorwe Skotus se mees afgeronde (en Franciskaanse) opponent by Oxford, Willem van Ockham (5.50). Die uniekheid van Mayronis se bydrae binne hierdie Franciskaanse skoolruimte en binnegevegte kan herlei word na sy nadruk op die rol wat die ouer bronne, soos Pseudo-Dionisius, binne die hoog-skolastiese kontroverse behoort te speel.

Eindnota

1. Sien Mayronis (1961; 1966 [hierdie versamelwerk bevat al Mayronis se belangrikste tekste, geherredigeer na die aanvanklike redigering in 1520]; 1994), asook Bos (2003:320–36); Duba (2011:364–6); Etzkorn (1994–15–20); Hoffmann (2002, in geheel); Lambertini (2006:256–7); Maurer (1990:311–31) en Möhle (2007, in geheel).

Bibliografie

Bos, E.P. 2003. Francis of Meyronnes on relation and transcendentals. In Pickavé (red.) 2003, 320–36.

Duba, W.O. 2011. Francis of Meyronnes. In Lagerlund (red.) 2011, 364–6.

Etzkorn, G.J. 1994. Franciscus de Mayronis: a newly discovered treatise on intuitive and abstractive cognition. *Franciscan Studies* 54, 15–50.

Hoffmann, T. 2002. *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Aschendorff: Münster.

Lambertini, R. 2006. Francis of Meyronnes. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 256–7.

Maurer, A. 1990. Francis of Meyronnes' defence of epistemological realism. In Maurer (red.) 1990, 311–31.

Maurer, A. (ed.). 1990. *Being and knowing: Studies in Thomas Aquinas and later Medieval philosophers.* Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies.

Mayronis, F. 1961. *François de Meyronnes – Pierre Roger, Disputatio*. Barbet, J. (red.). Parys: Vrin.

—. 1966. *In libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus formalitatum, De primo principio, Terminorum theologicalium, Declarationes, De univocationes*. Frankfurt am Main: Minerva.

—. 1994. *De notitia intuitiva*. In Etzkorn (1994:15–50).

Möhle, H. 2007. *Formalitas and modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis.* Münster: Aschendorff.

Pickavé, M. (red.) 2003. *Die Logik des Tranzendentalen. (Festschrift für Jan A. Aertsen)*. Berlyn: Walter de Gruyter.

5.45 GERSONIDES

Portret van 'n ou Jood (1654), Rembrandt van Rijn (1606–1669)
© Ermitage Museum, St Petersburg

5.45 Gersonides (Levi ben Gershom) (1288-1344) (RaLBaG; Leo de Baneolis)

Gersonides[1] (ook bekend as RaLBaG, die Hebreeuse akroniem vir Rabbi Levi ben Gershom) is die eerste belangrike filosoof na Moses Maimonides (I:4.12) in die Middeleeuse Joodse tradisie. Maimonides self is in hierdie tradisie voorafgegaan deur in besonder Isak Israeli (I:2.7), Saadiah Gaon (I:3.1) en Ibn Gabirol (Avicebron, I:3.5).

Die intellektuele toonaard van hierdie post-Maimonides periode in Middeleeuse Joodse filosofie is bepaal deur die Hebreeuse vertalings van Maimonides se *The Guide of the Perplexed* (*Die Gids van die Stomgeslanes*). Daar is in die saaklike besprekings van Israeli, Saadiah en Ibn Gabirol aangedui dat Joodse filosofie (tot 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 vroeë Middeleeue, sonder noemenswaardige uitsonderinge, juis in Arabies en Latyn geskryf. Reeds in Maimonides se eie tyd het die gesitueerdheid 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 drasties 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 (Averroes, I:4.10) se radikaliserende kommentare oor en toepassing van Aristoteles.

Dit is juis die beskikbaarstelling van Ibn Rushd in Hebreeus wat die nuut verselfstandigde Joodse filosofie in 'n uitdruklik Aristoteliese rigting gelei het. Die streng Aristotelisme van Ibn Rushd, gekombineer met Maimonides se meer getemperde lesing van Aristoteles, het die Joodse trajek in die hoog-skolastiek van 'n werkbare Aristoteliese korpus voorsien: die sintetiese Ibn Sina (Avicenna, I:3.3), die polemiese Algazali (I: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 (6.23). 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 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 ontstaan en bestaan van die skepping filosofies wel uitgepluis kan word en dat die wêreld geskep is vanuit ewigbestaande, ongevormde materie.

Gersonides se strenger, Averroïstiese Aristotelisme kom die skerpste na vore wanneer hy betoog dat God die wêreld slegs ken in soverre die wêreld onderworpe is aan algemene natuurwette en dat 'wonders' veroorsaak word deur die agente-intellek, eerder as deur God self. Tot by Crescas het hierdie meer rigiede Aristotelisme regdeur die hoog-skolastiek en die eerste fase van die post-skolastiek onder Joodse denkers bly staan.

Crescas onderneem in sy *The Light of the Lord* (*Die lig van die Heer* – in duidelike teenstelling met Gersonides se *Milhamot Adonai* of *Strydvoeringe van die Heer*) 'n sistematiese kritiek van hierdie dominansie van Aristoteliese fisiese en metafisiese standpunte. Hy 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 bewys 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, naamlik Maimonides.

Milhamot Adonai

Milhamot Adonai (ook *Milhamot ha-Shem* genoem) is ongetwyfeld Gersonides se mees sistematiese en invloedryke werk, waaruit sy skolastiese oriëntasie ook die duidelikste na vore tree. Hierdie enorme werk is tematies in ses selfstandige afdelings of boeke aangebied, met verwysing na (my vertaling):

1) die onsterflikheid van die siel;

2) drome, Goddelike inspirasie en profesie;

3) Goddelike kennis;

4) Goddelike voorsienigheid;

5) die bewegers van die hemelliggame en hulle verhouding tot God as Eerste Beweger; en

6) die skepping van die wêreld.

Hierdie ses afdelings bestryk die basiese vyfdelige Middeleeuse spektrum van filosofiese temas, met verwysing na kosmologie, epistemologie, metafisika, psigologie en etiek. Sy skolastiese oriëntasie blyk veral uit Gersonides se tegniek om eers die tekste van ander denkers in jukstaposisie te evalueer en te kritiseer, en dán eers sy eie opinie, gebaseer op logiese argumentvoering en die verantwoordelike aanhaling van die brontekste, aan te bied.

Die sentrale leerstelling in *Milhamot Adonai* is ongetwyfeld Gersonides se Averroïstiese interpretasie van die Aristoteliese agente-intellek. Gersonides hanteer die agente-intellek in navolging van Alexander van Aphrodisias as 'n reële werklikheid, algeheel onafhanklik van God, maar daarby en in eksplisiete navolging van Ibn Rushd, tegelyk in staat om die individu se materiële intellek ten volle te transendeer: die agente-intellek is daarom die 'rasionele orde in die skepping' en God se 'afgeronde plan vir die skepping' (Gersonides, geredigeer in 1984-99:I:33).

Substansies in die wêreld is die partikuliere en veelvoudige vergestaltings van dit wat sigself aanbied as 'n volmaakte, afgeronde en verenigde orde in die agente-intellek. Epistemologies gesproke verskaf die wisselwerking tussen die vele en verskeie partikulieres in die sintuiglike werklikheid die veld, 'gebeure' of domein van kennis: hierdie 'gebeure van kennis' vergestalt in die individu se verwerwing of toeëiening van 'n deel van daardie 'rasionele orde' van die agente-intellek.

Daarby kwalifiseer Gersonides (1984-99:I:42) dat hierdie toeëiening ten diepste afhanklik is van die betrokke individu se morele samestelling en sin vir selfvervulling. Hierdie leer oor die agente-intellek en kennisverwerwing lê aan die hart van Gersonides se aweregse standpunte oor 'persoonlike voorsienigheid' en 'persoonlike onsterflikheid'.

Persoonlike voorsienigheid

Volgens Gersonides is 'n individu wat oor die nodige morele komposisie en sin vir selfvervulling beskik in staat om 'n nagenoeg voorsienige en geheiligde lewe te lei, wat hom of haar in staat stel om self (dus sonder direkte Goddelike inspraak of toetrede) kennis van die werklikheid vanuit die agente-intellek toe te eien of te verwerf. God is wel indirek hierby betrokke, in die sin dat hoe meer sodanige individu die rasionele orde as

wel Goddelik gedetermineerd begryp, hoe meer is hy of sy in staat om om dienooreenkomstig daardie orde te leef.

Alhoewel Gersonides, eg-Averroïsties, ontken dat God partikulieres en daarom individue ken, laat sy epistemologie hom toe om te postuleer dat God wel die betrokke individu wat in terme van hierdie persoonlike voorsienigheid bestaan, kan ken. Omdat die betrokke individu kennis van die agente-intellek ontvang het, neem daardie individu uiteindelik deel aan iets verhewe bó die partikuliere kontingensie en gebrokenheid van hierdie wêreld, 'n kontingente gebrokenheid wat wel as 'n objek deur God geken word.

Persoonlike onsterflikheid

Op presies dieselfde spore voer Gersonides aan – maar nou verrassend teen Ibn Rushd – dat die betrokke individu persoonlik haar of sy eie onsterflikheid kan waarborg, indien en wanneer die betrokke individu die kennis vanuit die agente-intellek ontvang het.

Om in staat te wees om die dele van die Goddelike en rasionele orde wat in die agente-intellek aangetref word te vind, beteken ineens dat die betrokke individu iets verinwendig het wat die sterflikheid van liggaamlike partikulieres ewig transendeer. Die betrokke individu 'leef voort' as 'n somtotaal van haar of sy verworwe kennis vanuit die agente-intellek, wat 'n somtotaal is wat van individu tot individu sal verskil.

Met die skakeling tussen persoonlike voorsienigheid en persoonlike onsterflikheid verwerp Gersonides by implikasie Ibn Rushd se betreklik onpersoonlike en gedeïndividualiseerde weergawe van menslike onsterflikheid, oftewel die 'hiernamaals'. Hy bied terselfdertyd 'n perspektief aan wat religieus veel meer sensitief as Ibn Rushd se beskrywing aandoen: die wyse waarop 'n individu in die geleefde wêreld leef, geniet direkte betrekking op die wyse waarop daardie individu sal leef, ook al het sy of hy ook gesterwe.

Minder prominente aspekte van Gersonides se filosofiese standpunte, soos weergegee in *Milhamot Adonai*, sluit in sy bydraes tot natuurlike fisika en astronomie, sy etiese besinning oor menslike vryheid, sy meer wydgaande verwerping van God se kennis van partikulieres en toekomstige kontingensies, asook sy verwerping van die leer creatio ex nihilo, ten gunste van 'n argument dat God die wêreld uit pre-eksistente of ewigbestaande vormlose materie geskep het.

Sy feitlik ononderbroke Averroïsme ten spyt, word Gersonides met goeie rede, naamlik op grond van sy ontwikkeling van die agente-intellek, as die eerste belangwekkende opvolger van Maimonides in die Joodse filosofiese tradisie van die Middeleeue voorgehou.

Eindnota

1. Sien Gersonides (1984-199), asook Green (2016:1–17); Hyman et al (2010:386–8); Klein-Braslavy (2011: 1–12); Nadler (2011:402–9); Pessin (2006:262–3); Rudavsky (1983:513–36) en Samuelson (1972:399–416).

Bibliografie

Feldman, S. (inl. & vert.) 1984-1999. *Gersonides' Milhamot Adonai: The Wars of the Lord*. Volumes I tot III. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Gersonides. 1984-1999. *The Wars of the Lord (Milhamot Adonai)*. Volumes I tot III. In Feldman (vert. & inl.) 1984-1999.

Green, A. 2016. *The virtue ethics of Levi Gersonides*. New York: Palgrave Macmillan.

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

Klein-Braslavy, S. 2011. *'Without any doubt'. Gersonides on method and knowledge*. Schramm, L.J. (vert. & red.). Leiden: Brill.

Nadler, S. 2011. Gersonides. In Lagerlund (red.) 2011, 402–9.

Pessin, S. 2006. Gersonides. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 262–3.

Rudavsky, T. 1983. Divine omniscience and future contingents in Gersonides. *Journal for the History of Philosophy* 21, 513–36.

Samuelson, N. 1972. Gersonides' account of God's knowledge of particulars. *Journal for the History of Philosophy* 10, 399–416.

5.46 RICHARD SWINESHEAD

Man met 'n stel verdelers (ca.1500), Vermoedelik deur Gentile Bellini (ca.1429–1507)
© Nasionale Galery, Londen

5.46 Richard Swineshead (fl.1340-1350) *(The Calculator)*

Richard Swineshead[1] was een van die eerste sogenaamde 'Oxford Rekenaars' en die skrywer van die *Liber calculationum*, wat by Oxford tussen 1340 en 1350 geskryf is en op grond waarvan dikwels na hom as *The Calculator* verwys is. Hy moet duidelik onderskei word van die Dominikaan Roger Swineshead, wat in dieselfde tyd 'n magister in teologie by Oxford was en enkele teologiese werke in die 1330's geskrywe het, maar niks in die Middeleeuse filosofiese rubrieke van kosmologie, epistemologie, metafisika, psigologie of etiek die lig laat sien het nie.

Feitlik niks is biografies oor Richard Swineshead beskikbaar nie, buiten dat sy naam in die rekords van Merton College in 1344 verskyn, op grond waarvan afgelei kan word dat hy wel vir 'n paar jaar 'n genoot van daardie uitnemende instansie by Oxford was.

In die *Liber calculationum* verskaf Swineshead 'n inleiding tot nuwe kwantifiseringstegnieke wat toepassing sou kon geniet binne 'n aantal gevestigde kategorieë in Aristoteliese natuurlike filosofie, waaronder eienskappe, verheldering en plaaslike beweging.

Filosofiestudente by Oxford het vanaf die 1330's steeds grondige opleiding in die ou trivium (logika, grammatika en retoriek) ondergaan, maar die klem het toenemend geval op die *logica nova* (die studie en toepassing van die Aristoteliese *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, die *Topica* en *De Sophisticis Elenchis*) met betrekking tot die implikasies daarvan vir die verhouding tussen taalbegrip en logika – veral ten opsigte van die wyse waarop proposisies tot buiteverstandelike dinge in die fisiese wêreld verwys, of andersins na bedoelings binne die verstand self. Hierdie klemverskuiwing in die kurrikulum het aanleiding gegee tot meer disputationes tussen studente onderling en minder kontak tussen die magister en die studente self.

Daarom was daar 'n behoefte aan 'n grondige inleidingswerk wat hierdie kwantifiseringstegnieke, sowel as die implikasies daarvan vir die verhouding tussen logika en taalbegrip, sistematies kon uiteensit. Dít het die *Liber calculationum* met welslae vermag: Swineshead bespreek (in diepe afhanklikheid van ander Oxford Rekenaars soos Thomas Bradwardine [6.2], maar ook die opkomende jong Oxoniaan, Willem Heytesbury [6.17]) in 16 afdelings van die werk verskillende probleemkontekste waar logiese teorie, taalbegrip en die nuwe kwantifiseringstegnieke koherent en in samehang aangebied word.

Die sestien afdelings, wat ineens ook die nuwe kwantifiseringstegnieke en hulle probleemkontekste aan dui, sien as volg daaruit:

1) Oor die bedoeling en remissie van vorme.

2) Oor verskillend gevormde en gekwalifiseerde fisiese entiteite.

3) Oor die intensiteit van ’n element wat oor twee eienskappe beskik wat self nie identies intens is nie.

4) Oor die bedoeling en remissie van verskillende fisiese entiteite.

5) Oor digtheid.

6) Oor die spoed van volume-uitsette.

7) Oor re/aksie.

8) Oor die vermoë-uitset van ’n bepaalde entiteite.

9) Oor weerstand en handeling.

10) Oor maksimum en minimum.

11) Oor die plek of situering van die elemente.

12) Oor lig.

13) Oor liguitstraling en spoed.

14) Oor plaaslike beweging.

15) Oor die verhouding tussen ’n nie-weerstandige medium en die toename van vermoë en weerstand.

16) Oor die bekendstelling van die ‘maksimum graad’ (verwysende na Bradwardine se besondere werk in hierdie opsig).

Dit is duidelik nie spekulatiewe filosofie of ‘normale’ Aristoteliese natuurlike filosofie nie, maar ’n uitset vanuit die tegniese verbinding tussen fisika en wiskunde. Dit verteenwoordig ook die begin van wat in die post-skolastiek onder die latere Oxford Rekenaars toenemend sou meewerk tot die verselfstandiging van die natuurwetenskappe: die natuurwetenskaplike dissiplines sou hulle oor die volgende sowat 140 jaar toenemend posisioneer buite die filosofiese kurrikulum in die algemeen en buite Aristoteles-studies in die besonder. Die tyd vir ’n nuwe fakulteit het aangebreek, weg en onafhanklik van lettere en die ander fakulteite, teologie, opvoedkunde, regsgeleerdheid en geneeskunde.

Swineshead is dus belangrik in Middeleeuse filosofie omdat sy *Liber calculationum* die totstandkoming van die fakulteit natuurwetenskappe tegnies en simbolies verteenwoordig. Trouens, Leibniz sou selfs nog in die 17de eeu Swineshead by name krediet gee vir die transformering van skolastiese natuurlike filosofie na dít wat vandag onproblematies die ‘natuurwetenskappe’ genoem word (vgl. Sylla 2006:595).

Eindnota

1. Sien Swineshead (1345), asook Clagett (1950:131–61); Hoskin en Molland (1966:150–82) en Sylla (2006:595–6; 2011:1139–40). Swineshead is volledig ondergekommentarieerd in Middeleeuse filosofie en die artikels van Clagett, en Hoskin en Molland is, sover vasgestel kon word, die enigste sekondêre tekste wat oor sy werk gepubliseer is in die 20ste eeu. Edith Sylla se twee redaksionele bydraes in die 21ste eeu is geskoei op haar proefskrif oor die Oxford Rekenaars by Harvard in 1970, wat in Frans in artikelweergawe herdruk is in 2008. Let ook daarop dat Swineshead se *Liber calculationum* nog nie in moderne formaat redigeer is nie, maar dat daar talle behoue manuskripte bestaan, soos gelys, waarvan twee onvolledig is.

Bibliografie

Clagett, M. 1950. Richard Swineshead and late Medieval physics. *Osiris* 9, 131–61.

Hoskin, M.A. en A.G. Molland. 1966. Swineshead on falling bodies: an example of fourteenth century physics. *British Journal for the History of Science* 3, 150–82.

Swineshead, R. 1345. *Liber calculationum*. Manuskripte: Padua (1477), Pavia (1498), Venisië (1520) en Salamanka (1520).

Sylla, E.D. 2006. Richard Swineshead. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 595–6.

—. 2011. Richard Swineshead. In Lagerlund (red.) 2011, 1139–40.

5.47 FRANCISKUS VAN MARCHIA

Portret van 'n monnik (1651), Juan de Pareja (ca.1610–1670)
© Ermitage Museum, St Petersburg

5.47 Franciskus van Marchia (ca.1290-ca.1344) (Franciscus de Esculo)

Franciskus van Marchia[1] was 'n Franciskaanse magister in teologie by Parys, wat later ook by 'n verskeidenheid van Franciskaanse studia teologie doseer het, onder meer by die studium in Avignon. Die uitstaande kenmerk van 'n andersins beskeie lewe is Marchia se openlike verset teen pous Johannes XXII oor die vraag na Franciskaanse eiendomsreg en kommunale vruggebruik. Hierin was Marchia natuurlik in goeie geselskap: afgesien van die Franciskaanse meester-generaal Michael van Sesena en Willem van Ockham (5.50), het die reeds afgestorwe Duns Skotus se vertroueling Willem van Alnwick (5.35) deel uitgemaak van die ongeveer 80 mendikane wat in opstand teen die pous gekom het en vir hulle lewens in die laat-1320's uit Frankryk moes vlug. Soos talle ander van hierdie vlugtelinge, reeds geëkskommunikeer of naby daardie punt, het Marchia ook politieke asiel onder (die self geëkskommunikeerde) keiser Lodewyk IV van Beiere in München gekry. Daar het hy gewoon en gewerk tot 1343, toe hy onder voortgaande pouslike druk bes gegee het en sy standpunt ten gunste van die pous teruggetrek het. Hy is kort daarna op 'n onbekende plek oorlede.

Onder Marchia se mees buitengewone bydraes tot die ontwikkeling van die korpus van Middeleeuse filosofie, tel sy bykans Filoponiese kritiek van Aristoteliese bewegingsteorie, sy verwerping van die wesenlike onderskeid tussen aardse entiteite en die hemelliggame, asook sy perspektiewe op Goddelike voorkennis en vrye menslike wil. So effektief was sy standpunte hieroor geformuleer, dat daar vir 'n paar jaar sprake was van 'n 'Marchistiese skool', wat sy standpunte bestendig het (Schabel se waarneming, opgeneem in Lambertini 2011:362). Daarby het sy teenpouslike traktaat *Improbatio* soveel indruk op Ockham gemaak dat hy hom in 1328 by die kring van protesteerders gevoeg het en saam met Sesena gevlug het. In hierdie traktaat beveg Marchia die pouslike bul *Quia vir reprobus* (wat meer as 'n skolastiese teks as 'n kerklike dokument aandoen) met 'n omvangryke bespreking van die eg-Franciskaanse onderskeid tussen *dominium* of eiendomsreg en *usus fructus* of kommunale vruggebruik. Hoe dit moontlik is dat Marchia op die genuanseerde spoor van sy eie traktaat in 1343 teruggegaan het en die inhoud van hierdie pouslike bul uiteindelik wel aanvaar het, bly 'n raaisel.

Kritiek van Aristoteliese bewegings- en projektielteorie

In sy gevierde kommentaar IV oor die Lombardiese *Sententiae* voeg Marchia sy stem by 'n kontra-Aristoteliaan van weleer, Johannes Filoponus (1.4), in sy kritiese aanbod van 'n alternatief op die Aristoteliese bewegings- en projektielteorie. Marchia se standpunt sentreer rondom die oortuiging dat 'n projektiel voorwaarts kan bly beweeg selfs indien daar

geen kontak verder is met die kinetiese oorsprong van die beweging nie, aangesien die oorspronklike beweger 'n bepaalde vermoë of 'deug' op die projektiel afgeëts het by die oomblik van versnelling.

Aangesien hierdie vermoë deur die bewegende krag op die projektiel of bewegende objek as't ware 'agtergelaat' is, noem Marchia hierdie vermoë *virtus derelicta*. Hierdie vermoë neem stelselmatig af gedurende die bewegingsproses, tot op die punt van 'n kineties gebluste toestand.

Natuurlik was Marchia nie volledig oorspronklik in sy kritiek van Aristoteles en sy aanbod van *virtus derelicta* nie: afgesien van Filoponus, het alternatiewe op die Aristoteliese bewegings- en projektielteorie op daar die stadium reeds vir dekades in Wes-Europese letterefakulteite die rondte gedoen. Marchia se aanbod was egter meer omvangryk en genuanseerd as enige van die alternatiewe tot op daardie stadium beskikbaar in die skolastiese sirkulasie.

Dit is ook 'n uitgemaakte saak dat sy teorie van *virtus derelicta* 17de-eeuse meganika grondig beïnvloed het, afgesien daarvan dat dit in sy eie tyd reeds invloed uitgeoefen het in die gedaante van die impetusteorie van sy opvolgers by Parys, Johannes Buridanus (6.4) en Nikolaus van Oresme (6.19; sien Friedman 2006:254).

Geen beduidende onderskeid tussen die 'hemel' en die 'aarde' nie

Marchia kom opvallend naby aan ook 'n tweede aspek van Filoponus se kritiek van Aristoteles: Filoponus het hom naamlik ook teen Aristoteles se opvatting rondom 'n vyfde element (αἰθήρ of *aether*) gerig, 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 aarde regulerend geld.

Filoponus teiken die opvatting van sodanige eter deur aan te voer 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 boweaardse 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.

Marchia gaan egter 'n halwe tree verder: hy ontken dat die hemelliggame materieel uit iets meer of anders bestaan as die ondermaanse. Daar is dus geen substansiële onderskeid tussen die 'hemel' en die 'aarde' nie, wat in die Middeleeue teologies 'n werklik gevolgryke posisie was. Die hemel en die aarde is substansieel dieselfde en aan dieselfde kousale wette gebonde.

Goddelike voorkennis en toekomstige kontingentes

Marchia was ook goed op hoogte van sy Franciskaanse voorganger Petrus Aureolus (5.36) se innoverende teorieë in sy unieke hantering van die probleem van toekomstige kontingentes, in Aureolus se *Sententiae*-kommentaar. Marchia verset hom egter teen Aureolus se standpunt dat proposisies aangaande toekomstige kontingentes neutraal is, in die sin dat sodanige proposisies nie waar óf vals is nie.

Marchia se voorstel gaan verby die moontlikheid van die bestaan van onbepaalde toekomstige kontingentes, maar hy dring wel daarop aan dat kontingensie bestaan – en nie bloot in die sin van toevalligheid nie (in terme van die beperkte menslike waarneming daarvan) – maar dat dit in sigself bestaan, gegrond in God se onbeperkte vryheid. Daarmee gee Marchia blyke daarvan dat hy 'n soort determinisme voorstaan wat die moontlikheid van menslike vryheid juis midde kontingensie en gebrokenheid, nié prysgee nie.

Eindnota

1. Sien Marchia (2003/6/7/9), asook Folger-Fonfara (2008:1–17); Friedman (2006:254–5); Friedman en Schabel (2001:31–106); Friedman en Schabel (2006 [reds.], in geheel); Lambertini (2011:361–3) en Schneider (1991, in geheel).

Bibliografie

Folger-Fonfara, S. 2008. *Das 'Super-Transzendentale und die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia.* Leiden: Brill.

Friedman, R.L. 2006. Francis of Marchia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 254–5.

Friedman, R.L. en C. Schabel. 2001. Franciscus of Marchia's commentary on the *Sentences*: Question list and state of research. *Mediaeval Studies* 63, 31–106.

Friedman, R.L. en C. Schabel. (reds.) 2006. *Francis of Marchia – theologian and philosopher. A Franciscan at the University of Paris in the early fourteenth century*. Leiden: Brill.

Lambertini, R. 2011. Francis of Marchia. In Lagerlund (red.) 2011, 361–3.

Marchia, F. 2003/6/7/9. *Commentarius in IV Libros Sententarium Petri Lombardi I-IV*. Mariani, N. (red.). Editiones Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas: Grottaferrata.

Schneider, N. 1991. *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts.* Leiden: Brill.

5.48 JOHANNES BACONTHORPE

Portret van 'n Karmelitiese ordebroer (ca.1615), Peter Paul Rubens (1577–1640)
© Museum Boijmans Van Beuningen, Rotterdam

5.48 Johannes Baconthorpe (ca.1290-1345) (Bacconius; *Doctor Resolutus*)

Johannes Baconthorpe,[1] langs Guido Terrena (5.39) die vernaamste verteenwoordiger van die vroeë fase van die ontwikkeling van die Karmelitiese orde, en waarskynlik ook verlangs familie van Roger Bacon (I:4.27), was 'n magister in teologie by en ook *magister regens* van teologie in Parys in die vroeë 1320's. Hy het 'n grondige kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* asook drie quodlibeta nagelaat, wat onder die Karmeliete sodanige bekendheid verwerf het dat dit tot vroeg in die moderne era 'n paar keer herdruk sou word: trouens, teen die 17de eeu was Baconthorpe soveel die 'amptelike' verteenwoordiger van die Karmeliete as wat Gilius van Rome (5.15) dit van die Augustyne, Albertus Magnus (4.19) en Thomas Aquinas (5.1) dit van die Dominikane en Johannes Duns Skotus (5.28) en Willem van Ockham (5.50) dit van die Franciskane was.

As 'n dosent by Cambridge en Oxford het Baconthorpe bekendheid verwerf vir sy eklektiese lesings van sowel Aquinas en Duns Skotus, wat meegebring het dat hy hom op 'n polemiese middelgrond tussen die Dominikane en Franciskane bevind het. Vanuit hierdie middelposisie teiken hy ook Hendrik van Gent (I:4.31), Petrus Aureolus (5.36), Gilius van Rome en Godfrey Fontibus (5.18). Sy vernaamste opponent was egter die belangrike verteenwoordiger van die opkomende 'Oxford Rekenaars', Thomas Bradwardine (6.2). Sy skolastiese sobriquet *Doctor Resolutus* is ontleen aan hierdie wydgaande geskille waarin Baconthorpe homself gesitueer het – asook dat hy elke sodanige geskil met buitengewone vasbeslotenheid wou oplos.

Baconthorpe was voortdurend bedag daarop om nie die parameters wat gestel is deur die veroordelings by Parys en Oxford in 1277 te toets nie, en het sorgvuldig binne daardie parameters gebly: hy het egter nie gehuiwer om enige iemand heftig en polemies teen te gaan wat na sy mening buite daardie parameters beweeg het of selfs net die risiko geloop het om daarbuite te beweeg nie.

In hierdie hiperpolemiese geskille stel Baconthorpe homself kenmerkend op as 'n 'outentieke' en 'oorspronklike' eksegeet van die Aristoteliese tekste, wat hy dikwels eenvoudig verbatim of *per secundum philosophos* ('met direkte aanhalings uit Aristoteles') gebruik om 'n geskil te besleg, sonder om iets aan die Latynse vertaling van Aristoteles se bewoording te wysig of dit selfstandig te kommentarieer.

'n Laaste uitstaande kenmerk van Baconthorpe se polemiese skolastiese styl was dat hy gereeld die hulp van Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) se radikaliserende Aristoteleskommentare ingeroep het wanneer hy 'n saak selfs nie botweg *per secundum philosophos* besleg kon kry nie. Dit het daartoe gelei dat hy ietwat oordrewe as

Princeps Averroistarum ('die voorste onder die Averroïste') deur die magistri by die Universiteit van Padua benoem is, op grond van sy vermoë om die komplekse Averroïstiese teorie van die unieke intellek toeganklik te kon stel en betreklik eenvoudig te kon verduidelik (vgl. Etzwiler 1979:236). Die werklikheid is egter dat hy 'n middelmatige uitlegger van sowel Aristoteles as Ibn Rushd se tekste was, en juis daarom dikwels geen ander keuse gehad het as om op 'n *secundum philosophos* terug te val nie (vgl. Etzwiler 1976:150).

Baconthorpe is egter wel 'n belangrike hoog-skolastikus, omdat die omvang en inhoud van sy skermutselings met ander skolastici 'n goeie aanduiding van die algemene stemming van die filosofiese en teologiese debat in die vroeg-14de eeu gee, naamlik dat dit dikwels ontaard het in 'n siellose haarklowery oor sake wat nie filosofies of teologies werklik as gevolgryk geag kan word nie – byvoorbeeld, sy konfrontasie met Aquinas oor die vraag of daar veelvoudige hemelwesens of engele in 'n enkele species kan wees (wat Aquinas ontken het en hom daarmee blootgestel het aan die veroordeling van een van die 219 proposisies in Parys in 1277).

Natuurlik gaan dit hier in die agtergrond oor 'n belangrike filosofiese beginsel, naamlik dié van individualisering – maar die filosofiese beginsel sélf word in die skadu gestel deur eindelose abstraherende spekulasies (oor byvoorbeeld die aard en identiteit van die hemelwesens), wat die eg-skolastiese aandrang op duidelikheid, relevansie en aktualisering, in die steek gelaat het.

Gelukkig het Baconthorpe ook daarin uitgemunt om 'n behoorlike katalogus van sy opponente op te stel, wat biografiese inligting sowel as 'n sober opsomming van die teoretiese posisies van sy opponente betreklik geloofwaardig verskaf het. Hierdie katalogus was later in die 14de eeu 'n waardevolle bron van inligting aangaande daardie denkers wie se tekste selfs nie die eerste helfte van die 14de eeu oorleef het nie, of om ander redes, binne die konteks van die wye ekskommunikasies van die laat-1320's en 1330's, in vergetelheid verval het (sien Nolan 2011:595).

Nietemin het Baconthorpe goeie werk gelewer wanneer hy hom buite hierdie polemieke gehou het en nie versand het in 'n onproduktiewe soort pseudo-skolastiek nie. Wanneer hy die moed van oortuiging gehad het om werklik oorspronklik en sinteties te dink, het hy wel produktief bygedra tot bogenoemde skolastiese oogmerke van duidelikheid, relevansie en aktualisering.

Produktiewe aspekte in Baconthorpe se selfstandige en sintetiese denke

Baconthorpe lewer 'n produktiewe bydrae in sy instemmende bywerking van Gent se driedelige wilsteorie, naamlik dat (volgens Baconthorpe se bywerkende lesing van Gent)

die wil 'n aktiewe fakulteit of vermoë is, wat ook oor die vryheid van 'onbetrokkenheid' of 'indifferensie' beskik, dat hierdie fakulteit 'sigself veroorsaak' of 'beweeg' sonder enige voorafgaande oorsaak en – juis hier bly Baconthorpe streng binne die bane van 1277 – dat hierdie fakulteit 'sigself kan verset teen enige objek wat deur die intellek gepresenteer word'.

Hy sintetiseer hierdie Gentiaanse perspektief met 'n selfstandige beredenering waarin hy Aquinas se aandrang dat daar net een substansiële vorm in alle mense is, afwys, deur te betoog dat die mens oor 'n liggaamlike vorm addisioneel tot 'n intellektiewe siel beskik. Die motivering vir hierdie argument is duidelik Robert Kilwardby (I:4.28) se uitdruklike afwysing (by Oxford in 1277), van die standpunt dat 'n menslike vrug oor 'geen identiteit beskik voor die skepping van 'n intellektiewe siel in daardie vrug nie' (Cross 2006: 338).

Baconthorpe dra ook by tot die hoog-skolastiese uitset deur genuanseerd met Duns Skotus te verskil oor 'n aantal sake. Hy voer aan (cum Scotus) dat vorm wel die vermoë het om te individualiseer, maar verwerp nietemin Skotus se teorie van *haecceitas* of ditheid ('dit is wat dit is', wat verwys na die diskrete, onderbeklemtoonde eienskappe van 'n ding wat dit juis daardie partikuliere ding en geen ander ding nie maak), op grond van 'n eklektiese lesing en toepassing van 'n Thomistiese beginsel, naamlik dat algemene essensies oor geen syn in sig-self beskik nie.

Bestaande essensies is volgens Baconthorpe eenvoudig 'individue by verstek', uitdrukkinge van andersins niebestaande, algemene essensies. Daarby tree Baconthorpe in gerig met Skotus se radikale verwerping van enige buiteverstandelike relasie tussen God en God se skepsels. Hy betoog vir 'n reële verhouding tussen God en skepsels, op grond van sy oortuiging dat enige relasie wat die reële eksistensie van die tweede term van die relasie (in hierdie geval die mens) vooronderstel, sélf reël moet wees: God se synsattribuut as Skepper vooronderstel dus die reële eksistensie van skepsels.

Baconthorpe gaan hiermee nog verder: God se kennis van toekomstige kontingentes is algeheel afhanklik van die vrye keuses van skepsels wat op tydlose wyse hierdie kennis in God veroorsaak. Nog verder: skepsels as individue word deur God geken deurdat skepsels oor 'n ewige en ideale verteenwoordigende of representatiewe syn beskik, onderskeibaar van enige Goddelike essensie in die Goddelike verstand.

Hier pas Baconthorpe Aquinas se verrekening van die samestelling tussen essensie en eksistensie aan, ook wanneer hy daarop aandring dat essensie en eksistensie nie reël onderskeibaar is nie, maar slegs onderskeibaar is in terme van die 'graad van werklikheid' wat in 'elke partikuliere konteks' aanwesig is.

Eindnota

1. Sien Baconthorpe (1618), asook Cross (2006:338–9); Etzwiler (1976:148–76; 1979:235–92); Kennedy (1991:63–8); Nolan (2011: 594–7); Schabel (2007:493–541); en Wippel (1994:221–56).

Bibliografie

Baconthorpe, J. 1618. *Questiones in quatuor libros Sententarium et quodlibetales. Volumes I en II*. Cremona.

Cross, R. 2006. John Baconthorpe. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 338–9.

Etzwiler, J.P. 1976. John Baconthorpe: 'Prince of the Averroists'? *Franciscan Studies* 36, 148–76.

—. 1979. Baconthorpe and Latin Averroism: the doctrine of the unique intellect. *Carmelus* 18, 235–92.

Gracia, J.J.E. (red.) 1994. *Individuation in scholasticism*. Albany: State University of New York Press.

Kennedy, L.A. 1991. John Baconthorpe, O. Carm., and divine absolute power. *Carmelus* 38, 63–8.

Nolan, S. 2011. John Baconthorpe. In Lagerlund (red.) 2011, 594–7.

Schabel, C. 2007. *Carmelite Quodlibeta*. In Schabel (red.) 2007, 493–541.

Schabel, C. (red.). 2007. *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The fourteenth century*. Leiden: Brill.

Wippel, J.F. 1994. Godfrey of Fontaines, Peter of Auvergne, and John Baconthorpe. In Gracia (red.) 1994, 221–56.

— 5.49 JOHANNES VAN MIRECOURT —

Detail van Bernardus, die vader van die Cisterciënsers,
uit *St Bernard and St Benedict* (1542), Diogo de Contreiras (1500–1570)
© In anonieme privaatbesit

5.49 Johannes van Mirecourt (fl.ca.1345) (Jean Mirecourt; *Monachus Albus*)

Johannes van Mirecourt,[1] wat ook bekend gestaan het as *Monachus Albus* ('Wit Monnik', 'n bynaam ontleen aan die Cisterciënsers se kenmerkende wit togas), was inderdaad 'n prominente Cisterciënser (dus in die tradisie van Bernardus van Clairvaux, I:4.1) en deel van 'n beweging van uitgesproke Ockham-lojaliste (genoem die *filii imitatores Ockami*) in die 1340's – 'n tyd toe dit werklik gevaarlik was om Willem van Ockham (5.50) in die openbaar te steun, op grond van sy konflik met pous Johannes XXII vanaf 1322 en sy ekskommunikasie in die laat 1320's.

Mirecourt het in die 1330's en vroeë 1340's onderrig gegee by die Collège des Bernardins in Parys, wat op daardie stadium as 'n sentrum vir die studie van Ockham se nominalisme in Frankryk gedien het. Hy het 'n grondige (en twee maal hersiene) kommentaar oor al vier boeke van die Lombardiese *Sententiae* die lig laat sien, wat volgens die kollege se argiewe vanaf 1334 tot 1336 daar doseer is.

In 1345, toe Mirecourt se loopbaan as Ockham-dosent 'n hoogtepunt bereik het, vind daar twee traumatiese insidente plaas, wat meegebring het dat Mirecourt algeheel van die toneel af verdwyn het en dat selfs sy sterfdatum nie beskikbaar is nie. Eerstens word hy in 1345 deur 'n gehate Benediktynse opponent en uitgesproke vyand van Ockham, Johannes Normanus (op sy beurt weer *Monachus Niger* ['Swart monnik'] genoem, ontleen aan die Benediktyne se intimiderende swart togas), aangeval en fisies wreed aangerand, tot die mate dat hy permanente letsels aan sy gesig opgedoen het.

Die Cisterciënsers is geken aan hulle nederigheid en sagmoedig heid, terwyl die Benediktyne dikwels as uittartend en aggressief beleef is. Dat selfs 'n Benediktyn nietemin tot so 'n daad kon oorgaan (absoluut ongekend tussen die ordes onderling, selfs ten tye van die hewigste verskille tussen veral die Franciskane en Dominikane in die 1270's), het die Paryse intellektuele gemeenskap diep geskok.

Binne slegs weke na hierdie aanval (en duidelik nie sonder taktiese redes nie) besluit die kanselier van die Universiteit van Parys, Robert van Bardis, om Mirecourt amptelik van kettery aan te kla, op grond van sy ongekwalifiseerde lojaliteit aan Ockham, synde formeel 'n lid van die *filii Ockami*. In 1346 word 63 van die proposisies in Mirecourt se *Sententiae*-kommentaar as verdag beoordeel en vir verdere kerklike ondersoek met die oog op sensurering en tug uitgesonder.

Mirecourt (geredigeer in Mirecourt 1922) gaan dadelik daartoe oor om 'n verweerskrif, getitel *Declaratio,* op te stel, waarin hy die voorlopige aanklagte teen hom sistematies weeg en repudieer. Met die steun van die formidabele teologiefakulteit in

Parys, veroordeel Bardis uiteindelik wel ongeveer 45 (by implikasie soveel as 50) van Mirecourt se stellings in die *Sententiae*-kommentaar, op grond waarvan Mirecourt 'n formele apologie opgestel en aan die universiteit en kerklike gesagstrukture in Parys laat bedien het, met 'n versoek om eervolle ontslag by die kollege. Die apologie is afgewys en die veroordeling is deur Pous Clemens VI gehandhaaf. Hy is summier ontslaan by die Collège des Bernardins en niks is na 1347 verder oor Mirecourt biografies bekend of beskikbaar nie. Hy was, soos soveel ander skrander skolastici, uiteindelik 'n verslane en verweerde wese.

Die metateks wat herhaaldelik figureer in die 45 aanklagte waaraan Mirecourt skuldig bevind is, dui op Mirecourt se hantering van die inderdaad moeilike Middeleeuse worsteling met bewysvoeringe vir die bestaan van God, asook die problematiese soort etiek wat uit daardie spekulatiewe filosofies-teologiese oefeninge na vore getree het.

Mirecourt se kritiek teen enige bewysvoering vir die bestaan van God

Vanuit sy Ockhamisties-nominalistiese oriëntasie betoog Mirecourt dat die historiese bewysvoeringe vir die bestaan van God (soos Anselmus [I:3.6] se ontologiese Godsbewys), hoewel dit swaarder weeg as argumente téén die bestaan van God, inderwaarheid nie bewyse of demonstrasies in die tegniese sin van die woord is nie. Mirecourt gebruik as vertrekpunt sowel Augustinus (I:1.1) se beroemde argument teen skeptisisme ('indien ek twyfel, bestaan ek') as die tipiese argument wat histories op Augustinus se teenskeptisisme berus het, naamlik dat indien iets bestaan, dit óf afhanklik óf onafhanklik moet wees.

Indien dit wat bestaan onafhanklik is, bestaan God gevolglik, aangesien vryheid en per implikasie onafhanklikheid 'n attribuut van God is. Indien dit wat bestaan wel afhanklik is, bestaan dit by grasie van iets – en omdat daar nie 'n oneindige opeenvolging van afhanklike wesens kan wees nie, moet daar 'n wese wees wat altyd-voorafgaande en onafhanklik is – en hierdie wese is God.

Mirecourt stel hom op teen hierdie en soortgelyke argumente wat na Augustinus se teenskeptiese posisie terugleun: dit is volgens hom nie 'n geslaagde demonstratiewe argument nie, aangesien die onmoontlikheid van 'n oneindige opeenvolging van afhanklike wesens nie vanselfsprekend is nie. Alle bewyse vir die bestaan van God is volgens Mirecourt gebaseer op die ervaring en daarom is hierdie bewyse in staat om slegs afgeleide of sintetiese bewyse te verskaf. Daarom kan hierdie (soort) bewysvoeringe nie absolute sekerheid vir die bestaan van God voorsien nie, gegewe die gebrekkige, ervaringsgebaseerde premisses wat in enige proposisies daaromtrent opgesluit is.

Mirecourt gaan verder: proposisies wat die geloofsartikels teengaan, kan op logiese gronde meer waarskynlik wees as die geloofsartikels self. Hy tref 'n tegniese onderskeid

tussen wat 'waar' en wat 'waarskynlik' is of kan wees: 'n geloofsartikel kan waar wees vir 'n gelowige mens, terwyl die negasie of afwysing van die geloofsartikel meer waarskynlik vir die logikus kan (en normaalweg sal) wees.

Binne dieselfde argumentatiewe konteks hou Mirecourt hom streng by die tipies Cisterciënser-opvatting dat 'God alles wil wat is en die wyse waarop dit is'. Hierdie opvatting het vir Mirecourt 'n bedrieglik eenvoudige gevolg: selfs dit wat kontingent, toevallig en gebroke is, is so omdat God dit so wil, juis op die wyse wat God dit so wil. Alles bestaan radikaal in afhanklikheid van God – ook die gebrokenheid. Dit is volgens Mirecourt immers wat die 'almag van God' werklik beteken.

God se almag beteken God wil by implikasie ook sonde

Bogenoemde 'bedrieglik eenvoudige gevolg' het self egter gevolge wat nie so eenvoudig is nie. Indien God werklik so magtig is dat God alles wil omdat God dit kán wil, het alles by implikasie God se instemming nodig. Dit beteken dat alles wat bestaan effektief vanuit God se ongekwalifiseerde wil bestaan, wat weer beteken dat alles wat bestaan handel soos wat dit handel presies omdat God dit so wil dat juis só gehandel word. Alles wat bestaan, is dus effektief altyd-reeds Goddelik geproduseer en word van meet af aan onderhou deur God se wil.

Hierdie logiese uiteensetting hou volgens Mirecourt radikale implikasies vir etiek in. Hy bevind hom hier digby Holcot (5.28) se kontroversiële beskouing dat God effektief die sonde 'wil' en die sonde inderdaad in die sondaar 'opwek'. Dit is egter nie God wat sondig nie, maar God wil alles wat wel sondig. Dus, wanneer die mens sondig, is selfs dít die wil van God of minstens vanuit die wil van God. Sonde is (weer eg aan die Cisterciënsers) die onvermoë tot *sustine et abstine*, om in die goeie te volhard en van die versoekinge te weerhou. God kan hierdie onvermoë tot vermoë transformeer, indien God dit wil.

Maar God wil hierdie transformasie nie fasiliteer nie. So genuanseer, is dit vir Mirecourt duidelik dat God die sonde toelaat, omdat God wil om dit toe te laat. God kan daarom as die oorsaak van die sonde aangedui word – en nie die een of ander 'bose agent' nie. Deur 'in te stem' (bedoelende dat God nie wil om die sondaar te verhoed van die sonde nie), wil God die sonde.

Aangesien die vrye kousale handeling van een wese ten opsigte van 'n ander wese nie bewysbaar is nie, adopteer Mirecourt Thomas Bradwardine (6.2) se determinisme en vestig daarmee 'n radikale positivisme in etiek en die wet: sowel goed as kwaad is gewortel in God se wet – en nie in die natuurlike aard van dinge nie. God is die outeur van alle menslike handelinge – ook juis die 'onwettige' handelinge. Daarom is God nie die outeur van die kwaad nie, maar wel die outeur van die sonde.

Dit is dus heeltemal duidelik waarom Mirecourt hom die argwaan van die kanselier van Parys en uiteindelik pous Clemens VI self op die hals gehaal het. Hoewel sy uiteensetting deurentyd logies is, gaan dit geheel en al teen die grein in van wat in selfs 'n hoogs spekulatiewe omgewing soos die hoog-skolastiek geduld sou word. Hy het ongelukkig die vergetelheid tegemoet moes gaan op grond van sy uitdagende standpunte.

Dit is gepas dat die voorlaaste hoog-skolastikus juis 'n kontroversiële Ockhamiaan was: want geen ander hoog-skolastikus was uiteindelik so kontroversieel as juis Willem van Ockham nie, die figuur in wie se werk die hoog-skolastiek 'n hoogtepunt bereik het, maar ook reeds 'n afloop begin toon het na die post-skolastiek, wat geheel ander oogmerke en belangstellings gehad het as haar sogenaamde hoër voorganger.

Eindnota

1. Sien Mirecourt (1922:91–128), asook Beuchot (2006:377–81) en Stegmüller (1933:40–78,192–204). Inligting oor Mirecourt is bitter skaars en die navorsing is aangewese op slegs die twee gedateerde werke van Birkenmajer (1922) en Stegmüller (1933).

Bibliografie

Beuchot, M. 2006. John of Mirecourt. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 377–81.

Birkenmajer, A. (red.). 1922. Ein Rechfertigungschreiben Johanns vor Mirecourt. *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie: Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters* XX5, 91–128.

Mirecourt, J. 1922. *Declaratio*. In Birkemmajer (red.) 1922, 91–128.

Stegmüller, F. 1933. Die zwei Apologien des J de Mirecourt. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 5, 40–78; 192–204.

5.50 WILLEM VAN OCKHAM

Paneel met 'n Franciskaan (ca.1525–1530), Kunstenaar onbekend
© In anonieme privaatbesit

5.50 Willem van Ockham (ca.1285–1349)
(William of Ockham; *Doctor Invincibilis*)

Willem van Ockham[1] kan saam met Bonaventura (4.29) en Duns Skotus (5.28) as die uitnemendste van alle Franciskane in daardie lang mendikaanse tradisie in Middeleeuse filosofie bestempel word. Hy was, om dit so te stel, eenvoudig briljant en briljant eenvoudig, eg-Franciskaans tevrede met min en die minimum. Trouens, minder was vir Ocham altyd beter: met sy 'skeermes-beginsel' en parsimoniese nominalisme is hy die mees stylvolle minimalis vanuit geheel die Middeleeuse filosofie.

As jong Franciskaan het Ockham sy studies by Oxford in 1309 begin, 'n jaar na Duns Skotus se dood, waar hy ook vanaf 1315 kurrikulumgewys oor Lombardus (I:4.3) se *Sententiae* doseer het, maar as gevolg van interne akademiese en kerklike politiek, en 'n briljante dog onvoltooide proefskrif, nooit professor of *magister actu regens* sou word nie.

Vir die res van sy lewe sou hy die ironiese bynaam *Venerabilis Inceptor* ('Merkwaardige Beginner')[2] dra: ironies, omdat sy nalatenskap die volle 14de-eeuse register in logika, filosofie, teologie, politieke teorie en fisika met gedugte gesag bestryk. Sy formele skolastiese sobriquet was daarom juis *Doctor Invincibilis*, en heeltemal gepas so.

Let in terme van biografiese oorwegings daarop dat die presiese datum van Ockham se dood in dispuut is, met talle bronne wat oorwegend na die jaar 1347 verwys (onder andere die gesaghebbende Franse navorser Gedeon Gál [1981:91]), hoewel Kenny (2005:95) die steeds mees oortuigende argument voer vir 'n datering van 1349. Kenny speur Ockham se bewegings in Duitsland na ten tye van die uitbreek van die Swart Pes in München daardie betrokke jaar (dus 1349), die stad waar Ockham in ekskommunikasie, juis op grond van die teenpouslike en kerklik partikulariserende implikasies van sy nominalisme, oorlede is.

Kenny se verantwoorde biodatering word dus hier gevolg (vergelyk ook die forensiese naspeur van Ockham se bewegings in Duitsland vanaf 1347 tot 1349 in sy mees uitnemende 20ste eeuse biograaf, Marilyn McCord Adams, se magistrale tweevolume werk [Adams 1987:12e.v.; sien ook die tydlose ontleding van Brampton 1960:444e.v.).

Ockham is in sowel die Middeleeuse vaknavorsing as in eietydse analitiese filosofie uitermate deeglik gekommentarieer, met 'n lys van sekondêre literatuur wat onoorsigtelik geword het (vgl. Beckmann 1992:2; Heynick 1950:164–183; Reilly 1968:197–214). Soos wat die geval met die ander 'gekanoniseerde' Middeleeuse denkers in hierdie boek die geval is, is dit nie moontlik om die volle omvang van sy uiset te hanteer nie.

Daarom word hier, soos by onder andere Aquinas (5.1) en Duns Skotus, gefokus op die verhouding tussen taalbegrip en logika.

Ockham se hantering van die verhouding tussen taalbegrip en logika

Indien ons die bespreking van Petrus Abelardus (I:3.10) in oog hou, word dit ineens duidelik dat Ockham teruggryp na vroeg-skolastiese uitsette om 'n volhoubare kritiek teen die analogies-ekwivokale en modisties-univokale skolastiese posisies op te stel. Beide Abelardus en Ockham posisioneer hulle metafisikas dialekties-nominalisties – en soos Abelardus, handhaaf Ockham die oortuiging dat alle dinge partikulier is. Hy stuur daarmee 'n duidelike verset teen universalisme of die moontlikheid dat enige werklikheid in byvoorbeeld 'n getal kan bestaan, van stapel.

Ockham was egter minder dialekties, maar fermer nominalisties, as Abelardus: Ockham ontken blindweg die bestaan van metafisiese universeles en beklemtoon die redusering van ontologie tot die absolute minimum, wat ook 'n 'ontologiese parsimonie' genoem kan word. Dit dui op Ockham se beroemde 'skeermesbeginsel' [*Ockham's razor*], hoewel hy dit self nooit so genoem het nie. In sy eie woorde: 'Moet geen entiteit vermenigvuldig tensy absoluut noodsaaklik nie, skeer eerder af'; elders anders gestel, 'Indien daar meer as een verduideliking vir 'n saak bestaan en alle verduidelikings vir die saak is ewe effektief en geslaagd, is die eenvoudigste verduideliking die aangewese verduideliking'; of nog anders gestel, 'Ontken kategories die algemene bestaan van abstraksies, soos in wiskundige of kwantitatiewe entiteite'.

Ockham se nominaliserende induksie van die meer dialektiese Abelardus bring hom tot 'n volstrek terministies-nominalistiese posisie: alle tekens beteken (of 'verteenwoordig') individuele dinge in die werklikheid, omdat daar geen universele dinge in die werklikheid bestaan wat deur tekens beteken kan word nie.

Ockham (geredigeer in Ockham 1967:115e.v.) bied 'n hele reeks metafisiese argumente aan teen die opvatting dat 'n universele 'n algemene en natuurlike werklikheid is wat in individuele dinge teenwoordig is: onder meer, dat indien individuele dinge universeles bevat, sou geen individuele ding ex nihilo geskep kon word nie, aangesien die universele deel of onderdeel daarvan reeds sou bestaan het voordat die skepping van die individuele ding sou kon plaasvind; of, indien God 'n individuele ding sou vernietig, God daarmee saam alle ander individuele dinge van (minstens) dieselfde species sou vernietig, omdat daarmee iets algemeen en natuurlik aan die species se bestaan vernietig sou word. 'n Universele is volgens Ockham (1967:1.12) daarom altyd reeds 'n singuliere en is 'n 'universele' slegs op sterkte van die betekening van daardie singuliere aard, wat 'n betekening is deur 'n teken (wat baie ander dinge kan beteken).

Dit is juis in sy onderskeid van twee soorte universeles wat Ockham (1967:1.12) se afhanklikheid van Abelardus weer oproep. Ockham differensieer naamlik tussen natuurlike en konvensionele universeles: 'n Natuurlike universele is 'n gedagte in die verstand, inderdaad, om Abelardus se begrip te gebruik, 'n verstandelike beeld, i*ntentio animae*, terwyl 'n konvensionele universele universeel is omdat dit deur konvensie so aanvaar word; in woorde, dus in geskrewe en (hoewel ondergeskik aan) gesproke taal. Beide natuurlike en konvensionele universeles word gevorm wanneer verstandelike beelde saamgevoeg word om verstandelik verstaanbare proposisies te vorm, net soos wat gesproke tekens saam gevoeg word om hoorbare, koherente proposisies te vorm.

Hierdie verstandelike beelde, *intentio animae*, vorm 'n taalsisteem wat Ockham uniek en sonderling 'verstandelike taal' noem. Afgesien van die gesproke, konvensionele tale soos Latyn, Frans, Duits en Engels, deel alle mense hierdie algemene, natuurlike taal, soos gemanifesteer in byvoorbeeld handgebare – 'n diep gevestigde opvatting in Middeleeuse filosofie sedert Augustinus se klem op ostensiewe taalgebruik. Dit is vanuit hierdie natuurlike universaliteit van *intentio animae* in die 'verstandelike taal' dat verskillende tale beslag kry en elkeen afsonderlik betekenis oordra.

Intentio animae as verstandelike taal bevat volgens Ockham (1967:1.14) sommige van die grammatikale eienskappe wat so nougeset in Skotistiese modisme uitgewys word, maar nie almal daarvan nie: verstandelike taal bevat selfstandige naamwoorde en werkwoorde, maar nie voornaamwoorde en deelwoorde nie.

Selfstandige naamwoorde (in Latyn) het ook in die verstandelike taal wel een tot ses naamvalle, maar niks meer nie; dit is in die 'mentaliteit van taal' gestroop tot 'n uiterste skaarste. Indien twee uitdrukkings in Latyn, of selfs twee uitdrukkings in twee verskillende tale sinoniem is, sal die twee uitdrukkings net met een element in die verstandelike taal korrespondeer. Daar is met ander woorde nie iets soos 'sinonimiteit' of 'direkte ooreenkomstigheid' in verstandelike taal nie.

Die terme van die verstandelike taal is konsepte en die proposisies van die verstandelike taal is verstandelike oordele. Waar die betekening van terme in konvensionele tale inderdaad konvensioneel en veranderlik is – die Latynse *canis* is byvoorbeeld 'hond' in Afrikaans en Nederlands en 'dog' in Engels – is die betekening van terme of eerder konsepte in die verstandelike taal afgeslote en eenduidig. Dit is hierdie afgeslote eenduidigheid wat Ockham se ontologiese parsimonie of 'skeermesbeginsel' binne die konteks van logika en taalbegrip ten beste komplementeer.Binne formele logika staan die poging om selfs meer as die 'absolute noodsaaklike' weg te skeer voorop, waar daar met ander woorde geen potensiaal hoegenaamd vir ambivalensie en ekwivokaliteit is nie. Post-skolastiese en vroeg-moderne logika wemel van voorbeelde waarin gepoog word om aspekte van natuurlike taal te idealiseer, veral met gebruikmaking van klein verbindinge

soos 'en', 'of', 'alle' en so meer, juis omdat dit die kwantifisering van konvensionele taal in suiwer logiese taal (inderdaad wiskundig) wil bemoontlik.

Ockham (1967:1.19) maan egter teen hierdie poging om formele logika in natuurlike taal te wil vertaal: om 'n 'ideale taal' vir die doeleindes van 'n logiese argument op te stel wat juis die doel het om tekortkominge en ambivalensie in natuurlike taal te identifiseer, is uiteraard houdbaar; om egter daarvanuit te impliseer dat so 'n 'ideale taal' reeds aanwesig is in die alledaagse gebruik van natuurlike taal – wat ook die hoogste verklaringspotensiaal vir natuurlike taal bevat – sou die verstandelike taal subordineer aan sodanige 'ideale taal' en is daarom vir Ockham onhoudbaar.

Juis om hierdie voortdurende pogings vanuit formele logika om 'n 'ideale taal' op te stel te weerstaan, wysig Ockham die teorie van *suppositio*. Daar is onder meer in die afdeling oor Petrus Hispanus (I:4.26) aangetoon dat Hispanus die mees basiese *suppositio* 'natuurlike *suppositio*' noem, waarmee die kapasiteit 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 woord *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 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*, byvoorbeeld, ''n Mens klop aan die deur'. Verder is aangetoon dat Hispanus drie verskillende wyses onderskei waarop 'n woord subjekvervanging in 'n sin moontlik kan maak, naamlik diskrete, gedetermineerde en distributiewe *suppositio*. In die sin 'Die hond het pas gedrink' is die woord 'hond' 'n diskrete *suppositio*: die predikaat is gebonde aan 'n uitdruklik enkele een van vele items waarvoor die begrip *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 begrip *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 begrip *hond* betrekking het.

Gedetermineerde *suppositio* kan van distributiewe *suppositio* onderskei word deur byvoorbeeld te vra, 'presies watter hond?'. Indien die vraag betekenisvol beantwoord kan word, het ons te doen met gedetermineerde *suppositio*. Maar daarby stel Hispanus dat 'n woord nie alleen persoonlike *suppositio* kan voorbehou wanneer dit in die

subjek plek geplaas word nie, maar ook wanneer dit as ’n predikaat funksioneer: dit is wat ‘verwarrende *suppositio*’ beteken.

In die partikuliere stelling ‘Seve is ’n Duitse herdershond’ (of selfs minder partikulier, ‘’n herdershond is ’n hond’) is die *suppositio* van die begrip *hond* verwarrend, in die sin dat dit, net soos met distributiewe *suppositio*, nie volledig genoegsaam is om te vra ‘presies watter hond?’ nie (want daar mag, hoewel onwaarskynlik, meer as een Duitse herdershond met die naam ‘Seve’ wees) . Elkeen van hierdie gelysde *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.

Ockham (1967:1.60) wysig bogenoemde eenvoudige *suppositio* egter om na ’n verstandelike entiteit te verwys: Nie bloot ‘mense is sterflik’ nie, maar eerder byvoorbeeld ‘mense is ’n species’, wat nie bloot na alle individuele mense verwys nie, maar na ’n verstandelike term van die enigste soort ding wat so ’n soort species kan wees. Wat persoonlike *suppositio* betref, handhaaf Ockham die wesenlike aan die bepaaldheid van die verwysing, dat die term staan vir wat dit beteken, naamlik ’n betrokke, spesifieke mens wat aan ’n betrokke, spesifieke deur klop.

Maar daarby Ockham voeg die onderskeid dat persoonlike *suppositio* kan funksioneer selfs waar die term nié staan vir iets in die werklikheid as sodanig nie. Persoonlike *suppositio* word dan verstaan ingevolge waar ’n term staan vir dit wat dit beteken, of dit ’n buiteverstandelike werklikheid is, of ’n woord, of ’n verstandelike konsep, of ’n teks, of wat ook al ‘dinkbaar en verbeelbaar’ is (Ockham 1967:1.64).

Hierdie wysiging deur Ockham is strategies: hy wil persoonlike *suppositio* as die mees geparsde, ‘Ockham-geskeerde’ taalvorm gebruik wat op sowel subjekte as predikate van toepassing gemaak kan word. So kan ’n predikaat beteken en instaan vir wat dit ook al waar van is. Indien Petrus, Paulus en Johannes die enigste mans is wat bestaan, dan moet die stellings ‘Elke man is sterflik’ en ‘Elke apostel is ’n man’ die woord ‘man’ voorbehou as ’n persoonlike *suppositio*: Die eerste sin is dan ekwivalent aan ‘Petrus, Paulus en Johannes is sterflik’ en die tweede sin ekwivalent aan ‘Elke apostel is of Petrus of Paulus of Johannes’. Daarom is Ockham se posisie ook terministies: enige algemene term behels onmiddellik en wesenlik ’n verkorte lys van eiename.

Vanuit sy terministies-nominalistiese en persoonlik-suppositiese posisies begin Ockham skerper op die verhouding tussen taalbegrip en logika fokus: ’n Proposisie soos ‘Jesaja is ’n mens’ is waar en alleen noodsaaklik waar indien die subjekterm ‘Jesaja’ en predikaatterm ‘mens’ vir een en dieselfde saak staan. Dit is ’n goeie voorbeeld van wat die baie ou

en bekende, sogenaamde 'dubbelnaam waarheidsteorie' behels: 'n affirmatiewe kategoriese proposisie is waar wanneer dit 'n subjek en 'n predikaat verbind as twee name van dieselfde oorsprong.

Maar Ockham se posisie is meer gesofistikeerd, juis omdat hy skerper verparsend en terministies op daardie proposisie wil inspeel. Indien 'Jesaja is 'n profeet' waar is omdat Jesaja sowel 'Jesaja' as 'profeet' genoem kan word, word dit onmoontlik om te verduidelik wat die waarheidsgehalte van die proposisie 'Jesaja is nie 'n leeu nie', sou wees. Om te weet dat 'leeu' nie 'n naam-vir of eienaam vir Jesaja is nie, moet ons weet waarvoor 'leeu' wel 'n naam is en bly ons in gebreke om te antwoord watter 'leeu' dit is wat Jesaja nie is nie. Ockham se posisie bemoontlik egter 'n uitkoms: die lys van moontlike eiename vir 'leeu' en die een-item eienaam lys vir 'Jesaja' het geen gemene of korresponderende term nie.

Maar ook hierdie antwoord bied nie vir die parsende Ockham 'n bevredigende uitkoms nie – en skep trouens vir hom 'n (kousaliteits)deterministiese probleem: Indien elke algemene term wesenlik 'n verkorte lys van eiename behels, moet elke proposisie of noodwendig waar of noodsaaklik vals wees: 'Jesaja is 'n mens' word sekerlik nie as 'n identiteitstelling vir Jesaja aangebied nie, maar dit is presies wat gebeur indien dit beteken dat 'Jesaja is of Jesaja of Jeremia of Maleagi'. Dit is dus die logiese verhouding tussen die verskillende proposisies wat hiermee in spel gebring word.

Om hierdie logiese verhouding te ondervang, rehabiliteer Ockham die teorie van *consequentiae* vanuit die *logica vetus*, reeds eeue vantevore ontwikkel deur Boethius (I:1.2). Boethius, het ons gesien, maak '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 Boethius dat sommige *consequentiae* geen noodwendige verbintenis tussen die antesedent en die *consequentia* of gevolg daarvan aandui nie.

Ander *consequentiae* weer, volg noodwendig vanuit die antesedent. Boethius stel vanuit hierdie onderskeid dan 'n taalanalitiese proposisiekritiek op: ware *consequentia*, 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. 'n Taalhandeling, naamlik die beskrywing van die *loci*, wat Boethius in besonderhede uitwerk, word dus die meehanger van logiese analise. Sowel taalbegrip as logiese analise speel dus 'n rol in die herkennning van die waarheidsaanspraak van 'n proposisie.

Uiteraard staan Ockham skepties en afwysend teenoor die moontlikheid van sodanige universele *loci*. Na Boethius tree die opvatting van *consequentia* as 'n voorwaardelike proposisie in die vroeg-skolastiek sterker na vore: 'Indien Jesaja 'n mens is, is Jesaja 'n dier',

waar 'Jesaja is 'n mens' die antesedent en 'Jesaja is 'n dier' die gevolg is. Só verstaan is *consequentiae* waar óf vals en noodsaaklik óf kontingent.

Hiervanuit kan 'n argument gekonstrueer word: 'Jesaja is 'n mens'. Dus, 'Jesaja is 'n dier'. Hier is dan nie een nie, maar twee proposisies, waar die antesedent as premisse funksioneer en die gevolg 'n gevolgtrekking word. Argumente is nie soos voorwaardelike proposisies bloot waar of vals en noodsaaklik of kontingent nie. Argumente is sterk of swak, geldig of ongeldig, afhangende daarvan of die gevolg vanuit die premisse funksioneer of nie. Dit is presies die soort *consequentiae* wat Ockham in gedagte het: die tref van onderskeid tussen geldige en ongeldige argumente, eerder as die toekenning van waarheidswaarde tussen korresponderende, voorwaardelike proposisies.

Ockham (1967:3.3.1) tref vervolgens 'n onderskeid tussen 'eenvoudige gevolge' en 'skakelgevolge'. 'n Eenvoudige gevolg word gehandhaaf waar die antesedent nooit waar kan wees tensy die gevolg waar is nie. 'n Skakelgevolg word gehandhaaf waar die antesedent nie tans waar kan wees sonder dat die gevolg waar is nie, hoewel die antesedent op 'n ander tyd waar mag wees sonder die betrokke gevolg.

Tweedens tref Ockham die onderskeid tussen gevolge waarvan die geldigheid intern is, oftewel *per medium intrinsecum* gevolge, en ander gevolge waarvan die geldigheid ekstern is, oftewel *per medium extrinsecum* gevolge. 'n Gevolg is intern geldig indien die geldigheid daarvan afhanklik is van die betekenis van minstens een van die terme in die premisse of gevolgtrekking, byvoorbeeld 'Jesaja hardloop, dus hardloop 'n man', waar die geldigheid afhang daarvan of Jesaja inderdaad 'n man is. 'n Gevolg is ekstern geldig indien die geldigheid daarvan nie afhanklik is van die betekenis van enige van die terme in die premisse en gevolgtrekking nie; waar dit moontlik is om die gevolg skematies met suiwer veranderlikes voor te stel, byvoorbeeld: 'Indien alle A's B's is, is alle B's A's' .

Derdens onderskei Ockham (1967:3.3.1) tussen materiële en formele gevolge. Formele gevolge is *per medium intrinsecum* of *per medium extrinsecum* geldig. Materiële gevolge, aan die ander kant, handhaaf nie die voorwaarde van die onmoontlikheid van die antesedent se waarheid sonder die waarheid van die gevolg nie – en is dus nie aangewese op enige verbinding, intern of ekstern, tussen die inhoud van die antesedent en die inhoud van die gevolg nie. 'n Materiële gevolg vra suiwer na die noodsaaklike valsheid van die antesedent of die noodsaaklike waarheid van die gevolg. Ockham (1967:3.3.1) dui op grond hiervan aan dat 'Indien die mens 'n esel is, bestaan God nie' en 'Indien 'n man hardloop, bestaan God', beide geldige materiële gevolge is.

Krities belangrik vir sy postulering van 'n verhouding tussen taalbegrip en logika, formuleer Ockham vanuit bogenoemde drie onderskeide dan sy ses beroemde rëels, wat na hom tot diep in moderne logika eerbiedig sou word:

Wat vals is, volg nie vanuit wat waar is nie.

Wat waar is, mag volg vanuit wat vals is.

Wat volg vanuit die gevolg, volg vanuit die antesedent.
Wat die antesedent bepaal, bepaal die gevolg.

Die kontingente volg nie vanuit die noodsaaklike nie.
Die onmoontlike volg nie vanuit die moontlike nie.

Ockham se nominalisme, ontologiese parsimonie en logiese gevolgsonderskeide is reeds in die 14de eeu skerp aangeval. Die vernaamste onmiddellike verset teen Ockham se kenteoretiese aansprake was van naby, juis van 'n ander beroemde Oxoniaan, wat trouens die bynaam 'blom van Oxford' gedra het, Johannes Wyclif (6.20).

Ockham se parsimoniese nominalisme

Reeds vroeg in Ockham se loopbaan by Oxford sou hy verbind word met die afloop van die Thomistiese en Skotistiese *via antiqua* en die opkoms van 'n hele domein van nuwe moontlikhede in filosofie en teologie, met verwysing na die *via moderna*. Die *via moderna* bring die tradisie van die skolastiese filosofie, juis soos gemanifesteer in die *logica novus* van Aquinas en Skotus, tot 'n einde, in die sin dat Ockham talle van die skolastiek se fundamentele premisses vanuit sy kontra-universalistiese posisie aanval en geslaagd ondermyn.

Ockham se werk kontinueer enersyds Skotus se nalatenskap, in die sin dat hy soos Skotus syn as 'n univokale begrip beskou wat op God en God se skepsels op dieselfde wyse en in dieselfde sin van toepassing gemaak sou moes word. Maar hy verskil ook drasties van Skotus ten aansien van universaliteit, en daarin vestig juis die laat-skolastiese, *via moderna* karakter van Ockham se werk, wat ineens ook die afloop van die skolastiek aankondig.

Dit is werklik belangrik om dit te begryp: Ockham se afskeid van die skolastiek vestig in sy ongekompromitteerde ontkenning van die bestaan van metafisiese universeles en sy reduksering van ontologie tot die absolute minimum, of ontologiese parsimonie (nogeens, met betrekking tot sy 'skeermesbeginsel').

Die individualisering en partikularisering van die werklikheid, teenoor die algemene tendens van universalisering in die middel-skolastiek, word vanaf Skotus na Ockham deurgevoer en verhewig. Dit beteken trouens onherroeplik die aankondiging van die einde van skolastiek en die vestiging van die *via moderna*.

Begrippe soos *nominalisme*, *terminisme*, *partikularisering* en *individualisering*, almal skerp Skotisties en Ockhamiaans, konstateer die kennislerige agtergrond van die afloop van die skolastiek na post-skolastiek. Simptomaties van post-skolastiek is egter nie slegs

die skolastiek nie, maar ook die teeninstitusionele ontwikkelinge, kerklike kritiek en voor-Reformatoriese hervormingsafwagting wat daaruit sou voortkom.

Ockham se konfrontasie met pous Johannes XXII

Daar is nou reeds telkens aangedui dat die Franciskane in die vroeg-14de eeu in 'n algehele en skynbaar onoplosbare konfrontasie met pous Johannes XXII oor die vraagstuk na die Franciskaanse orde se verstaan van armoede gewikkel was. Dit was eintlik 'n eenvoudige kwessie: wanneer 'n leerling of novitate tot die Franciskaanse orde toegetree het, het die leerling van die orde afstand gedoen van sy private boedel en dit in toto aan die orde toevertrou, met afstanddoening van eiendomsreg. Daar was normaalweg 'n uitkooptyd van twee jaar, ingevolge waarvan die leerling tot die samelewing kon terugkeer, met geen aftrekkings aan die boedelbedrag nie.

Die Franciskane het 'n leerling wat die eerste twee jaar nie kon uithou met die rigiede studieprogram en minimalistiese lewenswyse van die orde glad nie verkwalik nie: trouens, leerlinge wat enige indruk gelaat het van huiwering is informeel sowel as amptelik geadviseer om liewer glad nie die gestroopte en eenvoudige 'Franciskaanse weg' te volg nie. Talle Franciskane was uit die Europese adelstande afkomstig en daardie boedels was oor die algemeen indrukwekkend.

Die toetredende monnik se boedel is dus ineens geoormerk vir usus fructus, oftewel vruggebruik deur die orde. Die Franciskane het met hierdie werkswyse privaatregtelike eiendomsreg afgewys, maar wou die saaklike reg van vruggebruik – ter wille van die onderhoud en instandhouding van die orde (wat eiendomsregtelik oor geen eiendom beskik het nie, maar 'n skoolhuis of studium per stad per maand vir verblyf en onderrig gehuur het) – handhaaf.

Die pous het geoordeel dat daardie individuele boedels van toetredende leerlinge die pouslike boedel moes toeval. Ockham bots met enorme intensiteit vanaf 1323 tot 1328 konstant oor hierdie saak met die pous. Die eerste deel van die vraagstuk sou handel oor Christus en die apostels se posisie ten opsigte van privaat eiendomsbesit en die tweede deel oor die Franciskane se posisie ten opsigte van dieselfde kwessie.

Franciskus self het natuurlik 'n ekstreme armoede-ideaal nagestreef: die vroeë Franciskaanse monnike (vroeg-13de eeu) mag niks persoonlik besit het nie, mag letterlik nie aan geld geraak het nie en moes volledig van 'aalmoese' (genuanseerd darem 'nie-geldelike ondersteuning') afhanklik wees ten opsigte van voedsel, kleding en huisvesting.

Bonaventura, die voormalige en gesaghebbende hoof van die orde, het ook aan die einde van die 13de eeu 'n onderskeid tussen *dominium* en *usus* in hierdie verband getref:

Franciskane kon wel eiendom gebruik (*usus*), maar nie individueel of kollektief as 'n orde besit (*dominium*) nie. In 1279 het Pous Nikolaus III, op grond van Bonaventura se posisie, die orde van alle privaat eiendomsbesit onthef en die orde se volledige boedel aan die pouslike patrimonium toevertrou.

Aan die einde van 1322 het Pous Johannes XXII Bonaventura se posisie as 'onwerkbaar' en 'n 'skynheilige dwaling' afgemaak, asook die Franciskaanse interpretasie van Jesus en die apostels se posisie ten opsigte van eiendomsreg – waarmee die orde se interpretasie van vruggebruik juis wou korrespondeer – as 'n 'dwaling' verklaar. Die hoof van die Franciskaanse orde in 1323, Michael van Sesena, het Ockham versoek om hierdie twee dwalingsdekrete te ondersoek. Ockham het na ondersoek bevind dat die dekrete van Johannes XXII immoreel, absurd en sigself ketters van aard was en sy bevindinge publiek gemaak.

'n Pouslike bul vir hulle arrestasie is uitgereik en saam met Sesena moes Ockham – saam met tientalle ander mendikane – vanuit Avignon in Frankryk vir hulle lewens vlug. Hulle het asiel verkry in Duitsland onder keiser Lodewyk van Beiere, wat Johannes XXII as 'n aartsvyand beskou het omdat Johannes XXII Lodewyk se verkiesing as keiser betwis het en probeer ondermyn het, deur die troon in 1317 per pouslike dekreet 'vakant' te verklaar. Lodewyk, wat self geëkskommunikeer is in 1324, het hom tot 'n algemene Roomse konsilie gewend om Johannes XXII self as ketter verklaar te kry – nogal nie 'n onrespektabele gedagte nie. Sonder enige uitkoms elders, het Lodewyk Rome in 1328 self binnegevaar, homself as Roomse keiser aangestel en 'n keiserlike teenpous aangewys. In Rome is Lodewyk dadelik deur 'n filosofiese geesgenoot, Marsilius van Padua (6.1), voormalige rektor van die Universiteit van Parys, bygestaan. Met hierdie eksplisiete, teenkerklike disposisie, lei Padua die laaste periode in Middeleeuse filosofie, die 'post-skolastiek', in.

In die post-skolastiek is die speelveld finaal gelyk gemaak en verander Middeleeuse filosofie ten diepste. Filosofie sou na Ockham nie verder verkneg wees aan die skolastiek se rigiede en robuuste interpretasies van wat filosofie (teenoor teologie) is – of behoort te wees nie. Die God van die Christendom is uiteindelik vrygestel van arbitrêre skolastiese spekulasies oor wie hierdie God is en wat hierdie God doen. Filosofie was in die post-skolastiek, steeds met diepe agting vir daardie God van die Christelike Latynse Weste, vir die eerste keer sedert Plotinus, Porphyreus en Aristoteles self, werklik vry – veral vry van teologie en teologiese inmenging.

Teologie moes nou haar gang gaan en filosofie wou selfstandig herleef. 'Post-skolastiek', of hoe die 115 jaar tussen Ockham se dood in 1349 en Kusa (6.37) se dood in 1464 ook al andersins benoem word, is alles aan Willem van Ockham verskuldig. Daar sal in die volgende 37 hoofstukke in die laaste afdeling van die boek aangetoon word presies waarom dit die geval is.

Eindnotas

1. Ockham, soos enkele ander 'gekanoniseerde' figure in Middeleeuse filo-sofie, onder andere Augustinus (I:1.1), Abelardus (I:3.10), Anselmus (I:3.6), Aquinas (5.1) en Duns Skotus (5.28), is in sowel die spesialisnavorsing as in die inleidende vaknavorsing buitengewoon goed gekommentarieer (vergelyk byvoorbeeld slegs die Duitse literatuur in die periode 1919-1949 in Heynick [1950]; dit is verstommend dat slegs in hierdie drie dekades waar Duitsland op haar kop gekeer is, hierdie omvang in die navorsing desnieteenstaande oorweldigend is; vergelyk ook Reilly [1968:197–214] se oorsig in die Engelstalige wêreld in die twee dekades daarna, tot 1967) gekommentarieer. Die publikasie van Pelletier en Roques (2017) is die mees onlangse aanbod vanuit die spesialisnavorsing en in alle opsigte 'n waardevolle toevoeging tot die Ockham-skat, onoorsigtelik soos wat die sekondêre literatuur reeds is. Die boek word sterk aanbeveel vir nagraadse studente in Middeleeuse filosofie, maar op enkele uitsonderinge na is die bydraes in hierdie puik redaksiewerk toeganklik genoeg geskryf dat dit ook buite 'n gespesialiseerde leserskonteks waardeer sal word. Soos by die ander 'gekanoniseerde' figure in hierdie boek, val die klem ook in hierdie bespreking oorwegend op die verhouding tussen taalbegrip en logika.

2. Sien dus die primêre tekste van Ockham (1967-1988 [die resultaat van die massiewe onderneming om al Ockham se werke in een stel [van sewentien volumes] te herredigeer, met diepe dank en erkentlikheid teenoor Gedeon Gál en talle subredakteurs]), asook die volgende (oorwegend) resente sekondêre tekste: Adams (1986:1–35; 1987:3–316, 633–740, 1085–1299 [hierdie magistrale dubbelvolume werk is myns insiens die beste Ockham-monografie vanuit die tweede helfte van die 20ste eeu, in enige taal]; 1989:143–72; 1995:183; 1999:245–72); Amerini (2017:149–68); Beckham (1992, 'n onmisbare oorsig van die Ockham-navorsing in die 20ste eeu); Brampton (1960:442–9); Brown (2011:1410–6); Brower-Toland (2017:59–80); Courtenay (1984:107–28; 2008:9–22,91–106); Freddoso (1999:326–49); Gál (1981:90–5); Gilbert (1974:85–125); Goddu (1984, in geheel; 1993:106–39; 1999:143–67); Hirvonen (2004, in geheel); Karger (1996:192–230; 1999:204–26); King (1999:227–44); Klima (1999:118–42); Lahey (1998:105–20); Lambertini (1997:185–210); Leff (1975:1–18); MacIntosh (1998:181–220); Maurer (1984:463–75; 1999:1–12, 159–83, 295–338, 451–539); McGrade (1974:1–42, 68–172, 228–9; 1997:143–65); Moody (1935:1–33); Noone (2006:696–712); Normore (1997:27–33; 1999:31–52); Robert (2017:39–57); Pelletier (2013:1–10;127–48,199–205); Perini-Santos (2017:137–48); Roques (2017:95–110); Schierbaum (2017:125–36); Shogimen (2007:1–74); Spade (1980:9–22; 1998:335–46; 1999a:17–30; 1999b:100–17); Stump (1999:168–203); Tachau (1988, in geheel); Tweedale (1992:431–44); Wood (1994:38–54; 1997, in geheel) en Yrjönsuuri (1997:15–25).

3. Dadelik moet bygevoeg word dat Ockham se studente nooit na hom as *Venerabilis Inceptor* of gewoon net 'Inceptor' verwys het nie (hier die katterige bynaam was vir nydige kollegas gereserveer) maar as *Doctor Invincibilis*, om redes heel vanselfsprekend.

Bibliografie

Adams, M.M. 1986. The structure of Ockham's moral theory. *Franciscan Studies* 29, 1–35.

—. 1987. *William Ockham*. Volumes I en II. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

—. 1989. Ockham on truth. *Medioevo* 15, 143–72.

—. 1995. Ockham's razor. In Audi (red.) 1995, 183.

—. 1999. Ockham on will, nature and morality. In Spade (red.) 1999, 245–72.

Alféri, P. 1989. *Guillaume d'Ockham: Le singulier*. Parys: Minuit.

Amerini, F. 2017. Ockham on mental syncategoremata. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 149–68.

Audi, R. (red.) 1995. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckmann, J.P. 1992. *Ockham-Bibliographie 1900-1990*. Hamburg: Felix Meiner.

Boler, J. 1998. Ockham on difference in category. *Franciscan Studies* 56, 97–113.

Brampton, C.K. 1960. Traditions relating to the death of William of Ockham. *Archivum Franciscanum Historicum* 53, 442–9.

Brower-Toland, S. 2017. Causation and mental content: Against the externalist reading of Ockham. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 59–80.

Brown, S.F. 2011. William of Ockham. In Lagerlund (red.) 2011, 1410–6.

Courtenay, W.J. 1984. Force of words and figures of speech: The crisis over 'Virtus sermonis' in the fourteenth century. *Franciscan Studies* 44, 107–28.

—. 2008. *Ockham and Ockhamism. Studies in the dissemination and impact of his thought*. Leiden: Brill.

Freddoso, A.J. 1999. Ockham on faith and reason. In Spade (red.) 1999, 326–49.

Gál, G. 1981. William of Ockham died 'impenitent' in April 1347. *Franciscan Studies* 41, 90–5.

Gilbert, N.W. 1974. Ockham, Wyclif and the *via moderna*. *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*. Berlyn: Miscellanea Mediaevalia.

Goddu, A. 1984. *The physics of William of Ockham*. Leiden: Brill.

—. 1993. Connotative concepts and mathematics in Ockham's natural philosophy. *Vivarium* 31, 106–39.

—. 1999. Ockham's philosophy of nature. In Spade (red.) 1999, 143–67.

Heynck, V. 1950. Ockham-Literatur: 1919-1949. *Franziskanische Studien* 32, 164–83.

Hirvonen, V. 2004. *Passions in William Ockham's philosophical psychology*. Dordrecht: Kluwer.

Hudson, A. en M. Wilks. 1987. *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Blackwell.

Karger, E. 1996. Mental sentences according to Burley and to the early Ockham. *Vivarium* 34, 192–230.

—. 1999. Ockham's misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition. In Spade (red.) 1999, 204–26.

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

King, P. 1999. Ockham's ethical theory. In Spade (red.) 1999, 227–44.

Klima, G. 1999. Ockham's semantics and ontology of the categories. In Spade (red.) 1999, 118–42.

Lahey, S.E. 1998. William of Ockham and trope nominalism. *Franciscan Studies* 55, 105–20.

Lambertini, R. 1997. *Usus* and usuria: Poverty and usury in Francsicans' responses to John XXII's *Quia vir reprobus*. *Franciscan Studies* 54, 185–210.

Leff, G. 1975. *William of Ockham: The metamorphosis of scholastic discourse.* Manchester: Manchester University Press.

Leppin, V. 2003. *Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MacIntosh, J.J. 1998. Aquinas and Ockham on time, predestination, and the 'unexpected examination'. *Franciscan Studies* 55, 181–220.

Maurer, A.A. 1984. Ockham's razor and Chatton's anti-razor. *Mediaeval Studies* 46, 463–75.

—. 1999. *The philosophy of William of Ockham in the light of its principles.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

McGrade, A.S. 1974. *The political thought of William of Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1997. William of Ockham and Augustinus de Ancona on the righteousness of dissent. *Franciscan Studies* 54, 143–65.

Moody, E.A. 1935. *The logic of William of Ockham*. New York: Sheed & Ward.

Noone, T.B. 2006. William of Ockham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 696–712.

Normore, C.G. 1997. Material supposition and the mental language of Ockham's *Summa logicae*. *Topoi* 16, 27–33.

—. 1999. Some aspects of Ockham's logic. In Spade (red.) 1999, 31–52.

Ockham, W. 1967-1988. *Opera philosophica et theologica*. Volumes 1 tot 17. Gál, G. (red. [*et al*]). St Bonaventura, New York: The Franciscan Institute.

Pelletier, J.E. 2013. *William Ockham on metaphysics. The science of being and God*. Leiden: Brill.

—. 2017. Is there a metaphysical approach to the transcendentals in Ockham? The case of the Good. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 111–24.

Pelletier, J.E. en M. Roques (reds.). 2017. *The language of thought in late Medieval philosophy. Essays in honor of Claude Panaccio*. Londen en Cham: Springer.

Perini-Santos, E. 2017. The metatheoretical framework of William of Ockham's modal logic. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 137–48.

Reilly, J.P. 1968. Ockham bibliography 1950-1967. *Franciscan Studies* 28, 197–214.

Robert, A. 2017. A crucial distinction in William of Ockham's philosophy of mind: *Cognitio in se / cognitio in alio*. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 39–57.

Roques, M. 2017. Ockham's semantics of real definitions. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 95–110.

Schierbaum, S. 2017. Intellections and volitions: Ockham's voluntarism reconsidered. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 125–36.

Shogimen, T. 2007. *Ockham and political discourse in the late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spade, P.V. 1980. Synonymy and equivocation in Ockham's mental language. *Journal for the History of Philosophy* 18, 9–22.

—. 1995. *Five texts on the Medieval problem of universals*. Indianapolis: Hackett.

—. 1998. Three versions of Ockham's reductionist program. *Franciscan Studies* 56, 335–46.

—. 1999a. The academic and intellectual worlds of Ockham. In Spade (red.) 1999, 17–30.

—. 1999b. Ockham's nominalist metaphysics: Some main themes. In Spade (red.) 1999, 100–17.

Spade, P.V. (red.). 1999. *The Cambridge companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stump, E. 1999. The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species. In Spade (red.) 1999, 168–203.

Tachau, K.H. 1988. *Vision and certitude in the age of Ockham: Optics – epistemology and the foundations of semantics, 1250-1345*. Leiden: Brill.

Tweedale, M.M. 1992. Ockham's supposed elimination of connotative terms and his ontological parsimony. *Dialogue* 31, 431–44.

Wood, R. 1994. Göttliches Gebot und Gutheit nach Wilhelm von Ockham. *Philosophisches Jahrbuch* 101, 38–54.

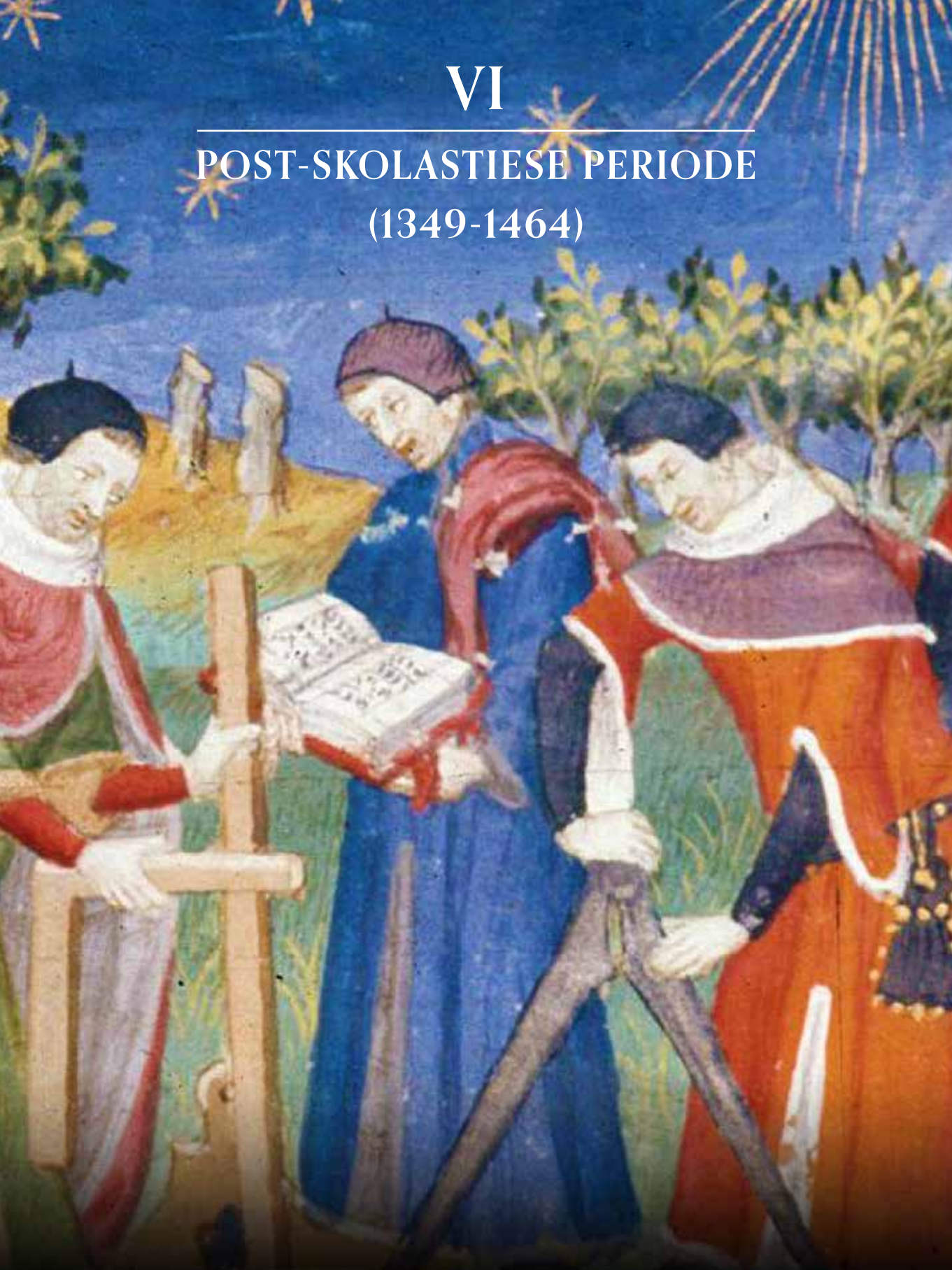
—. 1997. *Ockham on the virtues*. West Lafayette: Purdue University Press.

Yrjönsuuri, M. 1997. Supposition and truth in Ockham's mental language. *Topoi* 16, 15–25.

Landskap met klerke wat sterrekunde en meetkunde bestudeer uit *Die Alexander-romanse in Oud-Franse prosa (*ca. vroeg-15de eeu), Kunstenaar onbekend
© Biblioteek van Brittanje, Londen

VI

POST-SKOLASTIESE PERIODE (1349-1464)



Ekskurs: Wat presies is 'post-skolastiek'?

Die begrip *post-skolastiek* is uniek aan hierdie boek: u sal hierdie begrip waarskynlik nêrens elders aantref nie. Post-skolastiek is naamlik 'n voorlopige[1] werksbegrip wat deur die skrywer ontwikkel moes word om 'n besondere leemte in die navorsingskonteks van Middeleeuse filosofie te ondervang, naamlik om die laaste fase van Middeleeuse filosofie verantwoordelik te dateer en intern te periodiseer, sonder om Middeleeuse filosofie in Renaissance filosofie te laat opgaan.

Hierdie ekskurs vra daarom 'n eenvoudige, tweedelige vraag: Wat het in Middeleeuse filosofie gebeur tussen die dood van Willem van Ockham (5.50) en Nikolaus van Kusa (1464, 6.37), en waarom is hierdie periode van 115 jaar so dwingend onderbepaald in die Westerse ideegeskiedenis? In 'n poging om hierdie tweedelige vraag te beantwoord, dui hierdie ekskurs aan dat post-skolastiek, wat hier aangebied word as 'n diskursief verantwoordbare begrip binne die konteks van die oorhoofse probleem van datering en interne periodisering in Middeleeuse filosofie, aansprake rig wat die tendensieuse onderbeklemtoning van die betrokke periode in die navorsingsregister weerspreek.

Met die begrip *post-skolastiek* wil dus in oog gebring word die laaste, moeisame en komplekse periode in Middeleeuse filosofie, tussen 1349 met die dood van Willem van Ockham, tot en met 1464, die dood van Nikolaus van Kusa. Dit is die periode in die laaste fase van laat-Middeleeuse filosofie, waar die *via moderna* en *logica modernorum* reeds duidelik afstand geneem het van die fundamentele premisses van die hoog-skolastiek, oor meer as 'n duisend jaar vanaf die *via antiqua et logica vetus* van Augustinus (I:1.1) en Boethius (I:1.2) na Abelardus (I:3.10), Aquinas (5.1) en Duns Skotus (5.28), na die *via moderna et logica nova*, soos by uitstek gemanifesteer in die kenteorie van die latere Ockham, en betreklik gelyklopend, in die politieke teorie van Marsilius van Padua (6.1).

Hieronder sal aangedui word dat 'post-skolastiek', met betrekking tot die aanbod van hierdie idiosinkratiese begrip, op 'n transformasie van die hoog-skolastiek op grond van 'n selektiewe afskeid van die hoog-skolastiek aankom. Hierdie selektiewe afskeid word gevind in 'post-skolastiese' temas soos andere die politiek-teoretiese intensifisering van die *via moderna* (Padua), die finale skeiding tussen teologie en filosofie en die gevolglike verselfstandiging van die natuurwetenskappe (Bradwardine), 'n post-skolastiese mistiek (Ruusbroec), in res institusiekritiek (Wyclif), transformerende pragmatiek (Biel), materialisme (Blasius van Parma) en Kusa se dialekties-spekulatiewe mistiek.

'n Tendens in 'n veeltal moderne inleidingswerke tot en bloemlesings in Middeleeuse filosofie, naamlik om reguit vanaf Ockham na Kusa te beweeg, laasgenoemde

dikwels getipeer as 'tegelyk die laaste Middeleeuse en eerste Renaissance filosoof ', word in hierdie ekskurs aangetoon as oorhaastig in die verbygaan van meer as 'n eeu se intellektuele geskiedenis wat deur die begrip post-skolastiek verteenwoordig word.

Hierdie verbygaan word enersyds gestu deur 'n voordatering van Renaissance-filosofie, in 'n poging om sowel die gaping tussen Ockham en Kusa sover moontlik te verklein, en andersyds om die selfstandigheid van hierdie periode tussen die hoog-skolastiek en Renaissance filosofie te onderspeel. Andersyds word die betrokke periode met 'n skerp verbygaan van die idiosinkratiese momente daarin met reëlmaat as 'intellektueel dor' en 'filosofies steriel', synde die 'tyd van die leerling', teenoor die vorige (in die vroeg- en hoog-skolastiese periodes) twee eeue as die 'tyd van die leermeester', opgestel.

Hierdie sesde hoofafdeling in die boek betoog vir die handhawing van 'n vierdelige onderskeid tussen hoog-skolastiek (met Ockham se parsimoniese nominalisme en die oorgang na Padua se politiek-teoretiese intensivering van die *via moderna* as sentrale verwysings), post-skolastiek (met die meer as 'n eeu tussen die dood van Ockham in 1349 en die dood van Kusa in 1464 as dateringsverwysings), Renaissance filosofie (post-Kusa) en vroeg-moderne filosofie (post-Renaissance, dit is vanaf Hobbes na Descartes).

Natuurlik was die oorgange tussen hierdie periodes ongeslyp en geleidelik – maar dit neem nie weg nie dat hierdie periodes selfstandige ideehistoriese aansprake rig en dat sodanige periodiserings profytlik is vir die rehabilitasie van minstens een onderbepaalde periode vis-à-vis ander, sterker gedateerde en minder kwesbare periodes: in hierdie geval, die post-skolastiese periode.

Binne hierdie argumentatiewe buitelyne word 'n verskeidenheid betreklik ondergepubliseerde, onderbeskrewe filosowe wat produktief in hierdie post-skolastiese periode werksaam was, vanuit 'n somtotaal van 37 denkers in die sesde afdeling van die boek aan die woord gebring. Hierdie aanbod van 37 denkers dui aan dat post-skolastiek inderdaad 'n moeisame en komplekse, hoewel juis 'n produktiewe periode in die Middeleeuse ideegeskiedenis was – en nie 'n flenterfase in die Westerse ideegeskiedenis waarby verbygegaan kan word in die kenmerkend haastige sprong 'vanaf Ockham na Kusa' – of as 'n triviale voorloper tot die Renaissance en deurgang tot moderniteit nie, maar as 'n periode wat eerbiedig behoort te word in terme van haar eie delikaatheid, sonderlingheid en 'n selfstandig bydraende uitset tot juis die Latyns-Westerse ideegeskiedenis.

In die Latynse universiteitstradisie was die eerste helfte van die 15de eeu 'n tyd van bestendige intellektuele ontwikkeling, enersyds gedra deur drie eeue se skolastiese erflatings en andersyds uitgebrei deur die toenemende stigting van Wes-Europese

universiteite, naas die gevestigde dominansie van Parys en Oxford, soos Leuven, wat in 1425 gestig is. Tog word die eerste helfte van die 15de eeu dikwels (byvoorbeeld in Hankins 2007:30; Marenbon 2007:329–48) dikwels beskryf as 'n tyd van intellektuele skaarste, gegewe die intensiteit en om vang van die (postuum-Aquinas) Skotus- en Ockham debatte in die 14de eeu.

Die 15de eeu word opvolgend met reëlmaat beskryf as die 'eeu van die leerling' eerder as die 'eeu van die leermeester', wat die laat-13de en vroeg-14de eeue inderdaad was (Kenny 2005:97). In stede daarvan om gevestigde filosofiese probleme nuut, kreatief en onkonvensioneel te benader, was die merkbare tendens onder magistri (nou toenemend doctores genoem) om hulle agter die erfenisse van Aquinas, Skotus of Ockham te skaar en daardie gevestigde teoretiese posisies te verdedig of te polemiseer.

Tog is hierdie opvattinge rakende die intellektuele uitsette in die tweede helfte van die 14de en die eerste helfte van die 15de eeu karikatuuragtig en wesenlik nie korrek nie. In hierdie periode was daar inderdaad ook sterk en onafhanklike stemme, wat in hierdie sesde afdeling bekendgestel sal word: Onder andere, naas Padua, ook Bradwardine (6.2), Wyclif (6.20), Biel (6.34), Blasius (6.24), Gersonius (6.27), en uiteindelik Kusa (6.37) self.

Dit is ongetwyfeld waar dat daar onder filosowe vanaf die tweede helfte van die 14de eeu 'n tendens ontwikkel het om buite die raamwerk van die universiteitswese te wou werk (sien Marenbon 2007:329) en dat daadwerklik gepoog is om van die skolastiek afskeid te neem. Institusiekritiek – veral ten opsigte van die kerk en universiteit, maar ook die monargie en die feodale orde – is juis een van die kenmerke van post-skolastiek, wat weer daarop dui dat hierdie periode nie onderwaardeer behoort te word of vlugtig as 'n voorbode tot Renaissance filosofie aangebied behoort te word nie.

Hierby moet in ag geneem word dat die skolastiek self nog ten minste tot die vroeg-17de eeu lewendig gehou sou word, onder meer vanuit die skolastiese herlewings werk van die Thomis, Thomas Cajetan (1469-1534), asook rondom die Iberiese skiereiland (later soms die 'Iberiese beweging' genoem), met verwysing na die werke van Francisco de Vitoria (1492-1546), Luis de Molina (1535-1600) en Francisco Suarez (1548-1617). Trouens, die laaste formele eksponent van die Iberiese beweging, Johannes van Thomas, wat 'n gevierde Aquinas-kommentator was, is dood in 1644 – slegs 'n paar jaar voor Descartes se afsterwe.

Hierby kom dan ook nog die sogenaamde 'gereformeerde skolastiek', die latere Protestantse weergawe van die skolastiese tradisie, via die werk van 'n prominente eksponent soos Gisbertus Voetius (1589-1676; vgl. Van Asselt 1995; 1996a-b; 2001 en 1998 [red.]). 'n Intellektuele tradisie van meer as drie eeue verdwyn nie oornag nie.

Post-skolastiek vervul juis 'n belangrike swaelstertfunksie in die sistematiese hoewel talmende oorbeweeg vanaf die hoog-skolastiek na Renaissance- en vroeg-moderne filosofie. Ons het hier dus nie te make met abrupte afskeide van skolastiese periodes nie, maar transisionele oorgange wat gedra is deur oorgangsdiskoerse – soos juis post-skolastiek. Die moderne weergawe van Middeleeuse filosofie gaan grootliks by die delikaatheid van hierdie afskeid van die Middeleeue verby in haar teleologiese poging om die gewaande kairos van die moderne gebeure te verwelkom.

Oorsigte in inleidende werke tot Middeleeuse en vroeg-moderne filosofie, met betrekking tot die periode wat deur post-skolastiek verteenwoordig word, laat die indruk van 'n onderbeklemtoonde fase in die Westerse ideegeskiedenis. Die ietwat verouderde inleidingswerk van Weinberg (1964:266) sluit af met Ockham en 'n paar sydelingse kantaantekeninge oor die tweede helfte van die 14de eeu, maar niks meer nie.

Hierdie soort afsluiting per Ockham kan as tiperend van die meerderheid moderne inleidingswerke tot Middeleeuse filosofie beskou word. Weinberg se inleiding is 'n betreklik tipies-moderne oorsig wat by Augustinus begin en by Ockham eindig, om daarmee in 300 bladsye 'n millennium se ideegeskiedenis te ondervang, met eklektiese aandag aan die (juis modern-geselekteerde) Middeleeuse 'gekanoniseerde' filosowe tussen Augustinus en Ockham: soms word Boethius, Bonaventura en Albertus Magnus dalk ingesluit, maar Anselmus, Abelardus, Aquinas en Duns Skotus word altyd en ongetwyfeld ingesluit.

Wie na 'n grondige inleiding tot by voorbeeld Alcuin, Skotus Eriugena, Burley, Grosseteste, Sigerius, Padua, Kilwardby, Kusa en so meer se denke op soek is, moet altyd liefs 'n monografie uit die spesialisnavorsing, 'n Katolieke handleiding of 'n handboek in kerkgeskiedenis gaan opspoor – en nie 'n tipiese inleidings-werk of bloemlesing in Middeleeuse filosofie nie. Dit is nogal skandalig.

Enige inleidingswerk in Middeleeuse filosofie wat verby Ockham beweeg, is daarom kosbaar en behoort dadelik die aandag op te eis. Juis daarom het Copleston (1972; 1993a-b) se groot inleidingswerk, waarvan die eerste uitgawe ook uit die 1960's dateer, soveel eerbied in die navorsing afgedwing. Copleston (1972:292) gee in sy inleidingswerk nie net behoorlik aandag aan Padua, as 'n belangrike tydgenoot van Ockham, na afloop van sy Ockham-bespreking nie, maar ook aan enkele hoogtepunte ná Padua in die laaste fase van die hoog-skolastiek, voordat hy die werk uiteindelik met 'n grondige ontleding en kommentaar van Kusa afsluit (1972:314ev). Tog, ook by Copleston is daar nie 'n grondige bespreking van die periode tussen Ockham en Kusa nie – hoewel hy die fase as sodanig dus eerbiedig (vgl. Copleston 1972:318).

Fitzpatrick en Haldane (2003:300–16), in 'n andersins uitstekende oorgangsverduideliking ten opsigte van die Middeleeue na die moderne, beweeg vanaf Ockham reguit na Renaissance filosofie, en van daar af reguit na die 17de-eeuse Descartes. Ons vind ook hier nie 'n verduideliking van enige ontwikkeling tussen Ockham en Kusa nie.

Dieselfde soort sprong vanaf Ockham, maar dan verby Kusa na Renaissance en vroegmoderne humanisme, is merkbaar by Overfeld (1984). Die spontane vraag wat skrywers en redakteurs van inleidingswerke op die spoor van Fitzpatrick en Haldane of iemand soos Overfeld sou opper, is natuurlik waar so 'n 'post-skolastiek' dan binne die historiese vakregister gehuisves moet word?

Die antwoord is eenvoudig: steeds binne Middeleeuse filosofie, omdat een en elke stem in die post-skolastiek, soos wat in hierdie sesde afdeling aangedui sal word, ten diepste van die premisses van skolastiese redevoering afhanklik was, hoe krities dit ook al gepoog het om van die hoog-skolastiek afskeid te neem.

Inderdaad behoort inleidingswerke daarom nie abrup by Ockham nie, maar subtiel by Kusa te eindig en gevolglik grondig aandag te gee aan die periode tussen Ockham en Kusa. Om te verseg om hoegenaamd te periodiseer en bloot te tematiseer, soos Bosley en Tweedale (2004), of bloot 'n konseptuele inleiding aan te bied soos Koterski (2009), dien die geargiveerde diskoers, maar nie die vakhistoriese oorsig nie.

Ook wanneer 'n werk stylvol buite-om die raamwerk van gestandaardiseerde periodisering poog te beweeg, soos in die statige werk van De Wulf (2011 [1903]), of in 'n filosoofgebaseerde werk soos die uitstekende inleidingswerk van Pieper (2001), dien dit die argief, maar steeds nie die ensiklopediese of vakhistoriese oorsig nie. Dit moet benadruk word: interne periodisering is 'n onontkombare metodologiese kwessie in Middeleeuse filosofie wat altyd onder hersiening sal bly – en nie met 'n tematiseringsuitweg te bowe gekom sal word nie.

By Hankins (2007:30–48) vind ons 'n nadruk op die prominensie van Renaissance filosofie as skakelperiode tussen die Middeleeue en die moderne. Hier die prominensie is te verstane, gegewe die histories-paradigmatiese merkers wat deur die Italiaanse Renaissance opgestel is.

Tog vind ons nie 'n verduideliking van die ontwikkeling vanaf hoog-skolasties na post-skolasties in die onderhawige periode nie, hoewel Hankins (2007:46–8) 'n fyn aanvoeling ten opsigte van die hardnekkigheid van die skolastiese metode tot lank na die Renaissance, veral ten opsigte van die 17de-eeuse herlewing van die skolastiek, toon – maar sonder vermelding van die periode tussen Ockham en Kusa. Die vraag is weer: wat het dan tussen Ockham en Kusa gebeur?

Moran (2007:173–92) beweeg dadelik vanaf Ockham na Kusa, bied laasgenoemde aan as 'n wesenlike skarnierfiguur tussen die Middeleeue en die moderne ('die laaste Middeleeuse en eerste moderne filosoof', Moran 2007:173) en kies om die aksent epoggewys te plaas op eerder die voor-Renaissance – as 'n spekulatiewe of verkennende onderneming, juis soos in 'post-skolastiek'. Dit bring nogeens mee dat feitlik geen rekenskap van die ontwikkeling vanaf Ockham na Kusa gegee word nie. Verder is Moran se posisie kenmerkend van 'n voordatering van Renaissance filosofie, wat dikwels in selfs latere 20ste-eeuse inleidingswerke, handleidings en bloemlesings voorkom.

In stede daarvan om die periode tussen Ockham en Kusa te ontgin, is daar eerder 'n poging om die gaping tussen Ockham en Kusa sover moontlik te verklein, deur eersgenoemde se nawerking so laat as moontlik en laasgenoemde se vertrekpunte so vroeg as moontlik te dateer. Dit bring mee dat geen druk ervaar word om die selfstandigheid van hierdie periode tussen die hoog-skolastiek en voor-Renaissance te eerbiedig nie.

Colish (1999) beweeg vanaf Ockham reguit na 'n waardering van die erfenis van die skolastiek (1999:302–18), bepleit met so 'n terugskouende waardering 'n implisiete maar duidelike afsluiting van die skolastiek en beweeg dan oor tot 'n waardering van die skolastiek vir die moderne natuurwetenskappe, politieke teorie en ekonomiese studies (Colish 1999:319–51; vir 'n soortgelyke standpunt, maar met aksent op die betekenis van die skolastiek vir die moderne humanisme, kyk Levi [1987:103]; dieselfde standpunt word gehuldig deur Nauert [1973:4]).

Colish se boeiende en deurlopende aanspraak is dat moderniteit sterker geskoei is op die Middeleeuse as die Romeinse erfenisse. Tog ondervang sy nie hierdie waagmoedige premisse met groter deeglikheid ten opsigte van dit wat sou volg op die hoog-skolastiek en moderniteit tegelyk sou voorafgaan nie. Enige moontlike aanspraak van 'n 'post-skolastiek' word met haar uitdruklike pleidooi vir die afsluiting van die skolastiese periodes per Ockham ondermyn.

Hyman, Walsh en Williams (2010:650–707) sluit hulle magistrale inleidingswerk tot Middeleeuse filosofie (insluitende die Joodse en Islamities tradisies) gelukkig nie af met Ockham nie, maar minstens met sy tydgenoot Padua en stel dan eksplisiet (2010:252) dat enige afsluitingsdatum van die hoog-skolastiek, synde 'êrens in die 14de eeu' 'arbitrêr' is, 'n standpunt wat ook deur Marenbon (2007:349–52) gehuldig word: dit is naamlik 'n 'redaksionele' en 'ruimtelike' oorweging (Marenbon 2007:349–52; in sy inleidingswerk se laaste afdeling, betekenisvol getiteld 'Not an Epilogue: Medieval Philosophy, 1400-1700') wat hom noop om Middeleeuse skolastiek in die middel van die 14de eeu halt te roep en moet volgens hom nie as 'n diskursiewe posisie verstaan word nie.

Ook Martin (1996) se uitstekende laat-skolastiese analise korrespondeer met bogenoemde standpunt. Hierdie oop-sirkel standpunt laat dus minstens ruimte om die betrokke 'redaksionele' en 'ruimtelike' oorweging weliswaar diskursief te verruim, om ook die periode vanaf die middel van die 14de tot die middel van die 15de eeu in te sluit (vergelyk hierby Clarke [1965:733–65] se diskoersinsluitende waardering van wat hy steeds wil noem 'laat-Middeleeuse filosofie').

Krities belangrik vir die onderhawige betoog ten opsigte van die plek van 'n post-skolastiek binne die Middeleeuse vakregister, is die laat datering van die ontbinding van Middeleeuse skolastiek deur die gerespekteerde Middeleeuse spesialisnavorser, Norman Kretzmann (Kretzmann, Kenny & Pinborg 1982:1–8), synde eers aan die einde van die 15de eeu, dus ruim na die afsterwe van Kusa, wat dus die volle register vanaf Ockham na Kusa sou moes insluit; en so beaam deur twee medewerkers in hierdie betrokke redaksionele werk wat in die laat-skolastiek spesialiseer, te wete Trentman (1988:819) en Fitzpatrick (1982:839, vergelyk ook Fitzpatrick en Haldane 2003:315).

Met ander woorde, afgesien van die latere (dog oneffektiewe en uit eindelik ongeslaagde, hoe simpatiek 'n mens ook al daarna kyk) herontwikkelings van die skolastiek binne die moderne era self, te wete in die gereformeerde skolastiek en Neoskolastiek (Fitzpatrick 1998:838–52), is daar na Ockham nog heelwat impetus in die Middeleeuse skolastiek as sodanig merkbaar, hoewel toenemend in die vorm van 'n kritiese afskeid van die skolastiek.

Daardie impetus vorm die basis van die aanbod van 'n post-skolastiese periode in hierdie boek. Merkwaardig daarby is die uiteensetting van Price (1992:90), wat die afloop van die skolastiek in 'n 'gesofistikeerde oorgang, bestaande uit toenemend nie-religieuse aksente' vind: merkwaardig, presies omdat dit daardie impetus definieer as transformerend.

Dit is uit bogenoemde uiteensetting duidelik dat daar 'n tendens in selfs onlangse inleidingswerke tot Middeleeuse filosofie bestaan, naamlik om reguit vanaf Ockham na Kusa as die 'tegelyk laaste Middeleeuse en eerste Renaissance filosoof' te beweeg. In effek beteken dit dat die laaste helfte van die 14de eeu en die eerste helfte van die 15de eeu oorgeslaan of minstens in terme van gevolg rykheid geminimaliseer word.

Dit is egter 'n oorhaastige verbygaan van die meer as 'n honderd jaar se intellektuele geskiedenis wat deur die post-skolastiek verteenwoordig word. Indien daar nie reguit vanaf Ockham na Kusa beweeg word nie, bestaan daar andersins 'n voordatering van Renaissance filosofie, in 'n poging om sowel die gaping tussen Ockham en Kusa sover moontlik te verklein as om die selfstandigheid van hierdie periode tussen die hoog-skolastiek en voor-Renaissance te minimaliseer.

Post-skolastiek was nie, om die modernistiese jargon te gebruik, net nog ’n skadukol in die ‘altyd donker tyd’ waarby verbygegaan sou moes word in die kenmerkend haastige sprong vanaf Ockham na Kusa nie. Post-skolastiek is dus ook nie bloot die laaste asem van die skolastiek nie, maar op grond van die selektiewe afskeid van die hoog-skolastiek, die transformasie daarvan.

Dit is juis, soos in hierdie sesde en laaste afdeling aangedui sal word, die ‘toenemend nie-religieuse aksente’ waarna Price verwys, in post-skolastiese sekularisme, mistiek, institusiekritiek en materialisme, wat dit van sowel hoog-skolastiek as Renaissance filosofie onderskei.

Hierdie ekskurs het die oogmerk gestel om die periode tussen die dood van Ockham (1349) en Kusa (1464) te verken, en wou daar by aandui waarom hierdie periode onderverteenwoordig in die Westerse ideegeskiedenis is. Daar is sorgvuldig aangetoon dat post-skolastiek, in terme van die unieke ontwikkelinge in hierdie periode, pertinente aansprake rig wat die onderbeklemtoning van die periode in die navorsingsregister weerspreek en ’n terugdatering na hoog-skolastiek of ’n voordatering van vroeg-Renaissance filosofie daadwerklik problematiseer.

Deur talle ontwikkelinge in hierdie periode uit te wys aan die hand van 37 geselekteerde (post-)skolastici, sal aangedui word dat hierdie periode om groter ensiklopediese eerbied vra, hoe dit ook al andersins benoem word: Dié periode is nie ’n terloopse voorloper tot Renaissance filosofie en ’n deurgang tot filosofiese moderniteit nie, maar ’n unieke periode wat eerbiedig behoort te word in terme van ’n selfstandig bydraende uitset tot die geskiedenis van Westerse filosofie.

Nie een van die 37 denkers wat vervolgens aan die orde gebring word kan langer as hoog-skolasties gekenmerk word nie, hoewel hulle almal diep afhanklik van die skolastiese metode was en ook nie sonder hulle skolastiese agtergronde verstaan sou kon word nie: daarom, nogeens, die keuse vir die begrip *post-skolasties*, omdat dit steeds die latente, nawerkende skolastiese moment eerbiedig.

Met die uitsondering van Kusa kan nie een van die denkers wat hier aan die orde gebring word vooruitgedateer word, synde Renaissance filosowe in die humanistiese sin van die woord te wees nie. Hulle is nog almal denkers tussen Ockham en Kusa en hulle sonderlinge bydraes ondersteun daarom die ensiklopediese aanspraak van die periode vanaf Ockham na Kusa as post-skolasties.

6.1 MARSILIUS VAN PADUA

Allegorie van vrede (ca.1648), Christiaen van Couwenbergh (1604–1667)
© Ermitage Museum, St Petersburg

6.1 Marsilius van Padua (1280-1343) (Marsiglio of Padua)

Marsilius van Padua[1] is gebore vanuit 'n vooraanstaande familie en het hom, na die afhandeling van sy studies in geneeskunde en regsgeleerdheid, volledig tot studies in filosofie gewend. Hy het op 'n jong ouderdom rektor van Parys geword (alhoewel slegs vir twee jaar, 1312-1313), juis omdat sy studieloopbaan die volledige interfakulteit kurrikulum aan Parys ondervang het. Hy was ook buite Rome en Parys, veral in Oxford, 'n diep gerespekteerde akademiese figuur. Padua se politieke filosofie kan beskou word as die perfekte institusiekritiese komplement van Ockham (5.50) se kontra-nominalistiese en parsimonies-partikulariserende kenteoretiese posisies.

Padua se politiek-filosofiese erflating vanuit die vroeg- en hoog-skolastiek

Padua speel in op 'n politiek-teoretiese diskoers wat in die 1320's reeds by kans 'n eeu oud was, en vanuit sy ontwikkeling daarvan skerp sou meewerk tot die intensivering van die via moderna, soos kenteoreties dus al gevestig by Ockham. Keiser Frederik II (d.1250) het gepoog om keiserlike outonomie van pouslike intervensie te beskerm deur die postulering van die teorie van duo regimina, die 'teorie van twee outoriteite', te wete keiserlike en pouslike outoriteit. Die keiserlike ryk is hiervolgens volledig onafhanklik en ontleen die outoriteit daarvan nie aan die pous nie, maar regstreeks aan God, *a Deo culmen imperii obtinemus*. Beide keiserlike en pouslike outoriteit geniet toepassing in hulle eie onderskeibare domeine en die een kan nie aan die ander gesubordineer word nie. Elkeen word deur die ander aangevul in die vervulling van 'verskillende wesenlike funksies' (*se ad invicem complectuntur*).

Gelyklopend met hierdie teoretiese posisie van Frederik II, ontwikkel daar ook in die eerste helfte van die 13de eeu, reeds in die vroeg-skolastiek dus, radikaal nuwe rigtings in politieke filosofie. Hierdie ontwikkelinge is gestu deur die uiteindelike herwinning en vertaling in Latyn van Aristoteles se volledig oorlewende korpus in filosofiese etiek en politieke teorie gedurende die vroeg-skolastiek, die toenemende institusionele konsolidering van die universtiteitswese in Wes-Europa vanaf die laat-13de eeu en, as 'n logiese gevolg van beide, verhoogde uitsette in logika en sistematiese filosofie (as toenemend van teologie te onderskei). Daarom verskyn sedert Aquinas (5.1) se gevierde *De regimine principum* 'n aantal politiek-filosofiese werke wat hierdie teorie van twee outoriteite beredeneer en vanuit verskillende premisses probeer bestendig: die indirekte of ontleende subordinasie van die aardse aan die geestelike (Aquinas), die direkte

subordinasie van die wêreldse aan die geestelike en die bedoelde vermindering van die aanspraak van die wêreldse (byvoorbeeld by Gilius van Rome, 5.15), betreklike wedersydse onafhanklikheid (byvoorbeeld by Quidort, 5.9]) en absolute wedersydse onafhanklikheid (byvoorbeeld by Dante Alighieri, 5.27; sien Bertelloni 2006:413).

In hierdie verskeie en onderskeibare teoretiese posisies kristalliseer nietemin 'n enkele teoretiese model van twee aktiewe kragte – eenvoudig gestel, twee soewereiniteite (wat later in die Reformasie as 'n wesenlike posisionering herwin sou word, veral by Martin Luther; vergelyk Munz [1960:156]). Dit is die teoretiese model wat Padua van sy voorgangers in politieke filosofie vanuit die laat-13de eeu erf.

Defensor pacis: Padua se politiek-teoretiese intensifisering van die *via moderna*

Padua se posisie was institusiekrities veel meer ekstreem as die steeds sober posisie van Ockham, in die sin dat hy die pousdom as 'n verskynsel teengestaan het – en nie soos Ockham slegs per eksegetiese ondersoek die dwalinge van Johannes XXII as sulks wou uitwys nie. Dit is juis die publikasie van Padua se teoretiese posisie in 1324 in sy invloedryke teks *Defensor pacis* waar die opkoms van die *via moderna* en die afskeid van die hoog-skolastiek se steeds nugtere vorm van proposisionele kritiekbeoefening duidelik beklemtoon word. Padua (1932: III.iii) neem naamlik onherroeplik afskeid van die bogenoemde 13de-eeuse model van twee outoriteite. Hy betoog dat soewereiniteit enkel, eenvoudig, onverdeelbaar en onherleibaar is – en vernaamlik dat hierdie soewereiniteit nie in die pous nie, maar in die mensheid self vestig (*legislator humanus*; Padua 1932:1.xix.6).

Defensor pacis was 'n breukteks: hierna verander alles wat nog uitdruklik Middeleeus aan die hoog-skolastiek was. *Defensor pacis* word binne minder as 'n dekade 'n standaardteks in die politieke filosofie van die hoog-skolastiek en kondig trouens effektief die einde van die hoog-skolastiek aan. Die pleidooi vir die onherroeplike skeiding van die wêreldse en die geestelike, dus ook van kerk en staat, met allerbelangrik daarby die 'enkele soewereiniteit' wat in die wêreld – naamlik in die staat, die *civitas* – self gevind moet word, verteenwoordig daarom 'n sentrale en wesenlike kenmerk van die post-skolastiek: 'n sekularisasie wat as dwingend, dringend en onontkombaar ervaar word. Die werk sou 'n bepalende invloed uitoefen op Nikolaus van Kusa (6.37), die 'laaste Middeleeuse filosoof', by wie ons in die laaste deel van hierdie sesde afdeling vertoef.

Defensor pacis begin met die afwysing van pouslike intervensie in die reeds sekulariserende Europa van die vroeg tot middel 14de eeu en lei die onontkombare werklikheid van 'n radikale skeiding tussen kerk en staat in. Die endemiese

wanorde, korrupsie en geweld in die Italiaanse maatskaplike landskap van die eerste dekades van die 14de eeu word deur Padua (1932:III.ii) uitgewys as die gevolg van pouslike arrogansie en triviale politieke ambisies. Padua beweeg uiteindelik van die plaaslike probleme in Rome en die Italiaanse stadstate self na 'n algemene teorievorming met politieke filosofie as basis.

Die staat is volgens Padua 'n 'perfekte' gemeenskap, wat binne die eie sfeer selfstandig, sorgonafhanklik en selfbestendigend is. Daar is volgens Padua (1932:I. xix.6) net twee soorte regerings: die eerste, 'n regering deur die toestemming of verkiesing van die heerser se onderdane, en die tweede, 'n regering téén die wil van die onderdane. Slegs die eerste is legitiem – en die tweede, altyd en sonder uitsondering 'n vorm van tirannie. Die wette van die staat ontleen die legitimerende werking daarvan nie aan die wil van die heersers of direk vanaf God nie, maar word van outoriteit en legitimiteit voorsien deur die onderdane self.

Hier is 'n duidelike verskuiwing vanaf die vertikale na die horisontale, ideologies gesproke. Die taak van wetgewing, in Padua se raamwerk vanselfsprekend horisontaal, mag wel gedelegeer word na verskeie liggame en subinstitusies, wat redelikerwys van staat tot staat mag verskil (Padua 1932:I.xix.6). Die prins is die uitvoerende hoof van die staat: die onderdane, wat Padua (1932:I.xix.12), ondenkbaar selfs net twintig jaar vantevore, prontuit 'burgers van die staat' noem, moet die prins verkieslik self verkies, hoewel daar ander vorme van burgerlike toestemming is waarvoor Padua voorsiening maak. 'n Onbevoegde of wisselvallige prins moet sonder meer deur wetgewing verwyder kan word.

Defensor pacis was buitengewoon invloedryk vir 'n werk wat nog so diep in die hoog-skolastiek self gebore en geborge is: maar dit dui ook 'n uitdruklike verskuiwing na die *seculum* toe aan, in die poging om aan 'n dualistiese oplossing te ontkom en die klassieke opvatting van *civitas* as 'n enkele soewereiniteit wat in die staat self vestig, te herwin. Geen verteenwoordiger vanuit die Vatikaan was in staat om die werk teoreties effektief of langblywend te ondermyn nie. Dit het sowel eertyds ortodokse Katolieke as ketters en 14de-eeuse proto-Hervormers van 'n nuwe teoretiese lading voorsien om die pouslike institusie se konstante ingrepes in die publieke lewe af te weer.

Ockham het vanaf die vroeë 1330's self meegedoen aan die bekendstelling van *Defensor pacis* deur 'n verskeidenheid van artikels, absoluut instemmend, daaroor te skryf. Hieruit word Ockham se posisie duidelik, hoewel hy dit met die tipiese subtiliteit van 'n mendikaan wat steeds in die skolastiese tradisie wil staan, aanbied as 'n 'polemiese resitasie', wat beteken dat Ockham nie persoonlik gebind wou wees of verantwoordelik gehou wou word vir die logiese gevolgtrekkings van sy argumente nie, maar die teorie as sodanig as 'n regsubjek aanbied.

Die filosofiese kern van Ockham se vertolking van Franciskaanse armoede, na Padua, is wesenlik 'n teorie van natuurlike regte. Ockham onderskei naamlik tussen twee klasse of soorte regte: Dit wat wetlik vervreembaar is (byvoorbeeld eiendomsreg in die geval van bankrotskap) en dit wat onvervreembaar is (byvoorbeeld die reg op lewe). In die tuin van Eden was daar geen *dominium* nie en daarom moes daar na die sondeval volgens menslike reg voorsiening gemaak word vir die organisasie van eiendomsreg.

Ockham dui privaat eiendomsreg nie as verkeerd of immoreel aan nie, maar handhaaf sy Franciskaanse voorvader Bonaventura (I:4.29) se posisie dat *dominium* onderskei moet word van *usus*: Die Franciskane het inderdaad die reg om lewensmiddele te kan gebruik. Maar dit betrek geen Franciskaan by eiendomsreg nie, omdat dit slegs 'n morele reg is wat deur geen geregshof afgedwing of gewysig kan word nie. Dan ook veral belangrik: die pous mag nie op hierdie onderskeid inbreuk maak nie.

Waar Padua se sekulariserende perspektiewe oorwegend ontleen is aan die toestand van die Italiaanse stadstate van sy tyd, was Ockham sterker gerig op die Heilige Romeinse Ryk. Die keiser ontleen sy mag nie aan die pous nie, maar van die onderdane via die kollege van keiserlike kiesbeamptes. Die reg om 'n mens se eie heerser, selfs by implikasie, te kies, word deur Ockham dus as 'n natuurlike reg beredeneer.

Hierdie reg kan wel in 'n opvolgingsmonargie gehandhaaf word, maar opvolging moet aan die *mores* van die bestaande sowel as die opvolgende heerser getoets word en die moontlikheid om 'n heerser summier te onthef, moet verskans word. Ockham se posisie is duidelik Marsiliaans, hoewel minder ekstreem en inderdaad nog skolasties.

Hierdie episode rakende die konfrontasie met pous Johannes XXII, asook die tematiese verbintenis tussen Ockham en Padua, dui egter aan in watter mate die hoog-skolastiek met die rug teen die muur gekom het: 'n nuwe wêreld was aan die aanbreek, maar dit was nog nie heeltemal tyd vir hierdie nuwe wêreld nie.

Die Italiaanse Renaissance, soos haar ewe epogmakende voorganger, die Karolingiese Renaissance, sou die geleentheid tot die beslissende bekendstelling van hierdie nuwe wêreld gebied word. Intussen sou daar, in die nagloed van die hoog-skolastiek, maar nie meer daadwerklik skolasties nie, filosofies voortgewerk moes word.

Dit is juis die werksruimte van die post-skolastiek, tussen Ockham en die Renaissance, wat filosofies en skarniermatig ingelei sou word deur die tematiese opvolger van Marsilius van Padua, meer as 'n eeu later, naamlik Nikolaus van Kusa. Baie sou egter nog voor Kusa se toetrede gebeur.

Eindnota

1. Ten einde die twee Marsiliusse in Middeleeuse filosofie te onderskei om verwarring te voorkom (Padua en Marsilius van Inghen, 6.21), word hierdie Marsilius slegs per eienaam 'Padua' aan die orde gebring. Sien dus Padua (1932; 1993), asook Bertelloni (2006:413–20); Coleman (1983:209–28); Garnett (2006:1–48); Gewirth (1979:23–48); Haller (1984:335–68); Lewis (1963:541–82); Munz (1960:156–72); Nederman (1990:615–37; 1991:19–35; 1992:377–90); Tierney (1991:5–17) en Syros (2007, in geheel – Syros se werk is ongetwyfeld die beste Padua-monografie uit die onlangse spesialisnavorsing; sien ook Syros 2011:717–20).

Bibliografie

Bertelloni, F. 2006. Marsilius of Padua. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 413–20.

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.

Clark, F. 1965. A new appraisal of late-Medieval theology. *Gregorianum* 46, 733–65.

Coleman, J. 1983. Medieval discussions of property, ratio and dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua. *History of Political Thought* 4, 209–28.

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.

—. 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.

De Wulf, M. 2011 (1903). *Scholasticism old and new: An introdution to scholastic philosophy, Medieval and modern*. www.forgottenbooks.org.

Fitzpatrick, P.J. 1982. Neoscholasticism. In Kretzmann, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 838–52.

Fitzpatrick, P.J. en Hal dane, J. 2003. Medieval philosophy in later thought: The Renaissance and seventeenth century. In McGrade (red.) 2003, 300–16.

Garnett, George. 2006. *Marsilius of Padua and 'the truth of history'*. Oxford: Oxford University Press.

Gewirth, A. 1979. Republicanism and absolutism in the thought of Marsilius of Padua. *Medioevo* 5, 23–48.

Haller, J. 1984. Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua. In Haller (red.) 1984, 335–68.

Haller, J. (red.) 1984. *Abhandlungen zur Geschichte des Mittelalters*. Essen: Magnus.

Hankins, J. 2007. Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy. In Hankins (red.) 2007, 30–48.

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

Hughes, G.R. (red.). 1987. *The philosophical assessment of theology*. Londen: Burns & Oates.

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.

Levi, A.H.T. 1987. The breakdown of scholasticism and the significance of evangelical humanism. In Hughes (red.) 1987, 101–28.

Lewis, E. 1963. The 'positivism' of Marsilius of Padua. *Speculum* 38, 541–82.

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

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

Munz, P. 1960. The 13th century and the ideas of Marsilius of Padua. *Historical Studies* 9, 156–72.

Nauert, C.G. 1973. The clash of humanists and scholastics: An approach to pre-Reformation controversies. *Sixteenth Century Journal* 4, 1–18.

Nederman, C.J. 1990. Medieval law and power, nature, justice and duty in the *Defensor pacis*: Marsiglio of Padua's Ciceronian impulse. *Political Theory* 18, 615–37.

—. 1991. Knowledge, consent and the critique of the political representation in Marsiglio of Padua's *Defensor pacis*. *Political Studies* 39, 19–35.

—. 1992. Character and community in the *Defensor pacis*: Marsiglio of Padua's adaptation of Aristotelian moral psychology. *History of Political Thought* 13, 377–90.

Overfeld, J.H. 1984. *Humanism and scholasticism in late Medieval Germany*. Princeton: Princeton University Press.

Padua, M. 1932. *Defensor pacis*. Scholz, R. (red.). Hanover: Hahn.

—. 1993. *Marsiglio of Padua: Writings on the Empire, Defensor Minor and De translatione.* Nederman, C.J (inl., red. & vert.). Cambridge: Cambridge Universty Press.

Pelletier, J.E. 2013. *William Ockham on metaphysics. The science of being and God*. Leiden: Brill.

—. 2017. Is there a metaphysical approach to the transcendentals in Ockham? The case of the Good. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 111–24.

Pelletier, J.E. en M. Roques (reds.). 2017. *The language of thought in late Medieval philosophy. Essays in honor of Claude Panaccio*. Londen: Springer.

Pieper, J. 2001. *Scholasticism: personalities and problems of Medieval philosophy*. Chicago: St Augustine Press.

Price, B.B. 1992. *Medieval thought. An introduction*. Oxford: Blackwell.

Syros, V. 2007. *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor pacis*. Leiden: Brill.

—. 2011. Marsilius of Padua. In Lagerlund (red.) 2011, 717–20.

Tierney, B. 1991. Marsilius on rights. *Journal of the History of Ideas* 52, 5–17.

Trentman, J.A. 1982. Scholasticism in the seventeenth century. In Kretzman, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 818–37.

Van Asselt, W. 1995. Herwaardering van de gereformeerde scholastiek. *Kerktijd: Contactblad voor de Vereniging Nederlandse Kerkgeschiedenis* 7(3):1–12.

—. 1996a. Studie van de gereformeerde scholastiek: verleden en toekomst. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50, 290–312.

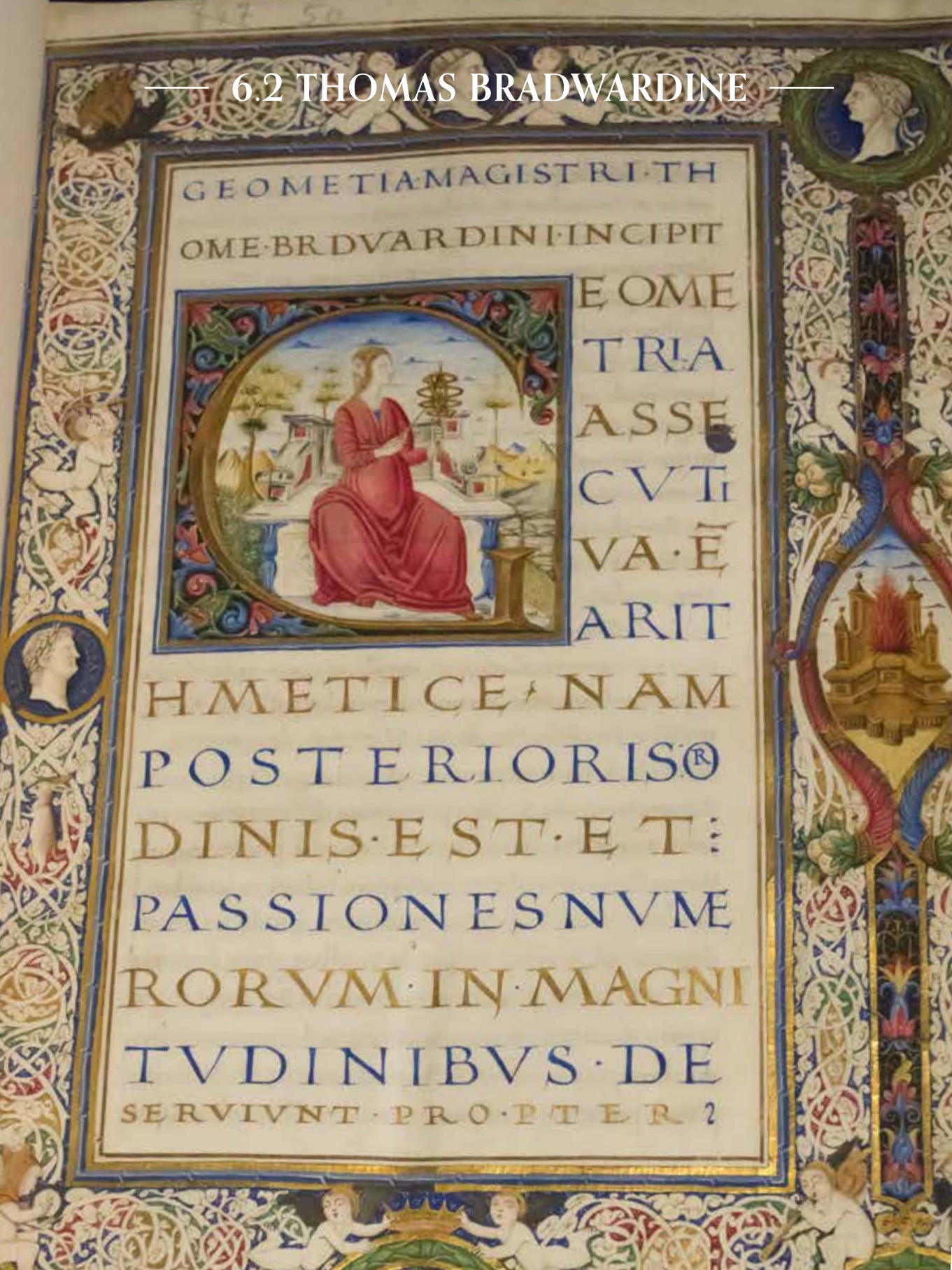
—. 1996b. De erfenis van de gereformeerde scholastiek. *Kerk en Theologie* 47:126–36.

—. 2001. Protestant scholasticism: Some methodological considerations in the study of its development. *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/ Dutch Review of Church History* 81(3):265–74.

Van Asselt, W. 1998 (red.). *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Weinberg, J.R. 1964. *A short history of Medieval philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

6.2 THOMAS BRADWARDINE



Kodeks wat Bradwardine se *Geometria speculativa* bevat (ca.1495), Kunstenaar onbekend
© Historiese Biblioteek van die Universiteit van Valencia, Valencia

6.2 Thomas Bradwardine (1295–1349) (*Doctor Profundus*)

Thomas Bradwardine[1] was 'n tydgenoot van Willem van Ockham (5.50) en is ook in dieselfde jaar oorlede, enkele maande nadat hy as aartsbiskop van Kantelberg aangewys is. Onder Bradwardine se intellektuele leiding het 'n filosofiese beweging aan die Universiteit van Oxford ontstaan, wat 'n beduidende impak sou uitoefen op die voortgaande skeiding van teologie en filosofie in die post-skolastiek en die meesleuring van die sekulariserende toonaard van Padua se politiek-filosofiese posisie in *Defensor pacis* (sien Dolnikowski 1995:13).

Hierdie beweging, wat mettertyd die 'Oxford Rekenaars' genoem is, na aanleiding van die dissertasie van 'n prominente medeganger van Bradwardine, Richard Swineshead (5.46), getiteld *Liber Calculationem* (1350), verteenwoordig 'n volgende kenmerk van die post-skolastiek: naas die toenemende pleidooi vir die skeiding van kerk en staat onder 'n ongekende sekulariseringsdrif by Padua as eerste kenmerk, nou ook die uitdruklike skeiding van teologie en filosofie op grond van die groeiende sukses en gevolglike verselfstandiging van die natuurwetenskappe aan Oxford self (sien Dolnikowski 1995:14; Oberman 1957:18)

Bradwardine was 'n genoot van die uitgelese Balliol en Merton Kolleges aan Oxford. Ander Oxford Rekenaars, onder andere Swineshead en Willem Heytesbury (6.17), was ook genote van Merton, wat daartoe gelei het dat die skool, in daardie opsig steeds eg-skolasties, ook soms die 'Mertoniaanse Skool' genoem is. Bradwardine publiseer sy twee belangrikste werke *Tractatus de proportionibus* (*Oor afmetings*) en *Velocitatum in motibus* (*Oor die verhoudings van spoed in bewegings*) beide in 1328, waarin hy 'n teorie van fisiese verhoudinge ontwikkel wat hy gebruik om oor die kragte, weerstande en spoed wat in beweging opgesluit is, uitvoerig te teoretiseer.

Beide werke was vanuit die staanspoor 'n sukses en het Aristoteles se bewegingswette, wat sentraal gestaan het in kousaliteitsargumente vanaf die vroeg-skolastiek (reeds by Petrus Lombardus [I:4.3] in die *Sententiae*) tot nog by Ockham self, betreklik vinnig vervang. Die teoretiese posisies in die twee werke was nie net invloedryk by Oxford nie, maar het ook by die ander groot Middeleeuse universiteit op daardie stadium, Parys, vinnig opgang gemaak.

Swineshead, Heytesbury en die ander Rekenaars het op hierdie sukses ingespeel en werke aangebied wat nie bloot vir 'n natuurlike filosofie gevolgryk was nie, maar het met hulle wiskundig-filosofiese diskoers ook opgang gemaak in die oplossing van logiese en teologiese probleme waarvoor daar vir eeue geen standhoudende oplossing gebied kon word nie.

Vraagstukke rondom *maxima*, *minima*, die differensie *calculus* en die meetbaarheid van nie-kwantitatiewe entiteite (soos 'warm' en 'koud' – lank voor Celsius en Fahrenheit) is in hierdie periode suiwer teoreties (dus, met geen empiriese rugsteuning nie) vindingryk heraangespreek (Dolnikowski 1995:28). Die gevolg hiervan moet eenvoudig materialiserend van aard wees. Later in hierdie sesde afdeling kom ons met verwysing na Blasius van Parma (6.24) se materialisme hierheen terug: want daarin is die hart van die oorgang van die post-skolastiek na die vroeg-moderne te vinde.

Die verselfstandiging van die natuurwetenskappe

Veral teoretiese fisika ontwikkel vanuit hierdie aanvanklike sukses met rasse skrede as 'n selfstandige dissipline wat geen verantwoordelikheid teenoor teologie het nie. Courtenay (1987) se treffende analise van onderrigstrukture en die intellektuele lewe in Engeland in die tweede helfte van die 14de eeu, beskryf hierdie element in die verskuiwing vanaf hoog-skolastiek na wat hier *post-skolastiek* genoem word, uitvoerig: Courtenay betoog dat die periode 1320-1340 die goue era van 'n Engelse laat-skolastiek, bestryk deur denkers soos Ockham, Bradwardine en die ander Rekenaars, verteenwoordig.

Die werk wat in hierdie twee dekades gedoen is sou nawerking geniet tot aan die einde van die 14de eeu en aanduibare verskuiwings in die intellektuele lewe in die tweede helfte van die 14de eeu bemoontlik: onder meer, die wegbeweeg vanuit kenmerkend Middeleeuse skool-tradisies in logika, wiskunde en fisika na privaat akademiese projekte, eerder gekoppel aan die persoon van die akademikus as sy skolastiese agtergrond, geletterdheidsvlakke wat in die samelewing drasties toeneem en, vir die eerste keer en absoluut ondenkbaar selfs net 30 jaar vantevore, regsgeleerdheid wat vanaf 1360 meer studente aan Oxford trek as teologie. Teologie word in die tweede helfte van die 14de eeu vir die eerste keer nie langer 'n matriks-verwysing vir alle ander dissiplines nie, maar 'n dissipline wat langs ander dissiplines moet begin kompeteer vir 'n geldige staanplek aan die universiteit.

Dit was veral die Oxford Rekenaars se hernieude en intense belang stelling in logiese raaisels, *sophismata* of sofismes (so genoem na Aristoteles se *Sophistici Elenchi*), vakterminologies genoem *insolubilia* – raaiselagtige sinskonstruksies wat fyn geanaliseer moet word ten einde nie tot absurde gevolgtrekkings te lei nie – wat hierdie skeiding tussen teologie en filosofie perpetueer en die opwaartse kurwe van teoretiese fisika fasiliteer. Byvoorbeeld, die stelling 'Ek lieg nou' is vals indien dit waar is en waar indien dit vals is – wat maak 'n logiese ontleding hiervan?

Die studie van *insolubilia* bestryk aanvanklik 'n groot deel van logika in die 13de eeu, maar word uiteindelik in die laat-14de eeu deur die Rekenaars herwaardeer in terme van 'n

gevolgrykheid wat die parameters van formele logika oorskry, en inderdaad die opvatting van 'n 'moderne wetenskap' en die vraag na die verhouding 'geloof-wetenskap' – nou 'n radikaal nuwe en ander vraag as in die vroeg- en hoog-skolastiek – begin induseer (Courtenay 1987:112; Dolnikowski 1995:121).

Bradwardine se bydrae tot die post-skolastiek vestig egter nie net in die voortgaande skeiding van teologie en filosofie en die gepaardgaande verselfstandiging van die natuurwetenskappe nie. Bradwardine was naamlik midde hierdie skeidingsdiskoers in alle opsigte steeds 'n bona fide teoloog, wat ook 'n tweede tendens aan Oxford in die tweede helfte van die 14de eeu beslag gegee het, naamlik die herlewing van Augustinianisme – na drie eeue se intense rehabilitasie, kommentaar en redigering van die Aristoteliese tekste en die gelatiniseerde resepsie van Arabiese Aristoteliane soos Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) en Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) in besonder – waarsonder die hoog-skolastiek nie moontlik sou gewees het nie. Uiteraard was Augustinus (I:1.1) deur geheel die Middeleeue 'n eminente teenwoordigheid waarmee nie met minder eerbied omgegaan is as met Aristoteles self nie.

Maar neo-Augustyne soos Bradwardine en die kanselier van Oxford in 1333, die Ier Richard Fitzralph, het Augustinus herwaardeer juis midde die veranderinge wat in die post-skolastiese intellektuele lewe na vore getree het (Courtenay 1987:125; Dolnikowski 1995:138): daarin vestig 'n waaksaamheid, in die sin dat Bradwardine voorsien het dat teologie anders sou moes funksioneer as wat die selfbestendigende geval in die vroeg- en hoog-skolastiek was; dat teologie in sekere sin beskerm sou moes word teen die gevolge van die skeiding tussen teologie en filosofie; dat teologie se patristiese wortels herontdek sou moes word; dat teologie sou moes transformeer of tot irrelevansie uitrangeer sou word deur die logiese implikasies van die intensivering van die *via moderna*.

Bradwardine, in sy magistrale *De Causa Dei*, verskaf dan juis so 'n Augustynse herlesing van die ou *logica vetus* se teologiese interesses, wat wissel van die Goddelike voorkennis en voorsienigheid, toekomstige kontingente proposisies en die opvatting van die vrye wil, asook die Augustynse prioritisering van die wil bo die intellek. Die werk, wat van 'n daadwerklike belesenheid in die geestesgeskiedenis getuig, openbaar 'n intense bewustheid van 'n era wat verbygegaan het – die Middeleeuse skolastiek in geheel – en van 'n nuwe era wat weldra sou moes aanbreek.

Die toekomstige era sou meer as 'n eeu later wel benoem word as die 'era van die hergeboorte' – *Renaissance* – waarin presies Bradwardine se aanvoeling rondom die herwinning van die klassieke en patristiese gestempel sou word. Maar vir sy eie era, die era nou duidelik aan die wegbeweeg van skolastiek, gee Bradwardine nie 'n naam nie. 'n Naam wat wel sou kon deug, is inderdaad post-skolastiek. In hierdie post-skolastiese era sou 'n latere Oxford Augustyn, Johannes Wyclif (6.20), talle van Bradwardine se unieke via moderna inklinasies intensiveer.

Eindnota

1. Sien Bradwardine (1955), asook Dolnikowski (1995, in geheel); Lahey (2006:660–1; 2011:1291–3); Leff (1957:1–48) en Oberman (1957:1–23).

Bibliografie

Bradwardine, T. 1955. *Tractatus de proportionibus*. In Crosby (inl., red. & vert.) 1955.

Courtenay, W.J. 1987. *Schools and scholars*. Princeton: Princeton University Press.

Crosby, H.L. (inl., red. & vert.). 1955. *Thomas Bradwardine*: *Tractatus de proportionibus.*

Dolnikowksi, E.W. 1995. *Thomas Bradwardine: a view of time and vision of eternity in fourteenth-century thought.* Leiden: Brill.

Lahey, S.E. 2006. Thomas Bradwardine. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 660–1.

—. 2011. Thomas Bradwardine. In Lagerlund (red.) 2011, 1291–3.

Leff, G. 1957. *Bradwardine and the Pelagians*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oberman, H. 1957. *Archbishop Thomas Bradwardine: a fourteenth century Augustinian.* Utrecht: Kemink en Zoon.

6.3 JAN VAN RUUSBROEC

Ruusbroec skrywend onder 'n boom (ca.1380), Kunstenaar onbekend
© Koninklike Biblioteek van België, Brussel

6.3 Jan van Ruusbroec (1293–1381)
(Johannes Ruysbroeck; Ioannis Riuysbrochius; *Alter Dionysius*)

als gode niet en willen wiken
die erdsche creaturen
so doet hi sine abolghe striken
beide ten armen ende ten riken
dit valt noch tselker uren
– Anonieme gedig uit Brabant, 1299 [1]

Jan van Ruusbroec,[2] met die mooi sobriquet Alter Dionysius (Palazzo 2011:259),[3] was 'n sonderlinge Vlaams-Nederlandse mistikus uit die middel- en latere deel van die 14de eeu, wie se uitset van minstens 11 belangrike werke[4] binne twee dekades na sy afsterwe in 1381, deur die kanselier van die Universiteit van Parys, Johannes Gersonius (6.27), op aanklag van kettery in 1399 bykans oor die afgrond gebring en verongeluk is. Ruusbroec se integriteit as mistikus, grootliks in hierdie periode na Willem van Ockham (5.50) se dood in 1349 – die 'post-skolastiese' periode dus – het daardie hoog-skolastiese uitdaging egter effektief weerstaan. Tot vandag toe kan Ruusbroec se mistiek voorgehou word as 'n laat-14de-eeuse triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor (op daardie stadium, uitgediende) skolastiese lojalisme.

Sy oorleefde mistiek sou nie net die mistieke trajekte in die Middeleeue – gevoed deur figure soos Pseudo-Dionisius, Maximus Confessor, Richard van St Viktor, Hadewijch van Antwerpen, Hildegard von Bingen, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete, die Duitse (teenoor die Latyns-skolastiese) Meister Eckhart en Katharina van Siëna vars en oorspronklik reflekteer nie, maar 'n versetlike nuwe spiritualiteit wat in aantog was, net meer as 'n eeu weg, aankondig: die Wes-Europese kerkhervorming van die vroeg-16de eeu (sien Erb 1984:155).

Ruusbroec het hom binne onmoontlike omstandighede in 'n absoluut chaotiese Wes-Europese konteks in die tweede helfte van die 14de eeu bevind: Wes-Europa was in anargie gedompel, inderdaad omdat 'die Middeleeue 'n afloop begin toon het en 'n nuwe era koorsagtig begin aanbreek het' (Mommaers 1981:17). Die laaste dekades van die 14de eeu sou selfs nog skerper as 'revolusionêr' (Mommaers 1981:17) gekenmerk kon word: politieke opstande was algemeen (onder andere die kleinboere-opstand in Vlaandere in die vroeë 1330's) en die jong nasiestate, nou bevry van die knellende historiese en outoritêre greep van die pousdom, was uiteindelik bemagtig tot 'n onafhanklike en selfgenoegsame identiteitskepping. Maar saam met vryheid kom natuurlik dikwels die versoeking om die parameters van daardie vryheid te toets en die kontoere daarvan oop te buig: oorloë tussen hierdie jong state was algemeen en

uitgerek, selfs tot so lank as 80 jaar. Gildes en gemeentes (oftewel stadsrade) het sigself teen die gesag van hertogdomme georganiseer en opgestel. Die Swart Pes het daarby vanaf 1346 tot 1353 oor die kontinent geswiep en die lewens van soveel as 50 miljoen mense geëis. Die eens magtige heilige, algemene Christelike kerk is tot in haar fondamente geskud deur die Westerse Verdeling van 1378 tot 1417, wat die pousdom en die kerk self effektief geskeur het, met soveel as drie pouse wat mekaar in 1410 oor en weer geëkskommunikeer het.

Binne hierdie chaos in die tweede helfte van die 14de eeu herleef bovermelde Middeleeuse mistieke trajekte, vanaf Dionisius tot by Marguerite, maar toenemend aweregs: allerlei vreemde bewegings wat skuilgaan onder die dowwe en onpresiese noemer 'mistiek' tree na vore, van openbare selfgeseling tot (sommige) vrysinnige begyne, wat die draagwydte van enige redelike opvatting van die vrye menslike wil met promiskuïteit en uittartende Dionisiese oordadigheid uitgedaag het.

Die Lae Lande was van hierdie wilde ontwikkelinge nie gespaar nie: trouens, in die Hertogdom Brabant en in Vlaandere in die noorde van eietydse België, met Gent as sentrum, het talle van hierdie pseudo-mistieke bewegings gedy in die tweede helfte van die 14de eeu. Die vader van die Nederlandse mistiek kom juis uit hierdie spanningsvolle wêreld, gebore in die dorpie Ruusbroec, net suid van Brussel.

Vandat hy as seun op die ouderdom van 11 in Latyn en die algemene lettere opgevoed is, was dit duidelik dat Ruusbroec beskore was vir iets buitengewoon: naamlik dat hy, hoewel hy die normale filosofiese en teologiese opleiding ontvang het wat hom in staat sou stel om as priester georden te word, hom nie in die (kwynende) hoog-skolastiese konteks wou begewe nie, maar as 'mistikus' – bedoelende iemand wat sy of haar kennis deur 'direkte Goddelike inwerking' ontvang – nie in Latyn nie, maar uitdruklik in die streek- of groepstaal van sy mense wou preek, leef en werk. Hy was dus uit vrye keuse nie 'n skolastikus nie, maar na sy ordening in 1317 wel aanvanklik 'n eenvoudige priester, wat eweneens uit vrye keuse vir meer as twee dekades sou werk as pastor loci van die St Gudule gemeente in Brussel. In hierdie gestroopte konteks te St Gudule skryf hy die eerste uitgawes van sy 11 invloedryke werke, sy omvangryke korrespondensie nie daarby ingereken nie (sien Warnar 2007:80–95).

Ruusbroec se belangrikste werke, oopgedek in die mees onlange nisnavorsing

In die 1970's word in die Ruusbroec-navorsing 'n merkwaardige inisiatief van stapel gestuur: die Ruusbroec-Genootschap aan die Universiteit van Antwerpen, in samewerking

met ’n aantal uitstaande Middeleeuse navorsers aan die Instituut vir Hogere Wijsbegeerte by KU Leuven, onderneem naamlik die massiewe taak om die volle Ruusbroec-korpus te herredigeer en nuut in Engels te vertaal.

In 1981 verskyn die eerste volume van die *Ruusbroec Opera Omnia*, met die *Boecsken der verclaringhe* (*Klein boekie van verhelderinge*) as inleidingsteks. Oor die volgende 25 jaar sou die res van die korpus volg (sien Ruusbroec 1981b, 1988, 2000, 2001, 2002, 2003 en 2006; vir Afrikaanse vertalings, sien eindnota 3), met redakteurs van die kaliber van G. de Baere, P. Mommaers, J. Alaerts, M.M. Kors en R. Faesen, ondersteun deur die keurige Engelse vertalings van by uitstek H. Rolfson (en in een werk, A. Lefevere), gebaseer op die Latynse vertalings van L. Surius vanaf 1552 en die Middelnederlandse tekste van Ruusbroec self, om die projek daarmee uiteindelik in 2006 af te handel. Die herredigeerde en hervertaalde aanbod vanuit die Ruusbroec-spesialis-navorsing, by uitstek ontleen aan die institusionele ruimtes van die Genootschap by Antwerpen en die Instituut by KU Leuven, is ’n verbysterende prestasie. In die jaar van die verskyning van die eerste volume van *Opera Omnia* is ’n 10-frank posseël met seëlkatalogusnommer BE-2028, gepas in België bekendgestel.

Indien daarby gevoeg word die navorsingsondersteuning vanuit Nederland self, met puik redaksiewerke wat oor Ruusbroec in hierdie periode verskyn (waarvan Bos en Warnar [1993] tel onder die mees uitnemende voortbordurings op die ouer magistrale werke in Frans, soos dié van Combes [1945-1972], asook die ietwat ouer Ruusbroec-monografieë in Nederlands, waaronder Ampe [1975] en juis heel resente monografieë soos dié van Warnar [2007], wat werklik buitengewoon bo peil is), word die prestige wat aan hierdie ontwikkelinge in die Ruusbroec-navorsing sedert 1981 gekoppel behoort te word, verdiep en verskerp. Daarby het die spesialisnavorsers by KU Leuven reeds in 1984 ’n keurige redaksiewerk oor Ruusbroec in die nagloed van die sukses van die eerste volume van *Opera Omnia* (vergelyk De Baere 1984:176), die lig laat sien, onder leiding van P. Mommaers en N. de Paepe. Met ander woorde: in slegs 25 jaar is ’n denker wat tot op daardie stadium oorwegend slegs in die Lae Lande algemeen bekend was (en tot vandag toe selde of ooit in algemene inleidingswerke tot Middeleeuse filosofie, in welke taal ook al, van ’n stem verleen word) van ’n platform van primêre en sekondêre tekste voorsien, wat hom toeganklik en as ’n aangrypende laat-Middeleeuse mistikus stel. Tog het die Ruusbroec-spesialisnavorsing nóg ’n tree vorentoe gegee, na afhandeling van die laaste volume van die *Opera Omnia* in 2006: afgesien van die bewese redaksionele vermoëns van Rob Faesen met betrekking tot die redigering van *Opera Omnia* 9 (*Van seven trappen*) in 2003, beskik die Ruusbroec-Instituut in Antwerpen oor die afgelope jare ook oor die dienste van ander buitengewoon

bekwame spesialisnavorsers, onder andere John Arblaster, Veerle Fraeters en Kees Schepers.

Onder die redaksieleiding van Arblaster en juis Faesen word in 2014, in die uitstekende 21ste-eeuse reeks handleidings vanuit Leiden, *Brill's Companions to the Christian tradition*, onder hoofredaksie van C.M. Bellito, wat spesialiseer in die publikasie en bywerking van Middeleeuse denkers in die Christelik Latynse Weste wat buite die betrokke spesialisnavorsing ondergekommentarieer is, 'n inleidingswerk oor Ruusbroec bekendgestel (Arblaster en Faesen 2014). In hierdie werk word nie net Arblaster en Faesen (2014) en Schepers (2014) grondig geleentheid gebied om Ruusbroec buite die spesialisnavorsing bekend te stel nie: ook die begaafde Ineke Cornet (2014) werk aan hierdie bundel mee, asook die hoogs gerespekteerde Middeleeuse navorser en Eckhart-spesialis vanuit Chicago, Bernard McGinn (2014), wat 'n hoogstaande bydrae in hierdie aangrypende werk uit die bekwame uitgewershand van Brill in Leiden lewer.

Arblaster en Faesen, met die momentum van die sukses van hierdie werk in 2014 by Brill, publiseer in 2017 'n ewe deurtastende redaksiewerk, *Mystical anthropology: Authors from the Low Countries*, waaraan die eietydse genote van die Ruusbroec-Genootschap weer met entoesiasme meegewerk het, met nogeens kwaliteit bydraes van Faesen (2017), Cornet (2017) en Schepers (2017) en talle ander, en Arblaster wat die verantwoordelikheid opneem om Faesen se buitengewoon tegniese bydrae met finesse in Engels te vertaal. Dit is die huidige stand van die Ruusbroec-spesialisnavorsing en die situasie by die Instituut te Antwerpen: wakker en produktief, met die enkele oogmerk om Ruusbroec buite die spesialisnavorsing in die oog te bring en met onverdrote ywer daar te hou.

'n Mistiek met apologeties-kategetiese, dogmatiese en pastoraal-biografiese motiewe

By die St Gudule-gemeente in Brussel skryf Ruusbroec as gemeentelike priester sy eerste werke: *Dat rijcke der ghelieven* (*Die koninkryk van geliefdes*), *Die geestelike brulocht* (*Die geestelike bruilof*), *Van den blinkende steen* (*Oor die skitterende juweelsteen*), *Vanden kerstenen ghelove* (*Oor die Christelike geloof*) asook 'n gedeelte van die meer polemiese *Van den geesteliken tabernakel* (*Oor die geestelike tabernakel*).

Sy bekwame inleier tot die eerste volume van *Opera Omnia*, P. Mommaers (1981:18; vergelyk ook Colledge en Marler 1984:15, asook Warnar 2007:24–49), stel ten opsigte van hierdie vroeë fase in Ruusbroec se ontwikkeling 'n eenvoudige maar belangrike vraag: Wat het Ruusbroec as priester hoegenaamd beweeg om mistieke literatuur te begin skryf?

Mommaers (1981:18–19) gee 'n driedelige antwoord. Eerstens het die toenemende gewildheid van bepaalde aweregse begynegroepe 'n soort apologetiese standpuntinname afgedwing. Hierdie groepe, anders as die ouer, outentieke en goed georganiseerde begynebeweging[5] waarvan byvoorbeeld Mechtild von Magdeburg (I:4.22) deel uitgemaak het, was informeel georganiseerde en lukraak gegroepeerde kwasi-mistici, wat nie 'n sistematiese (dit is, 'n krities-georiënteerde) mistiek beoefen het nie, maar dít wat bloot 'n aura van mistiek uitgestraal het, om daarmee veld te wen vir wat wesenlik 'n libertynse leefwyse was (Warnar 2007:67–79). Marguerite Porete (5.20) wat op 1 Junie 1310 op die brandstapel in Parys tereggestel is, val weliswaar meer in hierdie kraal (Colledge en Marler 1984:39–47) as in die ouer en meer stabiele begynevoeë.

Ruusbroec beskryf hierdie laaste groepering pertinent in terme van die panteïstiese moment daarin aanwesig: wie ook al die 'Vrye Gees' volg wat deur hierdie groepe as die impetus vir hulle 'werksaamhede' aangebied word, synde self 'Freien Geister' (Schweitzer 1984:50), word as 'identies' met God geag, kan ineens die beoefening van die deugde aflê en hoef geen kerklike of selfs maatskaplike verantwoordelikheid of betrokkenheid verder te aanvaar nie (Schweitzer 1984:51).

Ruusbroec was bekommerd oor die effek wat hierdie vrygeestige morele relativisme op die kerk sou hê, veral omdat hy daarvan oortuig was dat die kerk sélf nie langer in staat was om haarself te bewapen teen aweregse en inderdaad ketterse leerstellinge nie – die kerk was eenvoudig nie meer kategeties genoeg nie, maar veral: daar was van 'n outentieke persoonlike religieuse ervaring nie meer sprake in die kerk nie.

Daarom is die laat-14de eeu nie net staatkundig en sosio-ekonomies in wanorde nie – die kerk is volgens Ruusbroec sélf in wanorde, en die lidmate van die kerk gevolglik verstrooi en verstrooid. Daarom is hierdie kategeties-apologetiese motief teen bepaalde aweregse en provokatiewe begynegroeperinge se optrede die eerste oorweging wat Ruusbroec daartoe bring om mistieke literatuur te begin skryf.

Tweedens beskou Ruusbroec sy mistiek as 'n dogmatiese uitset wat geestelike armoede wil aanveg: met ander woorde, sy mistiek moet die kerk en die vooruitgang van die kerk dien (Burger 1993:32). Mommaers (1981:19) dui aan dat Ruusbroec van meet af aan geredelik toegegee het dat sy mistiek gebaseer is op Katolieke dogma en dat hy die kerklike gesagstrukture wou eerbiedig, hoewel hy lugtig was vir enige vorm van hiërargie, wat sy gewildheid en nawerking in die vroeë Duitse Protestantisme verklaar (Erb 1984:155).

Sy eerbiediging van die kerklike gesag hou egter nié vir Ruusbroec in dat sy innerlike religieuse ervaring daarmee gebind of onderdruk word nie. Dit hou ook nie in dat hy nie

in staat is om die kerklike gesagstrukture wel institusiekrities aan te spreek nie, wat 'n prominente tema in beide *Die geestelike brulocht* (Wiseman 1984:87) en (nog skerper by) *Van den geesteliken tabernakel* die geval is (Mommaers 1981:20). In laasgenoemde werk spaar Ruusbroec nie die roede nie: hy kritiseer die kerk ferm en reguit vir die oordrewe praal en sier wat die liggaamlike instandhouding van senior kerklui kenmerk, sowel as die korrupsie wat vaardig was in die interaksie tussen vermoënde lidmate van die kerk en sodanige senior ampsdraers – hy vertoon inderdaad 'n neiging om veral biskoppe en abte hiervoor uit te sonder (Mommaers 1981:20).

Ruusbroec volstaan egter nie met 'n kritiese aanklag teen die kerk nie: hy diagnoseer (steeds in kritiese solidariteit met die kerk) die probleem van die algehele agteruitgang van die kerk (tot dít waarheen die Westerse Verdeling [1378-1417] enkele dekades en drie jaar voor sy afsterwe sou lei), as sou dit te make hê met geestelike armoede. Hy vra indringend na die gebrek en afwesigheid van outentieke religieuse ervaring en 'n diepgaande persoonlike spiritualiteit in die kerk: juis met nadruk dat hy nie die kerkvolk nie, maar die ampsdraers, vanaf die laagste priester tot die pous, primêr vir hierdie geestelike agteruitgang en armoede verantwoordelik hou. Juis in *Van den geesteliken tabernakel* keer Ruusbroec telkens terug na hierdie kwessie.

Daar is 'n derde en laaste rede, hoewel meer onderbeklemtoond as voorgenoemde twee redes, waarom Ruusbroec sy mistiek sistematies begin boekstaaf het: dit het toenemend gebeur dat mense wat hom om pastorale leiding en inderdaad spirituele advies gevra het, hom versoek het om die inhoud van hierdie gesprekke neer te pen (Mommaers 1981:21). Dit is presies die wyse waarom byvoorbeeld *Van den blinkende steen* tot stand gekom het. Daar was dus wel ook 'n pastoraal-biografiese motief vir die boekstelling van Ruusbroec se mistiek.

Ruusbroec begin dus in St Gudule met 'n sistematiese uiteensetting van sy mistiek, op grond van drie oorwegings: 'n apologeties-kategetiese motief, 'n dogmatiese motief in die aanvegting van spirituele dorheid in die kerk en 'n pastoraal-biografiese motief, met beduidende effek wat hierdie driedelig-geïnspireerde mistiek op 'gewone mense wat die gewone Nederlandse taal praat', gehad het.

Die jaar 1343 en die vestiging van Groenendaal as sentrum

In die jaar 1343 verander Ruusbroec se lewe egter onomkeerbaar. Hy besluit om 'n 'kontemplatiewe lewe' te gaan lei in 'n beskeie huisie in Groenendaal, vroeër bewoon deur 'n hermiet, suidoos van Brussel en 'n paar kilometer die Soigneswoud in. Hy neem sy voorlopige diagnose dat die kerk se grootste ellende 'geestelike armoede' en 'n 'gebrek aan 'n outentieke persoonlike spiritualiteit' met soveel nuutopgelegde erns, dat hy hom tot hierdie stil (en uiteindelik kosbare) plekkie onttrek, om minstens net

eers sélf tot daardie soort spiritualiteit en sin vir geestelike rykdom te kan ontwikkel. In die geselskap van twee ander priesters, Jan Hinckaert en Vrank van Coudenberch, as geesgenote en medegangers, sou Ruusbroec die volgende vier dekades in Groenendaal deurbring.

Hierdie skuif na Groenendaal was werklik gevolgryk: afgesien daarvan dat Ruusbroec van die kerklike hiërargie, waaraan hy as 'n institusiekritiese en teësinnige priester toenemend geen erg gehad het nie, kon ontsnap, het hierdie fundamentele verandering vanaf priester na hermiet en vanaf stedeling na plattelander hom en uiteindelik die korpus van Middeleeuse filosofie net ten goede gekom.

Hy sou die restant van sy korpus hier skryf en met hulp van Van Coudenberch in die besonder, 'n klein kerkie in die woud oprig waar hy op sy eie terme en onafhanklik van die institusionele kerk 'n 'mistiek-getransformeerde evangelie-beskouing' kon aanbied, vir wie ook al belang daarby gehad het om die kerkie te besoek. Die kerkie is in dieselfde jaar 1343 ingehuldig, met Van Coudenberch wat as opsigter of *curatus* gedien het (Warnar 2007:173–226).

Meer stedelinge hulle tot die kerkie gewend en aansoek gerig om wel daar of daar naby in die Soignes te kon woon. Hoewel Ruusbroec 'n spontane onbehae in groepvorming gehad het – veral die soort kliekvorming wat hy onder senior kerklike amptenare in die 25 jaar by St Gudule gadegeslaan het – het hy hierdie 'nuwelinge' laat begaan, ook ter wille van Van Coudenberch, wat 'n diep gesosialiseerde wese was wat tussen mense floreer het. Gevolglik het 'n klein, 'mistieke' (bedoelende 'n diep-gelowige maar a-kerklike) geloofsgemeenskappie in Groenendaal ontstaan, wat besig kon wees 'met die aardse dinge ter wille van lewensonderhoud, maar wat veral rus kon vind in God' (Burger 1993:30, Mommaers 1981:22).

Natuurlik sou die geïnstitusionaliseerde kerk hierdie geloofgemeenskap nie in vrede laat nie: op grond van die afwesigheid van 'n behoorlike stel reëls oftewel 'n Ordereël waaraan hierdie 'monnike sonder 'n klooster' getoets sou kon word, tref die institusionele kerk sorg dat 'n wet uitgevaardig word wat die gemeenskap te Groenendaal en enige soortgelyke gemeenskappe 'sonder 'n Ordereël', verbode verklaar en dwing om te ontbind.

Ten einde die materiële voortbestaan van die kerkie en die geestelike voortbestaan van die geloofsgemeenskap te verseker, gee Ruusbroec en sy medegangers toe en konformeer aan die oogmerk van hierdie wetgewing, deur uiteindelik die Ordereël van die Augustynse orde oor te neem en Groenendaal effektief as 'n Augustynse klooster te herorganiseer, met Van Coudenberch as dekaan en Ruusbroec as *prior* of hoofmonnik (Warnar 2007:187–98).

Met die jong kloostergemeenskap te Groenendaal nou sodanig gekonformeer aan die onlangse wetgewing dat die geïnstitusionaliseerde kerk geen verdere houvas op hulle sou kon uitoefen nie, floreer Ruusbroec se tekstuele uitsette: in die 40 jaar te Groenendaal skryf hy as 'Augustynse hoofmonnik' (aanhalingstekens dus noodsaaklik) volledige en grondige filosofies-teologiese tekste, gebed in die mistieke trajekte van die Middeleeue, maar met 'n onteenseglike sin vir oorspronklikheid en 'n konstante aanspraak op geestelike hernuwing en hervorming. *Vanden vier becoringhen*, B*oecsken der verclaringhe*, *Vanden seven sloten*, *Een spieghel der eeuwigher salicheit*, *Van seven trappen* en *Vanden XII beghinen* is almal in Groenendaal begin en afgehandel, terwyl *Van den geesteliken tabernakel* wat Ruusbroec in St Gudule gedeeltelik klaar geskryf het, ook hier voltooi is.

Vanuit Groenendaal soek Ruusbroec gereeld kontak op met die Clarisnon Margareta van Meerbeke, van die nuutgestigte (en buitengewoon streng) klooster van Brussel, wat sy geesgenoot in elke opsig was: beide *Vanden seven sloten* en E*en spieghel der eeuwigher salicheit* is (hoogs waarskynlik, sien Mommaers [1981:23]) aan haar opgedra, geadresseer as 'my liefste geliefde in die Here'.

Ruusbroec het wel ook ander nonne-vriendinne en sekulêre vriendinne gehad (Warnar 2007:255–69). Dat die Clarisnon egter die een besondere invloed en teenwoordigheid in Ruusbroec se lewe was, is nie te betwyfel nie (Warnar 2007:242–9). Miskien is dit tog waar dat daar agter elke man 'n vrou of man-vrou staan.

Maar soveel as wat Ruusbroec stilte en eenkantwees verkies het, het hy wel ook ander kosbare verhoudings gehandhaaf: onder meer *frater* Gerard van die Kartuiserklooster in Herne, vyftig kilometer vanaf Groenendaal, wat *Boecsken der verclaringhe* se sirkulasie bemoontlik het, het oor jare heen nougeset rekord gehou van Ruusbroec se bewegings en belangstellings, en so effektief Ruusbroec se vroegste biograaf geword. Gerard het Ruusbroec, wat dit gehaat het om te reis, selfs sover gekry om die Kartuiserklooster te Herne te besoek. Verder was dit nie ongewoon dat Ruusbroec voorgraadse en dus magister-ongebonde studente vanuit Parys ontvang het nie. Ruusbroec het ook noue kontak gehandhaaf met 'n ander Gerard, met die agternaam Groote, wat met gebruikmaking van Ruusbroeciaanse gedagtes die grondslae van die *Devotio Moderna*[6] gelê het. Die klooster in Groenendaal het ook moeite gedoen om bestendigde verhoudings met soortgelyke klein kloosters in die Rynland, Strassburg en sover as Basel te handhaaf, asook met minder provokatiewe begyne (teenoor 'gevaarlike begyne', soos die geheimsinnige protagonis Bloemardinne [Warnar 2007: 67–79]). Uit hierdie bestendigde kleinkloosterverhoudings is 'n substansiële deel van die laat-Middeleeuse of post-skolastiese mistiek gebore.

Ruusbroec, toe reeds 88 jaar oud, word siek in die winter van 1381 en in Groenendaal se kloostersiekeboeg opgeneem. Hy sterf na twee weke se worsteling, in die uitvaart

van sy aardse liggaam en hemelse gees. Hierdie Middelnederlander sug sag en stil 'n laaste keer tussen sy broers by die klooster wat hy so liefgehad het, en waar van die mees aangrypende, esoteriese mistieke literatuur uit geheel die Middeleeue geskryf is.

Postuum uitgedaag: Gersonius se vendetta teen Ruusbroec

So aangrypend as wat sy geleefde lewe was, is een van die mees fassinerende aspekte van Ruusbroec se lewe juis dít wat binne twee dekades na sy afsterwe te Groenendaal gevolg het. Die jong en voortvarende kanselier van Parys, Johannes Gersonius (1363–1429, 6.27) besluit in 1399 naamlik op grond van sy (rudimentêre) lesing van *Die geestelike brulocht*, waarin Ruusbroec 'n geestelike universum postuleer waarin die menslike gees tot Goddelike hoogtes gevoer word en waarin hy betoog vir die reeds-aardse vervolmaking en vereniging van die menslike siel met God as die diepste grondteken vir alle sin aan 'n andersins absurde menslike bestaan, te verketter (Warnar 2007:1 [en vn.1]; Burger 1993:43–5; Combes 1945-1972; Ampe 1975:45–261).

Soveel verering as wat daar vir Ruusbroec by Groenendaal was, soveel en meer argwaan was daar onder 'n venynige groep skolastici te bespeur ten opsigte van wat as 'ernstige mistastings' in *Die geestelike brulocht* voorgehou is (Warnar 2007:1). Gersonius was daarvan oortuig dat Ruusbroec die fundamentele skolastiese wet van 'n absolute differensie tussen Skepper en skepsel verontagsaam en effektief verwerp het. In nog 'n ironiese toegewing verklaar Gersonius dat *Die geestelike brulocht* 'heeltemal te veel teologiese erudisie reflekteer' as wat van 'n werk wat sogenaamd 'Goddelik-geïnspireerd' sou wees, 'verwag kan word' (Warnar 2007:2). Gersonius stel formeel voor dat Ruusbroec in 1399 amptelik tot ketter veroordeel word.

Hierdie potensiële veroordeling het in Groenendaal tot uitermate ontsteltenis aanleiding gegee: op hierdie stadium was reeds vordering gemaak met die Latynse vertaling van Ruusbroec se tekste vanuit die Middelnederlandse streektaal, toegerus met behoorlike inleidingshoofstukke deur sy redakteurs, waarin die eienskappe van die teologiese argumentvoering in die 11 werke benadruk word, eerder as die inderdaad 'Goddelik-geïnspireerde' eienskappe daarvan (Warnar 2007:2).

Die leermeester by Groenendaal, Jan van Schoonhoven, wat as jong monnik nog 'n aantal jaar in Ruusbroec se geselskap en teenwoordigheid kon deurbring voor sy dood in 1381, het ook reeds begin met 'n konstruktiewe en omvangryke biografie oor die lewe en werk van sy *prior*. Gersonius se fulminering teen *Die geestelike brulocht* het al hierdie werke terug in die skadu's van die hoog-skolastiek geplaas.

Sy uitgediende skolastiese lojalisme ten spyt, was Gersonius ongetwyfeld 'n gerespekteerde teoloog met 'n besonderse statuur: 'n mens vorder nie tot die kanselierskap van 'n eminente instansie soos die Universiteit van Parys op die ouderdom van 32 sonder bewese vermoëns nie. Sy tirade teen 'n afgestorwene was ook nie sonder meer misplaas nie: die skolastiek bestaan immers oorwegend uit polemieke met die dooies – Johannes Duns Skotus (5.28) is effektief eers gepolemiseer na sy voortydige dood in 1308, om maar een voorbeeld te noem.

Dit was egter juis die styl van Gersonius se vendetta teen Ruusbroec (deur herhaaldelik en uiters pejoratief onder meer na Ruusbroec as 'waansinnig' en na *Die geestelike brulocht* as *insania* te verwys; Warnar 2007:2, 3, [vn.3]; sien ook Elliot 2002:30), wat die kloosterlinge by Groenendaal in beweging en tot daadwerklike verset teen Gersonius gebring het.

Van Schoonhoven self, wie se Ruusbroec-biografie of *vita* (weliswaar in heliografiese aanbod) in vergetelheid weggeval en waarskynlik selfs die eerste helfte van die 14de eeu nie oorleef het nie, het aangebied om in sy hoedanigheid as 'n baccalareus in teologie by Parys 'n skolastiese argument téén Gersonius se veroordeling van Ruusbroec te formuleer (Ampe 1975:221ev.) Gersonius wys hier die teenargument van Van Schoonhoven egter summier af, met die byvoeging dat Ruusbroec self hom in sy latere werke reguit van sy vroeëre werk gedistansieer het.

Gersonius was ook woedend daaroor dat Van Schoonhoven onwrikbaar juis die akademiese integriteit van *Die geestelike brulocht* onderskryf het, en nie voorspelbaar in Gersonius se lokval getrap het deur die kwessie van die 'Goddelike inspirasie' van die teks voorop te stel in sy teenargument nie. Nietemin voer Van Schoonhoven gedemp en subtiel aan – soos dit 'n deur Ruusbroec geslypte mistikus betaam – dat die teks wel 'Goddelik geïnspireerd' is in die sin dat die soort wysheidsleer wat Ruusbroec aanbied, eenvoudig nie deur studie verinnerlik kan word nie. Dit is 'n superieure soort kennis, wat wetenskaplike (en juis die grense van skolastiese) kennis transendeer.

Gersonius aanvaar eg-skolasties natuurlik die openbaring as kenteoretiese bron vir die spreke oor God, maar dring aan op skolastiese teologie se finale en arbitrerende vermoë in alle sake wat syns insiens op 'idiosinkratiese spekulasies' berus. Dit is juis die basis van sy kritiek teen *Die geestelike brulocht* en inderdaad die grond van sy veroordeling van Ruusbroec: daar is syns insiens nie genoeg teologie nie en geen sterk weerstandige teologiese raamwerk waaruit Ruusbroec se mistiek aangebied word nie.

Hoewel Ruusbroec se teoretiese uitgangspunte rondom 'n apologeties-kategetiese, dogmatiese en pastoraal-biografiese motief die kerklike leer uitdruklik nie teen gaan nie, is die leser volgens Gersonius uiteindelik nie op die kategetiese elemente,

dogmatiese strekkinge en pastorale leitsmotiewe in *Die geestelike brulocht* aangewese om die waarheidswaarde daarvan te peil nie, maar op 'n subjektiewe interpretasie van 'n mistiek wat self reeds skerp subjektivisties is. Dít is waarteen Gersonius hom rig.

Die 'teologiese armoede' teenoor 'n 'spiritueel-subjektiewe ooraanbod' was egter nie die enigste oorweging in Gersonius se tirade teen *Die geestelike brulocht* nie. Gersonius (6.27) was reeds berug, soos aangedui, vir sy voorliefde vir 'n polemisering van alles en almal wat anders dink en leef as hy, synde Latyns-Westerse dogmatikus en poortwagter van die skolastiese metode in die laat-14de eeu.

Dat hy hoegenaamd moet reageer teen 'n teks wat in 'n 'lae taal' (Middelnederlands) vanuit boonop 'n 'lae land' (Vlaandere-Brabant-Holland) aangebied word, vind Gersonius verleentheidwekkend. Wanneer daarby gevoeg word die waardering vir aspekte van die ouer begynetradisie in Ruusbroec se tekste – en die begyne was een van Gersonius se voorkeurteikens – asook dat Gersonius 'n kritiese metgesel gevind het in die teoloog Hendrik van Langenstein se kritiek van *Die geestelike brulocht* reeds 'n jaar voor Ruusbroec se dood – was Ruusbroec as 'n individu en *Die geestelike brulocht* as 'n teks vir Gersonius net een te veel. Ruusbroec is 'n ketter en *Die geestelike brulocht* is kettery (Warnar 2007:3).

Die post-skolastiese element in Ruusbroec se mistiek kry egter beslag in Van Schoonhoven se finale verweer, wat niks minder as 'n uitklophou was nie. Van Schoonhoven wys juis met tegniese jukstaposisies in die hoogs-stilistiese Latynse vertalings van die oorspronklike Middelnederlandse tekste (en Gersonius kon net die Latynse vertalings lees), dat Gersonius se interpretasies van Ruusbroec growwe wanvoorstellings is van wat Ruusbroec in terme van outeursbedoeling vanuit 'n subtiele begrippevoorkeur probeer aanbied het – 'n voorkeur wat, sou ons vandag sou sê, slegs hermeneuties ontdek sou kon word wanneer die leser sy of haar eie vooroordele en onvermoë eers verreken voordat beslissende uitsprake oor 'n teks gemaak word.

Wanneer daarby gevoeg word dat Ruusbroec se aanvanklike Latynse vertaler Willem Jordaens 'n voorliefde gehad het vir betekenisvertaling en nie sintaktiese vertaling nie – Van Schoonhoven verwys onder meer na Jordaens se 'blomryke Latyn' – is dit duidelik vir die Groenendalers dat Gersonius nie verstaan wat hy lees wanneer hy Ruusbroec lees nie. Op die uitkloptelling van tien voeg Van Schoonhoven by dat Gersonius se gewaande meerderwaardigheid eintlik in 'n grondige minderwaardigheid vestig: Gersonius kon homself nie so ver kry om dit wat hy wel vanuit die Latynse Ruusbroec verstaan het, te begryp as die werk van 'n nie-skolastiese en – binne sy skolastiese definisie van geadministreerde geleerdheid – inderdaad ongeleerde skrywer wat so uitermate bevoeg skryf oor die buitengewoon komplekse temas wat in *Die geestelike brulocht* hanteer word nie.

Die postuum konfrontasie van Gersonius met Ruusbroec word in die verwysde literatuur normaalweg neutraal hanteer: dit het naamlik beide denkers se erfenisse onherroeplik beskadig en daar was geen wenners in Gersonius se versus-inisiatief nie. Die skrywer is nie bewus van interpretasies wat die swaarwig juis na Ruusbroec en die Groenendalers toe laat leun nie: in hierdie interpretasie word dit wel met daardie aksent en selfs as 'n triomf vir Ruusbroec aangebied.

Dink daaraan: 'n klein groepie 'Augustynse monnike' (wat 'Augustyns' was net omdat hulle deur kerklikgeïnisieerde wetgewing verplig was om tot 'n bestaande Ordereël te konformeer), waarvan die akademies besgekwalifiseerde 'n baccalaureus in teologie was, slaag daarin om die vendetta van 'n jong, energieke en lojalistiese skolastikus vanuit die hoogste echelons van die Middeleeuse akademiese lewe af te weer.

Dit kan 'n mens in hierdie genuanseerde sin wel opval as 'n triomf: post-skolastiek, as die transformasie en selektiewe afskeid van hoog-skolastiek, tree hier na vore as ten diepste ook 'hermeneuties', soos wat dit vanaf die 19de eeu by Dilthey, Schleiermacher, Heidegger en Gadamer bekend sou staan. 'Post-skolastiese mistiek', met Ruusbroec en die Groenendalers as geleier, bepleit implisiet 'n verdraagsaamheid by lesers, waar (mistieke) onsekerheid eerder as (skolastiese) sekerheid, interpretatiewe beskeidenheid en selfonderbreking sleutels word om tekste te lees en te internaliseer.

Gersonius kon ewe wel toegegee het: *ek verstaan dit nie*. Maar omdat daar geen sin vir selfonderbreking in die skolastiek was nie – alle werklike sekerhede was immers skolastiese sekerhede, getoets aan die skolastiese metode – was dit nie vir hom moontlik om daardie toegewing te maak nie.

Hier word dus vanuit die raamwerk van 'n 'post-skolastiek' betoog dat ook hier by Ruusbroec, soos by Padua, Bradwardine, Wyclif, Blasius van Parma, Biel en talle ander post-1349, pre-1464 denkers, dat die hoog-skolastiek in hierdie periode met 'n selektiewe afskeid van elemente in die hoog-skolastiek getransformeer is. Tot hierdie repertoire lewer Ruusbroec en die Groenendalers 'n daadwerklike bydrae, met wat genoem sou kon word 'n 'post-skolastiese mistiek': die merktekens van hierdie mistiek is kontraskolastiese beskeidenheid, selfonderbreking en die gewilligheid om eie beperkinge toe te gee, sodat die skrywer van welke aweregse teks ook al, in waarheidsoeke ontmoet word – eerder as afgewys word, of soos by die skolasties-lojale Gersonius, om te veroordeel, te marginaliseer en te ostraseer.

Gersonius se voorneme om Ruusbroec tot ketter en *Die geestelike brulocht* tot kettery veroordeel te kry, het gefaal. Natuurlik is Ruusbroec se reputasie skade gedoen, maar die ewigdurende oneer om as ketter verklaar te word, is afgeweer. Wat fataal sou wees, is verminder tot 'n verwonding. Dat selfs diep wonde weldra genees, word daarin betuig dat 'n briljante institusionele biograaf, Henricus Pomerius, in 1420 so aangegryp is deur Ruusbroec en die Groenendalers se verhaal, dat hy dit gesaghebbend geboekstaaf het in 'n oorsigwerk

oor die Augustynse klooster te Groenendaal, getitel *De origine monasterii Viridisvallis* (Warnar 2007:3 [en vns.3 en 4]).

By die aanvang van hierdie projek kondig Pomerius in die Latynse teks aan dat die eerste volume van hierdie magistrale werk gewy sal word aan 'Die geseënde lewe en heilige sedes van die altyd toegewyde vader, broeder Jan van Ruusbroec, die eerste hoofmonnik van Groenendaal'. Uit juis 'n diepe hermeneutiese agting vir Jan van Ruusbroec, en die ander Groenendalers, sou hierdie vertaling in Afrikaans vanuit die Latynse teks, na die skone Middelnederlands terugvertaal moes word:

Dat salige leven ende heilige seden des alre devoets vaders, brueder Johannes van Ruysbroec, des iersten priors van Gruenendael.

Eindnotas

1. as die aardse skepsels nie begeer

om die Heer se gebooie te gehoorsaam nie

sal die Heer se wraak hulle tref

'n woede teen arm en ryk tegelyk

inderdaad, dit gebeur elke dag'.

Middelnederlandse teks gesiteer uit Warnar (2007:11); eie vertaling.

2. Sien Ruusbroec (1981a-b; 1988; 2000; 2001; 2002; 2003; 2006), asook Ampe (1975:45–261); Arblaster en Faesen (2014:47–80); Burger (1993:31–45); Colledge en Marler (1984:14–47); Cornet (2017:137–51); De Baere (1984:176–86; 2014:81–99); Erb (1984:153–75); Faesen (2017:59–72); McGinn (2014:130–78); Mom maers (1981:17–41, 55–80; 2009, in geheel); Noë (2014:100–29); Petry (2006:285–91); Rolfson (1984:187–95); Schepers (2014:237–85; 2017:152–66); Schweitzer (1984:48–67); Vekeman (1984:124–41); Verdeyen (1984:1–13); Warnar (2007, in geheel 'n uitstaande monografie) en Wiseman (1984:86–99).

3. Opvallend ontbreek inskrywings oor Ruusbroec in elke Engelse inleidingswerk waarop die skrywer die afgelope drie dekades die hand kon lê: selfs nie die hoogs inklusiewe redaksiewerk van Gracia en Noone (2006) en die omvangryke ensiklopedie van Lagerlund (2011) bevat enige inskrywing oor of selfs 'n verwysing na Ruusbroec nie (met inbegrip van Palazzo in Lagerlund [2011:259] se terloopse opmerking). Dit verraai 'n diepe vooroordeel en suspisie in die vaknavorsing jeens die mistieke denkers in Middeleeuse filosofie, wat in terme van die modernkritiese stemming in die 21ste eeu krities teen rigiede uitsluitingsmeganismes opgestel behoort te wees, en wat die skrywer van hierdie werk daarom as onvanpas opval. Afgesien daarvan dat hierdie inleidingswerk aandag aan die Arabiese en Joodse

Neoplatoniste, asook ses vroulike Middeleeuse filosowe wat 'n grondige teksspoor in die periode 410-1464 nagelaat het skenk, wil hierdie werk juis as 'n hermeneuties oop en insluitende 21ste-eeuse inleidingswerk uitdruklik ook die mistieke denkers insluit. Dit geld uiteraard vir enkers soos Pseudo-Dionisius en Maximus Confessor vanuit die vroeë Middeleeue, maar dan ook denkers vanuit die latere skolastiese periodes, onder andere Richard van St Viktor, Hadewijch van Antwerpen, Hildegard von Bingen, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete, die 'Duitse' Meister Eckhart, Katharina van Siëna en dan Jan van Ruusbroec self.

4. Die skrywer se Afrikaanse vertalings van die titels (alfabeties) van Ruusbroec se belangrikste werke uit Middelnederlands (vergelyk ook die Engelse vertalings van die hoofredakteur in Ruusbroec [1981a:9] en Warnar [2007:dekblad]) is die volgende:

Boecsken der verclaringhe – Klein boekie van verhelderinge;

Dat rijcke der ghelieven – Die koninkryk van geliefdes;

Die geestelike brulocht – Die geestelike bruilof;

Een spieghel der eeuwigher salicheit – 'n Spieël van die ewige saligheid;

Vanden XII beghinen – Oor die twaalf begyne;

Van den blinkende steen – Oor die skitterende juweelsteen;

Van den geesteliken tabernakel – Oor die geestelike tabernakel;

Vanden kerstenen ghelove – Oor die Christelike geloof;

Vanden seven sloten – Oor die sewe slote;

Van seven trappen – Oor die sewe leertrappe;

Vanden vier becoringhen – Oor die vier versoekinge.

5. Die *Devotio Moderna* was 'n hervormingsbeweging in die latere Middeleeue wat 'n evangeliese en apostoliese lewensvoering bepleit het. Die wortels van die beweging gaan terug na vroulike godsdienstige bewegings in die vroeë Middeleeue, maar die beweging self het eers vanaf 1375 werklik momentum gekry, vernaamlik as 'n kritiese verset teen vergrype in die kerk, veral in die pousdom self. Mistieke denkers soos Meister Eckhart en juis Ruusbroec het in hierdie tyd as besondere inspirasie vir die *Devotio Moderna* gedien.

Bibliografie

Ampe, A. 1975. *Ruusbroec. Traditie en werklijkheid*. Antwerpen: Ruusbroec-Genootschap.

Arblaster, J. en R. Faesen. John of Ruusbroec's life and works. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 47–80.

Arblaster, J. en R. Faesen (reds.). 2014. *A companion to John of Ruusbroec*. Leiden: Brill.

—. (reds.). 2017. *Mystical anthropology. Authors from the Low Countries*. Londen: Routledge.

Beukes, J. 2020. Die triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor skolastiese lojalisme: Gersonius *vs* Ruusbroec (postuum), 1399. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76. (In publikasie).

Bos, E.P. en G. Warnar (reds.). 1993. *Een claer verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293–1381)*. Hilversum: Verloren.

Burger, C. 1993. De mysticus Ruusbroec en zijn kerk. In Bos en Warnar (reds.) 1993, 31–45.

Bynum, C.W. 1984. *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press.

Colledge, E. en J.C. Marler. 1984. 'Poverty of the will': Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of Simple Souls*. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 14–47.

Combes, A. 1945-1972. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*. Volumes I – III. Parys: Vrin.

Cornet, I. 2017. The inner ascent to God and the innermost of the human person in the *Arnhem Mystical Sermons*. In Arblaster en Faesen (reds.) 2017, 137–51.

De Baere, G. 1984. Die neue Ruusbroec-edition und ihrer erster Band, das *Boecsken der verclaringhe*. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 176–86.

—. 2014. Ruusbroec in edition: Manuscript and print. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 81–99.

Eckenstein, L. 2010. *Woman under monasticism. Chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*. Calgary: Theophania.

Elliot, D. 2002. Seeing double: John Gerson, the discernment of spirits, and Joan of Arc. *American Historical Review* 107, 26–54.

Erb, P.C. 1984. The use of Ruusbroec among German Protestants. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 153–75.

Faesen, R. 2017. 'Poor in ourselves and rich in God': indwelling and non-identity of being (*wesen*) and suprabeing (*overwesen*) in John of Ruusbroec. Arblaster, J. (vert.). In Arblaster en Faesen (reds.) 2017, 59–72.

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.

McGinn, B. 2014. Essential themes in Ruusbroec's mysticism. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 130–78.

Mommaers, P. 1981. Introduction. In Ruusbroec (1981), 17–41; 55–80.

—. 2009. *Jan van Ruusbroec: Mystical union with God*. Leuven: Peeters.

Mommaers, P. en De Paepe, N. (reds.). 1984. *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*. Medieaevalia Lovaniensia I/XII. Leuven: Leuven University Press.

Noë, H. 2014. Ruusbroec the author. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 100–29.

Palazzo, A. 2011. Denys the Carthusian. In Lagerlund (red.) 2011, 258–60.

Petry, R.C. 2006. Jan van Ruysbroeck (1293-1381): Introduction. In Petry (inl., red. & vert.) 2006, 285–91.

Petry, R.C. (inl., red. & vert.). 2006. *Late Medieval mysticism*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Rolfson, H. 1984. Ruusbroec in American English. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 187–95.

Ruusbroec, J.v. 1981a. *Opera Omnia 1. Boecsken der verclaringhe.* De Baere, G. (red.), Mommaers, P. (inl.). Rolfson, H. (vert.). Geredigeer deur die Ruusbroecgenootschap, Universiteit van Antwerpen. Leiden: Brill. Sien ook *Ons Geestelijk Erf* 20/1 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 101, 1981 en 1989.

—. 1981b. *Opera Omnia 2. Vanden seven sloten.* De Baere, G. (red.). Rolfson, H. (vert.). Leiden: Brill. Sien ook *Ons Geestelijk Erf* 20/2 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 102, 1981 en 1989.

—. 1988. *Opera Omnia 3. De geestelike brulocht.* Alaerts, J. (red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/3 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 103. Turnhout: Brepols.

—. 2000. *Opera Omnia 7-7A. Vanden XII beghinen. Prolegomena.* Kors, M.M. (red.). Surius, L. (Latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/7-7A en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 107-107A. Turnhout: Brepols.

—. 2001. *Opera Omnia 8. Een spieghel der eeuwigher salicheit.* De Baere, G. (red.). Mommaers, P. (inl.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Lefevere, A. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/8 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 108. Turnhout: Brepols.

—. 2002. *Opera Omnia 4. Dat rijcke der ghelieven.* Alaerts, J. (red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/4 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 104. Turnhout: Brepols.

—. 2003. *Opera Omnia 9. Van seven trappen.* Faesen, R. (inl. & red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/9 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 109. Turnhout: Brepols.

—. 2006. *Opera Omnia 5-6. Van den geesteliken tabernakel.* Volumes I en II. Mertens, T. (red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/5-6 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 105-106. Turnhout: Brepols.

Schepers, K. 2014. Ruusbroec in Latin: Impulses and impediments. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 237–85.

—. 2017. Multilayeredness of the highest faculties in the *Arnhem Mystical Sermons*. In Arblaster en Faesen (reds.) 2017, 152–66.

Schweitzer, F-J. 1984. *'Caritatem habe, et fac quod vis!'* – Die 'Freien Geister' in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 48–67.

Vekeman, H.W.J. 1984. Vriendschap in de Middelnederlandse mystiek. De plaats van Ruusbroec. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 124–41.

Verdeyen, P. 1984. Essai de biographie critique. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 1–13.

Warnar, G. 2007. *Ruusbroec. Literature and mysticism in the fourteenth century.* Webb, D. (vert.). Leiden: Brill.

Wiseman, J.A. 1984. *Minne* in *Die gheestelike brulocht*. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 86–99.

6.4 JOHANNES BURIDANUS

Kop van 'n filosoof (ca.1750's), Giovanni Domenico Tiepolo (1727–1804)
© Minneapolis Kunsinstituut, Minneapolis

6.4 Johannes Buridanus (ca.1295-1361) (John Buridan)

Johannes Buridanus[1] was nie bloot post-skolasties nie: in sekere sin was hy reeds 'n moderne denker. Hy staan tereg bekend as die 'groot konsolideerder en bestendiger van Ockhamistiese nominalisme' aan die Universiteit van Parys rondom die middel van die 14de eeu (Klima 2011:597). Sy werk sou nog vir eeue daarna as invloedryk in al die Middeleeuse filosofiese dissiplines van kosmologie, epistemologie, metafisika, psigologie en etiek geag word – direk sowel as indirek, in die sin dat 'n groot hoeveelheid van sy werke die gestandaardiseerde handboek in hierdie dissiplines sou word.

Daarom het die 20ste-eeuse strydros van Middeleeuse filosofie, Étienne Gilson, oor Buridanus opgemerk: 'Sy invloed strek veel wyer as wat ons ons hoegenaamd kan voorstel' (sien Hyman et al 2010:686). Wanneer die 'kontinentale' Gilson so 'n aanprysende uitspraak oor 'n 'analitiese' denker soos Buridanus maak, spreek dit boekdele.

Buridanus promoveer in lettere in 1320 by Parys en oefen 'n besondere opsie uit: in stede daarvan om na een van die 'hoër' fakulteite (geneeskunde, regsgeleerdheid en teologie) met hierdie kwalifikasie te beweeg, kies hy om by lettere te bly, ten einde Ockham se nominalisme grondig te kon verwerk in betreklike rustigheid – gespaar van al die ideologiese binnegevegte by die teologiese fakulteit in die besonder.

Sy reputasie is deur hierdie keuse op geen wyse negatief geraak nie: trouens, hy was so hoog geag dat hy vir twee afsonderlike termyne as rektor van Parys gedien het – wat seldsaam was. Sy studente en navorsingsassosiate (sonder dat daar werklik sprake van 'n homogene 'Buridanus-skool' by Parys sprake was; sien Thijssen 2004) het sy werke ver buite Parys laat sirkuleer, wat daartoe aanleiding gegee het dat dit by talle nuwe universiteite, soos Praag, Wene en Saint Andrews, as verpligte voorstudie materiaal voorgeskryf is (Klima 2011:597).

Buridanus se belangrikste werke

Ten einde Ockham met gesag te kon konsolideer en sy Ockhamiaanse nominalisme met die hoogste mate van erudisie te kon verwerk, het Buridanus vroeg reeds besef dat dit alles eers weer na Aristoteles moes teruggaan. Hy het Aristoteles ook met onverdrote ywer doseer, wat beteken het dat sy lesings vinnig teksneerslag gevind het, aanvanklik in manuskripformaat, en later in 'n verskeidenheid van vroeg-moderne gedrukte uitgawes.

Sy oeuvre word dus oorheers deur sy Aristoteles-kommentare, wat oorwegend as quaestiones aangebied is en wat die hele Aristoteliese korpus bestryk, vanaf logika, natuurlike filosofie (fisika, biologie en psigologie), metafisika, etiek en politieke filosofie, met besondere verwysing na sy *Subtilissimae quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis* en *Quaestiones in praedicamenta*, waaruit sy belangrikste oorspronklike en sintetiese werk sou verskyn, *Summulae de dialectica*, 'n verfynde teks kommentaar op Petrus Hispanus (I:4.26) se *Summulae logicales*.

Die *Summulae de dialectica* posisioneer Buridanus ongetwyfeld as een van die belangrikste magistri van die laat-Middeleeuse en vroeg-moderne periodes. Soos wat sy werk toenemend in die spesialisnavorsing oopgedek word, word temas wat Galileo se teorieë duidelik geantisipeer het en 'n semantiek wat selfs in moderne logika weerklank sou vind, geïsoleer. Buridanus is vandag daarom net so bekend vir sy impetus-teorie as vir sy hantering van die paradokse van selfreferensie. Daarby is sy twee werke in logika, *Consequentia* en *Sophismata*, van besondere belang.

Buridanus se impetus-teorie

Die konsep van 'beweging' is in die Latynse Weste in die 14de eeu ontwikkel op grond van Buridanus se gebruik van die begrip *impetus* om projektiele beweging, vryval en die beweging van die hemelliggame te beskryf. Buridanus en sommige van die Oxford Rekenaars het aanvanklik Aristoteles se teorie van projektiele beweging, soos uiteengesit in sy *Physica*, gekommentarieer, met die interpretasie dat Aristoteles sou postuleer het dat alle 'gewelddadige' bewegings, soos projektiele beweging en 'n vryvallende objek, afhanklik is van die konstante teenwoordigheid van 'n beweger – en wanneer die bewegende objek nie langer enige kontak met sodanige beweger het nie, moet daar 'n 'medium' wees wat die beweger se rol oorneem.

Hulle het egter ook die latere Griekse en Arabiese vertolkers van Aristoteles se teorie bygewerk, waarin hierdie vertolkers daarop aangedring het dat sodanige medium eerder weerstand uitoefen as wat dit bydra tot die beweging van die bewegende objek, wat effektiewelik daart oe gelei het dat hierdie vertolkers 'n alternatiewe teorie daargestel het: 'n bewegende objek word beweeg danksy 'n krag wat die beweger in die objek 'afdruk' of 'nawerk'.

Dit is juis hierdie teorie (en dus nie die oorspronklike Aristoteliese teorie nie) wat in die latere Middeleeue ontwikkel is en die 'amptelike' tegniese konsep van Middeleeuse meganika geword het. Natuurlik is hierdie teorie self weer in 'n verskeidenheid van subteorieë bygewerk, wat uiteindelik deur Buridanus in 'n enkele en koherente teorie van impetus verenig is, wat die beweging van bewegende objekte grondig kon definieer, sonder enige verdere verwysing na die Aristoteliese stelsel.

Impetus sou die basis verskaf vir Galileo se gebruik van die begrip *impeto* en Newton se definisie van die 'kwantiteit van beweging'. Dit as sodanig is 'n besondere getuigskrif vanuit Parys in die 1340's.

'n 'Moderne nominalis'

Tog was Buridanus in die eerste en laaste instansie 'n nominalis. Hy verwerp universeles as buiteverstandelike entiteite ferm, maar is ewe ferm in die verwerping van skeptisisme. Tussen hierdie twee afwysings bied Buridanus nominalistiese metodes aan wat eerder probleemoplossend en teenspraakvry wil funksioneer, as wat dit toepassing wil geniet op godsdienstige, dogmatiese en morele vraagstukke. In daardie sin is sy nominalisme post-skolasties en inderdaad reeds modern.

Hierdie nadruk op nominalistiese logika het veel te doen met die feit dat hy hom self as 'n sekulêre magister beskou, wat 'teologies-georiënteerd' was slegs in soverre hy wel 'Averroïsties' was, bedoelende dat hy met geradikaliseerde Aristoteliese posisies wou werk sonder om eers vooraf te vra na die teologiese gevolge daarvan. Trouens, Buridanus het 'n punt daarvan gemaak om te benadruk dat hy as 'n letteremagister 'nie aan teologie wil raak nie' en dit nie as sy 'verantwoordelikheid beskou om geproblematiseerde dogmatiese posisies filosofies te verdedig óf te polemiseer' nie. Hy is uitdruklik geen filosofiese apologeet vir teologie se tekortkominge nie.

Buridanus was dus in alle opsigte 'n 'onafhanklike logikus' – 'n posisie wat natuurlik 'n paar dekades vroeër in die Paryse veroordelings van 1277 as kettery veroordeel is. Nie net is Buridanus hieromtrent geduld nie, maar aangemoedig. Sy twee termyne as rektor van die Universiteit van Parys is juis daarom so betekenisvol. Tog is dit weer 'n teken dat die post-skolastiek aanbeweeg het: wat in die hoog-skolastiek onduldbaar was, is in die middel van die 14de eeu getransformeer tot 'n volhoubare teoretiese diskoers, algeheel onafhanklik van teologie.

Buridanus was dus geïnteresseerd in gedetailleerde quaestiones rakende logika, etiek en wat hy self in aansluiting by Bradwardine (6.2) en die Oxford Rekenaars 'natuurwetenskap' (in plaas van 'natuurlike filosofie') noem, eerder as in die groot metafisiese vrae waaroor teologie bly struikel het.

As 'n 'vroeg-moderne nominalis' wys Buridanus implisiet op die misplaastheid van 'n opvatting van 'n 'groot verdeling' tussen die latere Middeleeue en die vroeg-moderne: daardie 'verdeling' is 'n illusie, omdat die oorgang vanaf die Middeleeue na die Renaissance en vroeg-moderne filosofie deur oorgangsdiskoerse – soos die 'post-skolastiek' – gedra is, wat met selektiewe afskeid van aspekte van die hoog-skolastiek die vak filosofie sistematies en met 'n sin vir algehele onafhanklikheid en vryheid vorentoe geneem het. Filosofie was teologie oplaas niks meer verskuldig nie.

Eindnota

1. Sien Buridanus (1964; 1966; 1982; 1983; 1985; 2001), asook Bakker (2001:247–64); Hyman, Walsh en Williams (2010:686–8); Klima (1991:78–106; 1999a:473–95; 1999b:118–42; 2006:340–8; 2009: in geheel – 'n onmisbare inleiding to Buridanus se lewe en werk; 2011:597–603); Moody (1971:275–315); Normore (189–203); Thijssen (2004:18–42); Walsh (1964:50–61) en Zupko (2002, in geheel; 'n uitstaande monografie).

Bibliografie

Ashworth, E.J. 1974. *Language and logic in the post-Medieval period*. Dordrecht: Reidel.

Bakker, P.J.J.M. 2001. Aristotelian metaphysics and eucharistic theology: John Buridan and Marsilius of Inghen on the ontological status of accidental being. In Thijssen en Zupko (reds.) 2001, 247–64.

Bogen, J. en J.E. McGuire (reds.). 1985. *How things are*. Dordrecht: Reidel.

Buridanus, J. 1964. *Subtilissimae quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis.* Frankfurt: Minverva.

—. 1966. *Sophisms on meaning and truth*. Scott, T.K. (vert.). New York: Appleton Century Crofts.

—. 1982. *John Buridan on self-reference: Chapter Eight of Buridan's Sophismata*. In Hughes (inl., red. & vert.) 1982.

—. 1983. *Quaestiones in praedicamenta*. Schneider, J. (red.). München: Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaft.

—. 1985. *The treatises on supposition and on consquences*. In King (inl., red. & vert.) 1985.

—. 2001. *Summulae de dialectica.* In Klima (inl., red. & vert.) 2001.

Ebbesen, S. (red.). 1999. *Medieval analyses in language and cognition*. Kopenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

Hughes, G.E. (inl., red. & vert.). 1982. *John Buridan on self-reference: Chapter Eight of Buridan's Sophismata*. Cambridge: Cambridge 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.

King, P. 1985 (inl., red. en vert). *John Buridan's logic: The treatise on supposition; The treatise on consquences.* Dordrecht: Boston.

Klima, G. 1991. Latin as formal language: outlines of Buridanian semantics. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 61, 78–106.

—. 1999a. Buridan's logic and the ontology of modes. In Ebbesen (red.) 1999, 473–95.

—. 1999b. Ockham's semantics and ontology of the categories. In Spade (red.) 1999, 118–42.

—. 2006. John Buridan. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 340–8.

—. 2009. *John Buridan*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2011. John Buridan. In Lagerlund (red.) 2011, 597–603.

Klima, G. (inl., red. & vert.). 2001. *John Buridan: Summulae de dialectica*. New Haven: Yale University Press.

Moody, E.A. 1971. Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. In Ross (red.) 1971, 275–315.

Normore, C.G. 1985. Buridan's ontology. In Bogen en McGuire (reds.) 1985, 189–203.

Ross, J. (red.). 1971. *Inquiries into Medieval philosophy*. Westport: Greenwood.

Spade, P.V. (red). 1999. *The Cambridge companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

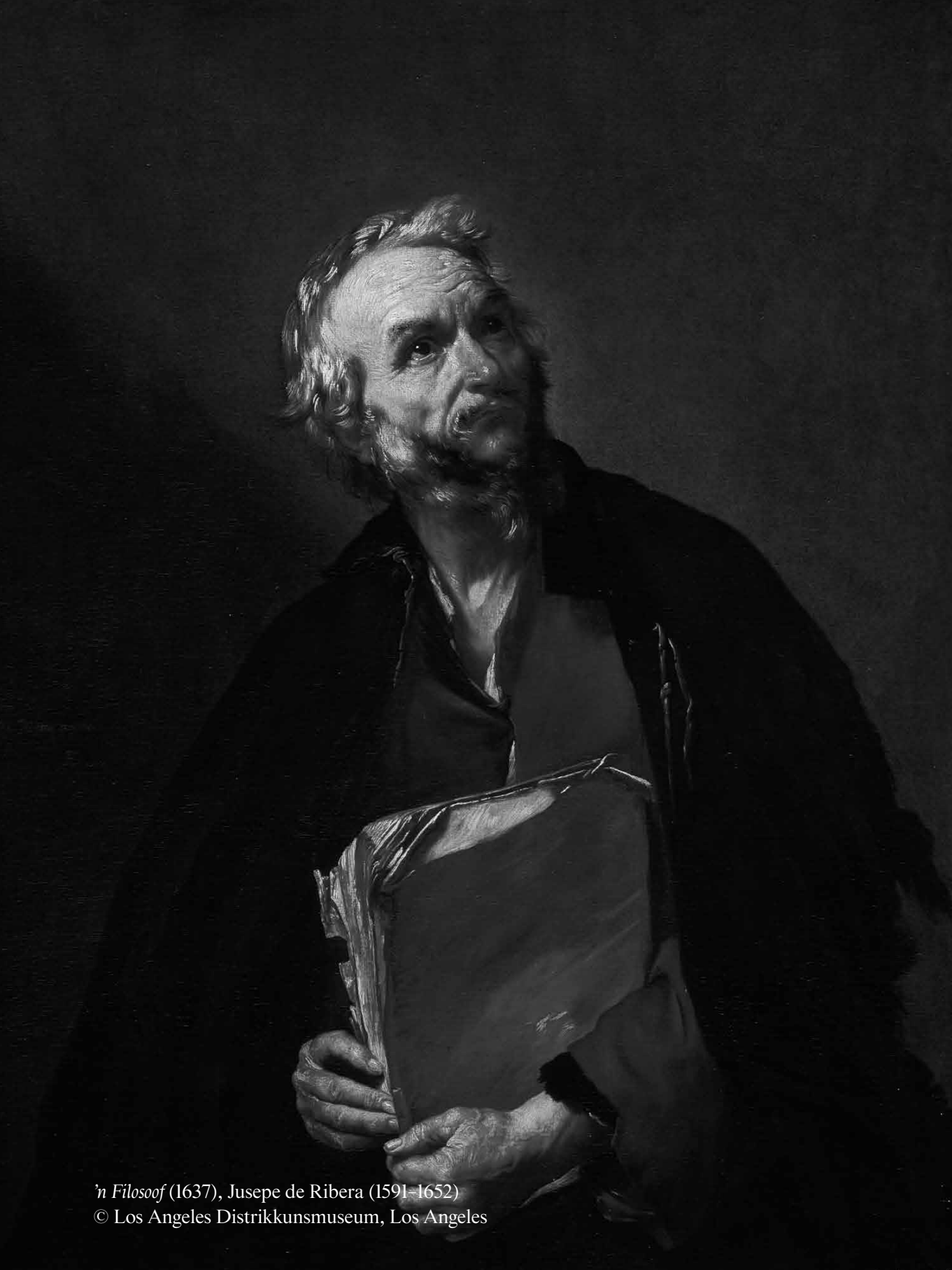
Thijssen, J.M.M.H. 2004. The Buridan school reasessed: John Buridan and Albert of Saxony. *Vivarium* 42(1):18–42.

Thijssen, J.M.M.H. en J. Zupko (reds.). 2001. *The metaphysics and natural philosophy of John Buridan*. Leiden: Brill.

Walsh, J.J. 1964. Is Buridan a sceptic about free will? *Vivarium* 2, 50–61.

Zupko, J. 2002. *John Buridan: Portrait of a 14th-century arts master.* Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

6.5 PETRUS CEFFONS



'n Filosoof (1637), Jusepe de Ribera (1591–1652)
© Los Angeles Distrikkunsmuseum, Los Angeles

6.5 Petrus Ceffons (fl.ca.1349) (Pierre / Peter Ceffons)

Petrus Ceffons[1] van Clairvaux het die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* vanaf 1348 vir twee jaar doseer by Parys, twee jaar na sy kollega, Johannes van Mirecourt (5.49). Sy enigste oorleefde werk is 'n enkele manuskrip, *Bibliothèque Municipale 62* (voorheen bekend as *Clairvaux I 11*).

Ceffons is tans heeltemal ondergekommentarieer, met Christopher Schabel as die enigste spesialisnavorser wat tans aandag aan hierdie veld in die Middeleeuse skolastiek-navorsing skenk. Volgens Schabel (206:508) het Ceffons wel interessante kosmologiese standpunte gehandhaaf, maar weinig impak uitgeoefen op die Paryse intellektuele toneel van die 1340's. Sy belang vir Middeleeuse filosofie vestig eerder daarin dat hy heelwat inligting verskaf ten opsigte van die omstandighede by die Universiteit van Parys gedurende die middelfase van die 14de eeu.

In hierdie tyd tree die sogenaamde *Subtilitates Anglicane* stadig en subtiel by Parys na vore: idees en teoretiese posisies vanuit Engeland – en nie net Oxford nie, maar vanuit talle ander universiteite in Engeland (en die latere Skotland) – begin naamlik om die Paryse intellektuele landskap doeltreffend te transformeer, met verwysing na die anglofiliese kommentare en uitsette van Parysenaars soos Gregorius van Rimini (6.10), genoemde Mirecourt en Nikolaus van Autrecourt (6.7), onder invloed van Engelse teoloë soos Walter Chatton (5.41) en Adam van Wodeham (6.13). Die S*ubtilitates Anglicane* manifesteer in eg-Engelse idees en metodes (onder meer met verwysing na proposisie-analises en wiskundige tegniekanalises), juis veral in Rimini en Autrecourt se werk.

Ons moet daarby in gedagte hou dat die Universiteit van Oxford self op hierdie stadium in 'n oorgangsfase was: vanaf die 1360's trek die universiteit naamlik vir die eerste keer meer studente in regsgeleerdheid as in teologie. Teologie was in 'n duidelik post-skolastiese, transisionele moment aan die ontvangkant van toenemend nie-religieuse aksentplasings in die akademiese lewe. Hierdie transformasie was, met verwysing na die *Subtilitates Anglicane*, besig om ook die teologiese fakulteit by Parys negatief te beïnvloed. Vanaf die laat-1340's neem die aantal voorgraadse studente in teologie by Parys merkbaar af.

Ceffons munt daarby uit om die Engelse denkers sistematies in Frans toeganklik te stel, en met groot presisie en noukeurigheid aan te haal en te resumeer. Ceffons herken byvoorbeeld die gevolgrykheid van die oorspronge van die belangrike epistemologiese toestand wat alleen deur 'n proposisie, genaamd die *complexe significabile*, in die proposisie-teorie van Chatton en Wodeham tot uitdrukking gebring kan word.

Ceffons vertaal die uiteensetting van hierdie begrip in Frans en stel dit beskikbaar vir gebruik by sowel lettere as teologie in Parys. Natuurlik het Ceffons ook die Franse intellektuele geskiedenis en tydgenootlike uitsette goed verstaan, soos wat blyk uit sy interpretasie van sy Paryse medeganger, Landulfus Caracciolo (6.9), se werk. Die swaarwig van sy eksegetiese interesse leun egter konstant terug na die Engelse denkers.

Hierdie influks van 'Engelse oorwegings' via die *Subtilitates Anglicane* het vanaf 1340 tot enorme ongelukkigheid by die Universiteit van Parys aanleiding gegee, veral by die teologiese fakulteit. Nadat die fakulteit genoeg steun kon monster om Autrecourt en Mirecourt formeel van dwaalleer aan te kla, is beide hierdie 'anglofiliese' denkers in die helfte van die dekade deur pous Clemens VI veroordeel.

Ceffons slaan in sy *Sententiae*-kommentaar terug deur in die inleiding (1957:103) te verklaar dat hierdie veroordelings die verantwoordelikheid van 'drie ou xenofobiese heksejagters' is (ongetwyfeld vanuit die teologiefakulteit), wat iets 'beskinder wat hulle self nie verstaan nie'.

Met sy eie kenmerkende subtiliteit vir eers agtergegelaat, tipeer hy die drie (ongeïdentifiseerde) teoloë as 'so onsubtiel soos 'n opgeblase olifant wat deur 'n trouring wil klim'. Ook op ander plekke dryf Ceffons openlik die spot met die teologiese fakulteit in Parys en kom daarmee weg.

Die oordrewe, ideologies geïnspireerde veroordelings van Mirecourt en Autrecourt kon die post-skolastiese momentum in ieder geval nie onderbreek nie. Die geskiedenis leer immers dat hierdie konserwatiewe opponente van die 'Engelse metodes' vorentoe konstant aan die verloorkant sou wees. Die tyd van hoog-skolastiese eksklusiwiteit en afgrensende intellektuele inteling was verby.

Filosofie is bevry tot kruisbestuiwing met welke intellektuele, linguistiese, etniese of geografiese ruimtes, van watter aard ook al. *Dit is die baarmoeder van die Renaissance*. Dit is egter juis ook kenmerkend van die post-skolastiese periode dat teologie haar hoog-skolastiese, hoog-Middeleeuse prestige vir goed en vir altyd verloor het. Sy sou nooit weer die dominante dissipline aan enige respektabele universiteit kon wees – tot vandag toe nie.

Eindnota

1. Sien Ceffons (1957:101–54), asook Elredge (1978:170–8); Murdoch (1978:51–86); Schabel (2006:508–9) en Trapp (1957:101–3).

Bibliografie

Ceffons, P. 1957. *Commentary on the Sentences. Bibliothèque Municipale 62*. (*Clairvaux I II*). In Trapp 1957, 101–54.

Cosman, M.P. en B. Chandler (reds.) 1978. *Machaut's world: Science and art in the fourteenth century. Annals of the New York Academy of Sciences*, Volume 314.

Elredge, L. 1978. Changing concepts of church authority in the later fourteenth century: Pierre Ceffons of Clairvaux and William of Woodford, OFM. *Revue de l'Université d'Ottawa* 48, 170–8.

Murdoch, J. 1978. *Subtilitates Anglicane* in fourteenth-century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons. In Cosman en Chandler (reds.) 1978, 51–86.

Schabel, C. 2006. Peter Ceffons. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 508–9.

Trapp, D. 1957. Pierre Ceffons of Clairvaux. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24, 101–54.

6.6 RICHARD BRINKLEY

'n Filosoof met penveer en boek (s.a.), Ferdinand Bol (1616–1680) © In anonieme privaatbesit

6.6 Richard Brinkley (fl.1350-1373) (Richardus Brinkelius)

Richard Brinkley[1] is 'n goeie voorbeeld van die *Subtilitates Anglicane* waaroor Ceffons (6.5) so uitvoerig berig het, hoewel hy eers 'n dekade nadat die 'Engelse oorwegings' in Parys begin manifesteer het, in Parys self gewild geword het. Ongelukkig het slegs 'n uitgebreide, teennominalistiese summa in logika (*Summa logicae*, volledig behoue in twee manuskripte) en twee teologiese quaestiones in fragmente oorleef (*Quaestiones magnae* en *Quaestiones breves*, beide geredigeer deur die Franse spesialisnavorser Zénon Kaluza [1989]).

Die verlies aan twee ander werke waarvan die outeurskap onproblematies aan Brinkley toegeskryf word, *Distinctiones Scholasticae* en *Determinationes*, is aansienlik: met hierdie twee werke tot die spesialisnavorsing se beskikking, sou 'n veel meer uitgebreide profiel van Brinkley verskaf kon word en sou hy meer deeglik as wat tot op datum die geval was, ontgin kon word (sien Gál en Wood 1980:77).

Hy het ook die onafwendbare kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae* geskryf, soos feitlik elke noemenswaardige Middeleeuse denker sedert die laat-12de eeu, waarvan feitlik niks behoue gebly het nie. Nietemin: met dit wat wel vanuit die navorsing beskikbaar is, is dit moontlik om 'n verantwoordelike profiel van Brinkley op te stel.

Brinkley was vanuit Oxford 'n gematigde realistiese filosoof: hy erken dus reële universeles en reële proposionele verwysers, hoewel selfs meer besadigd as die reeds getemperde realisme van 'n denker soos Walter Burley (5.34) – en uiteraard die ultra-realistiese Johannes Wyclif (6.20).

Vanuit hierdie matige realistiese posisie is Willem van Ockham voorspelbaar een van Brinkley se voorkeurteikens, hoewel hy Ockham ook op belangrike punte toegee: onder meer oor die ondergeskiktheid van gesproke en geskrewe taal aan verstandelike taal. Sy filosofiese oriëntasie kan saamgevat word in die spanningsveld tussen die metodologiese oogmerk om logika en metafisika te skei en die filosofiese onafwendbaarheid daarvan om met beide rekening te bly hou (Cesalli 2011:1120).

Brinkley se *Summa logicae*

Brinkley raak vanaf die vroeë 1360's in Parys bekend en inderdaad gewild (Kaluza 1989:188). Hierdie gewildheid gaan waarskynlik terug op sy herhaalde polemieke met Ockham, wat steeds geleef het toe Brinkley Ockham se nominalisme by Oxford in die vroeë 1340's begin polemiseer het. Trouens, die *Summa logicae* is moontlik voor 1349, Ockham se waarskynlike sterfdatum, voltooi (Kaluza [1990:169]; hoewel

Gál en Wood [1980:78] die werk heelwat later dateer, op die vroegste 1360; Fitzgerald [1987:3] dui egter die meer soepel periode van 1356 tot 1363 as waarskynliker aan).

Die werk is in opdrag van Brinkley se seniors by Oxford geskryf om te dien as 'n inleiding tot logika vir voorgraadse studente, met die bykomende oogmerk om Ockham se werk met dieselfde titel te vervang. Hierdie summa staan in die tradisie van terministiese logika (ook soms [toe reeds] 'moderne logika' genoem) en bestaan uit sewe gedeeltes (met 'n agste deel oor sofismes wat met (6) hieronder moes skakel, maar weggeval het:

1) oor terme (*De terminis*),

2) oor universeles (*De universalibus*),

3) oor die Aristoteliese kategorieë (*De praedicamentis*),

4) oor suppositio (sien weer Hispanus, I:4.26; *De suppositionibus*),

5) oor proposisies (*De propositione*),

6) oor insolubilia[2] (*De insolubilibus*) en

7) oor obligasies (die latinisme is onafwendbaar; dit is 'n tegniese begrip wat niks met 'verpligtinge' te make het nie – *De obligationibus*).

Reeds hierdie struktuur of rubrisering dui op Brinkley se poging om logika en metafisika van mekaar te onderskei. Gál en Wood (1980:790) dui naamlik aan dat Brinkley 'n eie oogmerk met die *Summa logicae* gehad het, ongeag wat sy hoofde by Oxford daarmee wou maak: hy wou logika as sodanig hanteer, in skerp onderskeid met metafisika (*ut logica in se consideretur et a metaphysica distinguatur*). Hierdie skerp onderskeid is syns insiens noodsaaklik omdat metafisici logika verwaarloos en andersom: beide logika en metafisika moet oorweeg word, maar die enigste wyse waarop dit volhoubaar gedoen kan word, is om die twee streng van mekaar te onderskei. Hoewel hy 'n moontlik wel 'n werk in metafisika geskryf het (Gál en Wood 1980:69), het hy net gedeeltelik in hierdie selfopgelegde taakstelling geslaag: Brinkley se logika is nie heeltemal vry te spreek van metafisiese oorwegings nie. Dit blyk veral duidelik uit sy hantering van die plek van universeles en die soort proposisionele realisme wat daaruit na vore tree.

Die immanente realisme en 'n proposisionele realisme in Brinkley se *Summa logicae*

Afdelings 2 (*De universalibus*), 3 (*De praedicamentis*), 4 (*De suppositionibus*) en 5 (*De propositione*) in die summa is in die besonder hier ter sprake. Voordat hy die vyf Porphyriaanse *praedicabilia* hanteer (species, genus, *differentia*, *proprium* en

accidens), ondersoek Brinkley in *De universalibus* eers die betekenismoontlikhede van die begrip universale met betrekking tot die gebruik en toepassing daarvan in logika, fisika en metafisika.

In logika dien die begrip as 'n algemene term, predikeerbaar van 'n verskeidenheid van dinge; in fisika dien die begrip as die onbepaalbare eienskap van die 'eerste oorsaak' in soverre dit die moontlike gevolge vanuit die 'eerste oorsaak' aangaan; en in metafisika dui die begrip op 'n quiditeit wat met vele onderskeibare individue korrespondeer. Met ander woorde, om Cesalli (2011:1121) se voorbeeld te gebruik, wanneer die logikus postuleer *homo est species* (=S), praat sy of hy van 'n term alleenlik, met die gevolg dat *homo* (=t) in S in 'n materiële suppositio gebruik word.

Wanneer Brinkley se posisie met Burley (realisties) en Ockham (nominalisties) vergelyk word, is dit duidelik dat hy met beide verskil, in die sin dat beide oortuig is dat *t* 'n eenvoudige suppositio in *S* is – aan die ander kant gee hy Ockham toe dat *t* in *S* as nie-verwysend verstaan moet word (aangesien *homo* nooit veronderstel was om 'n term aan te dui nie, maar vele onderskeibare mense) en wys Burley se posisie af, wat *t* in *S* wél as verwysend verstaan. Aangesien Brinkley hiermee tog 'n soort metafisiese universele toegee, plaas dit hom in die realistiese kamp en in hierdie opsig dus heelwat strenger realisties as Burley.

Die vraag is natuurlik dan weer wat presies die ontologiese status van sodanige reële universeles sou wees: in sy onderskeid tussen persoonlike en eenvoudige suppositio skep Brinkley ruimte daarvoor dat die quiditeit van 'n gegewe ding (byvoorbeeld die menslikheid of eerder 'mensagtigheid' van 'n bepaalde mens) 'n metafisiese element is wat teenwoordig is in elke individu binne die species *homo*.

Met ander woorde: Net soos wat die mensagtigheid of mens-soortgenootlikheid wat in Sokrates teenwoordig is, verstaan kan word sonder Sokrates maar nie sonder Sokrates kan bestaan nie, kan die mensheid wat in Sokrates teenwoordig is sonder Sokrates verstaan word, alhoewel die mensheid self nie sonder Sokrates kan bestaan nie. Hierdie posisie sou 'n 'immanente realisme' genoem kan word (Cesalli 2011:1121–2).

Hierby moet gevoeg word wat genoem kan word 'n 'proposisionele realisme' (Gaskin 1997:139–45): Brinkley erken naamlik spesifieke verwysers vir proposisies wat nie tot die verwysers van die konstituerende dele van die proposisies gereduseer kan word nie. Brinkley gebruik die begrip *propositio* nie soos Burley (*propositio in re*) en Wyclif (*propositio realis*) waar proposisies nie tekens is nie maar slegs verwysers (of 'signifikate'), maar gebruik die begrip veel meer insluitend vir insluitende komplekse van tekens, in gesproke, geskrewe en verstandelike taal.

Brinkley ontwikkel 'n beginsel van semantiese subordinasie, ingevolge waarvan presies dieselfde beginsel geld vir die proposisie as die konstituerende elemente daarvan (en elke nie-verstandelike proposisie 'n teken is by grasie van 'n verstandelike proposisie [*de propositione in genere*]). Dit beteken nie dat 'n nie-verstandelike proposisie 'n verstandelike proposisie beteken nie. Ten spyte van hierdie semantiese subordinasie is die drie soorte proposisies (gesproke, geskrewe en verstandelik) funksioneel-ekwivalent.

Wanneer die intellek dus 'n verstandelike proposisie produseer, kombineer die intellek nie daarmee 'konsepte' nie, maar oefen die kombinerende en verdelende vermoëns van die intellek uit op presies daardie dinge waarvan konsepte die 'natuurlike tekens' van is. Die proposisionele signifikaat funksioneer dus as 'n ordende en insluitende verwysingskompleks. Met sy aanbod van 'n immanente realisme en 'n proposisionele realisme lewer Brinkley 'n unieke bydrae tot die korpus van Middeleeuse filosofie en tot die *Subtilitates Anglicane* in die besonder.

Eindnotas

1. Sien Brinkley (1969; 1987; 1995), asook Cesalli (2011:1120–3); Courtenay (1987:333–5); Gaskin (1997:139–50); Georgedes (2006:559–60); Gál en Wood (1980:50–101); Perler (1992:313–5); Kaluza (1990:169–273) en Spade (1991:246–56; 1994:227–50).

2. Dit was veral die Oxford Rekenaars onder leiding van figure soos Bradwardine (6.2) se hernieude en intense belangstelling in logiese raaisels, *sophismata* of sofismes (so genoem na Aristoteles se *Sophistici Elenchi*), genoem *insolubilia* (raaiselagtige sinskonstruksies wat fyn ontleed moet word ten einde nie tot absurde gevolgtrekkings te lei nie) wat die post-skolastiese skeiding tussen teologie en filosofie vergroot het, en die opwaartse kurwe van teoretiese fisika in die 14de eeu bemoontlik het. Byvoorbeeld, die stelling 'Ek lieg nou' is vals indien dit waar is en waar indien dit vals is. Die studie van *insolubilia* bestryk aanvanklik 'n groot deel van logika in die 13de eeu, maar word uiteindelik in die tweede helfte van die 14de eeu deur die Rekenaars en denkers soos Brinkley herwaardeer in terme van 'n gevolgrykheid wat die parameters van formele logika oorskry, en inderdaad die opvatting van 'n 'moderne wetenskap' en die vraag na die verhouding 'geloof-wetenskap' – nou 'n radikaal ander vraag as in die vroeg- en hoog-skolastiek – van stapel gestuur.

Bibliografie

Brinkley, R. 1969. *De insolubilibus*. In Spade (red.) 1969.

—. 1987. *De significatio propositionis*. In Fitzgerald (red.) 1987.

—. 1995. *Obligationes*. In Spade en Wilson (reds.) 1995.

Cesalli, L. 2011. Richard Brinkley. In Lagerlund (red.) 2011, 1120–3.

Courtenay, W.J. 1987. *Schools and scholars in fourteenth-century England*. Princeton: Princeton University Press.

Fitzgerald, M.J. (red.) 1987. *Richard Brinkley's theory of sentential reference: De significatio propositionis from Part V of his Summa nova de logica*. Leiden: Brill.

Gál, G. en R. Wood. 1980. Richard Brinkley and his *Summa logicae*. *Franciscan Studies* 40, 59–101.

Gaskin, R. 1997. Russell and Richard Brinkley on the unity of the proposition. *History and Philosophy of Logic* 18, 139–50.

Georgedes, K. 2006. Richard Brinkley. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 559–60.

Kaluza, Z. 1989. L'oeuvre théologique de Richard Brinkley, OFM. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 56, 169–273.

Perler, D. 1992. *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Spade, P.V. 1991. Richard Brinkley's *De insolubilibus*: A preliminary assessment. *Revista di Storia della Filosofia* 46, 246–56.

—. 1994. The logic of *sit verum* in Richard Brinkley and William of Ockham. *Franciscan Studies* 54, 227–50.

Spade, P.V. (red.). 1969. *An anonyous fourteenth century treatise on Insolubles: Text and study*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Spade, P.V. en G. Wilson (reds.). 1995. *Richard Brinkley's Obligationes: A late fourteenth-century treatise on the logic of disputation.* Münster: Aschendorff.

— 6.7 NIKOLAUS VAN AUTRECOURT —

Portret van 'n geleerde (1659), Ferdinand Bol (1616–1680)
© Indianapolis Kunsmuseum, Indianapolis

6.7 Nikolaus van Autrecourt (ca.1300-1369) (*Ultracuria*, Nicholas of Autrecourt)

Nikolaus van Autrecourt[1] was nog een van die eksponente van die *Subtilitates Anglicane* wat so raak deur Petrus Ceffons (6.5) beskryf is: met 'n voorliefde vir intellektuele ontwikkelinge vanuit Engeland, doen Autrecourt mee aan die subtiele oordrag van daardie idees na die intellektuele sentrum van Wes-Europa, steeds nog so in die middel van die 14de eeu, die letterefakulteit by Parys.

As 'n bekende en invloedryke magister by lettere het Autrecourt veral bekendheid vir verwerf vir sy radikale atomisme en filosofiese skeptisisme – en daarmee was hy ongetwyfeld 'n voorloper van David Hume se beroemde skeptisisme in die 18de eeu. Tot vlak in die 20ste eeu is inderdaad steeds met waardering na Autrecourt verwys as die 'Middeleeuse Hume' (O'Donnell 1939:180; 1942:99; sien Moody 1975:4), hoewel die agting vir Autrecourt sodanig toegeneem het vanuit die latere moderne spesialisnavorsing (eers Weinberg 1948, maar later veral De Rijk 1994 en Kaluza 1995 se uitnemende monografieë), dat Autrecourt vandag op eie terme waardeer word – en nie bloot as die Middeleeuse voorloper van 'n moderne ster nie.

Autrecourt studeer voorgraads in lettere by Parys in 1317, wat hy opvolg met 'n baccalaureus in regsgeleerdheid by die Universiteit van Orleans. Hy keer terug na Parys in 1326, waar hy aangestel word as magister by lettere, terwyl hy nagraadse studies in teologie by dieselfde universiteit onderneem. Hy neem 'n aanbod van die Sorbonne-kollege in 1333 aan om uitvoerende hoof van die kollege te word.

As deel van die vervulling van die vereistes vir die magister in teologie doseer Autrecourt die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* by Parys en promoveer tot magister in teologie teen 1339. Pous Clemens VI se vendetta, aangevuur deur 'n anonieme teologiemagister in Parys, teen die 'anglofiliese' magistri by lettere, haal Autrecourt egter binne 'n jaar daarna in. Hy word 1340 opgeroep na Avignon om 'n aantal 'verdagte' posisies binne die raamwerk van sy skeptisisme en atomisme te verantwoord.

Die pous weier dat hy terugkeer na Parys en Autrecourt word teen sy sin in Avignon aangehou tot 1346, toe sy leerstellinge formeel veroordeel is en in 1347 bekragtig is. Sy manuskripte is verbrand en sy lisensiaat om in beide filosofie en teologie onderrig te gee, is daarna teruggetrek.

Hy word wel toegelaat om Avignon andersins ongeskonde te verlaat en vind 'n heenkome in Metz, waar hy vir die res van sy lewe toegelaat is om te werk, met inbegrip van allerlei beperkinge wat deur sy veroordeling daargestel is. Opvallend is hierdie laaste twee dekades in Autrecourt se lewe ondergekommentarieerd: waar sy

sterfdatum normaal bloot net as na 1350 aangegee word (byvoorbeeld in Beuchot 2006:458), dui die bekende Franse navorser Christophe Grellard (2011:876–7) aan dat sy sterfdatum met groter presisie herlei kan word na sy betrokkenheid in Metz tot 1369, waar Autrecourt as dekaan van die kollege aldaar oorlede is.

'n Driedelige, nagelate tekskorpus

Juis as gevolg van Clemens VI se haastige optrede om Autrecourt so vinnig moontlik na sy promovering by Parys weg te kry en veroordeel of minstens geskors te kry, het Autrecourt geen geleentheid gehad om sy gedagtes in 'n grondige summa uiteen te sit nie. Die enigste drie tekste van hom wat behoue gebly het, is eerstens 'n opstel van ongeveer 100 bladsye wat geredigeerd uiteindelik die titel van die inleidingshoofstuk daarvan ontvang het, naamlik *Exigit ordo executionis* (verkort bloot 'Exigit ordo'; geredigeer in Autrecourt 1939) genoem.

Tweedens het die indrukwekkende 20ste-eeuse Nederlandse navorser L.M. de Rijk in 1994 daarin geslaag om Autrecourt se uitgebreide korrespondensie met sy magister-kollega by die Sorbonne, Gilius van Faeno, en die Franciskaan Bernardus van Arezzo, sodanig te sistematiseer, te redigeer en te vertaal, dat hierdie teks van De Rijk vandag as 'n tweede selfstandige uitset van Autrecourt hanteer word, met die bedoeling dat dit saamgelees word met *Exigit ordo* (geredigeer in Autrecourt 1994). De Rijk se aanbod het Autrecourt se erfenis hiermee uiteraard diepgaande gesubstansieer.

Derdens is 'n quaestio beskikbaar, waarin sowel Autrecourt se eskatologie uiteengesit word as wat dit 'n aanduiding verskaf van die 'nuwe epistemologiese begrip van teologie' (Grellard 2011:876) – wat hier 'post-skolastiese teologie' genoem sal word – wat ná Ockham ontwikkel is en waarin Autrecourt se skeptisisme ongetwyfeld 'n beduidende rol gespeel het.

Autrecourt se kritiese dog skeptiese epistemologie

Hoewel Autrecourt tereg binne die dampkring van die *Subtilitates Anglicane* geposisioneer behoort te word, was hy nie bloot 'n naprater van Engelse ontwikkelinge nie. Hy was trouens 'n buitengewoon oorspronklike, kritiese en tegelyk 'n skeptiese denker (Beuchot 2006:458). Reeds in die beroemde inleiding tot *Exigit ordo* (waarna die teks uiteindelik dus vernoem is), trek Autrecourt te velde teen ander letteremagistri wat selfs ná Ockham bloot voortgaan om Aristoteles en Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) te kommentarieer, terwyl hulle 'skynbaar nie kans sien om dinge self aan te spreek nie' (Grellard 2011:876). Autrecourt se filosofiese posisie, soos wat dit afgelei kan word vanuit bogenoemde drie werke, moet juis verstaan word as 'n poging om 'n alternatief tot Aristoteliese skoolfilosofie te bied. Vanuit hierdie oogmerk teoretiseer Autrecourt

tweeledig vir ’n soort ‘feilbare posisie’ wat ’n teorie se sekerheidsaansprake so akkuraat moontlik probeer begryp (met inagname daarvan dat finale sekerheid oor watter saak ook al altyd uitstaande sal wees – vandaar die ‘feilbare posisie’), asook ’n atomisties-meganistiese natuurlike filosofie wat onafhanklik van Aristoteliese premisses te werk wil gaan.

Die skeptiese eienskap van hierdie epistemologie blyk uit Autrecourt se metodologie: kenmerkend maak Autrecourt altyd eers ’n driedelige beraming van die syns insiens moontlik onaanvegbare punte in sy opponente se argumente, wat hy dan eerstens normatief weeg (in soverre hierdie argumente wel bewysbaar is), tweedens demonstratief oorweeg (naamlik of die argumente genoegsame [nie ‘sekere’ nie] bewyse lewer om as kennis te kwalifiseer) en derdens welke argumente nie aan enige van die twee voorafgaande kriteria voldoen nie en dus as vals gediskwalifiseer kan word.

Eg-skepties vestig die hoogste vlak van epistemiese verantwoording vir Autrecourt egter in bewysbaarheid, wat hy weer tweedelig in komplekse en eenvoudige bewysbaarhede onderskei: komplekse bewysbaarheid konformeer aan die eerste en belangrikste beginsel vir bewysbaarheid, naamlik die beginsel van nie-kontradiksie. Enige analitiese proposisie moet vir Autrecourt in die eerste en laaste instansie duidelik na hierdie beginsel gereduseer kan word. Daarom bestaan daar vir Autrecourt ook nie vlakke van bewysbaarheid nie: alle bewyslewering gaan op hierdie een en enkele beginsel terug, wat op ’n implisiete epistemologiese fundamentalisme by Autrecourt dui. Vanaf die (komplekse) konformering aan die eerste beginsel van nie-kontradiksie kan daar wel oorbeweeg word na eenvoudige bewysvoeringe, waar die bewysbaarheid wel oorgedra kan word, maar binne besondere perke: indien ’n gevolg naamlik vanselfsprekend of teenspraakvry is (wat immers die eerste voorwaarde vir eenvoudige bewysbewaarheid is), is die noodsaaklike maar genoegsame voorwaarde dat die verwysing binne die gevolg gedeeltelik of volledig in die oorsaak of antesedent self teenwoordig is.

’n Proposisie soos *’n huis bestaan, daarom bestaan ’n muur* is dus vanselfsprekend. Maar die gevolg *‘n toevallige eienskap bestaan, daarom bestaan ’n substansie* is nié vanselfsprekend nie, tensy ons bereid is om aan te neem of toe te gee dat die wese van die substansie in die definisie van die toevallige eienskap opgeneem is – maar dán trap ons in die slagyster om die vraag na die verhouding tussen die oorsaak en die gevolg so te skik of plooi dat dit by voorbaat konformeer aan dit wat ons wil bewys.

Afgesien van die oorweging van proposisies met ’n vanselfsprekende skakeling tussen oorsaak en gevolg, is daar ook ander proposisies wat sodanig eenvoudig of vanselfsprekend is, onder meer proposisies rondom besondere sintuiglike

waarnemings. Autrecourt betoog naamlik vir die waarheid en werklikheid van 'volledige verskynings', waarmee hy bedoel dat daar sekere dinge is wat 'in die lig staan' (*apparentia in pleno lumine*) en 'sintuiglik onbemiddeld en teenspraakvry herken kan word vir wat dit is' (as 'n uitdruklike voorloper van Hume se *esse est percipi*).

Vanuit hierdie posisie bied Autrecourt 'n teorie van werklikheidsgetroue waarneming aan, waar 'n konformerende relasie tussen 'n verstandelike handeling en 'n uitwendige werklikheid bestaan; anders gestel, 'n relasie wat sowel vooronderstel dat die uitwendige ding inderdaad bestaan as dat die sintuie inderdaad in staat is om die ding waar te neem. Daarteenoor staan 'onvolledige verskynings', wat uiteraard lugspieëlings en hallusinasies by al die ander moontlike sintuiglik versteurde waarnemings insluit, waar die verskyning van die ding nie in die ding self vestig nie, maar slegs in 'n indruk of beeld van die ding.

In nogeens 'n skeptiese oorweging laat Autrecourt in terme van 'onvolledige verskynings' ruimte daarvoor dat die beoordeling van die ding sowel korrek is – naamlik dat die waarneming en nie noodwendig die ding self nie, versteurd is – as dat die onvolledige verskyning sistematies en korrigerend tot 'n volledige verskyning begelei kan word, met inagname van die skeptiese kwalifisering van 'redelike genoegsaamheid bo volledige sekerheid'.

Autrecourt se drie epistemologiese vlakke

Vanuit sy metodologie van 'n driedelige beraming (normatief, demonstratief en vals), sy onderskeid tussen komplekse en eenvoudige bewysbaarhede en uiteindelik sy onderskeid tussen volledige en onvolledige verskynings, postuleer Autrecourt drie epistemologiese vlakke: die hoogste vlak is duidelik die vlak van *bewysbaarheid*, soos bo uiteengesit.

Maar dan is daar ook die vlak van kennis, wat vir 'n skeptikus soos Autrecourt beteken dat dit 'n kennis is wat aanvaar kan word sonder dat dit noodwendig vanselfsprekend hoef te wees, bedoelende dat dit nie alle moontlike foute of mistastings hoef uit te sluit nie – slegs mistastings of foute wat op daardie stadium, met al die beskikbare inligting op daardie stadium tot beskikking, nie redelik voorsien kon word nie.

Die derde vlak volg hieruit, naamlik – weer eg-skepties – 'n verantwoording van die waarskynlike. Vir 'n skeptikus soos Autrecourt moet waarskynlike kennis nie misverstaan of wanvoorgestel word nie: waarskynlike kennis *is* kennis. Autrecourt is net een van 'n handjievol Middeleeuse denkers wat hierdie posisie gehandhaaf het: selfevidensie of teenspraakvryheid is wel die eerste, maar nie enigste voorwaarde vir kennis nie.

Genoegsaam verantwoorde en beredeneerde argumente, verantwoord deur redelike bewysvoering (soos wat inderdaad die geval – minstens by implikasie – by alle induktiewe argumentvoering en afleiding die geval is), berus op waarskynlikheid, maar 'n hoë mate van verskeidenheid, tot die mate dat ons dit spontaan in 'n onvoltooide samehang of konjektuur plaas (*habitus conjecturativus*). Hierdie is 'n wesenlike kriterium in Autrecourt se epistemologie: waarskynlike kennis is kennis, relatief tot 'n bepaalde, tydsgebaseerde konteks, wat in hierdie konteks steeds aan die beginsel van nie-kontradiksie moet konformeer – maar aan niks méér as dit nie.

Atomisme: implikasies vanuit Autrecourt se epistemologie vir natuurlike filosofie

Toegerus met hierdie drie epistemologiese vlakke tree Autrecourt in gerig met sowel die Aristoteliese as Skotistiese stelsels. Hy betoog dat beide stelsels nie vanselfsprekend is nie, maar wel 'verantwoord waarskynlik'. Gegewe die waarskynlikheidsoorweging waarmee hy hierdie twee stelsels tipeer, is dit volgens Autrecourt heeltemal geldig om self met 'n alternatiewe stelsel na vore te kom, wat minstens net soveel op waarskynlikheidsoorwegings berus.

Sy natuurlike filosofie en metafisika volg daarom vanuit sy skeptiese epistemologie: hy begin met die volgens hom 'waarskynlikheidsoorweging van die ewigheid van die wêreld'. Dit is immers meer waarskynlik dat die wêreld van ewig af was wat dit is, as om vir 'n reeks oorsake vanuit 'n eerste oorsaak te probeer betoog.

Vanuit hierdie basiese vertrekpunt postuleer hy 'n universele en atomistiese werklikheidsbeskouing. Daar bestaan ingevolge hierdie oorweging geen generering of degenerering, of ontbinding, in die natuurlike, sintuiglik-waarneembare leefwêreld nie. Al wat waargeneem kan word, is die verskyning en nie-verskyning van dinge, die feit dat iets tans bestaan waar dit voorheen nie bestaan het nie, en waarna dit (by die opskorting van die waarneming van dit wat waargeneem word) nie verder sal bestaan nie. Om hierdie beskouing te grondves, benodig ons volgens Autrecourt niks meer as die toegewing van die plaaslike en bewegende bestaan van atome nie. Generering is niks meer as die intensivering van die kwantiteit, kwaliteit en beweging van atome nie, terwyl ontbinding niks meer behels as die verstadiging en sistematiese isolasie van atome nie. Verandering is gevolglik ook niks meer as 'n wysiging in die kwantiteit, kwaliteit en beweging van atome nie. Natuurlik neem Autrecourt hierdie opvatting oor by Demokritos, soos wat juis Aristoteles Demokritos se posisie aangebied het vanuit Aristoteles se eie natuurlike filosofie. Wat Autrecourt wel uniek doen, is eerstens om die Aristoteliese stelsel te wysig met aksent op juis die eienskappe van atome: daar is byvoorbeeld rooi atome en atome van weefsel, wat die waarneembare struktuur van die atomiese samestelling bepaal.

Autrecourt nuanseer egter dat die verwydering van hierdie atome met toevallige eienskappe nie 'n verandering in die atomiese samestelling meebring nie, maar dat daar 'wesenlike atome' is waarvan die verwydering die atomiese samestelling sal vernietig.

Tweedens voeg Autrecourt die siel by as juis 'n 'wesenlike atoom', in die sin dat die siel die atome bykans magneties bymekaartrek en bymekaar hou. Hy kwalifiseer hierdie psigologiese opvatting as 'n formele natuurfilosofiese werklikheid, met inbegrip van sy hoër kwalifikasie van bewysbaarheid en selfevidensie. Atome is onvernietigbaar en ewig (*vera entia*).

Vanuit sy kwalitatiewe verstaan van die atoom en 'n gelyklopende meganistiese teorie van plaaslike beweging, poog Autrecourt om 'n teoretiese raamwerk te verskaf waarbinne alle natuurlike verskynsels geplaas en voorlopig verduidelik kan word. Die plaaslike beweging van 'n bewegende liggaam is bloot die beweging van atome van een onverdeelbare ruimte na 'n volgende onverdeelbare ruimte, terwyl die spoed van die beweging van die bewegende liggaam herlei moet word na sowel die kwaliteit as die kwantiteit van rustende atome in die bewegende liggaam.

Dit is egter steeds die siel, synde self 'n atoom, se byeenbring en byeenhou van die atomies saamgestelde liggaam, wat oor elke eienskap van die beweging van die bewegende liggaam finaal beskik. Sy beskouing van 'n volledig atomistiese werklikheid is, naas sy epistemologiese skeptisisme, Autrecourt se belangrikste bydrae tot die korpus literatuur van Middeleeuse filosofie. Daardie skepsis werk mee tot die onderskeibaarheid van 'n post-skolastiese periode tussen 1349 en 1464.

Eindnota

1. Sien Autrecourt (1939), asook Beuchot (2006:458–65); Grellard (2011:876–8) se uitstekende ensiklopediese inskrywing; Moody (1975:127–60); O'Donnell (1939:179–80; 1942:97–125); Rashdall (1907:1–27); Scott (1971:15–41) en Weinberg (1948) hoewel verouderd, steeds die beste Autrecourt-monografie in Engels.

Bibliografie

Autrecourt, N. 1939. *Exigit ordo executionis*. In O'Donnell 1939, 129–280.

—. 1994. *Nicholas of Autrecourt: His correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo.* In De Rijk (inl., red. & vert.) 1994.

Beuchot, M. 2006. Nicholas of Autrecourt. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 458–65.

De Rijk, L.M. (inl., red. & vert.) 1994. *Nicholas of Autrecourt: His correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo.* Studien und Texte zur Geistergeschichte des Mittelaters 42. Leiden: Brill.

Grellard, C. 2011. Nicholas of Autrecourt. In Lagerlund (red.) 2011, 876–8.

Kaluza, Z. 1995. Nicolas d'Autrecourt: ami de la verité. *Histoire littéraire de la France* XLII/1. Parys: Institut Académie des Inscriptions et Belles-lettres.

Moody, E.A. 1975. *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. Studies on Medieval Philosophy, Science and Logic*. Berkeley: University of California Press.

O'Donnell, J.R. 1939. Nicholas of Autrecourt. *Mediaeval Studies* 1, 179–280.

—. 1942. The philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle. *Mediaeval Studies* 4, 97–125.

Rashdall, H. 1907. Nicholas of Ultracuria, a Mediaeval Hume. *Proceedings of the Aristotelian Society* 9, 1–27.

Scott, T.K. 1971. Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism. *Journal for the History of Philosophy* 9, 15–41.

Weinberg, J. 1948. *Nicholaus of Autrecourt: A study in fourteenth-century thought.* Princeton: Princeton University Press.

6.8 ROBERT VAN HALIFAX

Portret van 'n monnik (1530), Moretto da Brescia (1498-1554) © Museum van Beeldende Kuns, Boedapest

6.8 Robert van Halifax (ca.1300-ca.1350) (Elifat, Alifas)

Robert van Halifax,[1] gebore te Halifax naby Yorkshire, was 'n beskeie Franciskaan, aktief by Oxford vanaf 1325 tot minstens 1350 (die jaar waarin hy na ingeligte benadering oorlede is, hoewel dit ietwat later ook kon wees; Courtenay 1973:134). Hy was die 56ste Franciskaanse dosent aan die Universiteit van Oxford. Sy enigste behoue werk (steeds ongeredigeerd maar gedeeltelik en volledig beskikbaar in 16 onafhanklike manuskripte; sien Courtenay 1973:135) is sy kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* (ongeredigeerd in Halifax 1334-1338). Die kommentaar bestaan uit nege quaestiones, met uitsluitlike fokus op die eerste twee volumes van die *Sententiae*.

Halifax het as opgeskote seun tot die Franciskaanse orde toegetree, waar hy by die Franciskaanse studium in York voorbereidende studies in filosofie onderneem het. Die orde stuur hom in 1324 na Oxford om met voorgraadse studies in teologie te begin. Hy studeer drie jaar later af by Oxford as baccalaureus in teologie en begin dadelik met die magisterstudie in teologie, aangesien hy naby genoeg was aan die verkieslike (by Parys wel verplig) ouderdom van 35 om wel in teologie te kon promoveer, na vervulling van die vereistes vir hierdie prestige kwalifikasie.

Halifax verwys in sy *Sententiae*-kommentaar deeglik na Adam van Wodeham (6.13), wat by Oxford doseer het in 1331 en by wie Halifax waarskynlik onderrig ontvang het. Op Halifax se beurt word sy werk in die vroeë 1340's in Parys grondig aangehaal en toegepas deur Gregorius van Rimini (6.10), in Rimini se eie eksposisie van die *Subtilitates Anglicane*, op grond waarvan Halifax duidelik deel uitmaak van die groep Engelse denkers wat in gewildheid toegeneem het by lettere in Parys vanaf die vroeë 1330's. Walter Chatton (5.41), Robert Holcot (5.38), Thomas Bradwardine (6.2), Petrus Ceffons (6.5) en Richard Brinkley (6.6) tel ook onder hierdie uitgelese groep Engelse denkers wat so 'n dramatiese (hoewel aanvanklike subtiele) impak op die intellektuele landskap in Parys sedert die vroeë 1330's uitgeoefen het.

Gegewe dié datering van Rimini se eie kommentaar en lesings oor die *Sententiae*, waarin hy Halifax dus uitgebreid siteer, moes Halifax tussen ongeveer 1334 en 1338 sy lesings oor die *Sententiae* aangebied het. Die 16 manuskripte ('n 17de manuskrip is tydens die Tweede Wêreldoorlog vernietig) word om hierdie oorweging ook soepel as vanuit hierdie periode gedateer, dit is dus tussen 1334 en 1338. In die laat-1340's keer Halifax terug na sy geboortedorp, waar hy aftree by die kloosterskool van Doncaster. Niks is verder oor hom bekend nie.

Hoewel Halifax nie dieselfde wydgaande invloed uitgeoefen het as sy *Subtilitates Anglicane* medegangers soos Chatton, Bradwardine, Ceffons, Brinkley en Holcot nie,

het hy oor 'n buitengewoon goeie reputasie as 'n behendige leser van die *Sententiae* beskik: naas Rimini se verwysings na hom word hy in Parys ook aangehaal deur Johannes van Mirecourt (5.49) en die minder bekende Hugolinus van Orvieto.

Halifax se onbedoelde waarde vir die korpus van Middeleeuse filosofie

Hoewel Halifax se *Sententiae*-kommentaar dus sy onmiddellike en bedoelde bydrae tot die korpus van Middeleeuse filosofie was – en dit inderdaad 'n gewaardeerde bydrae is – is Halifax om 'n ander, onbedoelde rede waardevol vir die korpus van Middeleeuse filosofie. Hy verskaf naamlik 'n oorsig oor die stand van teologiese navorsing en stilistiese voorkeure onder die latere (dit wil sê, 'post')-skolastici, wat na Ockham (5.50) se dood in 1349 toenemend ander voorkeure en belangstellings as in die hoog-skolastiek vertoon het. Ons vind hierdie implisiete aanduiding vanuit Halifax se werke in drie ontwikkelinge, wat almal bydra tot die opvatting van 'n onderskeibare 'post-skolastiek' teenoor die hoog-skolastiek.

Eerstens word die belang van die historiese summa reeds vanaf die begin van die 14de eeu ingeperk: waar die hoog-skolastici gemeet en getoets is aan die uitset van minstens een grondige summa, word die kommentare oor die Lombardiese *Sententiae* toenemend die kriterium vir die evaluering van die kwaliteit van 'n bepaalde denker se uitsette, met inbegrip van die betrokke denker se addisionele werke in die ander filosofiese rubrieke van kosmologie, epistemologie, metafisika, psigologie (as deel van die groter vakgebied van natuurlike filosofie) en etiek (waarvan politieke filosofie deel uitgemaak het). Die *Sententiae*-kommentare was dus nie net langer die belangrikste bron vir die aanduiding van die stand van kontemporêre teologiebeoefening nie, maar ook 'n aanduiding van die aard van die filosofie wat op hierdie stadium gepraktiseer is. Dikwels, soos juis by Halifax, was die *Sententiae*-kommentaar trouens die enigste bron vir die evaluering van die skopus van 'n bepaalde denker se erudisie en vermoë. Die feit dat Halifax dit nie nodig geag het om sy *Sententiae*-kommentaar met ander selfstandige werke uit bogenoemde rubrieke aan te vul nie, welwetende dat hy op daardie stadium in Parys aangehaal en bespreek word, en met genoegsame tyd om minstens gedurende die 1340's nog tekste te kon produseer, bevestig hierdie indruk: die summa is nie meer so belangrik as wat dit eens was nie en die kommentare oor die Lombardiese *Sententiae* word selfs nog belangriker as wat dit reeds vanaf die einde van die 12de eeu was (vergelyk Bakker en Schabel 2002:428).

Tweedens verskaf Halifax onbedoeld 'n aanduiding van 'n inhoudelike en metodologiese klemverskuiwing in die era rondom die dood van Ockham: nuwe

analitiese metodes (onder andere vanuit die *logica nova*[2] of 'nuwe logika'), met verwysing na onder meer die ontwikkeling van 'n wiskundige taalomgewing (byvoorbeeld die grade van verwarming, die meting van spoed, lugdruk, densiteit en so meer), asook die verselfstandiging van die natuurwetenskappe (veral met betrekking tot teoretiese fisika, wat nou sistematies uit die indeks van Aristoteliese natuurlike filosofie verwyder word), tree met rasse skrede na vore.

Hierdie nuwe analitiese metodes word gereflekteer in die groterwordende fokus op epistemologiese en empiriese vrae, hoewel steeds gedeeltelik binne die groter raamwerk van teologie (met verwysing na die ontleding van quaestiones oor die genadeleer, die Goddelike wil, die voorkennis en voorsienigheid van God met betrekking tot die vraag na toekomstige kontingentes, die vraag na die teologiese meriete van goeie werke, en so meer). Oor die volgende 130 jaar, die post-skolastiese periode, sou hierdie epistemologiese en empiriese vrae feitlik algeheel uit die konteks van die teologiese diskoers verwyder word, soos wat vroeg-moderne filosofie dit ook duidelik reflekteer.

Derdens gee Halifax 'n implisiete aanduiding van hoe die struktuur van die *Sententiae*-kommentare sélf besig was om te verander: die beginsel was, in navolging van Ockham se parsimoniese nominalisme (minstens in terme van die parsimoniese moment) om 'afgeskeer meer met minder te doen'; om byvoorbeeld nie langer die hele *Sententiae* te (probeer) kommentarieer nie, maar te fokus op selfstandig geselekteerde temas vanuit die *Sententiae*, wat as gevolgryk genoeg geag is dat dit wel implikasies vir die lesing van die hele *Sententiae* inhou (ook dít blyk duidelik uit Halifax se keuse om hom uitsluitlik met slegs die eerste twee [van die vier] volumes van Lombardus se standaardwerk besig te hou). 'Minder volume en minder vrae' beteken egter nie 'minder kompleks' nie: trouens, die korter *Sententiae*-kommentare vanuit die tweede helfte van die 14de eeu se 'dieptestruktuur verraai 'n selfs meer komplekse organisasie van temas as die meer uitgebreide kommentare van voor hierdie periode' (Bakker en Schabel 2002:429). Denkers vanuit die middelfase van die 14de eeu hanteer dus toenemend slegs enkele vrae ten opsigte van die *Sententiae* en bou 'n volledige en gevolgryke argument daarop: dit verskil nogal ingrypend van Aquinas (5.1) se enorme *Summa Theologiae* van net 50 jaar vantevore en selfs nog Duns Skotus se magistrale *Opera Omnia* en *Opera Philosophica* van net 30 jaar vantevore.

Hierdie 'minimalistiese' voorkeur is nou reeds telkens vanaf die bespreking oor Ockham en die ekskurs oor post-skolastiek (6.1), aangedui as werklik uniek aan hierdie nuwe periode in Middeleeuse filosofie, wat aangebreek het rondom die datum van Ockham se dood in 1349. Halifax se onbedoelde bydrae tot die korpus van Middeleeuse filosofie is in hierdie sin ook sy hoogste bydrae: soos sy 36 ander

medegangers in die post-skolastiese periode, dui hy onbedoeld aan dat filosofie besig was om onherroeplik te verander. Die Renaissance het met tintelende opgewondenheid op die gevolge van hierdie veranderinge onder die vleuels van die ou Romeinse aquila gewag.

Eindnotas

1. Sien Courtenay (1973:133–42); Georgedes (2006:607–8; 2011:1153–5) en Tachau (1982:394–443).

2. In die Latynse Weste het die 'ou logika' of *logica vetus* bestaan uit die studie en toepassing van die tersaaklike elemente in die Aristoteliese *Categoriae* en *De Interpretatione*, asook die Neoplatonis Porphyreus se inleiding tot die Aristoteliese *Organon*. Die latere 'nuwe logika' of *logica nova* weer, het bestaan uit die studie en toepassing van die Aristoteliese *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, die *Topica* en *De Sophisticis Elenchis* ('n aanhangsel van die *Topica*).

Bibliografie

Bakker, P.J.J.M. en C. Schabel. *Sentences* commentaries of the later fourteenth century. In Evans (red.) 2002, 425–464.

Courtenay, W.J. 1973. Some notes on Robert of Halifax, OFM. *Franciscan Studies* 33, 133–42.

—. 1987. *Schools and scholars in fourteenth-century England*. Princeton: Princeton University Press.

Evans, G.R. (red.) 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Leiden: Brill.

Georgedes, K. 2006. Robert of Halifax. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 607–8.

—. 2011. Robert of Halifax. In Lagerlund (red.) 2011, 1153–5.

Halifax, R. 1334-1338. *Super Sententia*. Slegs in 16 manuskripte beskikbaar, soos gelys deur Courtenay (1973).

Tachau, K.H. 1982. The problem of the species *in medio* at Oxford in the generation after Ockham. *Mediaeval Studies* 44, 394–443.

6.9 LANDULFUS CARACCIOLUS

Portret van 'n ou man (ca.1470's), Hugo van der Goes (ca.1430's–1482)
© Metropolitaanse Kunsmuseum, New York

6.9 Landulfus Caracciolus (d.1351) (Landulph Carracciolo; *Doctor Collectivus*)

Landulfus Caracciolus[1] is gebore vanuit 'n aristokratiese familie te Napels en het as jong edelman tot die Franciskaanse orde te San Lorenzo in Italië toegetree, waar hy die basiese opleiding in lettere en spesifiek filosofie ontvang het. Daar bestaan min twyfel (Schabel 2011:682) dat Caracciolus reeds teen 1304 'n voorgraadse student by Parys was, waar hy minstens vir 'n jaar by Johannes Duns Skotus (5.28) persoonlike onderrig ontvang het.

Hy het vanaf 1318 vir twee jaar die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* by Parys gedoseer, op grond waarvan aangeneem kan word dat hy in die vroeë 1320's tot magister in teologie by Parys gepromoveer het en teen daardie tyd al minstens 35 jaar oud was – die minimum ouderdom vir promovering in teologie by Parys, ongeag die akademiese voorgeskiedenis van die kandidaat. In ooreenstemming met die post-skolastiese tendens (sien weer Halifax, 6.8) om nie al vier volumes van die *Sententiae* te kommentarieer nie, maar slegs op selfstandig geselekteerde temas vanuit een of twee volumes van hierdie standaardwerk te fokus, redigeer Caracciolus sy aanvanklike lesings en oorsigtelike kommentaar oor al vier volumes in 'n enkele werk, met fokus op slegs die derde volume.

Dit is op grond van hierdie geredigeerde werk dat Caracciolus bekendheid buite Parys verwerf het. Caracciolus gee egter sy akademiese loopbaan in Parys prys vir 'n loopbaan in die kerk, aanvanklik vir 'n beskeie pos as kerklike skriba van die Angevin-dinastie in Napels. Daarna word hy as biskop van Castellammare en later as aartsbiskop van Amalfi aangewys. Hy het hierdie pos met onderskeiding beklee tot en met sy dood rondom 1351.

Skotus se 'vertaler' in Italiaans en verdediger teen die Aureoliaanse aanslag

Caracciolus se bydrae tot die korpus van Middeleeuse filosofie vestig eerstens daarin dat hy die komplekse en delikate filosofie van die *Doctor Subtilis* vir 'n ontvanklike Italiaanse gehoor 'vertaal' het – in aanhalingstekens, omdat hy die wesenlike aan Skotus se teoretiese posisies nie net in Italiaans vertaal het nie maar Skotus veral in die suide van Italië filosofies toeganklik gestel het. Dit geld veral vir die toeganklikstelling van Skotus by die Universiteit van Napels, op daardie stadium die akademiese sentrum in die suide van Italië. Vanuit Italië lewer Caracciolus 'n tweede bydrae tot die ontwikkeling van Middeleeuse filosofie, naamlik in sy verdediging van Skotistiese posisies teen die volgehoue teen-Skotistiese offensiewe van sy eertydse voorgraadse senior by Parys, Petrus Aureolus (5.36; Caracciolus was op sy beurt weer Franciskus van Mayronis

[5.44] en Franciskus van Marchia [5.47] se voorgraadse prefek). Aureolus het beroemdheid verwerf vir sy ongekompromiteerde aanvegting van Skotus, nie tussen die lyne of in terme van Skotus se delikate soort hermeneutiek nie, maar juis op grond van tromp-op konfrontasies oor fundamentele kwessies, wat gewissel het van epistemologie, tot soteriologie, tot natuurlike filosofie.

Caracciolus was die eerste noemenswaardige Paryse magister wat Aureolus se aanslag effektief teengegaan het en minstens die eerste salvo's in daardie aanslag, veral met betrekking tot vrae rakende epistemologie, toekomstige kontingentes en die Goddelike voorkennis en voorsienigheid, betreklik suksesvol afgeweer het. Trouens, die vermelde geredigeerde weergawe van Caracciolus se *Sententiae*-kommentaar, met fokus op die derde volume van die *Sententiae*, lees self weer as 'n reeks aanvalle op Aureolus, met die meerderheid van marginalia wat inhoudelik niks anders doen nie as om Aureolus se polemiserings van Skotus te siteer en gevolglik in die hoof teks te herpolemiseer (sien Schabel 2006:2011:683).

Gegewe Aureolus se vermoë tot werklik oorspronklike polemisering kon Caracciolus egter nie elke kritiese aanslag teen Skotus vanuit die Aureoliaanse aanvegting afweer nie: Caracciolus val in die meerderheid van hierdie gevalle op 'n beproefde skolastiese taktiek terug, deur te betoog dat Aureolus se posisie wel geldig is maar nie as 'n verbeterde of verhoogde alternatief tot die teiken, in hierdie geval Skotus, beskou kan word nie.

Daarby was geen noemenswaardige skolastikus, uit welke van die drie skolastiese periodes ook al, 'n slaafse navolger van enige iemand nie. Trouens, skolastiese integriteit het juis behels dat die student in staat is om die eie magister effektief te kan kritiseer en dit juis ook behoort te doen. Selfs die mees toegewyde 'Skotiste' was in hierdie sin nie 'Skotiaans' nie: selfs die subtiele doktor se mees waarderende lesers het daarom ook van hom verskil. Caracciolus val in hierdie kritiese maar lojale voeg: hy verskil byvoorbeeld openlik van Skotus oor die wesenlike kwessie van die vryheid van die wil, waar Skotus (en talle Skotiste) toegegee het dat wat vry is ook noodwendig of gedetermineerd kan wees.

Aureolus het hierdie toegewing op berugte wyse omseil deur te betoog dat wat stilswyend en sonder teëstribbeling aanvaar word, steeds in vryheid só aanvaar word. Caracciolus verwerp beide Skotus en Aureolus se posisies, wanneer hy 'n univokale definisie van vryheid aanbied, wat eerder aan Aquinas (5.1) se Dominikaanse vryheidsbegrip as aan enige Franciskaanse sentiment herinner: vryheid as naamlik 'n vermoë kan net waarlik vry wees indien dit tegelyk vir een ding en vir die direk teenoorstaande daarvan kan besluit – wanneer hierdie *indifferentia* afwesig is, kan daar geen sprake van outentieke vryheid wees nie.

Vryheid beskik dus oor 'n 'onverskillige' moment: die subjek staan onder geen dwang om vir die een óf die ander te kies nie. Dat die subjek uit eindelik in vryheid vir die een ten koste van die ander kies, is die merk eken van outentieke vryheid. Daar bestaan ook 'n aantal ander voorbeelde waar Caracciolus sy gewaardeerde magister openlik teengaan – soms wel uit sodanige 'Dominikaanse' perspektief of oriëntasie.

Teorie van 'onmiddellike verandering as teenstelling'

Caracciolus se bekendste oorspronklike teoretiese uitset – waarvoor hy ook die hewigste gekritiseer sou word – behels sy teorie van 'onmiddellike verandering as teenstelling'. Caracciolus betoog naamlik dat binne die konteks van 'n onmiddellike verandering (byvoorbeeld die sterwensoomblik) elkeen van die tydsbepalings of *termini* (byvoorbeeld die tydsbepaling van 'lewe' wat onmiddellik verander in die tydsbepaling van 'dood') konseptueel reeds vooraf in die ander *terminus* bestaan.

Wanneer die onmiddellike verandering plaasvind, kom hierdie twee *termini* oombliklik teenoor mekaar te staan en word letterlik 'teenoor-stellend' (byvoorbeeld 'lewe teenoor dood' en 'dood teenoor lewe'), maar dit is op grond van die konseptuele voorkennis 'n geïntegreerde teenoorstelling: beide *termini* bestaan tegelyk teenoor mekaar, maar bestaan ook naas mekaar en trouens *in mekaar* op presies daardie oomblik van onmiddellike verandering (dan 'lewe as dood' en 'dood as lewe').

Dit beteken, om hierdie lewe-dood-verandering weer as voorbeeld te gebruik (en daar is baie ander voorbeelde), dat daar 'n oomblik van onmiddellike verandering is waar lewe en dood radikaal teenoor mekaar gestel word – en tog nie van mekaar onderskei kan word nie. Caracciolus begrond hierdie dialektiese teenstelling op oorspronklike wyse nie in die *termini* self nie, maar daarin dat daar twee 'nature' in elkeen van die twee *termini* aanwesig is, wat konseptueel radikaal verskil, terwyl die een nie sonder die ander bedink kan word nie. Daar sou dus volgens Caracciolus wel iets moes bestaan soos 'ek stamel, ek sterwe'.

Eindnota

1. Sien Schabel (1999:299–343; 2000, in geheel; 2002:62–81; 2006:409–10; 2009:145–219; 2011:681–4). Caracciolus is werklik 'n onderontginde denker in Middeleeuse filosofie: Christopher Schabel is die enigste spesialisnavorser wat die afgelope twee dekades konsekwent aan sy erfenis aandag geskenk het.

Bibliografie

Schabel, C. 1999. Landulphus Caracciolo and a Sequax on divine foreknowledge. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 66, 299–343.

—. 2000. *Theology at Paris, 1316-1345: Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*. Aldershot: Ashgate.

—. 2002. Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on predestination: Opposite attitudes toward Scotus and Auriol. *Wissenschaft und Weisheit: Franziskanischen Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 65, 62–81.

—. 2006. Landulph Caracciolo. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 409–10.

—. 2009. *The Sentences* commentary of Landulphus Caracciolus, OFM. *Bulletin de Philosophie Medievale* 51, 145–219.

—. 2011. Landulph Caracciolo. In Lagerlund (red.) 2011, 681–4.

6.10 GREGORIUS VAN RIMINI

Portret van 'n monnik [...] (17de eeu), Kunstenaar onbekend (Vlaamse skool)
© In anonieme privaatbesit

6.10 Gregorius van Rimini (ca.1300-1358)
(Gregory of Rimini; Ariminensis; *Doctor Acutus*)

Gregorius van Rimini[1] was 'n Italiaanse Augustyn wat as magister in teologie by Parys afgestudeer het. Die Augustyne het hom rondom 1322 vir die eerste keer na Parys gestuur, waar hy die baccalaureus in teologie na ses jaar se studie behaal het as inwoner en student van die orde se studium naby die universiteit. Rimini het self daarna vir meer as 'n dekade as dosent van die orde se studium in Bologna opgetree, met inbegrip van kort lesingbesoeke aan Padua en Perugia. Uiteindelik skryf die Augustyne Rimini in 1341 in vir die magister in teologie by Parys, wat hy teen 1345 behaal het nadat sy lesings oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* oorweldigend positief ontvang is (Bermon 2002:268).

Hierdie lesings sou uiteindelik in 'n grondige kommentaar ontwikkel word, wat ooreenstemmend met die neiging in hierdie tyd (sien weer Halifax, 6.8) eerder op voorafgeselekteerde gedeeltes van die *Sententiae* gefokus het as om al vier volumes te probeer kommentarieer. Hierdie meer beperkte soort kommentare het in hierdie tyd ook die belangrike rol van die summa as kriterium vir die evaluering van 'n magister se uitset begin vervang.

Rimini se *Sententiae*-kommentaar, *Lectura super primum et secundum Sententiarum* (krities geredigeer deur D.A. Trapp en 'n aantal redaksionele medewerkers vanaf 1979 tot 1984) met fokus op slegs die eerste twee volumes van die *Sententiae*, is teen hierdie agtergrond sonder twyfel ook sy belangrikste tekstuele uitset tot die Middeleeuse korpus (Friedman en Schabel 2011:439). Die werk was invloedryk genoeg dat dit agt keer herdruk sou word tussen 1482 en 1532. Dit is ook een van die weinig teologiese werke wat vanuit die 14de eeu volledig herredigeer is: in Rimini se geval, uiteindelik in ses volumes. Ongelukkig het min van sy ander tekste behoue gebly: ons het wel toegang tot sy uitgebreide korrespondensie en 'n aantal Bybelse kommentare.

Rimini was nie net 'n uitstekende teoloog nie: hy was buitengewoon goed op hoogte met die filosofiese werke van Oxford Franciskane soos Walter Chatton (5.41) en Willem van Ockham (5.50), maar op grond van die invloed van die *Subtilitates Anglicane* (sien weer Ceffons, 6.5) in Parys in die 1340's, juis ook buitengewoon goed bekend met die werke van die ietwat latere Oxoniane, soos Adam van Wodeham (6.13) en Richard Fitzralph (6.11). Trouens, Rimini kan juis beskou word as een van die belangrikste filosofiese brugfigure tussen Oxford en Parys in die 1340's en 1350's.

Hoewel *Lectura super primum et secundum Sententiarum* (vanaf hier af 'LspsS') bydraes oor die hele filosofies-teologiese spektrum van die 14de eeu gemaak het, staan

twee aspekte daarin uit in terme van die selfstandigheid en oorspronklikheid van Rimini se inspeling op die post-skolastiese diskoers van die tweede helfte van die 14de en eerste helfte van die 15de eeu.

Die eerste van hierdie twee bydraes vestig naamlik in een van die kerndebatte in die 14de eeu, reeds sedert Duns Skotus (d.1308, 5.28), naamlik oor die vraag of teologie wel 'n wetenskap in die Aristoteliese sin van die woord is. Tweedens lewe Rimini 'n invloedryke bydrae tot die debat rondom die Goddelike voorkennis en voorsienigheid, saamgelees met die probleemkonteks van toekomstige kontingentes, wanneer hy die oënskynlik esoteriese vraag hanteer of God die verlede ongedaan kan maak.

Is teologie 'n wetenskap in die Aristoteliese sin van woord?

Soos feitlik alle kommentare oor die *Sententiae* in die eerste helfte van die 14de eeu, begin Rimini sy *LspsS* met 'n omvangryke bespreking in antwoord op hierdie wesenlike vraag. Die vraag was, anders gestel, of dogmatiese waarhede met deduktiewe afleiding binne 'n episteme of kennis korpus georden kan word, soos wat met die natuurwetenskappe (op hierdie post-skolastiese stadium in 'n fase van verselfstandiging uit die indeks van Aristoteliese natuurlike filosofie [sien weer Bradwardine, 6.2]) die geval was. Op hierdie stadium van die post-skolastiese ontwikkeling van die natuurwetenskappe is aanvaar dat die sogenaamde 'laer' wetenskappe (soos psigologie) die vertrekpunte, metodologiese oorwegings en beginsels daarvan vanuit die 'hoër' wetenskappe (soos fisika) aflei, op grond waarvan afleidings en finale gevolgtrekkings demonstratief uiteengesit kan word, aan die hand van die reëls aangebied in Aristoteles se *Analytica Posteria*. Diegene wat die Thomistiese (5.1) opvatting gehandhaaf het dat teologie 'n deduktiewe wetenskap is (wat dus werk vanaf die algemene na die besondere), het dit nie as onversoenbaar met die Aristoteliese stelsel beskou nie – maar is vir hierdie poging om getrou te bly aan sowel Aristoteles se kenteoretiese oogmerke as die unieke waarheidsbegrip in die openbaring, skerp gekritiseer deur onder andere Hendrik van Gent (I:4.31) en Godfrey Fontibus (5.18). Hierdie kritici van die Thomistiese tese was gou om daarop te wys dat teologiese proposisies, anders as natuurfilosofiese proposisies, gehandhaaf word op die basis van geloof en nie induktiewe óf inderdaad deduktiewe bewysvoering nie – daarom kan teologie op geen wyse 'n wetenskap in die Aristoteliese sin van die woord wees nie.

Rimini soek in sy eie beantwoording van die vraag die middelgrond op deur eers weer die fundamentele vraag na die 'ware' of 'outentieke' objek van wetenskaplike ondersoek te vra: Wat presies is dit wat wetenskap 'soek deur te ondersoek'? Hy begin sy antwoord deur 'n dialektiese posisie in te neem: 'teologie is 'n wetenskap, maar ook nie 'n wetenskap nie'. Die waarheid opgeneem in geloofsartikels of

belydenisse wat byvoorbeeld handel oor die eenheid van God, tot uitdrukking gebring in proposisies soos 'God is een', kan nie werklik herken word as waarheid nie, aangesien die aanvaarding van die geldigheid van die proposisie nie op 'n vorm van selfevidensie (soos demonstreerbare bewysbaarheid) teruggaan nie.

In voorspelbare navolging van Augustinus betoog Rimini dat die outentieke teologiese diskoers op proposisies in die Bybelse tekste alleen gebaseer moet wees – en wat daaruit en daaruit alleen deduktief afgelei kan word. Indien dit wel so gedoen word – en die beweging vanuit teologiese beginsels gebaseer op proposisies in die Bybelse tekste werklik deduktief is – is teologie wél 'n soort wetenskap, in die sin dat teologiese werksaamhede 'n rasionele diskoers aanbied, waaraan dit inderdaad epistemologies gemeet en getoets kan word.

Die verskil tussen teologie as wetenskap (in hierdie genuanseerde sin van die woord) en die natuurwetenskappe is hoofsaaklik inhoudelik: teologie is gebaseer op die Bybelse tekste, terwyl die natuurwetenskappe gebaseer is op 'natuurtekste' (Zupko 2006:284–5). Die gesag waaraan die wetenskaplikheid van beide teologie en die natuurwetenskappe getoets word, verskil daarom ook: in teologie is dit die patristiek (in besonder Augustinus) en in natuurwetenskappe, Aristoteliese natuurlike filosofie.

Eers ná hierdie dialektiese nuansering beweeg Rimini terug na die fundamentele vraag oor die outentieke objek van wetenskaplike ondersoek. In sy beantwoording van hierdie vraag stel Rimini (sonder dat hy dit noodwendig so voorsien het) een van die mees fassinerende aspekte vanuit 14de-eeuse Engelse teologie aan die intellektuele gemeenskap in Parys bekend. Dit is naamlik die idee dat wanneer 'n mens iets wetenskaplik 'ken', is dit wat 'geken' word nie 'n buiteverstandelike ding (soos Chatton betoog het) nie en ook nie 'n proposisie (soos Ockham dit wou) nie (Zupko 2006:285).

Wat 'n mens ken, is volgens Rimini 'n *complexe significabile*, wat letterlik vertaal 'n 'proposisioneel verwysbare kompleks' is – met ander woorde, 'n ding of 'n toestand wat deur 'n proposisie verwys kan word. Rimini het hierdie begrip ongetwyfeld by Wodeham geleen (vgl. Gál 1977; Zupko 2006:285), maar met verbygaan van Wodeham se parsimoniese oriëntasie onder invloed van Ockham se parsimoniese nominalisme, betoog Rimini dat 'n *complexe significabile* wel 'dinge' is en nie afgeskeerde, gestroopte modi van syn, soos wat Wodeham Ockhamiaans geartikuleerd benadruk het nie.

Rimini het vir hierdie toegewing aan 'dinge' onder hewige kritiek deur geloop – nie vir sy herbekendstelling van die begrip nie, maar vir sy verontagsaming van die parsimoniese moment daarin, wat uiteraard deur die Oxoniaanse Franciskane as wesenlik beskou is. Die magistri by lettere in Parys, onder andere Buridanus (6.4), het daarop gewys dat indien Ockham se 'skeermesbeginsel' in berekening gebring word, dit

heeltemal moontlik is om die objek van wetenskaplike ondersoek te ken sónder 'n *complexe significabile*, aangesien die 'dinge' waarop Rimini aanspraak maak nie substansies, toevallige eienskappe of inherente eienskappe van enige iets is nie – en daarom eenvoudig nie gepostuleer *hoef* te word nie. Rimini se weergawe van 'n *complexe significabile* is, anders as Wodeham se weergawe, by Parys effektief verdaag.

Kan God die verlede ongedaan maak?

Hoewel Rimini daardie post-skolastiese binnegeveg terugskouend verloor het, het dit nie sy hartstog en entoesiasme vir dít wat werklik op die mespunt van vakpolemiese waarde was, geblus nie. Rimini was naamlik een van 'n klein groepie Middeleeuse denkers wat die sonderlinge argument aangebied het dat God se voorkennis in terme van toekomstige kontingentes, sowel as God se wil, almag en voorsienigheid, God in staat stel om die verlede ongedaan te maak – nie *asof* die verlede nooit plaasgevind het nie, maar *dat* die verlede inderdaad nie plaasgevind het nie ('n posisie wat ook Bradwardine op logiese gronde gehandhaaf het).

Eerstens betoog Rimini teen die algemeen aanvaarde opvatting van sy tyd in dat 'elke bevestigende proposisie oor die verlede noodsaaklik waar is indien dit wel waar is'. Zupko (2006:287; sien ook Cross 1998) verfyn Rimini se buitengewoon tegniese argument deur dit toeganklik as volg uiteen te sit: Rimini begin met 'n teenvoorstel – 'Adam is geskep' (*Adam fuit creatus*) is waar, hoewel dit 'n kontingensie is en dit dus moontlik is dat *Adam fuit creatus* 'nooit in staat was om waar te wees nie' (*potest numquam fuisse vera*). Hy baseer hierdie enigmatiese posisie op die oortuiging dat 'n mens nooit in staat kan wees om 'n teenstelling te skep deur enige sodanige waar proposisies oor die verlede te ontken nie, saamgelees met sy aanname dat God se ewigheid God in staat stel om die geheel van die tydruimtelike kosmos in 'n oomblik waar te neem.

Alles wat God kon gewil het vanuit die ewigheid en van ewig af, kan God nou wil vanuit die ewigheid – en wat God nie wou gewil het nie, is God op hierdie oomblik in staat om nie te gewil het nie. Dus, alhoewel God van ewig af gewil het om Adam te skep, is God op hierdie oomblik in staat om dit nie te gewil het nie. God is op hierdie oomblik in staat om Adam nie te wil nie, net soos wat God dit van ewig af in staat kon wees.

Tweedens nuanseer Rimini dat God se huidige wilsbesluit – as sou God in staat wees om dit wat eens was nie verder te wil nie (*potest non voluisse*) – meebring dat God dit kan wil dat Adam nooit bestaan het nie, omdat God op hierdie oomblik Adam se nie-eksistensie wil of, anders gestel, Adam se eksistensie nie-wil. Dit kom vir Rimini nie op 'n onoplosbare teenspraak aan nie, ook al lyk dit op die oog af so (dus dat Adam bestaan het en dat Adam tegelyk nie bestaan het nie).

God sou dit nie so wil dat Adam bestaan het en dat Adam nie bestaan het nie, aangesien dit wel saaklik op 'n kontradiksie neerkom en selfs God nie 'n kontradiksie waar kan maak nie. Natuurlik gaan dit hier oor meer as tydruimtelike oorwegings: wat Rimini met hierdie boeiende argument wil bereik, is om God se absolute en enigmatiese vryheid om skep of te vernietig teoreties in beskerming te neem en nie te bind aan menslike perspektivisme nie.

Dit is juis hierdie herkenning van subjektiewe perspektivisme – en 'n gevolglike sin vir selfonderbreking, aangevul deur 'n beskeie waarheidsbegrip – wat 'n bykomende element verteenwoordig in die post-skolastiek se selektiewe afskeid van aspekte van die hoog-skolastiek.

Eindnota

1. Sien Rimini (1984), asook Bermon (2002:267–85; 2007, in geheel 'n uitstaande monografie); Courtenay (1972:147–74); Cross (1998:89–110); Friedman en Schabel (2011:439–44); Leff (1961:1–39); Schabel (2002:359–77) en Zupko (2006:283–90).

Bibliografie

Bermon, P. 2002. La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire di Rimini, OESA (1300-1358). In Evans (red.) 2002, 267–85.

—. 2007. *L'assentiment et son object chez Grégoire di Rimini.* Parys: Vrin.

Courtenay, W.J. 1972. John of Mirecourt and Gregory of Rimini on whether God can undo the past. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 39, 147–74.

Cross, R. 1998. Infinity, continuity, and composition: The contribution of Gregory of Rimini. *Medieval Philosophy and Theology* 7, 89–110.

Evans, G.R. (red.) 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Leiden: Brill.

Friedman, R.L. en C. Schabel. 2011. Gregory of Rimini. In Lagerlund (red.) 2011, 439–44.

Gál, G. 1977. Adam of Wodeham's question on the *complexe significabile* as the immediate object of scientific knowledge. *Franciscan Studies 37*, 66–102.

Leff, G. 1961. *Gregory of Rimini: Tradition and innovation in fourteenth century thought.* Manchester: Manchester University Press.

Oberman, H.A. (red). 1981. *Gregory von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation.* Berlyn: Walter de Gruyter.

Rimini, G. 1984. *Gregorii Ariminensis Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Volumes I tot VI. Trapp, D.A. *et al* (reds.). Berlyn: Walter de Gruyter.

Schabel, C. 2002. Parisian commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini and the problem of predestination. In Evans (red.) 2002, 359–77.

Zupko, J. 2006. Gregory of Rimini. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 283–90.

6.11 RICHARD FITZRALPH

Portret van 'n jong geleerde (1597), Peter Paul Rubens (1577–1640)
© Metropolitaanse Kunsmuseum, New York

6.11 Richard Fitzralph (ca.1300-1360) (Armachanus)

Richard Fitzralph[1] was 'n gerekende dubbele magister in lettere en teologie by Oxford in die 1330's en het tot in die 1350's nawerking geniet in Engeland, maar in terme van die invloed van die *Subtilitates Anglicane* (sien weer Ceffons 6.5), ook in Parys. Hy het in 1315 met voorgraadse studies in lettere begin en in die minimum tyd van sewe jaar tot magister in filosofie gevorder. In 1329 studeer hy by Oxford af as baccalaureus in teologie en gaan doen direk daarna vir 'n jaar lank navorsing in Parys, waarna hy na Oxford terugkeer, sy lesings oor die Lombardiese *Sententiae* sistematiseer en afhandel, reeds in 1331 as magister in teologie promoveer en daarna vir twee jaar as *magister regens* by Oxford optree. Direk na hierdie regenteskap word Fitzralph aangestel as kanselier van Oxford, 'n posisie wat hy met onderskeiding beklee het tot in 1334. Hy vertrek daarna na Avignon waar hy hom in 'n veeltal kerklike dispute as 'n behendige kerklike ampsdraer onderskei, op grond waarvan hy aangewys word as aartsbiskop van Armagh in die noorde van Ierland in 1332. In hierdie senior hoedanigheid as aartsbiskop sou hy 'n leidinggewende rol speel in die uitgebreide en algemene hervorming van die kerk in Ierland vanaf die 1350's. Hy het in Armagh gewoon en gewerk tot en met sy afsterwe.

Fitzralph se drie belangrikste werke is sy kommentaar oor die *Sententiae*, 'n polemiek met die mendikane (*De mendicitate*, geskryf in die 1340's) en in samehang met laasgenoemde, die agtvolume *De pauperie salvatoris,* waarin hy die Franciskaanse orde se hantering van die vraag na eiendomsreg teenoor vruggebruik of *usus pauper* hewig kritiseer. Die feit dat hy oorwegend teen-Franciskaans was en juis daarom in teen-Ockham kringe gewild was by sowel Oxford as Parys, het hom bo die beperkte tematiese skopus van hierdie tekste laat uitstyg. Die feit dat die kontroversiële Johannes Wyclif (6.20) sy standpunte oor eiendomsreg asook aspekte van sy genadeleer resloos oorgeneem het, het sy reputasie aanvanklik skade gedoen. Die feit dat hy Wyclif se energieke institusiekritiek duidelik beïnvloed het, het hom egter van 'n blywende agting binne latere Protestantse kringe verseker. Tot vandag toe is Fitzralph binne Engelse en Ierse Protestantse geledere 'n hoogs gewaardeerde figuur.

Gentiaanse eksponent van die 'middelgrond' by Oxford in die 1330's

Spanning en konfrontasie bring in die filosofie dikwels juwele na vore, met verwysing na Nietzsche se 'dansende ster'. In die 1330's het Oxford se sogenaamde 'goue era' van teologiebeoefening midde hewige polemieke by die universiteit aangebreek (Gwynn 1940:56–60). Hierdie bloeitydperk in teologiebeoefening, wat dus ook via die

Subtilitates Anglicane 'n aansienlike invloed uitgeoefen het by lettere in Parys, het naamlik uit 'n diep en bykans anargistiese spanning tussen twee kampe by Oxford ontstaan: aan die een kant was die Ockhamiste, diep beïnvloed deur Willem van Ockham (5.50) se parsimoniese nominalisme in veral metafisika en epistemologie, verteenwoordig deur in besonder Holcot (5.38), Wodeham (6.13), Chatton (5.41) en Crathorn (5.37).

Aan die ander kant was die Oxford Rekenaars, onder leiding van Bradwardine (6.2), en denkers vanuit 'n wyer teen-Ockham spektrum, verteenwoordig deur onder andere Burley (5.34) en Wilton (5.29). Deur aspekte van beide kampe sowel as Hendrik van Gent (I:4.31, nou reeds bykans vier dekades oorlede) se teoretiese uitset in sy *Sententiae*-kommentaar te hersintetiseer, onderskei Fitzralph 'n 'derde opsie' of 'middelgrond' binne hierdie spanningsvolle dog produktiewe konfrontasie by Oxford.

Fitzralph neem Gent se posisie in veral drie opsigte oor (Lahey 2011:1127): eerstens onderskryf hy Gent se oortuiging dat die intellek, wil en geheue onderskeibaar binne die verstand is. Tweedens inkorporeer hy species op Gentiaanse wyse binne sy epistemologiese model. Derdens onderskei hy op Gent se spoor tussen sintuiglike en verstaanbare (of 'verstaanbaarmakende') kennis, op grond waarvan hy Augustyns-Gentiaans betoog dat die menslike verstand op 'n Goddelike verligting of *illuminatio* van die verstand aangewese is, ten einde tot verstaanbare en 'verstaanbaarmakende' kennis te kan kom.

Uiteraard gaan elkeen van hierdie drie posisies Ockham se meer suiwer Franciskaanse minimalisme teë, wat daartoe gelei het dat Fitzralph in sy eie tyd dikwels as 'n kontra-Ockhamiaan en kontranominalis (of, daarteenoor, as bloot 'n realis) uitgebeeld is, wat inderwaarheid 'n karikatuur van sy genuanseerde posisie – inderdaad op die skouers van Gent – opgestel het. Tog was Fitzralph nie naastenby so tradisionalisties en direk kontra-Ockham as byvoorbeeld Bradwardine nie, soos wat duidelik blyk uit sy hantering van die vraag na God se kennis van toekomstige kontingentes.

Die intellek, wil en geheue as onderskeibaar binne die verstand

Die aandrang op 'n onderskeid tussen die intellek of rede, die wil en geheue se spore gaan terug na heel die begin van Middeleeuse filosofie, in Augustinus (1.1) se teorie van *illuminatio*, op grond waarvan die mens die Drie-Eenheid kan herken, en ken, analogies aan die driedelige verstandelike struktuur.

Teen die middel van die 14de eeu het hierdie oudwêreldse posisie, soos heraangebied deur onder meer Gent in die laaste dekades van die 13de eeu, egter meer ingehou as 'n blote dienstigheid aan die Augustynse uiteensetting van die verstandelike fakulteite:

In die 14de eeu word dié ou posisie naamlik weer 'n kernoorweging in die vraag na die versoenbaarheid tussen geloof en rede.

Voor Ockham het sowel die oorwegend Dominikaanse Thomiste as die oorwegend Franciskaanse Skotiste die oënskynlike konflik tussen 'n onbemiddelde (of onafhanklike) rasionaliteit en die Christelike geloof hanteer deur aan te voer dat, indien die proposisies aan beide kante korrek geformuleer word, geloofswaarhede of waarhede-vanuit-geloof die rede, rasionaliteit en rasionele begrip vervolmaak.

Met betrekking tot die analogie van die menslike verstand aan die Drie-Eenheid word hierdie relasie tussen God en die verstand moontlik wanneer die rede die toepaslike moontlikhede van reële onderskeide implementeer: die relasie van die drie Persone is 'n onderskeid wat teruggaan op drie werklike en reële Persone in die een Goddelike natuur. Dit is 'n geloofswaarheid wat, wanneer dit korrek herken word, die gelowige rede in staat stel om 'n soortgelyke (natuurlik nie 'identiese' nie) relasie tussen die drie fakulteite binne die menslike verstand te begryp.

Ockham het hierdie ooreenkoms tussen die Thomistiese en Skotistiese eksponente natuurlik ingrypend met sy parsimoniese 'skeermesbeginsel' geproblematiseer: Ockham betoog naamlik dat sekere teologiese waarhede, waarvan die waarheid van God se aard as drie-in-een voorop staan, die rede tot so 'n mate transendeer dat die basiese reëls van logika eenvoudig nie daarop van toepassing gemaak kan word nie.

Daarom moet geloof en rede skerp onderskei word: die rede is nie in staat om onbemiddeld, onafhanklik en sonder enige bystand, die analogie tussen die driedelige struktuur van die verstand en die relasie tussen die drie Persone in die Godheid te herken nie. Daarom moet filosofie en teologie uiteindelik duidelik van mekaar geskei word, en nie slegs onderskei word nie. Fitzralph is hierop teë: hy betoog naamlik ten gunste van 'n redelike herkenbaarheid van die soortgenootlikheid tussen die verstandelike struktuur en die struktuur van die Drie-Eenheid.

Verdediging van 'n species-gebaseerde epistemologie

'n Tweede voorbeeld van Fitzralph se opponering van Ockham sonder om eenvoudig in 'n Augustynse tradisionalisme terug te val, word gevind in sy aandrang dat species epistemologies geïnkorporeer moet word. Ons het by Gent se Franciskaanse tydgenoot Roger Bacon (I:4.27) 'n epistemiese model teëgekom wat berus op optiese funksies, naamlik dat die objekte wat ons waarneem hulle outentieke verskyning in die wêreld projekteer deur middel van species – of oënskynlike afdrukke – wat ons wel waarneem, en dat hierdie species die basis voorsien vir ons verstaan van die wêreld.

Talle van Bacon se tydgenote en opvolgers in die eerste helfte van die 14de eeu het hierdie speciesgebaseerde epistemiese model gebruik om enorm komplekse probleme aan te spreek, waaronder die aard van sintuiglike waarneming, die verinnerliking van sintuiglike data, asook die konseptuele en verstaansmatige greep op objekte in die geleefde wêreld.

Ockham se verwerping van species gaan natuurlik wéér op sy parsimonie terug, maar ook op sy oortuiging dat die epistemologiese inkorporering van species die risiko van skeptisisme inhou: indien dít wat ons waarneem die species van die objek is, en nie die objek 'self ' is nie, watter soort sekerheidsbasis bestaan daarvoor dat species inderdaad betroubare aanwysers van die objek en die eienskappe van die objek is?

Ockham verwerp daarom die epistemologiese inkorporering van species ten gunste van wat later toenemend as 'direkte waarneming' benoem is: wanneer ons die objek waarneem, word alles buite die objek as't ware 'afgeskeer', sodat ons die objek in die naakte hier-heid en daar-heid daarvan ken en herken.

Natuurlik bedoel Ockham nie hiermee dat daar 'n soort optiese greep op die objek uitgeoefen word nie, maar dat die objek wel 'n optiese aanspraak rig – die objek 'affekteer' die oog as't ware – en dat hierdie handeling van die objek 'n waarheidsvolle en intuïtiewe kennis van die objek in die subjek produseer.

Gestroop, minimalisties, parsimonies: dít is Ockham en dit is waarom hy so gewild was ver buite Oxford. Tog sou sy opponente by Oxford nie die kans laat verbygaan om hierdie minimalisme te problematiseer nie – juis deur self gestroopte, eenvoudige vrae te vra. Indien ons die objek 'direk waarneem' op grond van die 'objek se handeling', hoe moet drogbeelde, illusies, hallusinasies en so meer verstaan word? Is dit die objek wat versteur is? Of is dit die subjek wat versteurd is?

Daarby: aangesien God oor genoegsame mag beskik om ons te beweeg om iets te sien wat 'nie daar is nie' (dit wil sê, die wêreld met 'oë van geloof ' waar te neem en die wêreld 'anders te sien'), hoe seker kan ons wees dat hierdie 'anders sien' nie eerder die reël as die uitsondering is nie?

Aangewesenheid van die verstand op Goddelike *illuminatio*

Aureolus (5.36) en Wodeham (6.13) is diep deur Ockham se afwysing van species beïnvloed en het hulle daarmee in die meerderheidsgeselskap bevind: teen die 1330's was die verdediging van species binne en buite Oxford sigbaar aan die afneem. Tog kies Fitzralph vasberade teen die meerderheidsoortuiging in om species in sy *Sententiae*-kommentaar te verdedig – en weer doen hy dit sonder om ongenuanseerd op 'n tradisionalisme van die een of ander aard – soos die geykte Augustynse *illuminatio* – terug te val.

Fitzralph dring aan op 'n verfyning van die tersaaklike begrippe en dat sy posisie as genuanseerd herken sal word: hoewel hy dus na die ouer speciesmodel terugleun wat hom inderdaad in die kontra-Ockham kamp plaas, beteken dit nie ineens dat sy opvattinge onproblematies strook met Aquinas en Skotus se posisies nie. Hy wil op Gent se spoor wel betoog vir die noodsaak aan die een of ander vorm van *illuminatio* ten einde die intellektuele begrip van God en ewige waarhede te kan begrond, wat eerstens en onmiddellik beteken dat hy ook die Thomistiese aandrang dat sintuiglik-gebaseerde kennis wel tot 'n intellektuele verstaan van hoër waarhede kan lei, verwerp.

Fitzralph onderskei tweedens tussen twee soorte *illuminatio*: in die eerste geval word alle mense wat in staat is tot rasionele begrip en onderskeid verlig om die hoër waarhede van wiskunde, logika en metafisika te kan begryp – in die tweede geval word die kennende subjek verlig om die hoogste, teologiese geloofswaarhede te begryp. Die verstand is dus epistemologies steeds op 'n Goddelike *illuminatio* aangewese.

Fitzralph se aansluiting by die Oxford Rekenaars

Fitzralph het ook aktief deelgeneem aan die gesprekke van dié opwindende groep denkers wat mettertyd die *Oxford Calculators* genoem is, met Thomas Bradwardine (6.2) aan die spits. Die Rekenaars het gefokus op die verselfstandinging van die natuurwetenskappe, deur temas wat saamhang met beweging, tyd en ewigheid, uit die Aristoteliese indeks van natuurfilosofie te haal en binne 'n nuwe wiskundig-grammatikale konteks te plaas, om sodoende skerper op 'n wiskundige eerder as 'n filosofiese strategie vir filosofiese probleemoplossing te fokus (en was in daardie sin dus die Middeleeuse voorlopers van wat vandag onder 'analitiese filosofie' gerubriseer word).

Bradwardine was teologies egter veel meer van 'n tradisionalis, veral ten opsigte van sy lesing van Augustinus, as wat Fitzralph dit was. Bradwardine het ook skerp van Ockham verskil oor teologiese vrae, onder meer oor die uitverkiesing, die vrye wil van God en God se kennis van toekomstige kontingentes.

Ten spyte daarvan dat hy wel 'n Augustyns-geïnduseerde epistemologie handhaaf en ook bereid is om die Rekenaars te volg in die nuwe indeksering van aspekte van Aristoteliese natuurlike filosofie, veral ten opsigte van die dominante plek van fisika, sien Fitzralph nie sy weg oop om Bradwardine of enige van die ander Rekenaars se deterministiese afwysing van Ockham te steun in sy eie interpretasie van God se kennis van (wat ons noem) toekomstige kontingentes (hoewel God dit uitdruklik nie self so noem nie, volgens Fitzralph) nie.

Ook hier volg Fitzralph 'n middeweg: hy maak duidelik dat hy hom in hierdie verband op die getuienis van die Bybelse tekste alleen wil verlaat, op grond

waarvan hy 'n lang en tegniese eksegetiese argument konstrueer op grond waarvan hy God se voorkennis van toekomstige kontingentes en vrye menslike wil (volgens hom) wel uiteindelik versoen kry. Fitzralph gaan dus by die gestandaardiseerde hantering van hierdie probleem by Oxford in die middel van die 14de eeu, wat op noodsaaklikheidsontledings, kousaliteitsontledings en speciesontledings berus het, verby.

Fitzralph se bydrae tot die Franciskaanse dissiplinekwessie: *De pauperie salvatoris*

As aartsbiskop van Armagh is Fitzralph uiteindelik gedwing om stand punt in te neem rakende die Franciskane se ononderbroke reeks konfrontasies met 'n veelheid van pouse – veral Bonifatius VIII en Johannes XXII – sedert die laaste dekade van die 13de eeu. Tot nog by Ockham (sien weer die laaste afdeling in 5.50) was die wesenlike vraag na *usus fructus* en *usus pauper*, oftewel die verskil tussen eiendomsreg en vruggebruik, in en deur die Franciskaanse orde.

In die 1340's verskuif die fokus egter na 'n meer algemene dissiplinêre probleem, naamlik die probleem van kerklike opsig oor ampsdraers se pastorale werk. Die Franciskane het botweg geweier dat die pastorale werk (veral barmhartigheidsorg) wat hulle in die onderskeie Franciskaanse provinsies verrig het, onder die opsig van die plaaslike aartsbiskop val.

Terwyl hy by Oxford was (dus tot 1334) was Fitzralph die Franciskane betreklik goedgesind en het hulle onder meer daarin ondersteun dat die Franciskaanse gemeenskapsboedel nie sonder meer aan die pouslike patrimonie toevertrou hoef te word nie – dat die Franciskane die boedel dus intern kon bestuur en in terme van kommunale vruggebruik na eie diskresie kon aanwend.

Nadat hy as aartsbiskop van Armagh aangestel is, het Fitzralph egter self toenemend in konfrontasie met die Franciskane beland, juis omdat hulle die kloosterongebonde ideaal om buite die sfeer van formele kerklike toesig (en daarom onder die Ordereël van 'n bepaalde orde binne 'n kerklikgesanksioneerde klooster) te beweeg, syns insiens te ver geneem het. Hy berei daarom 'n uitgebreide filosofiese kritiek van wat hy noem 'n 'geradikaliseerde mendikaanse ideaal' voor in *De pauperie salvatoris*, wat uiteindelik agt (hoewel relatief kort) volumes bestryk het.

In *De pauperie salvatoris* dui Fitzralph aan dat hoewel hy diep agting het vir die mendikaanse ordes se ideaal van apostoliese armoede en hulle toe wyding aan barmhartigheidsorg, asook hulle pastorale werk in die gemeenskap in die algemeen, hy hulle versegging om aan die plaaslike bisdom enige iets te verantwoord onverstaanbaar vind, gegewe die feit dat hulle juis van kerklike eiendom gebruik maak in die uitvoering van hierdie selfopgelegde verantwoordelikhede.

In sy ontleding van die mendikaanse posisies kommentarieer hy die saaklike regte van private eiendomsbesit, kommunale eiendomsbesit en korporatiewe eiendoms-besit, teen die agtergrond van gesaghebbende 14de-eeuse regsadvies (Dipple 1994:237). Hierdie ontleding en Fitzralph se skerp teregwysing van die Franciskane se toenemende konflik met die pousdom, het egter ook weer die kerk se eie institusionele neuroses oor eiendom benadruk (Walsh 1981:7). Dit is onbedoeld ook die rede waarom Fitzralph enkele jare later met soveel waardering deur Johannes Wyclif heropgeneem is.

Eindnota

1. Let daarop dat die agternaam soms as 'FitzRalph' gespel word. Sien Fitzralph (1890; 1954), asook Dipple (1994:235–58); Georgedes (2006:569–70); Gwynn (1940:63–72); Hammerich (1938:1–19); Lahey (2011:1126–9); Leff (1963, in geheel – hoewel verourderd, steeds die beste monografie in Engels oor Fitzralph se lewe en werk); Robson (1996:83–96) en Walsh (1981:1–46).

Bibliografie

Brock, R.O. 1954. *Richard Fitzralph: De pauperie salvatoris IV-VIII*. Gepubliseerde proefskrif, Universiteit van Colorado. Boulder: University of Colorado Press.

Dipple, G. 1994. Uthred and the friars: apostolic poverty and clerical dominion between Fitzralph and Wyclif. *Traditio* 49, 235–58.

Fitzralph, R. 1890. *De pauperie salvatoris*. Volumes I tot IV. In Poole (red.) 1890, 257–46.

—. 1954. *De pauperie salvatoris*. Volumes V tot VIII. In Brock (red.) 1954.

Georgedes, K. 2006. Richard Fitzralph. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 569–70.

Gwynn, A. 1940. *The English Austin friars in the time of Wycliff*. Oxford: Oxford University Press.

Hammerich, L.L. 1938. *The beginning of the strife between Richard Fitzralph and the mendicants*. Kopenhagen: Levin & Munksgaard.

Lahey, S.E. 2011. Richard Fitzralph. In Lagerlund (red.) 2011, 1126–9.

Leff, G. 1963. *Richard Fitzralph, commentator of the Sentences*. Manchester: Manchester University Press.

Poole, R.L. (red.). 1890. *Wyclif's Latin works*. Londen: Wyclif Society.

Robson, J.A. 1966. *Wyclif and the Oxford schools*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walsh, K. 1981. *Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*. Oxford: Clarendon Press.

— 6.12 BERTHOLD VAN MOOSBURG —

Die Dominikaan (1912), George Luks (1867–1933)
© Phillips Versameling, Washington, D.C.

6.12 Berthold van Moosburg (ca.1300-1361) (Bertholdus de Mosburch)

Die Neoplatoniese nalatenskap van Plotinus, Proklus en Porphyreus (sien weer Inleiding: 'Neoplatonisme') het in die werk van feitlik al die mistieke denkers in die Middeleeue nawerking geniet, deur die Arabies-Joodse trajek (Volume I: 2.3-3.3), Pseudo-Dionisius (I:1.3), Maximus Confessor (I:1.6), Richard van St Viktor (I:4.7), Mechtild (I:4.22), Dietrich (5.19), Eckhart (5.26) en talle ander, tot nog hier by die 14de-eeuse Duitse Dominikaan, Berthold van Moosburg.1

Moosburg tree vir die eerste keer werklik prominent na vore in 1355, nadat hy deur die Dominikane opgeroep is na die orde se beroemde ou *studium generale* in Keulen (reeds in 1248 deur Albertus Magnus [I:4.19] in die lewe geroep en aanvanklik met die hulp van 'n jong Aquinas [5.1] bestuur), om die krisis wat veroorsaak is deur die veroordeling van Eckhart se leer per pouslike bul *In agro dominico* in 1329, te probeer oplos.

Die krisis, waarna normaalweg verwys word as die 'Dominikaanse krisis van die middel-14de eeu' of die *Probleme der nacheckartschen Zeit* (sien Sturlese 2007) het die orde teen die 1340's de facto lamgelê en moes beslissend aangespreek word. Moosburg (1984-2007) bied sy gedugte negevolume *Expositio super Elementationem theologicam Procli* aan as 'n invalshoek om hierdie krisis, nou reeds bykans twee dekades aan die woed, te ontleed en voorstelle vir die Dominikaanse hantering daarvan aan te bied.

Dit was binne die konteks van die 14de-eeuse post-skolastiek 'n unieke en verfynde taktiese skuif: naamlik om nie Aristoteles nie, maar die Neoplatoniese oorlewering te gebruik om die veroordeling van Eckhart (en by implikasie talle ander Dominikaans-mistieke denkers tot op daardie datum) teen te gaan en daardie veroordelings af te wys.

Expositio super Elementationem theologicam Procli

Expositio super Elementationem theologicam Procli is die enigste Middeleeuse kommentaar oor Proklus se Στοιχείωσις θεολογική (*Stoicheiosis Theologikae*; *Elemente van teologie*) as sodanig en kan beskou word as een van die mees uitstaande skolastiese resumerings van Neoplatonisme (Gersh 2001:494). Met hierdie teks poog Moosburg om die Dominikane na hulle outentieke wortels terug te neem: waar die Franciskane Augustinus konsekwent as 'n filosofiese geleier gehad het, het die Dominikane histories oorwegend die Neoplatoniste en Pseudo-Dionisius tot beskikking gehad, terwyl beide ordes Aristoteles se beskikbaarstelling in Latyn vanaf die einde van die 12de eeu voluit gebruik het.

Moosburg bied Albertus Magnus self as die geleier tussen die Neoplatoniese erfenis en die 14de-eeuse Dominikane aan, deur te betoog dat Albertisme 'n outonome en homogene kulturele identiteit geskep het, waarvan die wortels ten diepste antiek was – en juis Proklus, na sy lesing, die meeste outentieke eksponent van dié antieke tradisie was.

Moosburg bied Proklus aan as 'n *homo divinus* (Sturlese 2007:148); inderdaad, soos sy volle gelatiniseerde naam lui, Proclus Lycaeus, 'n Griekse διάδοχος (*diadochos*; 'opvolger') of Goddelik-geïnspireerde leiersfiguur in die tradisie van die opvolgers van Aleksander die Grote, wat in staat was om die Goddelike wesenseienskappe binne 'n oomblik te begryp soos wat dit in die totaliteit van die leefwêreld aanwesig is. 'n *Homo divinus* soos Proklus is volgens Moosburg in staat om emanasioneel na God op te styg op sterkte van die vermoëns van die natuurlike rede alleen.

Net so is die skolastiese filosoof wat Prokliaanse dieptestrukture bestudeer en verinnerlik uiteindelik óók in staat om God kognitief onbemiddeld te ken en te kontempleer. Dít is moontlik by grasie van die teenwoordigheid van die 'hoër mens' (dit is, die mens op die Prokliaanse spoor) in die psigologiese fakulteit van die Godheid self, wat Moosburg Platonies verwoord as die 'Een van die siel' (unum animae).

Moosburg lees Proklus (412-485) betreklik gelykmatig as 'n filosofiese medeganger van Plotinus en sy leerling Porphyreus, maar herverwerk Proklus met inbegrip van Proklus se idiosinkratiese implementering van elemente uit die Siriese Iamblichus (245–325, Pseudo-Dionisius se direkte filosofiese voorganger). Die invloed van Iamblichus bring mee dat Proklus met 'n meer uitgebreide universum en omvangryker wiskundige elementverdeling (211 teoretiese stellinge) werk as Plotinus en Porphyreus se 54 *enneades* of 'neges': een van Proklus se mees beroemde uitsprake was juis dat 'waar daar syfers is, is daar skoonheid'.

Nietemin bly die kenmerkende Neoplatoniese weefdrade behoue in Moosburg se lesing van Proklus: Neoplatonisme beteken vir beide Proklus en Moosburg ten diepste 'n enkele beginsel wat 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 omstandighede '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 kategorieë 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. Daarom handel Neoplatoniese besinning oor die Een onafwendbaar oor die

implikasies van die Een en poog nie om die Een se aard of natuur te verken nie. Dit beteken egter nie dat die Neoplatoniese konsep van die Een ontdaan is van 'n positiewe inhoud nie: dit sentreer juis rondom die produktiewe eienskappe van die Goeie, waarvan die Een juis die absolute en hoogste verteenwoordiger is.

Proklus werk soos Plotinus 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 naboots, maar reeds nie meer die eenheid van die Een kan reflekteer 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 beide Plotinus en Proklus die objektiwiteit van die vorme, terwyl die vorme binne die emanasionele stelsel geïnkorporeer word. Soos wat die Verstand deur die Een genereer is, produseer 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 en verste grens van die werklikheid. Materie is suiwer potensialiteit vir vorming, maar is intrinsiek leeg – dit is eers wanneer dit uit 'besieling' 'gevorm' word, dat materie 'word'. Daarom staan Neoplatonisme agterdogtig teen oor 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.

Daar is deur die loop van hierdie boek aangetoon wat denkers soos Pseudo-Dionisius, Richard van St Viktor, Mechtild, Dietrich en Eckhart van hierdie Neoplatoniese erfenis in hulle oorspronklike uitsette gemaak het. Die vraag is hoe Moosburg tot die bestendiging van die Dominikaanse tradisie (veral via Albertus, Strassburg [4.32] en Aquinas) binne die konteks van die krisis van Eckhart se

veroordeling in 1329, sou bydra met sy Proklus-resepsie vanuit Keulen in 1355. Hy het op die lang duur nie daarin geslaag nie, as gevolg van weerstand uit sy eie orde teen sy keuse om nie Aristoteles nie, maar 'n Neoplatonis te gebruik om die Dominikaanse krisis te probeer ontlont. Uiteindelik sou Moosburg eers weer aan die einde van die Middeleeue, by die oorgang na die Renaissance, deur die 'poortwagter van die moderne', Nikolaus van Kusa (6.37), herwaardeer word en uit die Middeleeuse vergetelheid ontruk word.

Moosburg se Proklus-resepsie en poging om die Dominikaanse krisis af te weer

Moosburg se Proklus-resepsie was dus van meet af aan strategies: hy wou deur 'n herlesing en 'n heraanbieding van Neoplatoniese, spesifiek Prokliaanse leerstellinge, die veroordeling van Eckhart in 1329 krities teengaan en die krisis wat hierdie veroordeling in die Dominikaanse orde – tot op die punt van 'n algehele verlamming van die orde in die 1340's – veroorsaak het, oplos.

Hoewel sy *Expositio super Elementationem theologicam Procli* (van hier af die *Expositio*) die enigste werk van Moosburg is wat behoue gebly het, is dit duidelik dat hy in die werk nie net Proklus se *Elemente van teologie* herlees en herimplementeer het nie, maar ook Proklus se laaste, mees afgeronde werke, naamlik sy kommentaar oor Plato se *Parmenides* en die *Opuscula Platonica*: nogeens 'n taktiese keuse, welwetende dat hierdie twee werke besonder gevolgryk was binne 'n krisisgelade konteks waar nie net teologie nie, maar ook antropologie en etiek 'n belangrike rol sou speel.

Uit die voorwoord van die *Expositio* blyk dit dat hy hierdie twee werke van Plato eers grondig en onafhanklik gekommentarieer het, voordat hy aan die nege volumes (en uiteindelik 2000 bladsye in die vroegste gedrukte weergawes) van die *Expositio* begin werk het. Ongelukkig het hierdie twee kommentare nie oorleef nie en is ons aangewese op Moosburg se bywerking daarvan in die *Expositio* om die inhoud van die twee kommentare af te lei.

Moosburg betoog dat dit moontlik is vir die rasionele mens om emanasioneel na God 'op te styg' of 'na God terug te keer' op grond van die praktisering van die 211 Prokliaanse stellinge, wat hy grondig ontleed en bespreek in die eerste volumes van die *Expositio*. Deur sodanig na God 'op te styg', word die 'Prokliaanse mens', soos hy dit noem, in staat gestel om die 'Goddelike, uitsluitend Goddelike' – dit is die hoogste Goed – te kontempleer. Die mens, steeds aardsgebonde, word reeds hier en nou in staat gestel om die ewige vervolmaking waarvoor hierdie mens bestem is, te bereik, op grond waarvan hierdie mens reeds *nou* in *reditus* na God kan terugkeer – synde nie bloot 'n 'geseënde mens' nie, maar inderdaad 'n 'Goddelike mens'.

Moosburg vind die diepste oogmerk van Proklus se werk in 'n stelselmatige opstyging, wat vanuit die reële gebrokenheid (wat, desnieteenstaande, rééds Goddelik is, in die sin dat die Een daaraan deel het en daaraan deelneem) vertrek neem, en uiteindelik in die Een volvoer word. Moosburg stel uitdruklik dat hierdie kontemplatiewe mens – wat hy sonder meer ook 'die filosofiese mens' noem – die Goddelike werklikhede op grond van 'n unieke kognitiewe beginsel begryp, wat die emanasionele opstyging na die Een bemoontlik. Hierdie kognitiewe beginsel is *unum animae* (ontleen aan Plato se *Opuscula Platonica*), wat oor absolute outoriteit en prioriteit bo elke ander menslike geestesvermoë beskik. Moosburg voer aan dat Prokliaanse henologie ('leer oor die Een') ook prioriteit bo Aristoteliese ontologie moet geniet, juis omdat dit nie by die synsdimensie stop nie – wat inderdaad die geval in Aristoteliese metafisika is. Trouens, Proklus (soos Plato en die pre-Sokratici) presenteer 'n supra-intellektuele kennis wat slegs deur die *unum animae* begryp kan word, 'n kennis wat die eerste twee beginsels van alle beginsels spontaan ken, naamlik die hoogste Syn (*super Entia*) en die hoogste Goed. Moosburg fokus met uitgebreide ontledings op hierdie, na sy oortuiging, beperkinge van Aristoteliese metafisika: hierdie metafisika het volgens hom gefaal omdat die metafisiese ondersoekveld daarvan beperk is tot die plato van syn en nie in staat is om die mens prinsipieel in die teenwoordigheid van 'n Goddelike, bowe-syn werklikheid te stel nie; 'n werklikheid verhewe bo die intellek en waar die mens in staat gestel word om die Een te ken. Die *unum animae* is vir Moosburg die diepste, mees deurtastende rede vir die verhewenheid van Platonisme bo enige ander filosofiese stelsel – ook bo Neoplatonisme, wat hierdie Platoniese beginsel met gesag herverwerk het.

Proklus is volgens Moosburg dus op grond van die *unum animae* waaroor hy self beskik het, 'n suiwer *homo divinus*: trouens, vir Moosburg is Proklus die belangrikste van alle heidense denkers wat die onsigbare Goddelike eienskappe (*invisibilia Dei*) só onmiddellik en spontaan begryp het, dat hy deur die natuurlike rede self in staat gestel is om tot die Een te styg. Moosburg koppel hierdie gestalte van Proklus, synde 'n *homo divinus*, dan met ander aspekte van die pre-Sokratiese wysheidsleer, waaruit hy begrippe soos mikrokosmos, makrokosmos en *homo divinus* as die 'skakel tussen God en wêreld' (*homo nexus Dei et mundi*) herdefinieer en koherent aanbied as skakelbegrippe wat hierdie 'Goddelike mens' as die verbindingspunt of *nexus* tussen twee werklikhede, die materiële en die Goddelike, voorstel.

Met sy Proklus-resepsie verantwoord, beweeg Moosburg oor om Proklus binne die konteks van die 'Dominikaanse krisis' te situeer: hy doen dit uitdruklik met verwysing na sy eie gebedheid in Albertisme[2] en sy oortuiging dat Albertus Magnus 'n outonome en homogene kulturele identiteit geskep het, waarop

bepaalde Neoplatoniese begrippe werklik koersgewend ingespeel het. Moosburg verwys onder meer na Albertus se *fluxus*-teorie (ook deur Strassburg oorgeneem), in die verduideliking van die aanvanklike kousale emanasie van die Eerste Intelligensie of Beginsel (lig), wat afdalend deur alles 'spoel' en 'n veelvoud van wesens afdalend begin produseer; met laasgenoemde wesens as identies aan die Eerste Intelligensie in terme van essensie, maar nie-identies in terme van diversiteit, verskeidenheid en veelvoud teenoor die eenheid van die Een.

Hy herverwerk ook Albertus se leer oor die Goddelike mens, tot uitdrukking gebring in Albertus se teorie van die intellek (sien weer Albertus Magnus, 4.19). Hy verbreed egter Albertus se teorie deur sy eie weergawe van *unum animae* met Albertus se oorspronklike teorie te sintetiseer. Moosburg gaan selfs verder met hierdie bywerkende sintese, deur *unum animae* herhaaldelik met Augustinus se *abditum mentis* ('diepgang van die verstand') en met Pseudo-Dionisius se *unitio* ('eenwording' [van God en mens]) in verband te bring. Aangesien Albertus self nie so spesifiek daarop ingegaan het nie, gebruik Moosburg dan die werk van 'n tweede Dominikaanse voorganger om die volgens hom intieme verbintenis tussen Neoplatonisme en die Dominikaanse tradisie te illustreer, naamlik Meister Dietrich se teorie van essensiële kousaliteit (sien weer Dietrich, 5.19).

Met ander woorde: Moosburg het doelgerig gefokus op die ontwikkeling van 'n spekulatiewe sintese van sy Neoplatoniese en Dominikaanse bronne, ten einde sy leer oor *homo divinus* as die teoretiese matriks van die Duitse Dominikaanse tradisie aan te dui (vgl. Sturlese 2007:153). Die twee figure wat vir Moosburg in hierdie oorspronklike sintese ten opsigte van 'n *homo nexus Dei et mundi* uitstaan, is dus Proklus en Albertus Magnus.

Moosburg se bydrae tot die Middeleeuse filosofiese korpus in die algemeen, en postskolastiek in die besonder, is dat sy *Expositio* 'n sintetisering van die laat-Middeleeuse weergawe van Neoplatonisme met 'n unieke bestekopname van kenmerkend Duitse Dominikaanse teorieë aangebied het. Deur die leerstellinge van sy Duitse Dominikaanse voorgangers in die groot ideehistoriese landskap van antieke en Middeleeuse Neoplatonisme te kontekstualiseer, het Moosburg inderdaad daarin geslaag om 'n bepaalde kulturele identiteit geloofwaardig aan Albertisme te koppel en die konsoliderende vermoë van hierdie identiteit uit te wys.

Die bonus aan hierdie projek was dat daar vanuit Dominikaanse oord, vir die eerste keer sedert Aquinas, daarin geslaag is om 'n volhoubare alternatief vir die robuuste Aristotelies-gedrewe skolastiek in Parys en (hoewel tot 'n mindere mate) in Oxford, daar te stel.

Hoewel Moosburg se *Expositio super Elementationem theologicam Procli* aanvanklik veld binne die Dominikaanse orde gewen het – ook al was dit aanvanklik ook net as

gevolg van die indrukwekkende omvang en verfynde stilistiese eienskappe daarvan – het die *Expositio* se invloed betreklik vinnig na Moosburg se dood in 1361 verswak, juis as gevolg van teenkanting binne Dominikaanse geledere self.

Die 14de-eeuse Dominikaanse Thomiste en volgelinge van die 'Latyns-skolastiese' Eckhart (teenoor die volgelinge wat eerder wou fokus op die 'Duits-mistieke Eckhart'), het aangedring op 'n suiwer Aristoteliesgedrewe projek vanuit die Dominikaanse orde, wat die diskoers rondom Eckhart se veroordeling met die groter skolastiese landskap sou laat resoneer en laat integreer. Moosburg se *Expositio* is sedert die 1370's dus grootliks eenkant gelaat. Hierdie formidabele teks sou uiteindelik slegs op grond van die insiggewende lesing van die 'laaste Middeleeuse filosoof' (Kusa) in die 1450's aan die vergetelheid ontruk word. Kusa se groot konkordansieprojek sou sorg dat die waarskynlik beste kommentaar uit die Middeleeue oor Neoplatonisme die Renaissance ongeskonde sou bereik.

Expositio super Elementationem theologicam Procli is vanaf 1984 tot 2007 volledig herredigeer onder hoofredakteurskap van die Duitse spesialisnavorser, L. Sturlese. Teen 2011 was die indekse van die laaste twee volumes, vyf en agt, uiteindelik ook finaal afgehandel. Al nege volumes is tans vryelik in die handel beskikbaar. Ons is bevoorreg om hierdie magistrale werk, wat vanuit die latere Middeleeue grootliks die laaste woord oor Neoplatonisme het, saamgelees met die uitstekende versamelwerk van Iremadze (2004), eietyds as 'n koherente en grondig geredigeerde korpus te kan waardeer.

Eindnotas

1. Sien Moosburg (1984-2007), asook Gersh (2001:493–503) Iremadze (2004, in geheel); Milem (2006:215–6); Sturlese (2007:137–54) en Zavaterro (2011:163–5).

2. Met 'Albertisme' word bedoel 'n beweging in laat-Middeleeuse Aristotelisme wat sigself binne die skolastiek onderskei het deur Albertus Magnus as die mees betroubare kommentator van Aristoteles voor te hou. Die beweging was vanuit Albertus se Aristoteles-resepsie skerp gekant teen nominalisme, Thomisme en Skotisme. Die hoofsentrum van die beweging in die 15de eeu was die Universiteit van Keulen (soos bostaande uitgewys, in 1248 deur Albertus in die lewe geroep en aanvanklik met die hulp van 'n jong Aquinas as 'n gedugte Dominikaanse intellektuele vesting ingerig). Keulen sou dus ook die brandpunt word van die Dominikaanse krisis in die 1340's; trouens, 'n mens kan van die Dominikaanse orde se skolastiese wel en weë nie veel verstaan indien die orde se innige verbintenis met die stad Keulen en die Domkerk in dié aangrypende stad nie in gedagte gehou word nie

Bibliografie

Aertsen, J.A., K. Emery en A. Speer (reds.). 2001. *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzen Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Gersh, S.E. 2001. Berthold of Moosburg and the content and method of Platonic philosophy. In Aertsen, Emery en Speer (reds.) 2001, 493–503.

Iremadze, T. 2004. *Konzeptionen des Denkens im Neoplatinismus: Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im Deutschen und Georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi*. Amsterdam: Gruner.

Milem, B. 2006. Berthold of Moosburg. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 215–6.

Moosburg, B. 1984-2007. *Expositio super Elementationem theologicam Procli.* Volumes I-IX. Sturlese, L. *et al* (reds.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Sturlese, L. 2007. *Homo divinus*. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosbrug un die Probleme der nacheckartschen Zeit. In Sturlese (red.) 2007, 137–54.

Sturlese, L. (red.). 2007. *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*. Stuttgart: Kohlhammer.

Zavaterro, I. 2011. Berthold of Moosburg. In Lagerlund (red.) 2011, 163–5.

6.13 ADAM WODEHAM

'n Franciskaan (1699), Kunstenaar onbekend © Víctor Balaguer Biblioteekmuseum, Vilanova i la Geltrú

6.13 Adam Wodeham (d.1358)
(Adam of Wodeham)

Ockham se gelyke in elke opsig, buiten in politieke filosofie: so betuig een van Wodeham se mees behendige eietydse lesers, Rega Wood (2006:84), die statuur van die uitstaande 14de-eeuse Franciskaan by Oxford en Norwich, Adam Wodeham.[1] Hoewel hy Willem van Ockham (5.50) se protégé was, het hy gedurende Oxford se 'goue era van teologie-filosofie' vanaf die 1330's ook bekendheid verwerf as 'n uitstaande eksegeet van Johannes Duns Skotus (5.28) se komplekse tekste.

Wodeham se belangrikste bydrae was die *complexe significabile* as die outentieke objek van wetenskaplike kennis, hoewel hy in elke ander rubriek van Middeleeuse filosofie sonderlinge bydraes gelewer het. Afgesien van Ockham en Duns Skotus, het Wodeham ook noue aansluiting gevind by Petrus Aureolus (5.36) se epistemologie.

Wodeham het sy studieloopbaan by Oxford in die 1320's aanvanklik onder leiding van Walter Chatton (5.41) begin, met wie hy van meet af aan 'n gespanne verhouding gehad het en van wie hy filosofies grondig verskil het. Hy het wel vir 'n kort periode ook onderrig by Ockham self ontvang, voordat Ockham op grond van sy berugte konfrontasie met pous Johannes XXII vanaf 1316 (oor die kwessies van die Franciskaanse armoede-ideaal, eiendomsreg en vruggebruik), in 1324 vir sy lewe uit Oxford na Duitsland moes vlug. Selfs daardie mindere blootstelling aan Ockham se persoon en werk het Wodeham grondig beïnvloed. Hy sou vir die res van sy lewe grootliks met Ockham se intellektuele nalatenskap besig wees.

Wodeham het later self die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* gedoseer by die Franciskaanse studium in Norwich, waar hy die sogenaamde *Lectura secunda* of 'Norwich-lesings' vanaf 1329 tot 1332 gelewer het, wat tot vandag toe beskou word as een van die mees uitnemende tekskritiese aanbiedinge van al vier volumes van Lombardus se *Sententiae* in die skolastiese tradisies (sien Lahey 2011:21). In 1334 keer Wodeham terug na Oxford, waar hy tot sy dood in 1358 sou woon en werk.

Epistemologiese aanspraak van intuïtiewe of sintuiglike kennis

In die Norwich-lesings blyk een saak reeds in die voorwoord duidelik (Adams 1993:589): anders as vir sy magister Ockham, is skeptisisme vir Wodeham 'n wesenlike filosofiese probleem. Vir Ockham was intuïtiewe of sintuiglike kennisverwerwing betroubaar: 'ons weet dat 'n ding bestaan, wanneer dit bestaan' en andersom: 'ons weet dat 'n ding nie bestaan nie, wanneer dit nie bestaan nie'. God self skep volgens Ockham daardie intuïtiewe vermoë in 'n mens.

Dit is egter die 'andersom' wat vir Wodeham juis die probleem is: hoe is dit logies moontlik dat 'n mens oor intuïtiewe of sintuiglike kennis kan beskik van iets wat nie bestaan nie?

Volgens Wodeham kan dít hoogstens geglo word: vir Ockham produseer die sintuie kennis, maar vir Wodeham is dit nie ter sake of die objek van sintuiglike kennis wel bestaan nie of nie – die sintuie sal 'n mens altyd beweeg om te glo dat die objek wel bestaan. Wodeham ignoreer nie die moontlikheid dat God self wel die vermoë kan skep van kennis van iets wat skynbaar – na die sintuie se indruk – bestaan, maar inderdaad nie bestaan nie. Ockham het daarop aangedring dat indien hierdie intuïtiewe kennis wel Goddelik beskik is, God dit nie anders sou wou as dat ons onmiddellik in staat sou wees om die objek van kennis as 'n illusie of fantoom te herken nie. Wodeham is skerp daarop teë en assosieer hierdie opvatting met 'n ontvanklikheid vir skeptisisme, indien nie self reeds 'n vorm van skeptisisme nie (sien Karger 2004:225–30).

Onderskeid tussen intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing

Dan beweeg Wodeham oor na die wesenlike vraag: indien sintuiglike kennis eenvoudig 'geloofskennis' is, watter soort kennis is dan inderdaad kennis in die wetenskaplike sin van die woord? Anders gestel: hoe is wetenskaplike kennis van die wêreld enigsins moontlik en hoe verstaan ons dit wat ons waarneem – of, wat behels die beweging van waarneming na kennis? Sowel Ockham as Duns Skotus het betoog dat daar 'n verskil is tussen sintuiglike kennis (wat korrespondeer met die sensitiewe siel) en abstrakte kennis (wat korrespondeer met die intellektiewe siel), wat beide meewerk tot die kennende subjek se vermoë om te ken.

Waar Skotus volgehou het dat die twee formeel onderskeibaar is, het Ockham aangevoer dat die onderskeid reël is en dat beide meewerk tot 'n verenigde, waarnemende en begrypende subjek. Wodeham handhaaf egter 'n van naderby Skotistiese opvatting, waar die onderskeid tussen intuïtiewe en abstrakte kennis-erwerwing eerbiedig word, waarvolgens ons kennis van 'n individuele saak onderskei moet word van 'n meer algemene kennis van die saak, en soortgenootlike sake: kennis van 'n partikuliere rooi appel is iets anders as 'n kennis van die rooiheid van appels in die algemeen (sien Lahey 2011:22).

Bogenoemde twee sake – die epistemologiese aanspraak van intuïtiewe of sintuiglike kennis en die onderskeid wat volgens Wodeham tussen intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing gehandhaaf moet word – het natuurlik ingrypende teologiese implikasies. Die fokuspunt van teologiese kennis is natuurlik God. Vir Wodeham is die eerste en wesenlike teologiese vraag of intuïtiewe kennis van God slegs in die hiernamaals moontlik is, gereserveer vir hulle wat 'by God is'.

Pous Johannes XXII het tydens die lewering van die Norwich-lesings op berugte wyse standpunt ingeneem dat geen intuïtiewe kennis van God moontlik is voor die voleinding van alle dinge by die laaste oordeel nie. Hierdie pouslike standpunt het oproer in die teologiese wêreld veroorsaak, om vanselfsprekende redes – alle vorme van mistieke kennis van God, byvoorbeeld, is daarmee by voorbaat geëlimineer. Opvallend verwys Wodeham glad nie na hierdie kwessie in die Norwich-lesings nie. Hy kies om eerder te fokus op die moontlikheid van abstrakte kennis van God vanuit die intellektiewe siel en definieer vervolgens drie vorme van abstrakte kennisverwerwing.

Die drie vorme van abstrakte kennisverwerwing

Wodeham se eerste vorm van abstrakte kennisverwerwing vestig in geabstraheerde konsepte vanuit die sintuiglike ervaring van die leefwêreld, waarby ingesluit kan word die talle bewysvoeringe vir die bestaan van God in die skolastiek, met Anselmus (I:3.6) se ontologiese Godsbewys as 'n uitstaande voorbeeld daarvan.

Tweedens bestaan daar volgens Wodeham 'n meer spesifieke soort abstrakte kennis wat nie afhanklik is van ander abstrakte vorme van kennis nie, maar gerig is op die partikuliere objek van kennis as sodanig.

Derdens maak Wodeham wel voorsiening vir 'n soort abstrakte kennis wat spontaan en onmiddellik op sintuiglike waarneming teruggaan, voorafgaande tot enige rasionele ontleding, soos wanneer ons die rooiheid van 'n appel begryp voordat daardie rooiheid met alle ander vorme van rooiheid wat ons tot dusver waargeneem het, vergelyk, getoets, aanvaar of afgewys word. Dit is dus 'n 'onkritiese' abstrakte kennis.

Hierdie derde vorm van abstrakte kennis is juis die soort kennis wat Wodeham met 'n mistieke verstaan van God assosieer, wat abstrak is, minstens in die sin dat dit nie volledige intuïtiewe kennis van God is nie (Brower-Toland 2006:599). Maar sou die tweede vorm van abstrakte kennisverwerwing ook wel op kennis van God van toepassing gemaak kon word? Kan God dus die spesifieke objek van 'n abstrakte kennis wees wat onafhanklik van enige ander abstrakte kennis en kennisverwerwing opereer? Bestaan daar dus iets soos 'n eenvoudige intellektuele konsep ten opsigte van God as sodanig (Karger 1995:172)?

Hierdie 'God-gevormde' konsep sou dus radikaal spesifiek tot die Goddelike moet staan, in dieselfde mate as waarin die konsep 'appel' radikaal spesifiek tot appels is – en geen ander vrug nie. Anders as vele appels, sou die 'God-gevormde' konsep slegs oor een korrelaat in die werklikheid beskik, naamlik 'n ontologiese wese só anders en onsoortgenootlik tot enige geskepte wese dat die verwysende vermoë van die konsep as't ware in duie stort. Vir Duns Skotus kom die univokaliteit van syn die naaste aan sodanige konsep, maar hy het geweier om God met so 'n konsep te assosieer. Wodeham volg

Skotus in hierdie opsig na, anders as sy eerste leermeester Chatton, wat die wig tussen hom en Chatton nog dieper ingedryf het. Maar met 'n posisie naby dié van Skotus, bring Wodeham se oorweging van sodanige 'God-gevormde' konsep vanuit die tweede vorme van abstrakte kennisverwerwing, hom by sy belangrikste bydrae tot die korpus van Middeleeuse filosofie, naamlik die *complexe significabile*.

Die *complexe significabile*: Wodeham se belangrikste bydrae tot Middeleeuse filosofie

Nadat hy sy oorsig van die epistemologiese probleme wat voortspruit uit skeptisisme in die voorwoord van die Norwich-lesings afgehandel het (sien Gál 1977:68), beweeg Wodeham daartoe oor om die vraag na die outentieke objek van wetenskaplike kennis te vra. Hy stel Ockham se nominalisme en Chatton se realisme teenoor mekaar, ten einde uit hierdie teenoorstelling 'n selfstandige antwoord te sintetiseer: die *complexe significabile*.

Chatton het betoog dat die objekte van wetenskaplike kennis buiteverstandelike objekte is, wat ons in wetenskaplike, verstandelike proposisies vertaal. Ockham weer, het probeer aandui dat die objekte van wetenskaplike proposisies die verstandelike proposisies as sodanig is. Wodeham dui aan dat beide posisies oor elemente beskik wat syns insiens korrek is: Ockham het wel 'n meer onmiddellike en spontane vertaling van sintuiglike waarneming in verstandelike proposisies bepleit as wat Chatton wou toelaat, maar beide Ockham en Chatton was daarvan oortuig dat die verstaanproses gerig is op die begrip van 'n buiteverstandelike werklikheid. Hierdie verstaanproses organiseer die buiteverstandelike objekte in predikate wat 'n proposisionele werklikheidsverstaan bemoontlik. Chatton se verskil met Ockham vestig volgens Wodeham in die wyse waarop die verstandelike proposisies bemiddel of bemoontlik word: vir Chatton is hier sprake van 'n verstaansproses, terwyl Ockham getrou aan sy nominalistiese parsimonie nie ruimte laat vir so 'n addisionele proses nie.

Wodeham stem gevolglik met Chatton saam dat verstandelike oordele oor objekte in die werklikheid oordele is oor die objekte, en nie oordele oor die verstandelike proposisies wat ons aangaande die objekte konstrueer nie. Tog is die verstandelike oordele dikwels afhanklik van die een of ander temporele kwalifikasie. Om Lahey (2011:22) se voorbeeld ter illustrasie van Wodeham se gekwalifiseerde aanvaarding van Chatton se posisie te gebruik: Die proposisies 'daar was 'n olifant in die kamer' en 'daar sal 'n olifant in die kamer wees' is nie funksioneel ekwivalent nie, omdat ons nie oordele opstel gebaseer op die rou data van partikulieres alleen nie – in hierdie geval 'olifant' en 'kamer' – maar oordele produseer wat wil rekening hou met 'hoe dinge werklik in die werklikheid is'.

Dit is wat Wodeham bedoel met 'n *complexe significabile*: iets wat geken word aan die hand van die verwysing van 'n komplekse proposisie. Ons verstaan die wêreld en 'hoe dinge in die wêreld is' wanneer die wêreld konformeer aan die wyse waarop die proposisie op 'n komplekse wyse in die verstand gevorm is – met ander woorde, die *complexe significabile* stel die wêreld en dinge in die wêreld voor.

Dit beteken nie dat Wodeham hiermee noodwendig teen Ockham se skeermesbeginsel argumenteer nie: hy dui aan (sien Gál 1977:83) dat hy nie met die *complexe significabile* besig is om 'n digte ontologiese laag van kwalifiseerders op die werklikheid af te dwing wat met die simbole, terme en konsepte wat ons in werklikheidsverstaan gebruik, ooreenstem nie. Daar bestaan geen addisionele kompleksiteit anders as die komplekse wyse waarop dinge in die wêreld bestaan juis soos wat dit in die wêreld bestaan nie – maar ons voorstelling van dit wat ons waarneem, moet beskou word as sou dit sowel die bestaan van dinge as die bestaansmodus van dinge – juis hoé dinge bestaan – in berekening bring.

Kom ons aanvaar jy beskik oor die kennis dat daar nie 'n olifant in die kamer is nie. Die objek van die proposisie 'daar is nie 'n olifant in die kamer nie' is 'olifant-nie-in-die-kamer'. Hierdie proposisie voeg nie enige iets by tot 'n olifant êrens tot die een of ander kamer nie. Nog 'n voorbeeld, met 'n ander proposisie: 'Die ibeks versorg haar kleintjie'. Indien ons aanneem dat jy nie weet wat 'n ibeks is nie, kan jy nie 'n uitspraak maak oor die waarheid al dan nie van die proposisie nie – en die *complexe significabile* waarmee die proposisie korrespondeer of nie korrespondeer nie, bly dan versluier. Indien jy egter later uitvind dat 'n 'ibeks' 'n uitgestorwe Pirenese bergbokkie is, kan die algemene proposisie 'die ibeks versorg haar kleintjie' waar wees. Nou is daar wel 'n *complexe significabile* waarmee hierdie proposisie ooreenstem – al is daar (nou) daar geen ibekse in die wêreld (meer) waarna die proposisie verwys nie.

Die vraag is voorspelbaar watter soort kennis deur die herkenning van 'n *complexe significabile* geproduseer word. Wanneer daar 'n verstandelike bevestiging is van die proposisie 'Sokrates sit', is die objek van die bevestiging Sokrates self, of die verstandelike proposisie 'Sokrates sit', of die *complexe significabile* 'Sokrates-wat-sittend-is'? Chatton het die tersaaklike objek beperk tot Sokrates en die verstandelike proposisie aangaande Sokrates se toestand, naamlik 'Sokrates sit'. Wodeham dring daarop aan dat die objek en die verstandelike proposisie slegs 'n gedeeltelike bevestiging is van die objek: die *complexe significabile* is voorwaarde vir die herkenning van die korrespondensie tussen 'dit wat is soos wat dit is' – 'Sokrates' – en die verstandelike proposisie – 'Sokrates sit'. Wodeham dring daarop aan dat die *complexe significabile* nie 'n toevoeging is tot een of beide hiervan nie, maar ontken tegelyk dat die *complexe significabile* niks is. Die *complexe significabile* is nie niks nie, maar ook nie iets nie.

In die bespreking oor Rimini (6.10) is aangedui dat hy Wodeham op hierdie punt onderbreek het deur aan te dring dat die *complexe significabile* wel 'iets' is en inderdaad 'nie-niks' is nie. Wodeham het ten spyte van Rimini se kwalifikasie (wat weer fel deur Ockhamiste gekritiseer sou word as 'n ontologiese byvoeging) volgehou dat die *complexe significabile* 'n reële konstituent van 'n buiteverstandelike werklikheid is, sonder dat dit self 'iets' is. Die teologiese gevolgrykheid van Wodeham se teorie van die *complexe significabile* sou veral deur Johannes Wyclif (6.20) uitgewys en verder uitgewerk word.

Eindnota

1. Sien Wodeham (1512; 1967-1984), asook Adams (1993:588–94); Brower-Toland (2006:597–642); Courtenay (1975:267–75; 1978, in geheel – hoewel ietwat verouderd, steeds die mees betroubare Wodeham-monografie in enige moderne taal); Gál (1977:66–102); Karger (1995:171–96; 2004:225–36); Kretzmann (1984:381–98); Nuchelmans (1980:177–86); Schabel (2002:359–77); Wood (1982:214–52; 2006:77–85) en Zupko (1994:158–85; 1994-1997:211–25).

Bibliografie

Adams, M.M. 1993. Review of Wodeham's *Lectura secunda*. *Philosophical Review* 102, 588–94.

Brower-Toland, S. 2006. Facts vs things: Adam Wodeham and the later Medieval debate about objects of knowledge. *The Review of Metaphysics* 60, 597–642.

Courtenay, W.J. 1975. Ockhamism among the Augustinians: the case of Adam Wodeham. *Scientia Augustiniana, Cassiciacum* 30, 267–75.

—. 1978. *Adam Wodeham*. Leiden: Brill.

Evans, G.R. (red.) 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Leiden: Brill.

Gál, G. 1977. Adam of Wodeham's question on the *complexe significabile* as the immediate object of scientific knowledge. *Franciscan Studies* 37, 66–102.

Karger, E. 1995. William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the objects of knowledge and belief. *Vivarium* 33(2):171–96.

—. 2004. Ockham and Wodeham on divine deception as a skeptical hypothesis. *Vivarium* 42(2):225–36.

Kretzmann, N. 1984. Adam Wodeham's anti-Aristotelian anti-atomism. *History of Philosophy Quarterly* 4, 381–98.

Lahey, S.E. 2011. Adam Wodeham. In Lagerlund (red.) 2011, 20–24.

Nuchelmans, G. 1980. Adam Wodeham on the meaning of declarative sentences. *Historiographia Linguistica* 7:177–86.

Schabel, C. 2002. Oxford Franciscans after Ockham: Walter Chatton and Adam Wodeham. In Evans (red.) 2002, 359–77.

Wodeham, A. 1512. *Super quattuor libros Sententiarum.* Major, J. (red.). Parys: Preux.

—. 1967-1988. *Opera Theologica*. Volumes I tot X. Gál, G. *et al* (reds.). New York: Franciscan Institute.

Wood, R. 1982. Adam Wodeham on sensory illusions. *Traditio* 38, 214–52.

—. 2006. Adam of Wodeham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 77–85.

Zupko, J. 1994. Nominalism meets indivisibilism. *Medieval Philosophy and Theology* 3, 158–85.

—. 1994–1997. How it played in the Rue de Fouarre: the reception of Adam Wodeham's theory of the *complexe significabile* in the arts faculty at Paris in the mid-fourteenth century. *Franciscan Studies* 54, 211–25.

6.14 RICHARD KILVINGTON

Houtgravering van Oriel College (s.a.), Kunstenaar onbekend
© Wellcome Collection (CC BY)

6.14 Richard Kilvington (1302-1361)
(Covington, Kilmyngton; Chilingtonensis)

Richard Kilvington[1] was 'n genoot van Oriel College en 'n dubbele magister in lettere (1325) en teologie (1338) by Oxford. Hy word saam met Thomas Bradwardine (6.2) en Walter Burley (5.34) as een van die eerste eksponente van die Oxford Rekenaars gereken: saam met Bradwardine in die besonder sou Kilvington 'n belangrike bydrae lewer tot die ontwikkeling van 'n wiskundige grammatika in die post-skolastiek. Kilvington se akademiese loopbaan was egter betreklik kort, aangesien hy reeds op die ouderdom van 33 tot die diplomatieke diens toegetree het. Hy hervat egter sy kerklike ampswerk na 'n aantal suksesvolle diplomatieke reise en word aangewys as biskop van Durham in 1344.

Sy belangrikste nalatenskap is 'n stel sophismata wat reeds in die 1330's wyd buite Oxford gesirkuleer is, hoewel hy ook 'n kort kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* en twee quaestiones oor Aristoteles se natuurlike filosofie (*Quaestiones super physicam*, 1326) en etiek (*Quaestiones super libros ethicorum*, 1332) die lig laat sien het. Die *Sophismata* is die enigste van sy werke wat wel uiteindelik in gedrukte formaat verskyn het en in 1990 vir die eerste keer deur N. en B.E. Kretzmann in Engels vertaal en volledig herredigeer is. Die ander werke is steeds slegs in Latynse manuskrip beskikbaar.

Die teologiese en etiese toepassing van die *Sophismata*

Kilvington se *Sophismata* fokus grootliks op fisika, terministiese logika en wiskunde: elke sophisma begin tipies met 'n stelling wat deur 'n hipotese (*secundum imaginationem*) begrond word, wat dan van weerskante af sowel ten gunste van die hipotese as krities teen die hipotese beredeneer word, op grond waarvan 'n uiteindelike sintetiese oplossing voorgestel word.

Soos die ander Oxford Rekenaars, het Kilvington se uitsette in fisika, logika en wiskunde nie alleen die doel gehad om mee te werk tot die verselfstandiging van die natuurwetenskappe in die tweede helfte van die 14de eeu nie, maar om hierdie uitsette juis teologies te implementeer. So gebruik Kilvington terministiese logika – 'n 'moderne' ontwikkeling – om die vraag na die menslike wil en menslike vryheid binne die konteks van God se kennis van toekomstige kontingentes, aan te spreek.

Kilvington se vertrekpunt is dat die gevestigde natuurorde die gevolg is van sowel God se geordende mag as God se absolute mag. Teologiese ontwikkelinge in die eerste helfte van die 14de eeu, soos tot uitdrukking gebring in die werke van veral Duns Skotus (5.28) en Ockham (5.50), het gefokus op die kontingensie van die

wêreld en die vraag na God se keuse vir hierdie wêreld – bo enige ander moontlike wêrelde.

Die fokus op die kontingente wêreld het vinnig aanleiding gegee tot die vraag na God se mag, wat onderskei is in God se almag of absolute mag (*potentia absoluta*) en God se geordende mag (*potentia ordinata*). Die almag van God kan enige iets te voorskyn bring wat nie 'n logiese teenstelling behels nie en vanuit alle ongeaktualiseerde moontlikhede, kies of orden God 'n logies-konsistente stelsel van sodanige moontlikhede.

Soos Duns Skotus, betoog Kilvington teen die agtergrond van die onderskeid tussen God se absolute mag en geordende mag, dat God se kennis, God se eksistensie en God se wil God se wesensattribute is. Daarom is God se absolute kennis van alles in die verlede en alles in die hede gelyk te stel met God se kennis van die toekoms, ook met betrekking tot toekomstige kontingentes, op grond van God se absolute mag.

Vanuit God se absolute mag kan God die verlede verander of ongedaan maak en ken God toekomstige kontingentes. God se geordende mag, aan die ander kant, vind neerslag in die natuurorde, wat deur natuurwetmatighede beheer word en waarvolgens die verandering van die verlede sowel as kennis van toekomstige kontingentes inderdaad nie moontlik is nie. Nietemin is alles in die materiële werklikheid, wat deur natuurwette beheer word, op grond van God se geordende mag, steeds ondergeskik aan God se absolute wil en daarom kan God selfs die hoogste natuurwette verander om nuwe natuurwetmatighede daar te stel.

Kilvington verdedig op etiese vlak die Franciskaanse prioritisering van die wil bo die intellek. Die wil is verhewe in terme van morele handelinge: dit beteken vir Kilvington onder meer dat 'n mens vanuit die vrye wil op geen stadium gebonde is aan 'n historiese of voorafgaande keuse nie, en altyd opnuut weer kan (en moet) kies. 'n Mens kan dus ook kies om juis nie te kies nie, wat steeds 'n vrye keuse is. Maar dan moet 'n mens bereid wees om die volle verantwoordelikheid vir die gevolge van daardie (keuse vir nie-)keuse te dra. Daarby is onkunde of 'n gebrek aan kennis geen verweer vir verkeerde, verwronge of 'sondige' morele besluite nie: die keuse om ingeligte besluite te neem is immers weer 'n vrye keuse en die keuse om nie ingelig te wees, of vanuit die beskikbare inligting nié ingelig te kies nie, spruit uit daardie vrye keuse voort.

Kilvington se nawerking was in terme van die *Subtilitates Anglicane* (sien weer Ceffons, 6.5) nie tot die Engelse akademiese wêreld beperk nie, maar het ook kontinentaal neerslag gevind: natuurlik het Engelse denkers soos Wodeham (6.13), Heytesbury (6.17) en Swineshead (5.46) by sy *Sophismata* gebaat, maar dit was veral Parysenaars soos Oresme (6.19), Buridanus (6.4), Mirecourt (5.49) en Autrecourt (6.7), wat Kilvington

se natuurwetenskaplike bydraes en die toepassing daarvan in teologie en etiek, met groot belangstelling gevolg het.

Eindnota

1. Sien Kilvington (1990), asook Jung-Palczewska (2000:181–223; 2002:113–33;2011:1129–31); Jung en Podkonski (2009:65–84); Kretzmann (1988:225–45) en Sylla (2006:571–2).

Bibliografie

Bakker, P.J.J.M. (red.). 2002. *Chemins de la Pensée Médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza.* Faye, E. en C. Grellard (subreds.). Brepols: Turnhout.

Grellard, C. en A. Robert (reds.). 2009. *Atomism in late Medieval philosophy and theology*. Leiden: Brill.

Jung-Palczewska, E. 2000. Works by Richard Kilvington. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 67, 181–223.

—. 2002. Richard Kilvington on local motion. In Bakker (red.) 2002, 113–33.

—. 2011. Richard Kilvington. In Lagerlund (red.) 2011, 1129–31.

Jung, E. en R. Podkonski. 2009. Richard Kilvington on continuity. In Grellard en Robert (reds.) 2009, 65–84.

Kilvington, R. 1990. *Sophismata*. In Kretzmann en Kretzmann (inl., reds. & verts.) 1990.

Kretzmann, N. 1988. *Tu scis hoc esse omne quod est hoc*: Richard Kilvington and the logic of knowledge. In Kretzmann (red.) 1988, 225–45.

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

Kretzmann, N. en B.E. Kretzmann (inl., reds. en verts.) 1990. *The Sophismata of Richard Kilvington*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sylla, E.D. 2006. Richard Kilvington. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 571–2.

6.15 JOHANNES DUMBLETON

Detail van 'n miniatuur van 'n meester en studente (1464), Kunstenaar onbekend
© Biblioteek van Brittanje, Londen

6.15 Johannes Dumbleton (ca.1310-ca.1349) (John Dumbleton)

Johannes Dumbleton[1] was 'n Oxford Rekenaar (sien weer Bradwardine, 6.2) en dubbele magister in filosofie en teologie by Merton College te Oxford en die Universiteit van Parys in die derde en vierde dekades van die 14de eeu. Hy het vir twee akademiese tydperke (1337-1338 en 1347-1348) as genoot van dié beroemde kollege gedien en het tussen 1345 en 1345 in beide lettere en teologie by Parys gepromoveer.

Sy onvoltooide summa (uitsonderlik vir 'n tyd waar die prominensie van die summa aan die taan was), *Summa logicae et philosophia naturalis*, oorspronklik beplan vir 10 volumes, verskaf 'n uitstekende blik op die werksaamhede van die denkers wat in Aristoteliese natuurlike filosofie gespesialiseer het in die tyd direk voor Ockham se dood en die oorgang van die hoog-skolastiek na die post-skolastiek.

Summa logicae et philosophia naturalis

Dumbleton verskaf in sy summa 'n wydgaande oorsig oor al die werke wat in die eerste helfte van die 14de eeu tot die rubrieke van die Aristoteliese korpus bygedra het, met besondere verwysing na fisika, teorieë wat handel oor generering en ontbinding, kosmologie en psigologie.

Hierdie werk, steeds ongeredigeerd, het volledig behoue gebly in meer as 20 hoëgehalte manuskripte wat almal vorder tot die middel van Deel IX, met Deel X wat oor die Platoniese idees sou handel en ongelukkig nie voltooi kon word voor Dumbleton se afsterwe nie. Omdat die werk nooit die drukpers gehaal het nie, kon dit nie die invloedrykheid van die ander Oxford Rekenaars soos Bradwardine en Richard Kilvington (6.14) se werke – ook ver buite Oxford – ewenaar nie.

Waar die tekste van die ander Rekenaars oorwegend gevorm is deur 'n netwerk van disputasies wat die kurrikulum by lettere in die middel van die 14de eeu getrou weerspieël, is Dumbleton se summa sterker gerig op Aristoteliese filosofie as sodanig – wat ook verklaar waarom hy gekies het om eerder 'n summa as 'n reeks quaestiones die lig te laat sien. Sy lesing van die Aristoteliese tekste word vergesel van konseptuele instrumente soos terministiese logika en diskoersanalises.

In lyn met die ander Rekenaars volg Dumbleton Ockham (5.50) se ontologiese parsimonie nougeset: hy ontken die reële bestaan van wiskundige onverdeelbares soos punte, lyne en vlakke, en betoog dat substansies en eienskappe slegs kategorieë is van dinge wat onafhanklik kan bestaan – selfs by grasie van die almag van God. Hy wyk wel weer van Ockham af deur Skotus se teorie van die bedoeling en remissie van vorme

te onderskryf, met behulp van 'n kragtige en belese verdediging van die Aristoteliese kontinuïteitsopvatting.

Dumbleton lewer ook 'n bydrae tot die ontwikkeling van die meting en kwantifisering van beweging binne die konteks van kousaliteit, deurdat hy 'n volstrekte Aristoteliese benadering tot wiskundige fisika volg, met die versweë vertrekpunt dat wiskundige kwantiteite deur wiskundiges geabstraheer word vanuit die substansies of eienskappe waarin die kwantiteite vestig.

Dumbleton sou dus beskryf kon word as 'n uitsondering op die reël in die oorgang na die post-skolastiek, aangesien hy fisika steeds binne die indeks van Aristoteliese natuurlike filosofie hou, Aristoteles as sodanig steeds diskursief gebruik en stilisties steeds voorkeur verleen aan 'n summa, in stede van tegniese quaestiones.

Eindnota

1. Sien Sylla (2006:351–2; 2011:608–11) en Weisheipl (1959:439–54).

Bibliografie

Sylla, E.D. 2006. John Dumbleton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 351–2.

—. 2011. John Dumbleton. In Lagerlund (red.) 2011, 608–11.

Weisheipl, J.A. 1959. The place of John Dumbleton in the Merton School. *Isis* 50, 439–54.

6.16 RALF STRODE

Die geleerde (1894), Heinrich Georg Michaelis (1837–1898)
© In anonieme privaatbesit

6.16 Ralf Strode (fl.ca.1360-1387) (Ralph Strode)

Ralf Strode[1] was 'n Engelse logikus by Oxford en 'n genoot van die beroemde Merton College rondom 1360. Ten tye van sy verblyf in Oxford het hy Johannes Wyclif (6.20) goed leer ken, met wie hy tydens Wyclif se genootskap by Merton in 1356 dikwels in persoonlike en openbare teologiese debat getree het. In die 1370's verlaat Strode die akademie om 'n voltydse prokureur te word, en open 'n praktyk in Londen. Daar word hy en die Engelse digter en skrywer Geoffrey Chaucer (1343-1400, skrywer van onder meer die Middelengelse *Tales of Caunterbury*) hegte bondgenote, tot die mate dat Chaucer sy *Troylus* aan Strode opgedra het.

Strode was buitengewoon produktief tydens die periode van sy genootskap by Merton: Hy skryf daar onder meer 'n sesdelige handboek in logika, gebundel onder die titel *Logica* en as 'n eenheid behoue in slegs een manuskrip, waarvan slegs een deel tot op datum (as deel van 'n proefskrif) in Engels vertaal en herredigeer is (Strode 1973, geredigeer in promovendus Seaton 1973). Logica bestaan naamlik uit die verhandelinge *De arte logica*, *De princiipiis logicalibus*, (*Tractatus*) *suppositionum*, (*Tractatus*) *consequentiae*, (*Tractatus*) *obligationes* en (*Tractatus*) *insolibilium*.

Soos wat ook met talle ander Middeleeuse filosowe die geval was, het Strode se hoofteks eers na sy dood daadwerklik invloed begin uitoefen. In Strode se geval was dit veral in Italië, waar die *Consequentiae* en *Obligationes* 'n beduidende impak gehad het. Hierdie twee afdelings in die *Logica* was wel in 'n aantal onafhanklike manuskripte beskikbaar en beide is telkens in Italiaans herredigeer en herdruk. Die vier afdelings in die *Logica* wat in die Italiaanse navorsing sedert die 15de eeu uitgewys is as die kern van die werk, is laasgenoemde vier (*Suppositionum*, *Consequentiae*, *Obligationes* en *Insolibilium*), terwyl die eerste twee afdelings as inleidingshoofstukke gelees behoort te word (sien Maierù 2011:1101–2).

Die vier kernafdelings in Strode se *Logica*

Die afdeling *Suppositionum* spreek effektief twee teorieë krities aan, naamlik die teorie van *suppositio* (sien weer Hispanus, I:4.26) en die teorie van herpostulerings of *exponibles*. *Suppositio*, oftewel die verwysende vermoë van 'n term, word deur Strode hanteer as die funksie van verteenwoordiging wat die term binne 'n proposisie beklee: wanneer die term vir sigself staan of vir 'n ander soortgelyke term 'instaan', beskik dit oor 'n 'materiële en eenvoudige *suppositio*' (hierin volg Strode Johannes Buridanus [6.4] se afwysing van die tradisionele skeiding van die materiële en eenvoudige funksies van die term); wanneer die term vir iets anders 'instaan' as sigself of 'n soortgelyke term, skryf

Strode 'n 'persoonlike *suppositio*' daaraan toe. Strode dui gevolglik aan hoe die verskillende vorme van persoonlike *suppositio* van mekaar onderskei kan word, en wat die funksie van elkeen van hierdie vorme is. Dít volg hy op met 'n wydgaande bespreking van die verskeie vorme van herpostulerings binne 'n proposisie (waar die term binne die proposisie, om welke rede ook al, herhaal word) en watter soort proposisies uit daardie aanvanklike proposisie na vore kan tree, waarby hy die universele proposisie insluit.

Strode dui aan dat die gebruik van sodanige herpostulerings of *exponibles* krities belangrik is in die hantering van probleme vanuit natuurlike filosofie, aangesien die Middeleeuse denkers, tot en met die opkoms van die Oxford Rekenaars en die verselfstandiging van die natuurwetenskappe in die post-skolastiek, weinig moeite gedoen het om 'n grammatika te ontwerp aan die hand waarvan natuurlike verskynsels (soos beweging en massa) gemeet en geëvalueer kon word.

Tot en met die ontwikkeling van 'n 'nuwe grammatika' waarmee die evaluering van hierdie verskynsels trefseker grammatikaal verwoord kon word, was die enigste instrument 'n hoogs tegniese woordeskat wat deur duidelike logiese reëls gedra is – soos juis herpostulerings of *exponibles* binne 'n proposisie.

Consequentia, die tweede kernafdeling in die *Logica*, ondersoek vernaamlik die onderskeid tussen formele en materiële gevolge. Vir Strode is enige gelde materiële gevolg 'n afleiding vanuit die oorsaak (of antesedent) na die gevolg, terwyl 'n formele gevolg die een of ander semiotiese verbintenis tussen die oorsaak en die gevolg vooronderstel: byvoorbeeld, enige iemand wat verstaan dat ek 'n mens is, verstaan dat ek 'n dier is, aangesien 'dier' volg uit die formele intellekstelling (*de formali intellectu*; sien Maierù 2011:1102) van 'mens'.

Hieruit volg dat enige formele gevolg ook materieel is, maar nie andersom nie: 'n materiële gevolg is nie noodwendig 'n formele gevolg nie (byvoorbeeld, 'die mens is 'n dier', dus 'die gholfstok is in die gholfsak'). Strode gaan dan daartoe oor om die Middeleeuse register van kommentare oor die Aristoteliese *Analytica Priora* en *Topica* in besonder te herlees en van 'n opsomming van die algemene en besondere reëls wat vanuit die oorlewering op formele en materiële gevolge van toepassing is, aan te bied.

Soos wat die naam aandui, is die afdeling *Obligationes* gemoeid met die tegniese prosedures binne 'n skolastiese debat. Dit is interessant en opvallend dat Strode dit nodig ag om 'n omvangryke afdeling in sy hoofteks aan hierdie saak af te staan, aangesien hierdie prosedures in die tweede helfte van die 14de eeu (dus 'post-skolasties') minder belangrik was as wat dit nog (hoog-skolasties) in die eerste helfte van die 14de eeu en natuurlik deur geheel die 12de en 13de eeue was. Strode dui egter implisiet aan dat sy oogmerk in hierdie verband 'opvoedkundig' is (Ashworth 1993:364), naamlik dat die

student of nuweling formeel in staat gestel moet word om blyke van 'n bepaalde argumentatiewe vermoë te gee, sowel as om formeel geëvalueer te kan word.

Dit was veral die Oxford Rekenaars se intense hernieude belangstelling in logiese raaisels, sophismata of sofismes (so genoem na Aristoteles se *Sophistici Elenchi*), vakterminologies genoem *insolubilia* – raaiselagtige sinskonstruksies wat delikaat ontleed moet word ten einde nie tot absurde gevolgtrekkings te lei nie – wat die post-skolastiese skeiding tussen teologie en filosofie perpetueer het, en die opwaartse kurwe van teoretiese fisika in die 14de eeu gefasiliteer het. Om die voorbeeld te herhaal wat nou reeds telkens gebruik is: Die stelling 'Ek lieg nou' is vals indien dit waar is en waar indien dit vals is – hoe word uit hierdie impasse ontsnap?

Die studie van *insolubilia* bestryk aanvanklik 'n groot deel van logika in die 13de eeu, maar word uiteindelik in die laat-14de eeu deur die Rekenaars en ander Engelse denkers soos Richard Brinkley (6.6) en Strode self herwaardeer in terme van 'n gevolgrykheid wat die parameters van formele logika oorskry en inderdaad die opvatting van 'n 'moderne wetenskap' en die vraag na die verhouding 'geloof-wetenskap' – nou 'n radikaal nuwe vraag as in die vroeg- en hoog-skolastiek – begin inlei.

Strode begin teen hierdie agtergrond die vierde en laaste kernafdeling van sy hoofteks, met die gepaste titel *Insolibilium*, deur 'n eenvoudige definisie van *insolubilia* aan te bied, naamlik dat *insolubilia* 'ambivalente en misleidende sinskonstruksies is wat logies moeilik is om te ontleed, maar nie algeheel onmoontlik is om te ontleed nie' (Maierù 2011:1103): inderdaad vanuit 'n selfstandige en grammatikaal-logiese sin soos 'Ek lieg nou'. Strode volg hierdie definisie op met 'n nougesette uiteensetting van die antieke filosowe se hantering van *insolubilia*, wat hy met die skolastieke hantering daarvan vanaf reeds Abelardus tot sy Rekenaartydgenote soos Bradwardine in verband bring.

Afgesien van Bradwardine, ontleed Strode ook vyf ander tydgenootlike bydraes in terme van die filosofiese hantering van *insolubilia*: hy verken eerstens die bydraes van Swineshead (5.46), Dumbleton (6.15) en Kilvington (6.14), en volg dit op met ontledings van die uitsette van Heytesbury (6.17) en Robert Fland.

Strode distilleer gevolglik nege posisies vanuit Bradwardine wat hy as hoogs waarskynlik korrek aflei en neem aspekte vanuit die posisies van die ander vier denkers oor, om 'n selfstandige en sintetiese teoretiese posisie aan te bied, naamlik dat die evaluering van *insolubilia* nie alleen op die semantiese teenstelling binne 'n grammatikaal-logiese samehang behoort te berus nie, maar dat 'n verskeidenheid van ander oorwegings by sodanige evaluering behoort te geld, waaronder 'inwendige' en 'uitwendige' handelinge, stemintonasie en ander stemeienskappe (van die spreker wat

die betrokke *insolubilium* aanbied) en of die proposisie self as 'n eenvoudige of saamgestelde proposisie gereken behoort te word.

Eindnota

1. Sien Strode (1973), asook Ashworth (1993:363–86); Georgedes (2006:552–3); Maierù (2011:1103–3) en Spade (1975:87–91).

Bibliografie

Ashworth, E.J. 1993. Ralph Strode on inconsistency in obligatonial disputations. In Jacobi (red.) 1993, 363–86.

Georgedes, K. 2006. Ralph Strode. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 552–3.

Jacobi, K. (red.). 1993. *Argumentationstheorie: scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns.* Leiden: Brill.

Maierù, A. 2011. Ralph Strode. In Lagerlund (red.) 2011, 1101–3.

Seaton, W.K. (red. & vert.). 1973. *Tractatus de consequientiis by Ralph Strode, fourteenth-century logician and friend of Geoffrey Chaucer*. Proefskrif. Berkeley: University of California Press.

Spade, P.V. 1975. *The Medieval liar: A catalogue of the insolubilia-literature.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Strode, R. 1973. *Tractatus de consequientiis*. In Seaton (red. & vert.) 1973.

6.17 WILLEM HEYTESBURY

Geleerde en sy boeke (1671), Gerbrand van den Eeckhout (1621–1674)
© Museum van Beeldende Kunste, Boedapest

6.17 Willem Heytesbury (ca.1313-1372) (William [of] Heytesbury)

Willem Heytesbury[1] was, soos talle van die ander Oxford Rekenaars, 'n genoot van Merton College by Oxford vanaf die vroeë 1330's. Hy het daarin uitgemunt om die eerste twee eksponente uit die eerstegenerasie Rekenaars, Thomas Bradwardine (6.2) en Richard Kilvington (6.14), se inisiatiewe om fisika uit die indeks van Aristoteliese natuurlike filosofie te haal en die natuurwetenskappe te verselfstandig, te kommentarieer en by te werk, met spesifieke verwysing van Bradwardine se *Insolubilia* en *Tractatus de proportionibus* (1328), en Kilvington se *Sophismata* (1325).

In hierdie bywerking pas hy die teorie van *suppositio* (sien Hispanus, I:4.26) toe op juis die filosofiese probleem van sofismes (foutiewe redevoeringe, wat egter subtiel genoeg is dat selfs die behoedsame filosoof nog in die slaggat daarvan mag trap), soos wat dit steeds teruggekoppel het na Aristoteles se ontleding in *De Sophisticis Elenchis*. Van die volgende probleme word hierby ingesluit:

– ekwivokaliteit (om twee verskillende dinge met dieselfde naam of term voor te stel), waar dieselfde woord of stelling binne 'n argument in verskillende semantiese kontekste gebruik word, wat lei tot 'n vals gevolgtrekking;

– sintaktiese ambivalensie, waar 'n stelling op meer as een wyse geïnterpreteer kan word, op grond van 'n ambivalente sinskonstruksie;

– foutiewe komposisie, 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;

– ambivalente aksentplasing, wat 'n ambivalensie is wat ontstaan wanneer die betekenis van 'n stelling verander word deur buitengewone of nie-noodsaaklike aksentuering;

– misplaaste beeldspraak, waar verwarring ontstaan deur die afwisselende letterlike en metaforiese gebruik van 'n woord of stelling binne een semantiese konteks;

– 'vernietig die uitsondering' (*a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*), waar die duidelik uitsonderlike gebruik van 'n woord of stelling geïgnoreer word;

– *secundum quid et simpliciter* ('wat slegs sekondêr of selektief waar is'), waar die stelling 'n toetsbare werklikheid selektief verwoord;

– irrelevante gevolgtrekking (*ignoratio elenchi*), waar die argument logies is of kan wees, maar die gevolgtrekking nie verband hou met die betrokke saak nie;

– 'saak vooruit', waar die waarheid en geldigheid van die gevolgtrekking reeds in die premisse aangeneem word, sodat die gevolgtrekking enigsins kan plaasvind;

– ‘vals gevolg’ (*non causa pro causa*), waar ’n gevolg verkeerdelik afgelei word; en

– ‘gelaaide vraag’ (*plurium interrogationum*), waar die eerste premisse of vraagstelling die gevolgtrekking bind deur dit met ’n voorafbepaalde uitkoms te laai – iets word dus deur die vraag geïmpliseer, bloot deur die vraag te vra.

Heytesbury gee aan al hierdie en soortgelyke sofistiese probleme aandag in sy belangrikste teks, *Regulae solvendi sophismata* (*Reëls vir die oplossing van sofismes*). Sy werk word geag vroeg-moderne wetenskap beduidend te beïnvloed, hoewel nie in die empiries-wetenskaplike sin van die woord nie, maar eerder met verwysing na wiskundige ontledings.

Heytesbury promoveer tot *doctor theologiae* in 1348 en word, kort voor sy dood in 1371, as kanselier van Oxford aangewys. Hy maak dus saam met onder meer Dumbleton (6.15) deel uit van die tweedegenerasie Oxford Rekenaars, waarin sy sonderlinge bydrae tot Middeleeuse filosofie in sy uitsluitlike fokus op die probleem van sofismes tot uitdrukking gebring word.

Die ses afdelings in Heytesbury se *Regulae solvendi sophismata*

In die latere Middeleeue is Aristoteles se aanvanklike ontleding van sofismes in D*e Sophisticis Elenchis*, soos bostaande vermeld, herverwerk tot prosedurele ontledings in formele disputasies. Hiervolgens was die *sophismata* stellings binne formele disputasies, waarvan die uitkoms reeds deur die inleier van die disputasie gegee is, onderhewig aan bepaalde kwalifikasies en voorwaardes. Die respondent in die disputasie moes dan blyke gee of hy die inleier se sofisme aanvaar of verwerp. Indien die respondent die sofisme verwerp, moes hy die inleier se vrae ten opsigte van die verwerping beantwoord en die gehalte van die inleier se afleidings vanuit die aanvanklike sofisme beantwoord, sonder om self weer in teenstellinge vas te val. Hierdie *sophismata* gaan juis op hierdie punt dan terug na die ontledings in *De Sophisticis Elenchis*.

Hierdie sofismes binne formele disputasies is Heytesbury se spesialisasieveld, soos tot uitdrukking gebring in sy *Regulae solvendi sophismata* (van hier af *Regulae*). Heytesbury het die werk tydens sy genootskap by Merton geskryf tussen 1331 en 1339, opgevolg met ’n ondersteunende werk, *De probationibus conclusionum tractatus regularum solvendi sophismata* (*Oor die bewyse van gevolgtrekkinge vanuit die traktaat van reëls vir die oplossing van sofismes*), wat in die eerste gedrukte uitgawes saam met die *Regulae* verskyn het (hoewel die outeurskap van die ondersteunende teks bevraagteken word).

Naas hierdie hoofteks en ondersteunende teks het Heytesbury ook ’n aantal losstaande werke oor sofismes geskryf, waaronder ’n aanvanklike versameling van 32 *sophismata*, opgevolg met ’n tweede versameling van 39 *sophismata*, waarin bewys gelewer word

juis hoé subtiel foutief sofismes is of kan wees, met die logiese aanduiding dat die respondent inderdaad 'n esel is (*tu est asinus*; sien Longeway 2011:1398), vandaar getitel *Sophismata Asinina*.

Die *Regulae*, bestaande uit ses afdelings, bly egter Heytesbury se vernaamste onafhanklike uitset. Die eerste afdeling handel oor *insolubilia*, daardie raaiselagtige, selfverwysende en skynbaar onoplosbare paradokse in stellings soos 'ek lieg nou'. Die tweede afdeling bespreek die probleem van intensionele kontekste, opgevolg met 'n derde afdeling wat handel oor probleme wat voortspruit in die gebruik van persoonlike voornaamwoorde.

Die vierde afdeling van die *Regulae* is buitengewoon interessant en handel oor die paradokse wat manifesteer wanneer die begrippe begin en ophou in die proposisie, of in 'n sofisme voorkom. Die probleem is voorspelbaar: wanneer 'n saak begin om oor 'n eienskap op 'n gegewe oomblik te beskik, beskik dit oor daardie eienskap óf vanaf daardie oomblik óf is daardie oomblik die laaste oomblik waar op die saak nié oor daardie eienskap beskik nie.

Heytesbury poog dan om 'n stel reëls aan te bied om hierdie soort paradokse logies te hanteer, welwetende dat hierdie soort oplossings ook teologies besonder gevolgryk is: wanneer 'begin' God met 'n saak en wanneer 'hou God op' met 'n saak, en wat is die implikasies van God se 'begin' en 'ophou' vir sowel die saak as God self?

In die vyfde afdeling van die *Regulae* tree Heytesbury se gebedheid in die Rekenaar-konteks die skerpste na vore wanneer hy die probleme wat ontstaan vanuit die limiete van kragte en vermoëns (*maxima* en *minima*), oorweeg. Sy werksbeginsel in hierdie opsig is dat elke aktiewe vermoë gemeet of gekwantifiseer word uitdruklik in terme van die weerstand daarteen (synde die passiewe vermoë) en die vermoë (al dan nie) van die aktiewe vermoë om die passiewe vermoë te oorkom. Byvoorbeeld, die aktiewe vermoë van 'n gewigopteller om gewigte veel swaarder as die opteller se eie liggaamsgewig op te tel, word gemeet juis aan die gewig van die gewigte (die gewig van die gewigte is dus die passiewe vermoë) wat die gewigopteller slaag om te oorkom – of nie te oorkom nie.

Die natuurlike en spontane kwalifisering hiervan is om die gewigopteller se aktiewe vermoë te kwantifiseer aan die swaarste gewig wat opgetel kon word – dus, die *maxima* of maksimum passiewe vermoë. Heytesbury betoog egter dat daar dikwels geen sodanige maksimum passiewe vermoë bestaan aan die hand waarvan die aktiewe vermoë gekwantifiseer kan word nie. Solank as wat die aktiewe vermoë egter oor die een of ander 'limiet van vermoë' beskik, sal daar kongruent altyd 'n *minima* passiewe vermoë wees – wat nie aktief oorkom kan word nie.

Dit beteken dat enige gegewe aktiewe vermoë die spektrum van passiewe vermoëns waarvolgens die aktiewe vermoë gekwantifiseer kan word, in twee stelle sal verdeel, waar elke element in die vermoë van die aktiewe verhewe sal wees bo elke element in die vermoë van die passiewe. Die uiteindelike limiet van vermoë is daardie unieke snyding wanneer die sirkels van die aktiewe en passiewe oor mekaar getrek sou word, en presies daar waar die twee sirkels vir die eerste keer begin sny.

Heytesbury gebruik hier presies dieselfde logiese struktuur wat hy in die vierde afdeling van die *Regulae* gebruik het, ten opsigte van 'begin' en 'ophou', waar twee verskillende stelle nodig was om te stel 'A begin om X te wees': die eerste stel aanvaar die oomblik (en presies die oomblik) waarop A begin om X te wees, terwyl die tweede stel die oomblik (en weer presies die oomblik) aanvaar waarop A die laaste keer A is. Ten einde die presisie waarop hy in beide afdelings vier en vyf aandring, te artikuleer, bied Heytesbury dan 'n stel reëls aan watter een van die twee stelle in elke besondere geval aanvaar behoort te word. Hy hanteer natuurlik daarmee saam die voorspelbare vraag of en wanneer 'n 'limiet van vermoë' inderdaad wel bestaan. Die sesde afdeling van die *Regulae* hanteer die vrae na verandering, onmiddellike verandering en beweging, waarin Heytesbury enkele oorspronklike aanpassings maak op die standpunte van die eerstegenerasie Oxford Rekenaars.

Eindnota

1. Sien Longeway (1984; 2006:694–5; 2011:1397–9); Spade (1979:1–48) en Wilson (1960:1–18).

Bibliografie

Longeway, J. 1984. *William Heytesbury: On Maxima and Minima*. Dordrecht: Kluwer.

—. 2006. William Heytesbury. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 694–5.

—. 2011. William Heytesbury. In Lagerlund (red.) 2011, 1397–9.

Spade, P.V. 1979. *William of Heytesbury on insoluble sentences.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Wilson, C. 1960. *William Heytesbury: Medieval logic and the rise of mathematical physics.* Madison: University of Wisconsin Press.

6.18 ALBERTUS VAN SAKSE

Portret van 'n biskop (17de eeu), Kunstenaar onbekend
© In anonieme privaatbesit

6.18 Albertus van Sakse (ca.1320-1390)
(Albert von Sachsen; Albert of Saxony; Albertutius)

Albertus van Sakse[1] was 'n magister in lettere by Parys (1351) en het daarna (1353 tot 1362) as rektor van die universiteit gedien. Hoewel hy met studies in teologie by Parys begin het, het hy selfs die baccalaureus in teologie nooit voltooi nie. Hy is uiteindelik, na geslaagde onderhandelinge met pous Urbanus V vir die befondsing van 'n nuwe universiteit in eietydse Oostenryk, as die eerste rektor van die hierdie nuwe universiteit in Wene (gestig in 1365) aangewys.

Hierdie pos het hy – hoewel slegs vir 'n jaar – rigtinggewend en met onderskeiding beklee, totdat hy aan die einde van 1366 deur dieselfde pous, diep beïndruk gelaat deur Albertus se persoon en belesenheid, as biskop van Halberstadt aangewys is. Hy het in daardie hoedanigheid vir meer as twee dekades getrou gedien tot en met sy afsterwe in 1390.

Albertus was besonder invloedryk in sowel natuurlike filosofie en logika: talle van sy werke is meermale herdruk tot aan die einde van die 16de eeu. Hy was goed op hoogte met die teoretiese posisies van sy belangrikste Paryse tydgenote, onder andere Johannes Buridanus (6.4) en Nikolaus Oresme (6.19), asook die Oxoniane wat op daardie stadium via die *Subtilitates Anglicane* (sien Ceffons, 6.5) prominente nawerking by lettere in Parys geniet het, onder meer Willem van Ockham (5.50) en die Oxford Rekenaars, in besonder Thomas Bradwardine (6.2), Richard Brinkley (6.6) en Willem Heytesbury (6.17). Hy het hierdie vakgenote se uitsette noukeurig ontgin, maar ook oorspronklik, krities en kreatief daarop gereageer: onder andere lewer Albertus 'n besondere bydrae tot die verdediging van die sogenaamde impetus-teorie van projektiele beweging.

Albertus se waarskynlik belangrikste werk: *Perutilis logica*

Perutilis logica kan as Albert (geredigeer in 1974) se belangrikste werk geag word, juis op grond van die invloed en nawerking daarvan tot diep in die 16de eeu (De Boer 2011:38) – hoewel dit interessant is dat Grant (2006:90) Albertus se Aristoteles-kommentare swaarder as die *Perutilis logica* weeg in terme van hierdie kommentare se vakkundige bydrae in natuurlike filosofie.

Perutilis logica is nietemin 'n selfstandige en oorspronklike inleiding tot ses temas in logika – en kommentarieer nie bloot die ontwikkeling van terministiese logika tot op daardie stadium nie. Afdeling I in die werk verskaf werksdefinisies vir komplekse begrippe wat in die res van die werk gebruik word, soos 'teken' en 'bedoeling', en verskaf ook 'n oorsig van die basiese struktuur van proposisies.

Die volgende vyf afdelings bespreek termeienskappe, proposisies, inferensie of deduktiewe afleiding en *insolubilia*. Ockham se *Summa logicae* is duidelik die vernaamste bron vir *Perutilis logica*, sowel in terme van die struktuur, uitleg en teoretiese premisses daarvan – en tog is die werk meer omvangryk en moontlik meer sistematies as hierdie bronteks, terwyl Albertus ook talle temas bywerk wat nie in die bronteks voorkom nie. Buridanus se gelyknamige werk figureer ook met instemming in die *Perutilis logica*, hoewel daar enkele maar wesenlike verskille tussen Albertus en Buridanus uitgewys kan word (Fitzgerald 2006:305–37).

Albertus (1975) se ander belangrike werk, *Sophismata*, vertoon ook 'n duidelike invloed vanaf Oxford in die hantering van die paradokse en ambivalensie wat uit bepaalde selfverwysende proposisies (soos 'ek lieg nou') na vore kan tree. Albertus se *Sophismata* verlaat sigself op veral Heytesbury (6.17) se gesofistikeerde ontledings van sodanige sofismes en ander 'oënskynlik onoplosbaarhede' of *insolubilia*. Hy gebruik in besonder Heytesbury se onderskeid tussen saamgestelde en verdeelde sinne (*sensus compositus* en *sensus divisus*), wat hy bywerk om die rol van 'n hele spektrum van modaliteite (sien weer Duns Skotus, 5.28) in hierdie onderskeid te beklemtoon.

'n 'Buridaanse skool' by Parys in die middel van die 14de eeu?

Albertus se werke in natuurlike filosofie vertoon uitdruklike kenmerke met die werke van sy Paryse medegangers Buridanus en Oresme in dieselfde veld (Thijssen 2004:18–20). Die feit dat soveel ander Parysenaars by lettere skerp aansluiting by Buridanus gevind het, het vir lank die indruk gelaat dat daar by Parys in die middel van die 14de eeu wel iets soos 'n 'Buridaanse skool' was, waarin Buridanus figure soos Marsilius van Inghen (6.21), Oresme en Albertus self binne 'n bepaalde natuurfilosofiese diskoers voorgegaan het.

Tog blyk by nadere ondersoek (Thijssen 2004:20–41) dat dit nie die geval was nie, op grond van die nasionale identiteitsverskille tussen hierdie gewaande 'dissipels' van Buridanus: Marsilius van Inghen was byvoorbeeld 'n Nederlander en Albertus 'n Duitser, terwyl Buridanus 'n Picardiër was (De Boer 2011:39). Nietemin is dit duidelik dat daar soveel leerstellige ooreenkomste tussen hierdie denkers bestaan het, dat minstens toegegee kan word dat daar by lettere in Parys in die middel van die 14de eeu 'n klein maar aanduibare netwerk van intellektuele soortgenote en tydgenote bestaan het, wat mekaar se werk buitengewoon goed geken het en by voorkeur met mekaar in debat getree het.

Daar was wel nie 'n Buridaanse 'skool' in die skolastiese sin van die woord nie – in die post-skolastiek was formele skoolvorming se dae in elk geval vir goed getel – maar wel 'n hegte, intense en soms polemiese broederskap tussen hierdie *Magistri Artium* by Parys in die middel van die 14de eeu.

Albertus se effektiewe verdediging van die impetus-teorie van projektiele beweging

Die konsep van beweging is in die Latynse Weste in die 14de eeu ontwikkel op sterkte van Buridanus se gebruik van die begrip *impetus* om projektiele beweging, vryval en die beweging van die hemelliggame, te beskryf. Buridanus en sommige van die Oxford Rekenaars het aanvanklik Aristoteles se teorie van projektiele beweging, soos uiteengesit in sy *Physica*, gekommentarieer, met die interpretasie dat Aristoteles sou postuleer het dat alle 'gewelddadige' bewegings, soos projektiele beweging en 'n vryvallende objek, afhanklik is van die konstante teen woordigheid van 'n beweger – en wanneer die bewegende objek nie langer enige kontak met sodanige beweger het nie, moet daar 'n medium wees wat die beweger se rol oorneem.

Hulle het egter ook die latere Griekse en Arabiese vertolkers van Aristoteles se teorie bygewerk, waarin hierdie vertolkers aangedring het dat sodanige medium eerder weerstand uitoefen as wat dit bydra tot die beweging van die bewegende objek, wat effektief daartoe gelei het dat hierdie vertolkers 'n alternatiewe teorie daargestel het: 'n bewegende objek word beweeg danksy 'n krag wat die beweger in die objek 'afdruk' of 'nawerk'.

Dit is juis hierdie teorie (en dus nie die oorspronklike Aristoteliese teorie nie) wat in die latere Middeleeue ontwikkel is en die 'amptelike' tegniese konsep van Middeleeuse meganika geword het. Natuurlik is hierdie teorie self weer in 'n verskeidenheid van subteorieë bygewerk, wat uiteindelik deur Buridanus in 'n enkele en koherente teorie van impetus verenig is, wat die beweging van bewegende objekte grondig kon definieer, sonder enige verdere verwysing na die Aristoteliese sisteem. *Impetus* sou die basis verskaf vir Galileo se gebruik van die begrip *impeto* en Newton se definisie van die 'kwantiteit van beweging'. Albert lewer tot hierdie ontwikkeling van hierdie teorie, op die spoor van Buridanus en die Rekenaars, 'n besondere bydrae deur die teorie teen hewige teenkanting vanuit die ortodokse Aristoteliese kringe by Parys en elders, geslaagd te verdedig.

Eindnota

1. Sien Albertus van Sakse (1974; 1975), asook Biard (1989:36–50); De Boer (2011:37–41); Fitzgerald (2003:409–34; 2006:305–37); Grant (1991:205–17; 2006:90–1); Kann (1994, in geheel) en Thijssen (2004:18–42).

Bibliografie

Albertus van Sakse. 1974. *Perutilis logica*. Hildesheim: Olms.

—. 1975. *Sophismata*. Hildesheim: Olms.

Biard, J. 1989. Le sophismes du savoir: Albert de Saxe entre Jean Burdian et Guillaume Heytesbury. *Vivarium* 27, 36–50.

Biard, J. (red.). 1991. *Itinéraires d'Albert se Saxe Paris-Vienne aux WIVe siècle*. Parys: Vrin.

De Boer, S. 2011. Albert of Saxony. In Lagerlund (red.) 2011, 37–41.

Fitzgerald, M.J. 2003. The Medieval roots of reliabilist epistemology: Albert of Saxony's view of immediate apprehension. *Synthese* 136, 409–34.

—. 2006. Problems with temporality and scientific propositions in John Buridan and Albert of Saxony. *Vivarium* 44(2):305–37.

Grant, E. 1991. The unusual structure and organization of Albert of Saxony's *Questions on De caelo*. In Biard (red.) 1991, 205–17.

—. 2006. Albert of Saxony. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 90–1.

Kann, C. 1994. *Die Eigenschaften der Termini. Eine Untersuchung zur Perutilis logica Alberts von Sachsen*. Leiden: Brill.

Thijssen, J.M.M.H. 2004. The Buridan school reassessed. John Buridan and Albert of Saxony. *Vivarium* 42(1):18–42.

6.19 NIKOLAUS ORESME

Miniatuurskildery uit Oresme se *Verdrag van hoop* (ca.1320–1382),
Kunstenaar onbekend
© Nasionale Biblioteek, Parys

6.19 Nikolaus Oresme (ca.1320-1382) (Nicole, Nicholas Oresme)

Nikolaus Oresme[1] was 'n jonger tydgenoot en medewerker van Johannes Buridanus (6.4) by lettere in Parys in die 14de eeu. Oresme het in wiskunde, natuurlike filosofie en vertalings van Aristoteles se tekste gespesialiseer, en het hom vanuit hierdie spesialisvelde as een van die mees vooraanstaande magistri by lettere in Parys in die 14de eeu onderskei.

In terme van sy uitsette in natuurlike filosofie, het hy nou met Buridanus en ander Paryse tydgenote soos Marsilius van Inghen (6.21) saamgewerk. Vanuit die nawerking van die *Subtilitates Anglicane* (sien weer Ceffons, 6.5) is Oresme grondig beïnvloed deur die Oxford Rekenaars, soos Thomas Bradwardine (6.2), Richard Brinkley (6.6) en Richard Kilvington (6.14), se pogings om die natuurwetenskappe te verselfstandig deur natuurlike verskynsels wiskundig te ontleed.

Oresme het gepromoveer tot magister in lettere in die vroeë 1340's en in teologie in 1356, waarna hy as *magister regens* by teologie in Parys gedien het, en dié regenteskap opgevolg het as hoof van Navarre Kollege. Na 'n opeenvolging van senior kerklike ampsposisies, word Oresme uiteindelik in 1377 as biskop van Lisieux aangewys. Hy het in hierdie hoedanigheid gedien tot met sy dood in 1382.

In 1359 raak Oresme bevriend met die *dauphin* wat later as koning Karel V ('die Wyse', 1338-1380) van Frankryk gekroon sou word. 'n Dekade later gee Karel V aan Oresme as sy persoonlike sekretaris opdrag om Aristoteles se tekste in praktiese filosofie vanuit Latyn in Frans te vertaal. Hierdie vertalings het die kroon geplaas op Oresme se akademiese arbeid, wat 'n periode van meer as vier dekades bestryk het.

Dit was veral sy vertaling van Aristoteles se kosmologiese teks *Da caelo et mundo* (as *Le livre du ciel et monde*) wat as 'n besondere mylpaal in die Franse intellektuele geskiedenis van die 14de eeu geag is, op grond van die kwaliteit van die inleiding en kommentaar wat Oresme in die teks voorsien het – en wat hom as een van die grondvestigers van Frans as akademiese taal onderskei het.

'n Oordrewe akademiese verbintenis met Johannes Buridanus

Oresme is tot betreklik onlangs in die Middeleeuse ideegeskiedenis geredelik verstaan in terme van sy akademiese verbintenis met Buridanus (Hallamaa 2011:884; Courtenay 2000:543). Tog moet Oresme se onafhanklikheid as 'n eiesinnige en kreatiewe denker eerder beklemtoon word. Met Oresme se aankoms in Parys rondom 1335 was Buridanus inderdaad reeds die sentrale en leidinggewende figuur

by die letterefakulteit. Die mees onlangse navorsing (onder meer Thijssen 2004:18–42 en Courtenay 2004:3–17) dui daarop dat so heg as wat hierdie verbintenis ook al later was, dit histories oordrewe aangebied is in terme van Oresme se intellektuele afhanklikheid van Buridanus.

Eerstens is die algemene aanname dat Oresme amptelik Buridanus se nagraadse student by lettere in Parys was, foutief: studente kon by Parys nagraads net afstudeer by 'n magister van dieselfde nasionale identiteit, wat beteken dat Oresme (vanuit Normandië) hoogs waarskynlik nie onder Buridanus (vanuit Picardië) se leiding in lettere kon promoveer nie. Niks het egter verhoed dat Oresme as voorgraadse en nagraadse student wel Buridanus se lesings kon bywoon nie, aangesien studente by lettere inderdaad toegelaat is om lesings van magistri van ander nasionaliteite by te woon.

Daarby moet ook in ag geneem word dat Oresme waarskynlik op die minimum ouderdom van 22 jaar tot magister in lettere gepromoveer het, dit wil sê rondom 1342, wat beteken dat hy vir minstens sewe jaar aan Buridanus se informele leiding blootgestel was. Buridanus verwys ook slegs een maal na Oresme in sy *Quaestiones super meteorum* (Hallamaa 2011:884). Dit is in elk geval hoogs onwaarskynlik dat daar iets soos 'n 'Buridanus-skool' by Parys in die middel van die 14de eeu was (sien weer die slotgedeelte in die bespreking oor Albertus van Sakse, 6.18).

Tweedens is daar duidelike akademiese verskille tussen Oresme en Buridanus (sien Grant 1993:84–105): Buridanus het sy lewe lank uitsluitlik by lettere gewerk en was glad nie geïnteresseerd in selfs voorgraadse studies in teologie nie. Oresme het daarenteen na sy promovering by lettere die konvensionele weg van die hoofstroomteoloë by Parys gevolg, naamlik om dadelik met voorgraadse studies in teologie te begin na afhandeling van die maksimum kwalifikasie by lettere. Oresme was ook geïnteresseerd in kerklike ampswerk, waarvan Buridanus altyd 'n duidelike afstand gehandhaaf het. Trouens, Oresme sou die laaste paar jaar van sy lewe deurbring as 'n gesiene biskop.

Derdens is daar ook in terme van die aard van voorkeuruitsette 'n verskil tussen die twee Parysenaars: die grootste deel van Buridanus se werke beslaan kommentare oor Aristoteles se tekste, waar Oresme op sy beurt gespesialiseer het in onafhanklike werke oor 'n aantal natuurwetenskaplike temas, en slegs drie kommentare oor Aristoteles nagelaat het. Buridanus het op logika gefokus en verby wiskunde gehou, terwyl Oresme presies die teenoorgestelde gedoen het.

Hoewel die twee denkers gemene saak daaroor gehad het dat die hoogste waarheid gebaseer sou moes wees op geloof en dat selfs die mees sekere kennis hoogstens kontingent is en op waarskynlikheidsoorwegings berus, was hulle benadering tot hierdie diepste opvatting verskillend: Buridanus was wesenlik 'n natuurlike filosoof

wat Aristoteliese natuurlike filosofie as die mees geldige en genoegsame begronding vir wetenskaplike kennis geag het, terwyl Oresme, by al sy filosofiese belesenheid, ten diepste 'n teoloog was wat ernstige voorbehoude oor selfgenoeg ame afleidings vanuit die rede en die ervaring gekoester het. Vir Oresme is die rede en die ervaring nie in staat om die laaste en voldoende verduideliking vir probleme in natuurlike filosofie – veral in fisika – te verskaf teen die agtergrond van moontlike alternatiewe verduidelikings nie. Trouens, Oresme munt daarin uit om twyfel op te wek oor die vermoëns en draagwydte van natuurlike filosofie, ten einde die integriteit van geloofswaarhede te bestendig. Menslike kennis staan vir Oresme in diens van die kennis van God, wat alleen oor die kennis van die ware oorsake van natuurlike verskynsels beskik.

Met ander woorde, Oresme was nie bloot 'n akademiese gesant van Buridanus nie. Hy was 'n eiesinnige en kreatiewe denker, wat deur middel van sy filosofiese en teologiese registers inderdaad in staat was om natuurwetenskaplike probleme te konfronteer. Hierdie kreatiwiteit vind neerslag in onder meer Oresme se teorieë oor die toepaslikheid van wiskunde binne natuurlike filosofie, astrofisika en tydsbegrip (Hallamaa 2011:885–7). Dit is egter sy heel laaste akademiese bydrae wat moontlik as sy prestige uitset gereken kan word, naamlik sy vertalings van Aristoteles se praktiese filosofie vanuit Latyn in Frans in opdrag van Karel V.

Oresme se vertalings van Aristoteliese praktiese filosofie vanuit Latyn in Frans

Gedurende die sewe jaar sedert 1370 waarin Oresme werksaam was as uitvoerende hoof of kanon van die katedraal te Rouen, publiseer hy dus formeel in opdrag en as die persoonlike sekretaris van koning Karel V van Frankryk, vir die eerste maal in die Franse taalgeskiedenis, vertalings vanuit Latyn van drie afdelings in Aristoteles se praktiese filosofie, naamlik in etiek, politiek en ekonomie. Karel V het hierdie vertalingsprojek geloods ter wille van die konstruktiewe bydrae wat die beskikbaarstelling van Aristoteles se werke tot die kultivering van die Franse politieke elite kon lewer. Karel, beroemd om sy liefde vir letterkunde en filosofie en 'n besondere pleitbesorger vir die bestendiging van die hoër funksies van die Franse taal, het op daardie stadium reeds 'n aantal ander werke (vanuit Ptolemeus en antieke astrologie) in Frans laat vertaal. Oresme het egter 'n onverbiddelike weersin in astrologie (streng te onderskei van astronomie oftewel moderne astrofisika) en die soort bygelowigheid wat histories uit hierdie kwasi-wetenskaplike dissipline voortgekom het, gehad.

Daarom rig Oresme na afhandeling van sy vertalings van die Aristoteliese werke in etiek, politiek en ekonomie, uitdruklik die versoek tot Karel V om toegelaat te word om ook Aristoteles se waarskynlik belangrikste kosmologiese werk, *De caelo*

et mundo, in Frans te vertaal – juis as 'n teenvoeter vir die spekulatiewe onsin wat meermale vanuit die 'dissipline' van astrologie aangebied is en om die koning se betrokkenheid by astrologiese kringe in Parys teen te werk. Dit is nie seker of Karel V dadelik of enigsins toestemming gegee het vir die projek nie: Oresme het nietemin dadelik met die vertaling begin. Die afgehandelde produk, gepubliseer onder die titel *Le livre du ciel et monde*, kon nie anders as om die koning te beïndruk nie: afgesien van 'n indrukwekkende inleiding en kommentaar, spreek die kwaliteit van die vertaling van 'n besondere sintetiese vermoë, wat net die mees uitstaande Middeleeuse magistri beskore was.

Karel V het die vertaling met dank namens al die Franssprekende nasies in ontvangs geneem, met die vermelding dat Oresme met die vertaling die grondslag gelê het vir die ontwikkeling van 'n Franse wetenskaplike en akademiese begrippeskat. Dit was 'n gepaste vermelding, aangesien Oresme inderdaad een van die skranderste denkers uit hierdie intensiewe fase van Middeleeuse filosofie in die middel van die 14de eeu was.

Eindnota

1. Sien Oresme (1966), asook Courtenay (2000:542–8; 2004:3–17); Grant (1993:84–105; 2006:475–80); Hallamaa (2011:884–9) en Thijssen (2004:18–42).

Bibliografie

Courtenay, W.J. 2000. The early career of Nicole Oresme. *Isis* 91, 542–8.

—. 2004. The University of Paris at the time of Jean Buridan and Nicole Oresme. *Vivarium* 42, 3–17.

Grant, E. 1993. Jean Buridan and Nicole Oresme on natural knowledge. *Vivarium* 31, 84–105.

—. 2006. Nicole Oresme. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 475–80.

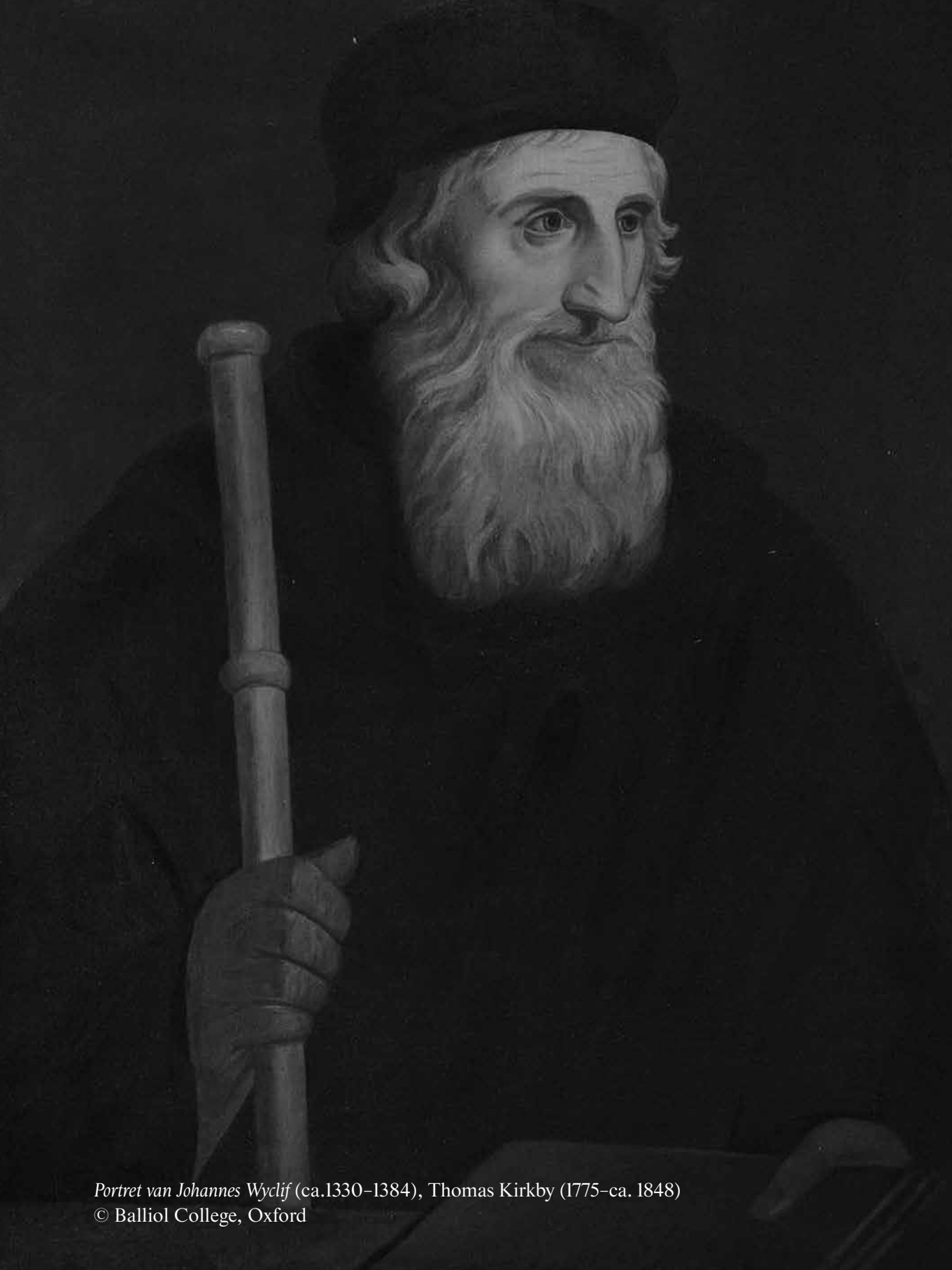
Grant, E. (red. & vert.). 1966. *Nicole Oresme. De proportionibus proportionum. Ad pauca respicientes.* Madison: University of Wisconsin Press.

Hallamaa, O. 2011. Nicholas Oresme. In Lagerlund (red.) 2011, 884–9.

Oresme, N. 1966. *De proportionibus proportionum. Ad pauca respicientes.* In Grant (red. & vert.) 1966.

Thijssen, J.M.M.H. 2004. The Buridan school reassessed. John Buridan and Albert of Saxony. *Vivarium* 42(1):18–42.

6.20 JOHANNES WYCLIF



Portret van Johannes Wyclif (ca.1330–1384), Thomas Kirkby (1775–ca. 1848)
© Balliol College, Oxford

6.20 Johannes Wyclif (ca.1331-1384) (John Wyclif[fe])

Johannes Wyclif[1] is naby Yorkshire rondom 1331 uit 'n gegoede familie gebore en het as jong seun by Oxford begin studeer, waar hy teen 1351 georden, teen 1356 'n *Magister Artium* en teen 1372 'n *Magister Theologiae* was. Hy het tot enkele jare voor sy dood uitsluitlik in Oxford gewoon en gewerk, waar hy met die trotse bynaam 'blom van Oxford' as besonder gewaardeerde denker gereken is – sy berugte posisionering teen Ockham ten spyt.

Teen 1381 het Wyclif se volgehoue kritiek teen die Katolieke kerk se rykdom, eksesse en eksegetiese manipulasies, asook sy verwerping van die leer van transubstansiasie, van hom 'n institusionele buitestaander gemaak. Hy was verantwoordelik vir die vertaling van die Vulgaat in die Engelse moedertaal en 'n inspirasie vir die kontra-Roomse Lollardiese beweging in Engeland, asook vir Johannes Hus se pogings tot kerkhervorming en nasionalisme in Boheme.

By die konsilie van Konstans (1414-1418), waar Hus op die brandstapel tereggestel is, is Wyclif se geskrifte formeel verwerp en is hy as ketter verklaar. Daar is toé reeds gefokus op Wyclif as kerkrebel en is gevolglik by sy tegniese akademiese werk grootliks verbygegaan: onder meer sy gesofistikeerde teorie oor hoe sofismes (so genoem na Aristoteles se *Sophistici Elenchi*), vakterminologies genoem *insolubilia* – daardie bedrieglike, selfs raaiselagtige sinskonstruksies wat met presisie ontleed moet word ten einde nie tot absurde gevolgtrekkings te lei nie – in die *logica modernorum* aangespreek moes word.

Wyclif se ultra-realisme

Wyclif se filosofiese interesse was egter uitdruklik universaliteit en hy het Willem van Ockham (5.50) se kontrarealistiese nominalisme geblameer vir allerlei filosofiese, teologiese en morele dwalinge (Gilbert 1974:108) gedurende die tweede helfte van die 14de eeu. Die soort realisme wat Wyclif bepleit is egter nie streng Platonies nie, ingevolge waarvan universeles algeheel afsonderlik van partikulieres bestaan.

Deur aansluiting te vind by 'n onderskeid wat reeds by Abelardus (I:3.10) teenwoordig was (sien Beukes 2011b:6), onderskei Wyclif (1985:3) drie verskillende soorte universeles: Universeles in die verstand van God (*pre res*, 'voor die ding'), universeles as tekens (*post res*, 'na die ding') en dan die sentrale *in res* universeles, 'in die ding'. *In res* universeles is werklik 'in die ding', maar is nie werklik skeibaar van die ding nie, eerder slegs formeel onderskeibaar. Dit herinner aan Duns Skotus (5.28) se posisie: tog is dinge wat vir Wyclif formeel onderskeibaar is, selfs meer identies as wat dit vir

Skotus is en soortgenootlik dieselfde identiteitsonderskeid wat in die leer oor die Drie-Eenheid aangetref word. Wyclif betoog vir hierdie benadering op grond van die redelike konsensuspremisse dat proposisies waar kan wees, en dat een moontlike waar proposisie sou wees dat 'a stem ooreen met b op grond van c'. Deur so 'n proposisie as waar te aanvaar, verstaan ons inderdaad 'n universele – ons verstaan die eenvoud van die ooreenkoms tussen a, b en c, op grond van c se c-heid wat in a en b aanwesig is, wat ons in staat stel om dit eweneens in komplekse vorm as 'n proposisie te verstaan.

Dit is hierdie *in res* oorweging wat Wyclif ten sterkste van Ockham se nominalisme onderskei (Gilbert 1974:118): Ockham ontken nie dat daar ooreenkomste tussen partikulieres van dieselfde soort kan wees nie, maar ontken dat hierdie werklikheid 'n universele daarstel. Wyclif bied egter presies die antitese aan wat deur Ockham ontken word: Jy moet universeles óf aanvaar (hoewel in res nie werklik onderskeibaar is van partikulieres nie), óf jy moet ontken dat daar enige grondslag is vir die diep gevestigde onderskeid, minstens sedert Boethius (I:1.2) se Aristoteles-resepsie, met verwysing na die verskil tussen genera en species.

Wyclif se posisie kan skerper taalbegripsmatig ook anders gestel word: sy verdediging van die moontlikheid van universaliteit is 'n predikatiewe verdediging van realisme. Die sleutel tot die verstaan van universeles behels 'n verstaan van die aard van predikaatstelling. Die duidelikste vorm van predikaatstelling is waar subjek en predikaat taalkundige terme is, of dele van sinne. Trouens, die vraag vir Wyclif is of daar hoegenaamd 'n ander soort predikaatstelling kan wees (moderne logici dink saam met Wyclif nie so nie – sien Kenny 2005:151). Wyclif is oortuig dat enige predikaatstelling 'reële predikaatstelling' moet wees: dit dui nie op 'n verhouding tussen terme soos 'Jesaja' en 'woon' in die stelling 'Jesaja woon [in Jerusalem]' nie, maar 'n verhouding tussen werklikhede, naamlik tussen die werklikheid van 'Jesaja' en die werklikheid van (Jesaja se) 'woon [in Jerusalem, of wat elders in die werklikheid ook al mag korrespondeer met 'woon']'. Daar moet iets werklik in die werklikheid wees wat met die predikaat 'woon' moet korrespondeer: daarsonder sou daar volgens Wyclif geen onderskeid gemaak kon word tussen waar en vals sinne nie.

Wyclif se argument ten gunste van realisme is eenvoudig: Enige iemand wat glo in iets soos objektiewe waarheid, is altyd, reeds en by voorbaat verbind tot 'n geloof in reële universeles. Die a-b-c voorbeeld hierbo maak dit duidelik: Die insig dat a en b ooreenstem op grond van c, kom neer op 'n insig van die universele gemeenheid tussen a en b op grond van die gedeelde c-heid van a en b. Enige iemand wat tot 'n oordeel van soortgenootlikheid in staat is, weet volgens Wyclif wat 'n universele is.

Neem die onderskeid tussen genera en species, waarna hierbo verwys is: 'n realis soos Wyclif kan genus eenvoudig definieer as 'dit wat oor die baie dinge wat verskillend in

'n species is, gestel kan word' (Wyclif 1985:3). 'n Nominalis soos Ockham moet op 'n hele swerftog van heromskrywinge gaan, soos dat genus 'n term is wat 'n teorie van *praedicabiles*, of, die soorte verhoudinge waarin 'n predikaat tot 'n subjek mag staan, onderskryf; of waarvan die teenhanger 'n andersoortige *praedicabiles* is; of van die baie terme wat dinge beteken wat spesifiek verskillend is.

'n Nominalis kan nie beweer dat dit wesenlik tot 'n term is dat gepredikeer *moet* word nie; dalk is daar niemand in die omtrek teenoor wie die term verbaal gepredikeer *kan* word nie. 'n Nominalis kan ook nie beweer dat enige partikuliere term, 'n partikuliere teken, of klank, of merk, predikeerbaar *moet* wees nie, omdat geen partikuliere noodwendig is nie; trouens, partikulieres is vlugtig en daarom moet die nominalis dadelik verwys na 'baie terme wat dinge beteken wat spesifiek verskillend is'.

'n Nominalis kan ook nie beweer dat die term gepredikeer word op grond van 'n term wat 'n verskil in species aandui nie: die woord 'hond' en die woord 'kat' verskil nie in species nie: beide is Afrikaanse selfstandige naamwoorde op hierdie spesifieke bladsy. Daarom moet die nominalis stel dat die terme 'dinge beteken wat spesifiek verskil'. Maar juis dít is volgens Wyclif die Achilleshiel van die nominalistiese posisie: deur die spesifieke verskil op die rand te plaas van die ding wat beteken word, eerder as om die verskil suiwer in die tekens self te vind. Die nominalis skeer nie af nie, maar skep eerder meer werk, sou Wyclif beweer.

Natuurlik werk Wyclif hier met 'n nominalistiese ideaaltipe wat meer ekstreem en ongenuanseerd as Ockham se posisie self is: die 'terme' in Ockham se sisteem is nie byvoorbeeld klanke of inkmerke op papier nie, maar terme in sy verbeelde, verstandelike taal. Maar Wyclif konfronteer wel Ockham se eiesoortige Achilleshiel: die gebrek aan die eksplisiete verrekening van die verhouding tussen die terme in sy verbeelde verstandelike taal en die werklike, reële tekens in die werklike, reële werklikheid. Ockham was daarvan oortuig dat dat hy die funksie en eienskappe van Latynse grammatika effektief kon verduidelik deur 'n verstandelike teenhanger te postuleer.

Wyclif fokus daarop dat die enigste rede waarom die verbeelde verstandelike taal enige gewaande verduidelikende funksie sou kon voorbehou, is juis omdat dit in die nie-reële spookagtigheid van die gemoed plaasvind – nie in die reële werklikheid van Wyclif, wat die debat terugforseer na klanke, inkmerke op papier, en vlees en bloed nie.

Wyclif se post-skolastiese institusiekritiek

Kenny (1985:106; 2005:100-102) bevraagteken op grond van die prominente van die kontranominalistiese redevoering by Wyclif, die uitsluitlik teologiese waardering

en voor-Reformatoriese resepsie van Wyclif ten gunste van 'n juis swaarder klem op Wyclif se post-skolastiese afhanklikheid. Dit is juis Wyclif se unieke Augustinianisme wat hom bind aan post-skolastieke medegangers soos Bradwardine (6.2): uniek omdat, anders as sy voorgangers, Wyclif 'n Augustinuslesing aanbied wat juis institusiekritiese en veral kerklik ondermynende implikasies gehad het.

Wyclif bied onder meer 'n interpretasie van die Augustynse genadeleer aan wat fokus op die gebrek aan 'n sigbare koppeling tussen die genadeleer en die pouslike institusie. Juis daarom is Wyclif later by Konstans as 'n determinis veroordeel, hoewel hy teoreties nie meer deterministies was as enige van sy Aristoteliese voorgangers soos Thomas Aquinas of Hendrik van Gent nie.

Ook in ander opsigte manifesteer 'n unieke Augustinianisme by Wyclif: Weer teenoor die nominalistiese posisie van Ockham, betoog Wyclif in skerper Platoniese terme dat God skep deur ewige argetipes in God se intellek ekstern te laat manifesteer, en dat God dit juis só doen dat elke geskepte substansie gekonstitueer word deur 'n universele natuur, wat die skepsel soort- en deelgenootlik maak aan elke ander skepsel wat partikulier of generies dieselfde is as die betrokke skepsel.

Dit bring mee dat Wyclif die unieke standpunt handhaaf dat God geen individu kan vernietig nie, omdat die vernietiging van die individu ineens ook die vernietiging van die universele natuur sou impliseer. Daarom is Wyclif suiwer Augustyns ook in morele sin: hy bepleit 'n selfafwysende vorm van liefde wat 'n moraliteit daarstel wat gebied dat die menslikheid in elke mens eerbiedig moet word, dat die universele natuur self die objek van liefde is, en dat die gedeelde universele natuur meer wesenlik is as 'n individuele selfgeldendheid.

Allermins is Wyclif 'n teoloog wat filosofiese geleentheidsbelangstellings gekoester het – daardie onderskeid sou deur die post-skolastiese dwang van die skeiding tussen teologie en filosofie verwerklik word, wat begin het by Padua (6.1) en deur die Oxford Rekenaars verhewig sou word, en eers in die Renaissance 'n formele ensiklopediese werklikheid sou word, met die tipiese Renaissance aandrang op uiteenlopende erudisies en enkelspesialisering.

Wyclif was aan die een kant nog 'n eg-Middeleeuse denker, vanselfsprekend sowel bona fide teoloog as bona fide filosoof, die een altyd ongesubordineerd aan die ander. Sy tegniese konfrontasie met Ockham dui op 'n belesenheid in en kennis van die volle intellektuele voorgeskiedenis, vanaf Augustinus en Boethius tot by Ockham aself.

Aan die ander kant het Wyclif, soos Ockham, Padua en Bradwardine, reeds afstand geneem van die skolastiese tradisie. Hy konformeer stilisties nie aan die voorskrifte vir skolastiese redevoering, nog so duidelik by Ockham nie, maar bied sy argumente gestroop van skool afhanklikheid as sy 'eie' aan. Hy sit nie die skolastiese fiksasie

op Aristoteles voort nie. Hy werk ondubbelsinnig institusiekrities, in opvolging van Padua. Hy staan inderdaad nie meer vierkantig in die skolastiek nie, hoeveel hy epistemologies nog soveel aan die skolastiese bedding verskuldig was. Wyclif is, in kort, die ideale voorbeeld van 'n post-skolastiese denker.

Inderdaad, soos Wyclif in die eietydse navorsing tot voller herontplooiing kom, sou die aanvoeling dat eerder hy as Ockham die belangrikste grondslae vir 20ste-eeuse taalfilosofie, veral by Wittgenstein, gevestig het, as korrek aangedui kan word. Wyclif is egter steeds tiperend van die soort Middeleeuse filosoof wat deur die moderne filosofiese ensiklopedie op grond van sekulariserende oorwegings uitrangeer is tot die marges van die histories-filosofiese register. Dit is waarom Wyclif tot vandag toe nog so 'n ondergepubliseerde en onderbeskrewe denker in Middeleeuse filosofie is. Maar dit is gelyktydig denkers soos Wyclif wat die moderne ensiklopedie se vanselfsprekende integriteit bevraagteken en as subtiele agente vir 'n moderniteitskritiek vanuit die Middeleeue funksioneer.

Eindnota

1. Sien Wyclif (1985), asook Conti (1997:133–65); 2006:67–126); Evans (2005:1–128); Gilbert (1974:85–125); Hudson en Wilks (1987:165–77; 185–215; 217–32); Kenny (1985:1–23); Kronen (2006:407–8); Lahey (2003:1–23; 2006:127–98; 2009:3–64; 2011:653–8); Larsen (2006:1–66); Michael (2003: 343–60); Robson (1966:1–39); Shogimen (2006:199–240); Spade (2005:24–58); Spruyt (2008:24–58); en Stacey (1964:3–48). Anthony Kenny het in die laat-20ste eeu werklik waarde tot die Middeleeuse navorsing gevoeg met die publikasie van sy Wyclif-monografie (Kenny 1985), sy vertaling van Wyclif se *Tractatus de universalibus* (Wyclif 1985), asook sy indrukwekkende redaksionele werk (Kenny 1986). Die rede vir die waardetoevoeging is dat Wyclif tendensieus in inleidingswerke tot die Middeleeuse filosofie uiters oorsigtelik en skalks hanteer word, of geheel oorgesien word, terwyl klem eerder kerkhistories geplaas word op Wyclif se voor-Reformatoriese kritiek van die Roomse Kerk as op sy inderdaad standhouende kenteoretiese, taalkundige en logiese uitsette. In die 21ste eeu staan Stephen Lahey uit as Wyclif se voorste spesialisnavorser, hoewel Gillian Evans se monografie (2005) ook 'n buitengewone vermelding vanuit die onlangse navorsing verdien.

Bibliografie

Beukes, J. 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(3), Art. #883, 1544–55. https://doi.org/10.4102/hts.v67i1.883

Conti, A.D. 1997. Analogy and formal distinction: on the logical basis of Wyclif's metaphysics. *Medieval Philosophy and Theology* 6(2):133–65.

—. 2006. Wyclif's logic and metaphysics. In Levy (red.) 2006, 67–126.

Courtenay, W.J. 1987. *Schools and scholars in fourteenth-century England*. Princeton: Princeton University Press.

Evans, G.R. 2005. *John Wyclif: Myth and reality*. Downer's Grove, Illinois: Intervarsity Press.

Gilbert, N.W. 1974. Ockham, Wyclif and the via moderna. In Zimmermann (red.) 1974, 85–125.

Hudson, A. en M. Wilks. 1987. *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Blackwell.

Kenny, A. 1985. *Wyclif*. Oxford: Oxford University Press.

Kenny, A. (red.). 1986. *Wyclif in his times*. Oxford: Oxford University Press.

Kronen, J.D. 2006. John Wyclif. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 407–8.

Lahey, S.E. 2003. *Philosophy and politics in the thought of John Wyclif*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2006. Wyclif's Trinitarian and Christological theology. In Levy (red.) 2006, 127–98.

—. 2009. *John Wyclif*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2011. John Wyclif. In Lagerlund (red.) 2011, 653–8.

Larsen, A.E. 2006. John Wyclif, ca.1331-1384. In Levy (red.) 2006, 1–66.

Levy, I.C. (red). 2006. *A companion to John Wyclif: late Medieval theologian*. Leiden: Brill.

Michael, E. 2003. John Wyclif on body and mind. *Journal for the History of Ideas* 64, 343–60.

Robson, J.H. 1966. *Wyclif and the Oxford schools*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shogimen, T. 2006. Wyclif's ecclesiology and political thought. In Levy (red.) 2006, 199–240.

Spade, P.V. 2005. The problem of universals and Wyclif's alleged 'ultrarealism'. *Vivarium* 43, 24–58.

Spruyt, J. 2008. The unity of semantics and ontology. Wyclif's treatment of the *fallacia accidentis*. *Vivarium* 46, 24–58.

Stacey, J. 1964. *John Wyclif and reform*. Philadelphia: Westminster Press.

Wyclif, J. 1985. *Tractatus de universalibus*. Kenny, A. (vert.). Spade, P.V. (inl. & komm.). Oxford: Clarendon Press.

Zimmermann, A. (red.). 1974. *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein im späten Mittelalter*. Berlyn: Walter de Gruyter.

6.21 MARSILIUS VAN INGHEN

Die verwoeste toring van Heidelberg Kasteel (1829), Carl Blechen (1798–1840)
© Bremen Kungalery, Bremen

6.21 Marsilius van Inghen (ca.1340-1396) (Marsilius of/von Inghen)

Marsilius van Inghen[1], gebore in die omstreke van Nijmegen (Bos 1983:7) in die eietydse provinsie Gelderland, was 'n Nederlandse magister by die letterefakulteit[2] in Parys gedurende die tweede helfte van die 14de eeu (Hoenen 2006:411). Hy behoort saam met Willem van Ockham (5.50) en Johannes Buridanus (6.4) tot daardie groep denkers gereken te word wat laat-Middeleeuse nominalisme deurslaggewend geskaaf en geslyp het. Inghen het onderrig gegee by die Universiteite van Parys en Heidelberg en 'n omvangryke oeuvre na gelaat, wat as standaardtekste by talle universiteite tot nog in die 16de eeu gedien het, veral in die Duitstalige wêreld.

Kenmerkend van Inghen se denke was sy verwerping van reële universeles buite die verstand (oftewel realisme) en sy onderskeid tussen die vermoëns en bevatlikhede van die natuurlike rede en geloof. Hy was ook bekend vir sy afwysing van die opvatting van 'n *suppositio simplex*, sy verdediging van die byvoeging van 'n elfde kategorie tot die tien Aristoteliese kategorieë en sy kritiek van die Aristoteliese bewegingsteorie.

Inghen het naas die impak wat hy op die latere humanisme vanuit die Italiaanse Renaisance en op die Iberiese skolastiek gemaak het, in Nederland self besondere invloed uitgeoefen: by Parys was uit die 30 studente van Inghen wie se besonderhede bekend is en waarvan die herkoms naspeurbaar is, 26 binne 'n radius van 75 kilometer rondom Nijmegen afkomstig (Livesey 2002:10).

In Parys het Inghen grondig kennis gemaak met die denke van Ockham, hoewel daar nie 'n presiese aanduiding bestaan ten opsigte van die omvang van Inghen se blootstelling aan Ockham se filosofie as sodanig nie. Wat wel goed gedokumenteer is, is Inghen se blootstelling aan ander magistri by lettere in Parys in hierdie periode: Nikolaus Oresme (6.19), wat op daardie stadium reeds in beide lettere (in die vroeë 1340's) en teologie (in 1356) by Parys gepromoveer het, maar veral Buridanus, met wie hy waarskynlik persoonlike kontak gehad het, van wie hy heelwat in terme van logika en fisika oorgeneem het en na wie hy soms as 'my magister' met toegeneentheid verwys het (Bos 1983:8).

Studente kon by Parys nagraads net afstudeer by 'n magister van dieselfde nasionale identiteit, wat beteken dat Inghen (vanuit Nederland geag deel van die sogenaamde *natio anglicana* te gewees het, Hoenen 2011:711–2) hoogs waarskynlik nie formeel onder Buridanus (vanuit Picardië) se leiding in lettere kon promoveer nie. Niks het egter verhoed dat Inghen as voorgraadse en moontlik ook as nagraadse student wel Buridanus se lesings kon bywoon nie, aangesien studente by lettere inderdaad

toegelaat is om lesings van magistri van ander nasionaliteite by te woon.

Dit is daarom hoogs waarskynlik dat Inghen nie formeel onder Buridanus studeer het nie, maar slegs 'n tekstuele en moontlik tog 'n kort persoonlike verbintenis met hom gehad het, aangesien Buridanus vanaf 1358 uit die oog verdwyn het (Bos 1983:8). Wat wel daarby seker is, is dat Inghen nie onder Gregorius van Rimini (6.10) kon studeer het nie, aangesien Rimini in 1358 oorlede is en Inghen waarskynlik nie met teologiese studies voor 1366 begin het nie.

Hy moes ook bekend gewees het met Albertus van Sakse (6.18, Bos 1983:8), wat filosofie doseer het by Parys minstens vanaf 1351 en rektor was vanaf 1353 tot 1362, waarna Albertus die geleentheid aangegryp het om met onderhandelinge met pous Urbanus V te begin vir die befondsing en stigting van 'n nuwe universiteit in Wene, waarvan Albertus die rektor was vir 'n jaar, vanaf 1365 tot 1366.

Met ander woorde, Inghen was grondig blootgestel aan van die mees uitnemende magistri by lettere in Parys in die tweede helfte van die 14de eeu, terwyl hy in hierdie tyd ook vertroud geraak het met figure soos Hendrik van Hainbuch / Langenstein (1325-1397) en Geert Grote (1340-1387), die beroemde Nederlandse teoloog uit die latere Middeleeue.

Rondom 1362 promoveer Inghen tot magister in lettere en dien volgens universiteitsrekords in daardie jaar as *magister actu regens* – indien circa 1340 as die korrekte jaar van Inghen se geboorte aanvaar kan word, met inbegrip van die goeie redes wat daarvoor bestaan (Bos 1983:7), het Inghen dan waarskynlik op die jongste moontlike ouderdom van 22 gepromoveer, aangesien 'n student nie voor die ouderdom van 21 met die inceptio of finale fase van die nagraadse studie in lettere kon begin nie[3] (die minimum ouderdom by teologie in Parys was 34, aangesien 'n student daar nie voor die ouderdom van 35 in teologie kon promoveer nie [Thomas Aquinas, 5.1, was hierop natuurlik 'n uitsondering]).

Vanaf 1362 beklee Inghen elke moontlike posisie by lettere, hetsy as dosent of administrateur. Hy het die universiteit ook verteenwoordig aan die pouslike hof in 1369, en daarna vir 'n tweede keer vanaf 1377 tot 1378 (Bos 1983:8). Hy begin ook reeds met studies in teologie in die vyf jaar tussen 1362 en 1367 (waarskynlik formeel eers in 1366), wat hy uiteindelik meer as twee dekades later in Heidelberg tot die hoogste kwalifikasie van magister in teologie sou volvoer (Hoenen 2002:465).

In 1367 word Inghen vir die eerste keer aangewys as rektor van Parys, met ook 'n tweede diensperiode in 1371, op grond waarvan hy algaande dieper in die veeleisende akademiese politiek ingetrek is en wat hom baie moeite en uitgawes in elke sin van die woord (*labores et expensae*) op die hals gehaal het.

Teen die agtergrond van hierdie institusionele betrokkenheid sou redelikerwys aanvaar kan word dat die eerste deel van Inghen se korpus geskryf is in die (slegs) vyf jaar tussen 1362 en 1367, wat insluit die eerste en moontlik ook die tweede uitgawe van sy belangrike versamelwerk in logika, *Parva logicalia Marsilii* (Bos 1983:9). Met inbegrip van die tydperk van intensiewe institusionele betrokkenheid by die universiteit vanaf 1367, was dit eers vanaf 1386, ten tye van sy rektoraat en verblyf in Heidelberg, dat sy akademiese werk – hoewel in hierdie laaste dekade van sy lewe met toenemende aksent op teologiebeoefening – wel weer tot reg kon kom.

In Julie 1377 vertrek Inghen vanaf Parys na Avignon om die universiteit se belange by die pouslike hof te verdedig en te bestendig. Teen 1378 was die sogenaamde Westerse Verdeling (in Afrikaans ook soms die 'Groot Schisme') genoem, 'n onafwendbare werklikheid.[4] Inghen posisioneer hom in hierdie enorme konflik aan die kant van die Italiaanse pous, Urbanus V (Guillaume de Grimoard, 1310-1370, pous vanaf 1362 tot 1370), met wie hy op grond van herhaalde skakeling voorheen 'n uitstekende verhouding gehad het.[5]

Na Maart 1379 is daar geen spoor van Inghen in die universiteitsrekords by Parys te vinde nie: trouens, sy bewegings in die sewe jaar tussen 1379 en 1386 is onseker. Dit kan wees dat hy hom in Praag bevind het, of in Pavia in Italië, of toevlug tot die klooster in Eberbach geneem het. Dit is wel seker dat Inghen op geen stadium weer teruggekeer het Parys toe nie (Bos 1983:9).

Rektoraat en magister in teologie by Heidelberg, 1386-1396

Die Universiteit van Heidelberg is in 1386 gestig en Inghen is uitgenooi om die eerste rektoraat van dié nuwe Duitse universiteit op te neem. Hy het dit aanvaar en gedurende hierdie dekade sy buitengewoon omvangryke kommentaar oor al vier die volumes van die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* (betrekliks onlangs herredigeer, sien Inghen 2000) geskryf, getitel *Quaestiones super quattor libros Sententiarum*, en as deel van die vervulling van die vereistes vir hierdie hoogste nagraadse kwalifikasie in teologie vanaf 1392 tot 1394 by Heidelberg aangebied (Hoenen 2002:465).

Inghen se *Sententiae*-kommentaar was buitengewoon omvangryk, gemeet aan soortgelyke kommentare uit die tweede helfte van die 14de eeu, byvoorbeeld Rimini se kommentaar wat fokus op slegs twee van die vier volumes van die oorspronklike Lombardiese *Sententiae*. Die tendens in hierdie tyd was in elk geval dat al minder teoloë *Sententiae*-kommentare geskryf het. Hy skryf ook, op grond van die verantwoorde aanduiding van Bos (1983:33–43), die derde weergawe van sy inleiding tot termeienskappe (geredigeer in Inghen 1983) in hierdie dekade.

Bakker en Schabel (2002:429) dui aan dat die aantal *Sententiae*-kommentare in hierdie periode nie net besig was om te verminder nie, maar dat die struktuur van die *Sententiae*-kommentare in die tweede helfte van die 14de inderdaad besig was om te verander: die beginsel van korter *Sententiae*-kommentare was, implisiet in navolging van Ockham se parsimoniese nominalisme (minstens in terme van die parsimoniese moment) om 'afgeskeerd meer met minder' te doen; om byvoorbeeld nie langer die hele *Sententiae* te kommentarieer nie, maar te fokus op selfstandig geselekteerde temas vanuit die *Sententiae*, wat as gevolgryk genoeg geag is dat dit wel implikasies vir die lesing van die volledige *Sententiae* inhou (ook duidelik uit byvoorbeeld Robert van Halifax [6.8] se keuse om hom uitsluitlik met slegs die eerste twee volumes van Lombardus se standaardwerk besig te hou).

'Minder volume en minder vrae' beteken egter nie 'minder kompleks' nie: trouens, die korter *Sententiae*-kommentare vanuit die tweede helfte van die 14de eeu se diepte-struktuur vertoon 'n selfs meer komplekse organisasie van temas as die meer uitgebreide kommentare van voor hierdie periode (Bakker en Schabel 2002:429).

Na die afhandeling van sy termyn as rektor het Inghen 'n Kartuisermonnik geword, op grond van Theodorus Petreius se biografiese aanwysing in 1609 (Bos 1983:9). Hy is 'n paar maande nadat hy tussen 17 Junie 1395 en 23 Junie 1396 tot magister in teologie gepromoveer het – om daarmee nie net die eerste rektor nie, maar ook die eerste magister in teologie by die Universiteit van Heidelberg te wees (*primus in theologica facultate promotus in hoc studio*, Hoenen 2002:465) – oorlede op 20 Augustus 1396. Saam met die nie-institusionele uitsette van sy ouer Nederlandse tydgenoot Jan van Ruusbroec (6.3, sien Beukes 2020b), het hy op sonderlinge wyse meegewerk tot die statuur van die Nederlandse deel van die *natio anglicana* in Wes-Europa in die tweede helfte van die 14de eeu.

'n Uitstaande en omvangryke oeuvre vanuit die tweede helfte van die 14de eeu

Indien in ag geneem word dat Inghen effektief slegs vir 15 jaar (1362-1367, 1386-1396) werklik produktief was in terme van tekstuele uitsette, is sy oeuvre verstommend, veral as daarmee rekening gehou word dat hierdie tekste oorwegend lesinggebaseerd was (Hoenen 2002:479; 2011:712). Bos (1983:11–16) verskaf 'n manuskrip-verantwoorde rubrisering van Inghen se oeuvre, gebaseer op Inghen se vierdelige verdeling van wetenskaplike kennis in die inleidingshoofstuk van sy A*bbrevationes super octo libros Physicorum Aristotelis* (*Verkorte kommentaar oor die agt boeke in die Physica van Aristoteles*), naamlik *Artes liberales*, *Philosophia prima*, *Philosophia naturalis* en *Philosophia moralis*.

By bostaande indeks behoort ook twee institusionele werke gevoeg te word (Bos 1983:16): Eerstens, die *Brief vanuit Tibure*, gedateer 27 Julie 1378, met die opskrif: *Marsilius de Inghen, nuntius universitatis, ab ipsa petit quid sit faciendum in tempestate illa, que post aliquos menses peracta electione Urbani VI Rome seviit* (*Marsilius van Inghen, verteenwoordiger van die universiteit, vra [hiermee] wat gedoen behoort te word in die stormagtige periode in die maande na die aanwysing van Urbanus VI5 in Rome*). Naas hierdie teks, dui Bos (1983:16) ook Inghen se *Rationes cur Urbano Pontifici electo adherendum* (*Redes waarom die aangewese pous Urbanus ondersteun behoort te word*) as 'n belangrike toevoeging tot sy oeuvre aan.

Inghen se tekstuele nalatenskap sou andersins dalk ietwat meer toeganklik ook in die volgende sewe afdelings verdeel kon word (na Hoenen 2011:712 se uiteensetting):

1) kort werke in logika, wat later onder genoemde titel *Parva logicalia Marsilii* sou sirkuleer;

2) kommentare oor logika, met verwysing na sowel die *logica vetus* as die *logica nova*;

3) kommentare oor Aristoteles se natuurlike filosofie, onder andere die *Physica*, *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *De anima* en die *Parva naturalia*;

4) 'n kommentaar oor die *Nicomachus*;

5) 'n kommentaar oor die *Metaphysica*;

6) twee Bybelse kommentare (oor Daniël [twee tekste] en Matteus); en

7) sy kommentaar oor al vier volumes van die *Sententiae.*

Slegs 'n klein gedeelte van hierdie oeuvre is beskikbaar in moderne kritiese uitgawes, terwyl manuskripkopieë van sy werke tans in 35 moderne biblioteke bewaar word.

'n Uitdruklike kontrarealisme

'n Sentrale opvatting deur Inghen se werk is sy oortuiging dat reële universeles nie bestaan nie: die werklikheid vestig vir hom uitsluitlik in partikulieres, wat beteken of verwys kan word deur gesproke of geskrewe woorde of deur konsepte in die menslike verstand (Hoenen 2011:712). Soortgenootlikhede kan verwys en tot uitdrukking gebring word deur dieselfde woord of konsep: die woord 'blaar' byvoorbeeld, verwys na alle individuele, partikuliere blare van dieselfde boom, hoewel geen twee blare van dieselfde boom presies dieselfde is nie, en verwys ook na alle blare van alle ander bome, hetsy bome van dieselfde soort of geheel ander soort bome. Die verstand begryp die werklikheid van 'n 'blaar' en 'alle blare', deur die woord 'blaar' in die verstand te begryp. So word woorde 'n konsep, die verstane en begrepe woord. Universaliteit is gevolglik vir Inghen 'n eienskap van name en konsepte wat na soortgenootlike individuele dinge verwys (Hoenen 2006:411).

Natuurlik is die woorde en konsepte self weer partikulier, in die sin dat elke individuele mens sy of haar eie en unieke verstaan van 'n spesifieke blaar en blare in die algemene of universele sin het, teenoor die volgende mens se unieke verstaan daarvan.

Hoewel Inghen op geen stadium die begrip *nominalisme* gebruik het om sy denke te kenmerk nie (Hoenen 2011:712), dui hierdie sentrale opvatting minstens op 'n kontra-realisme en bring dit Inghen tematies in die gelyk met uitgesproke nominaliste soos Ockham en Buridanus. Hierdie kontrarealisme het ook 'n direkte uitwerking op Inghen se teorie van logika gehad: hy betoog onder meer dat voorafgaande logici soos Petrus Hispanus (I:4.26) 'n bepaalde soort *suppositio* gebruik het, te wete die *suppositio simplex*, om daarmee te verwys na die gebruik van 'n konsep wat vir 'n universele ding staan of instaan. Maar aangesien daar (volgens hom) geen reële universeles is nie, moet hierdie soort *suppositio* as wegdoenbaar verklaar word, aangesien dit bloot verwarrend inwerk (Hoenen 2011:713).

Inghen betoog dat in die plek van die *suppositio simplex* eerder 'n ander (insgelyks tradisionele) soort *suppositio* gebruik moet word, te wete die *suppositio materialis*, aangesien hierdie soort *suppositio* die woord of die konsep verstaan as selfverwysend. In 'n stelling soos 'boom is 'n genus' is die *suppositio materialis* ingevolge die woord of konsep 'boom' sélf wat universeel verwys en nie iets 'in die bome oorkant die straat' nie. Inghen is hier besig met 'n implisiete kritiek teen sommige van sy tydgenote (waarskynlik onder andere Albertus van Sakse, 6.18), wat ten spyte van die feit dat hulle die bestaan van reële universeles ontken het, die *suppositio simplex* nietemin wou handhaaf.

Die kenteoretiese onderskeid tussen vermoëns van die natuurlike rede en geloof

'n Tweede kenmerkende aspek in Inghen se denke is die skerp onderskeid wat hy tussen die natuurlike rede en geloof tref, in sowel sy teologiese werke as in sy kommentare oor Aristoteles. Inghen vertoon 'n besondere voorliefde vir jukstaposisies, waar hy twee verskillende antwoorde op dieselfde vraag naas mekaar plaas, met die een antwoord Aristotelies in oriëntasie en gebaseer op die natuurlike rede aan die een kant, en die ander antwoord gebaseer op die waarhede van die geloof aan die ander kant (Hoenen 2011:713).

Hy kies dan telkens vir laasgenoemde, op grond waarvan die aansprake van Aristoteles en die natuurlike rede telkens weer beoordeel moet word, hetsy in teologie of filosofie. Nietemin – en dit is belangrik – sit hy steeds volgens die stelreëls van die natuurlike rede uiteen wat moontlik of onmoontlik in elke bepaalde probleemkonteks is – selfs waar dit dan geloofswaarhede opponeer.

In sommige gevalle bespreek hy beide moontlikhede volledig ,en soms volstaan hy bloot met die aanmerking dat die werklikheid anders daaruit sien wanneer dit met oë van geloof waargeneem word – maar dat dit nie taak van die filosoof is om na hierdie 'ander blik' te vra nie, aangesien dít die taak van die teoloog is.

Inghen tipeer die natuurlike rede betreklik reguit as menslike denke gebaseer op sintuiglike waarneming of die ervaring – *experientia* – en op vanselfsprekende beginsels – *principia per se nota* (Hoenen 2011:713). Dit is vir hom wat Aristoteliese filosofie in wese beteken, met tipiese induktiewe afleidings soos dat 'niks uit niks kan voortkom nie'. Dit gebeur selde dat hy Aristoteles teengaan op grond daarvan dat Aristoteles hom nie aan hierdie basiese tweedelige stelreël vir natuurlike rasionaliteit hou nie: wanneer Inghen dit wel doen, bestaan daar goeie rede daarvoor – waarvan sy kritiek van die Aristoteliese bewegingsteorie en ander teen-Aristoteliese kwessies, soos hieronder uitgewys, uitsonderlike voorbeelde is.

Trouens, Inghen se jukstaposisies van rede en geloof kom se algemeen in sy werke voor dat dit as 'programmaties' (Hoenen 2011:713) beskryf kan word. Byvoorbeeld, in sy bespreking van die ewigheid van die wêreld in *Abbrevationes super octo libros Physicorum Aristotelis* postuleer Inghen aanvanklik 'n aantal stellings wat deur sowel Aristoteles as die geloofsproponent aanvaar sou word: hy bied dan opvolgend stellings aan wat slegs deur Aristoteles aanvaar sou word en deur die proponent verwerp sou word, soos dat beweging van die hemelliggame tydloos en oneindig is, en konkludeer dat alhoewel die Aristoteliese stellinge aanvaar moet word in terme van die uitsluitlike apparatuur van die sintuie en selfevidensie, die teenoorgestelde juis aanvaar behoort te word, na die eise en voorwaardes van die geloof. Hoenen (2011:713) wys insiggewend sewe voorbeelde uit van stellings wat deur sowel deur Aristoteles en die geloofsproponent aanvaar sou word:

1) creatio ex nihilo is onmoontlik;

2) die eerste beginsel het geen effek op aarde sonder inspraak van die hemelliggame nie;

3) enige verbeelde of veronderstelde ruimte bo en buite die hemel liggame moet oneindig wees;

4) die bestaan van 'n vakuum is onbegrondbaar;

5) die hemelliggame kan nie vinniger beweeg as die spoed waarmee hulle beweeg nie;

6) die eerste beginsel beskik nie oor oneindige mag, vermoë of potensialiteit nie; en

7) die eerste beginsel is nie alomteenwoordig nie.

Opvallend van Inghen se kenteoretiese posisie dat hy oortuig is dat die rede as sodanig nie in staat is om die geloofsperspektief en geloofsposisie oor welke saak ook al te aanvaar nie: trouens, hy dring daarop aan dat die rede alle beskouinge wat die bestaan van

enige saak buite die sintuiglike en vanselfsprekende probeer begrond, moet verwerp. Daarmee is hy nie besig met 'n teorie van dubbele waarheid, waarvoor die Averroïste in die laat-13de eeu so verkwalik is nie (sien weer Boethius van Dacia, 5.3; Sigerius, 5.13 en Janduno, 5.43).

Daar is vir Inghen juis net een waarheid en dit is die waarheid van die geloof, wat wel gedeeltelik met die waarheidsaansprake van die rede ooreenstem. Wesenlik belangrik is dat volgens Inghen die rede sélf nie in staat is om selfstandig te beoordeel of die rede dít wat vanuit die eie stelreëls daarvan (die primaat van die ervaring en selfevidensie) na vore tree, as noodwendig waar te aanvaar nie. Die rede het geloof nodig om dit te kan doen.

Hiermee handhaaf Inghen 'n posisie wat grondig verskil van dié van byvoorbeeld Aquinas (5.1): Volgens Aquinas kan die natuurlike rede rakende welke geloofsaspek ook al, minstens aan dui dat dit nie onmoontlik is nie. Vir Inghen is die natuurlike rede nie hiertoe in staat nie.

Hierdie betreklik radikale posisie oor die onversoenbaarheid van rede en geloof kan geïllustreer word met 'n verwysing na die sondeval in Inghen se *Sententiae*-kommentaar: Een gevolg van die sondeval is volgens Inghen dat die rede gebonde is aan die sintuie en nie selfstandig uitsluitsel kan gee oor die waarheid nie – die rede se bewyse is liggaamlike bewyse wat niks anders is nie as gevalle, bedorwe bewyse, en nie die bewyse van die mens as geestelike wese wat genoegsaam toebedeel is met die Goddelike genade nie.

Inghen se rigiede skeiding van geloof en rede het ook 'n interessante nawerking gehad. Hy moes sy Aristoteles-interpretasie natuurlik nie net in Parys nie, maar ook later in Heidelberg verdedig, soos afgelei kan word sowel uit sy kommentaar oor die *Metaphysica* as die *Sententiae*-kommentaar, beide geskryf in daardie besonderse dekade vanaf 1386 tot 1396. Inghen se invloed as rektor by Heidelberg blyk duidelik daarin dat hierdie Aristoteles-interpretasie algaande formeel deel uit gemaak het van die bindende belofte wat magistri moes aflê by indiensneming.

By die meeste ander universiteite het magistri onder die verpligting gestaan om die Aristoteliese standpunte wat teenoor die geloof gestel is, na die beste van hulle vermoë te weerlê. In Heidelberg was dit nou anders: daar moes die magister die studente inlig dat Aristoteles se posisie gebaseer was op die natuurlike rede as sodanig en daarom tekort skiet, hoewel Aristoteles se posisie nie weerlê kan word nie, aangesien 'n mens met die gebruikmaking van die stelreëls van die ervaring en selfevidensie noodwendig tot dieselfde gevolgtrekkings as Aristoteles moet kom.

Hoenen (2011:713) wys uit dat hierdie hantering van Aristoteles tipies geword het van nominalisme in die latere Middeleeue – en dat Inghen 'n besondere bron van inspirasie daarvoor was. Natuurlik het hierdie Aristoteles-resepsie tot hewige kritiek vanuit Thomistiese kringe gelei, wat in streng navolging van Aquinas daarop aangedring het dat daar prinsipieel geen punte was waarop Aristoteles teen die geloof te staan kom nie, mits Aristoteles na Aquinas se lesing van Aristoteles verstaan word.

Dit is 'n ope vraag of nominalisme in hierdie gedaante die Middeleeuse skolastiek finaal vernietig het, deur die harmonie tussen geloof en die natuurlike rede onherroeplik te versteur – en of so 'n opvatting inderdaad bloot 'n 'historiografiese mite' is (Hoenen 2011:7). Aangesien ek van mening is dat die tweede helfte van die 14de eeu en die eerste helfte van die 15de eeu 'n periode verteenwoordig waarin selektief afskeid geneem is van noemenswaardige aspekte van die skolastiek, is ek meer geneig om die mite te onderskryf, in soverre dit wel 'n mite is.

Inghen se kritiek van aspekte van Aristoteliese filosofie

Die skerp onderskeid tussen die natuurlike rede en geloof is egter net die eerste in 'n reeks verrassende perspektiewe wat Inghen oor Aristoteles en Aristoteliese filosofie aanbied. Die eerste van hierdie provokatiewe perspektiewe is dat daar naas die tien tradisionele Aristoteliese kategorieë, 'n elfde kategorie bygevoeg moet word, naamlik die kategorie van tekens.

Hoewel hierdie opvatting nie heeltemal vreemd was nie en dit in die besprekings wat daaromtrent gevoer is, teruggevoer is na die werke van Duns Skotus (5.25), kan Inghen wel as die outentieke eksponent van die opvatting beskou word. Die realiste van die laat-14de eeu het die opvatting van 'n elfde kategorie as 'n fundamentele 'breuk met Aristoteles' beskou en die opvatting verwerp as absurd. Inghen wou egter nooit 'n 'breuk met Aristoteles' bewerkstellig nie. Hy was egter soms wel ferm krities jeens Aristoteles, onder meer rakende Aristoteles se oortuiging rakende die aard van die beweging van projektiele. In sy kommentaar oor die *Physica* volg Inghen Buridanus in die oortuiging dat die beweging van 'n projektiel nie veroorsaak word deur lug wat vanaf die bokant van die projektiel weggestoot en die projektiel dan van agter af dryf, na Aristoteles se teorie van projektiele beweging nie.

Natuurlik is Aristoteles se bewegingsteorie vanaf Johannes Filoponus (I:1.4) herhaaldelik gedurende die Middeleeue geproblematiseer. Die konsep van beweging is in die latere Middeleeue ontwikkel op grond van Buridanus se gebruik van die begrip impetus om projektiele beweging, vryval en die beweging van die hemelliggame, te beskryf. Buridanus en sommige van die Oxford Rekenaars het

aanvanklik Aristoteles se teorie van projektiele beweging soos uiteengesit in sy *Physica* gekommentarieer, met die interpretasie dat Aristoteles sou postuleer het dat alle 'gewelddadige' bewegings, soos projektiele beweging en 'n vryvallende objek, afhanklik is van die konstante teenwoordigheid van 'n beweger – en wanneer die bewegende objek nie langer enige kontak met sodanige beweger het nie, moet daar 'n medium wees wat die beweger se rol oorneem.

Hulle het egter ook die latere Griekse en Arabiese vertolkers van Aristoteles se teorie bygewerk, waarin hierdie vertolkers aangedring het dat sodanige medium eerder weerstand uitoefen as wat dit bydra tot die beweging van die bewegende objek, wat effektief daartoe gelei het dat hierdie vertolkers 'n alternatiewe teorie daargestel het: 'n bewegende objek word beweeg danksy 'n krag wat die beweger in die objek 'afdruk' of 'nawerk'.

Dit is juis hierdie teorie wat in die latere Middeleeue ontwikkel is en die 'amptelike' tegniese konsep van Middeleeuse meganika geword het. Natuurlik is hierdie teorie self weer in 'n verskeidenheid van subteorieë bygewerk, wat uiteindelik deur Buridanus in 'n enkele en koherente teorie van *impetus* verenig is, wat die beweging van bewegende objekte grondig kon definieer sonder enige verdere verwysing na die Aristoteliese sisteem.

Inghen se bydrae tot die debat rondom projektiele beweging verteenwoordig juis een sodanige subteorie. Volgens Inghen kan die beweging van 'n projektiel nie begryp word as die gevolg van opwaartse lug wat die projektiel van agter dryf nie, aangesien dit nie strook met wat gebeur wanneer 'n bewegende projektiel die grond tref nie – naamlik dat die projektiel steeds gewelddadig na bowe bons, ten spyte van die feit dat daar op die grond geen lug is om die projektiel van agter te dryf nie. Die beweging van die projektiel moet dus met 'n alternatief op die Aristoteliese teorie beskryf word, wat Inghen juis in terme van *impetus* postuleer as die krag wat die beweger in die objek 'nawerk', op grond waarvan 'n bewegende objek beweeg word danksy die beweger se nawerking, hoewel die beweger nie meer teenwoordig is of hoef te wees nie (sien Hoenen 2011:714).

'n Ander behartigenswaardige verskil wat Inghen met Aristoteliese filosofie aanbied, het te make met sy kritiek van die univokaliteit van syn. In 'n passasie in sy kommentaar oor die *Metaphysica* betoog Inghen naamlik dat daar geen universele konsep van substansie en accidit bestaan nie. Natuurlik was dit 'n heeltemal onopvallende postulaat, aangesien dit konformeer aan die tradisionele interpretasie van Aristoteles.

Inghen problematiseer egter hierdie onproblematiese interpretasie deur afstand te neem van Buridanus, wat op sy beurt die algemene opvatting van 'n veeltal teoloë gehandhaaf het, waarvolgens dit moontlik is om 'n univokale konsep van substansie en eienskap te handhaaf wanneer transubstansiasie in berekening gebring word – wat inderdaad, na die

kerklike belydenis van die tyd, in die geloof gebeur by gebruik van die sakrament van die Nagmaal. Gedurende transubstansiasie word die eienskappe van die substansies van die brood en die wyn – eienskappe soos tekstuur, vorm, smaak en kleur – vir 'n moment gehandhaaf, voordat hierdie substansies deur die substansie van Christus vervang word. Hierdie eienskappe bestaan volgens die algemene opvatting van die teoloë (en Buridanus) dus legitiem in sigself, soos wat substansies uit die aard daarvan in sigself of onafhanklik bestaan (sien Bakker 2001:246–64 vir 'n grondige inleiding tot hierdie kwessie).

Inghen verskil egter van hierdie algemene opvatting (Bakker 2001:256). Hy gaan terug op sy kritiese lesing van Aristoteles waarin geloof en rede skerp van mekaar onderskei word: 'n mens moet volgens Inghen volgens die stelreëls van die natuurlike rede – die ervaring en vanselfsprekendheid – argumenteer en nie in terme van die geloof nie. Wanneer die stelreëls van die natuurlike rede op die konsep van syn van toepassing gemaak word, moet afgelei word dat hierdie univokaliteit van syn nié op substansies en eienskappe van toepassing gemaak kan word nie, aangesien substansies en eienskappe oor verskillende soort syn beskik.

Inghen stel hiermee dus effektief die vraag na die ontologiese status van eienskaplike syn (Bakker 2001:254). In hierdie vraagstelling kontrasteer Inghen bogenoemde algemene opvatting van die teoloë met wat hy as 'n 'metafisiese' posisie aandui – hoewel hy van meet af aan toegee dat nie een van die twee posisies volledig demonstreerbaar is nie, maar elkeen op 'n unieke waarskynlikheidsoorweging berus. Hy betoog nietemin steeds ten gunste van die tweede 'metafisiese' opsie, wat nogeens op 'n tendens in Inghen se denke dui, naamlik dat die filosoof homself nie moet laat versteur of onderbreek deur geloofsgawes of selfs geloofswonders nie, tensy daar werklik dwingende en onmiddellike redes daarvoor bestaan.

Wanneer Inghen se kommentare oor Aristoteles gelees word, is dit nie altyd so seker wat presies sy persoonlike standpunte was nie. Dit geld veral vir hierdie kenmerkende onderskeid tussen geloof en rede, wat nietemin beide deur Inghen verreken word: hy pas sowel die 'oplossing van die geloof ' – wat vir hom die diepste waarheid is – en die 'oplossing van die natuurlike rede' toe, met bogenoemde kwalifikasie dat die oplossing van die geloof die natuurlike filosoof en metafisikus nie behoort te kompromitteer nie.

Beteken dit by implikasie dat Inghen self oplossings vanuit die natuurlike rede en metafisika aangebied het wat hy self nie as die diepste waarheid beskou het nie? Inghen se werk in teologie as sodanig, met besondere verwysing na sy *Sententiae*-kommentaar, geskryf in die sonderlinge dekade tussen 1386 en 1396, sou dalk 'n antwoord op hierdie vraag kon verskaf.

Quaestiones super quattor libros Sententiarum

Hoewel hierdie werk, wat aanvanklik deur Jakobus Wympfeling geredigeer en vir die eerste keer gedruk is deur Martinus Flach in 1501 (Hoenen 2002:480) – en eers onlangs in twee volumes herredigeer is (Inghen 2000, onder redaksie van M. Santos Hoya) – uitdruklik 'n uitset in teologie wou lewer, hanteer Inghen 'n hele spektrum van filosofiese temas in oorwegings wat hy reeds in sy filosofiese werke aangespreek het, onder andere die vraag na die ewigheid van die wêreld en Goddelike mag, vermoë en potensialiteit.

Kenmerkend ken Inghen 'n deurslaggewende rol toe aan die natuurlike rede om ook geloofswaarhede te verduidelik, maar dring daarop aan dat hoe deurslaggewend hierdie rol van die natuurlike rede ook al is, dit ongenoegsaam en slegs voorlopig is, aangesien die natuurlike rede met ander stelreëls werk as waarmee geloofswaarhede werk.

Dit is slegs wanneer die natuurlike rede bereid is om geloofsbeginsels te aanvaar, dat dit self in staat is om 'n bydrae tot die verduideliking en verantwoording van geloofswaarhede aan te bied – byvoorbeeld in die oorweging van die vraag of 'alles' uit 'niks' geskep is.

Soos reeds opgemerk, *Quaestiones super quattor libros Sententiarum* is selfs na skolastiese standaarde 'n buitengewoon omvangryke werk, wat kommentaar op al vier volumes van die Lombardiese *Sententiae* verskaf en in die vroegste gedrukte uitgawes van die vroeg-16de eeu meer as 'n duisend bladsye in fyngedrukte formaat beslaan het. Hoewel die werk effektief in die dekade 1386-1396 geskryf is, het Inghen reeds met die aanvang van sy studies in teologie by Parys in 1366 daaraan begin werk (Hoenen 2011:715).

Sy bronnelys is indrukwekkend (Hoenen 2002:493–4): hy verwys na en haal aan uit onder andere Ockham (5.50), Adam Wodeham (6.13), Holcot (5.38) en Rimini (6.10); dit wil sê, daardie denkers wat as die vernaamste eksponente van laat-Middeleeuse nominalisme getipeer kan word – maar dan juis ook na die vernaamste ('realistiese') opponente van hierdie denkers, soos Bonaventura (I:4.29), Aquinas (5.1) en Gilius van Rome (5.15).

Die rede dat hierdie 'nominalistiese' (met inagname dat Inghen homself nie só getipeer het nie) denker so uitgebreid na 'realistiese' tydgenote en voorgangers verwys, was takties: die nominalistiese denkers het hoog daaroor opgegee dat hulle sonder voorbehoud na alle bronne en denkers verwys wat 'n bydrae gelewer het tot die oplossing van 'n probleem, ook al was dit hulle tradisionele opponente – terwyl die realiste volgens die nominaliste nie bereid was om dieselfde te doen nie en na-binne gekeerd slegs hulle tematiese medegangers sou aanhaal en verwys.

Inghen se voorste eietydse spesialisnavorser, M.J.F.M. Hoenen, beskryf (2011:715) die werk op grond van die digte volume van konseptuele uitsette en die enorme hoeveelheid teologiese en filosofiese temas wat in die werk hanteer word, as 'n soort 'ensiklopedie van laat-Middeleeuse kennis'. Met ander woorde, indien 'n mens sou wou vasstel wat die stand van kennis oor 'n bepaalde tema of rubriek gedurende die laaste twee eeue van die Middeleeue was, sou Inghen se werk as 'n enkelbron betreklik voldoende wees.

Die skopus van temas en probleemvrae strek vanaf God en die Goddelike natuur tot die probleme van die skepping van die intelligensies of hemelwesens, Christologiese vraagstukke, liturgiese en sakramentele vraagstukke (Bakker 2001:247–50), eskatologie en vele meer. Inghen vertoon sowel 'n duidelike erudisie in wetenskapsteoretiese oorwegings en 'n wetenskaplik verantwoorde metodologie, as 'n diepe vertroudheid met logika en logiese apparatuur (hoewel hy self lugtig is vir 'n oordrewe toepassing van logika in teologie).

Daar is nie 'n goue, diskursief-teologiese draad wat deur die werk loop of 'n enkele sentrale oriëntasiepunt nie: Inghen maak ruim gebruik van uiteenlopende tradisies, insluitende Neoplatonisme, in sy talle sintetiserings van skynbaar teenoorstaande en wyduitgaande standpunte. Nietemin bly sy fundamentele onderskeid tussen die natuurlike rede en geloof die naaste wat aan 'n 'goue draad' in die werk gekom kan word (Hoenen 2002:467).

'n Merkwaardige Nijmegenaar by Parys en Heidelberg

Afgesien dat minstens 26 uit die 30 studente wat aan die Universiteit van Parys onder Inghen studeer het, self uit die omstreke van Nijmegen afkomstig was (Livesey 2002:10) en Inghen ongetwyfeld 'n diep merk op die Nederlandse intellektuele lewe van die latere Middeleeue gelaat het, het hy 'n unieke en omvangryke bydrae tot die nominalistiese literatuurskat gelewer: sy werke is gelees en doseer by vele universiteite wat 'n geneentheid tot nominalisme gehad het, of wat nominalisme minstens in nugtere jukstaposisie met realisme doseer het.

By die universiteite van Wene en Freiburg was die *Parva logicalia Marsilii* 'n verpligte voorgeskrewe werk en sy kommentare oor Aristoteles is gebruik by die Universiteite van Heidelberg, Wene, Freiburg en Praag, het die Iberiese skolastiek diep beïnvloed, met skrywers soos Domino de Soto, Luis de Molina en Francisco Suárez wat gereeld uit Inghen se werke aangehaal het (Hoenen 2006:411).

Meer as 'n eeu na Inghen se afsterwe publiseer Petrus Friedberg in 1499 'n merkwaardige klein boekie in Mainz waarin Inghen se verjaarsdag gedenk word: in die werk word 'n fiktiewe dialoog aangebied, waarin Inghen nominalisme suksesvol teen die aanvalle van realisme verdedig. Die konsilie van Konstans, wat 20 jaar na

Inghen se dood sitting geneem het, het die teorie dat daar reële universeles in die buiteverstandelike wêreld is formeel afgewys. So is Inghen se teoretiese posisie uiteindelik ook met kerklike sanksie beseël (Hoenen 2011:716).

Die meer as 50 humanistiese epigramme van studente en magistri in hierdie gedenkskrif (Hoenen 2006:411), waarin hulle diepste afhanklikheid van magister Marsilius van Inghen bevestig word, is naas sy institusionele prestasies by Parys en Heidelberg, 'n persoonlike getuienis daarvan dat ons in Marisilius van Inghen te doene het met 'n sonderlinge intellektueel, wat die beste uit alle fakulteite verteenwoordig waaroor die Nederlandse gees tot vandag toe beskik.

Eindnotas

1. Let daarop dat die taalkundige advies is dat die Dietse pleknaam 'Inghen' se vertalingsekwivalent in Afrikaans steeds as 'Inghen' (en nie 'Ingen' nie) aangedui behoort te word. Soos met die meerderheid denkers in hierdie boek, word voorkeur aan die plek van herkoms of andersins die familienaam vir die aanduiding van die denker gegee: ook hier dus nie 'Marsilius' nie, maar 'Inghen'. 'Inghen' dui wel op 'n pleknaam en nie 'n familienaam nie (Bos 1983:7). Vir die mees uitstaande en oorwegend onlangse literatuur naas Inghen se twee gelyste primêre tekste (1983, 2000), sien Bakker en Schabel (425–64); Bos (1983:6–20, steeds die beste kriptiese inleiding tot Inghen se lewe en werk) en Hoenen (1989-90:150–67; 191–5; 1993, in geheel – 'n uitstaande monografie deur Inghen se voorste 21ste-eeuse navorser; 2002:465–506; 2006:411–2; 2011:711–17). Bos (1983:6) dui Ritter (1921) se werk aan as die basis vanwaar sy bydrae tot die Inghen-navorsing vertrek kon neem, terwyl Ritter se werk insgelyks deur Hoenen (1993, 2006) hanteer word as 'n wesenlike inleidingswerk tot Inghen se uitset. Hierdie bespreking gaan grootliks terug op Bos en Hoenen se werke, waarmee Rittter se basiswerk dus implisiet tot reg kom.

2. Met die stigting van die eerste universiteite in die vroeë 1100's (waarvan die Universiteit van Bologna in 1088 die eerste was) het die letterefakulteite aanvanklik 'n voorbereidende funksie ten opsigte van gespesialiseerde studie by die ander fakulteite vervul. By lettere het studente opvoeding ontvang in die sewe liberale lettere, die trivium (grammatika, logika en retoriek) en die quadrivium (wiskunde, meetkunde, astronomie en musiek). Met 'n baccalaureus in lettere kon studente dan aanbeweeg na die fakulteite geneeskunde, opvoedkunde, regsgeleerdheid en teologie. Met die opkoms van Aristotelisme in die 13de eeu het hierdie voorbereidende funksie plek gemaak vir die bestudering van Aristoteliese filosofie as sodanig, hoewel die sewe liberale lettere steeds aandag ontvang het, maar in aangepaste formaat (soos in die vierdelige rubrisering van Hugo van St

Viktor (4.4; Beukes 2020a) met verwysing na die teoretiese, praktiese, meganiese en logiese lettere). Vanaf die 13de eeu was die verhouding tussen die fakulteite lettere en teologie oorwegend gespanne, terwyl die magistri by die letterefakulteite in konstante konfrontasie met die kerk gewikkel was.

3. Die skrywer is op grond hiervan onseker oor die korrektheid van die aanduiding van Nikolaus Prowinus in sy eulogie by Inghen se begrafnis (Hoenen 2011:711), dat Inghen nog nie 20 jaar oud was ten tye van sy promovering tot magister in lettere nie. Dit impliseer daarby dat Inghen se geboortedatum met twee jaar vorentoe gedateer moet word na 1342, wat nie elders in die navorsing ondersteun word nie.

4. Die Westerse Verdeling het die pousdom effektief in twee geskeur en het geduur vanaf 1378 tot 1417. Onder meer Johannes Gersonius (6.27) en Petrus van Ailly (6.26) het betoog dat 'n algemene konsilie die skeuring moes aanspreek en kerkeenheid moes herstel. Uiteindelik het die konsilie van Konstans (1414-1418) 'n buitengewone konsilie verklaar wat kerkeenheid inderdaad moes herstel, ortodoksie moes verdedig en kerklik-institusionele hervormings moes onderneem. Uit hierdie inisiatief het 'n aantal konsiliante na vore getree wat aangevoer het dat die kerk self (en nie die pous nie) die hoogste gesag verteenwoordig – en dat hierdie kerklike gesag verteenwoordig word deur 'n konsilie. Die uitroep en byeenbring van 'n konsilie was egter steeds die prerogatief van die pous. Nikolaus van Kusa (6.37) het vervolgens betoog dat daar 'n balans gevind moes word tussen die kerklike hiërargie en die kerk as geheel. Die konsilie van Basel (1431-1449) het gepoog om die pousdom te hervorm, wat weer tot 'n skerp teenreaksie van Eugenius IV (pous vanaf 1431 tot 1447) gelei het.

5. Vermelde pous Urbanus V en pous Urbanus VI (Bartolomeo Prignano, 1318-1389, pous vanaf 1378 tot 1389) moet binne die polemiese konteks van die Groot Verdeling nougeset van mekaar onderskei word.

Bibliografie

Bakker, P.J.J.M. 2001. Aristotelian metaphysics and eucharistic theology: John Buridan and Marsilius of Inghen on the ontological status of accidental being. In Thijssen en Zupko (reds.) 2001, 247–64.

Bakker, P.J.J.M. en C. Schabel. 2002. *Sentences* commentaries of the later fourteenth century. In Evans (red.) 2002, 425–64.

Beukes, J. 2020a. *Omnium expetendorum prima est sapientia*: Hugo van Saint-Viktor (1097-1141) en die probleem van hiperspesialisasie in die eietydse wetenskapsbegrip. *LitNet Akademies* 17. (In publikasie).

—. 2020b. Die triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor skolastieke lojalisme: Gersonius *versus* Ruusbroec (postuum), 1399. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76. (In publikasie).

Bos, E.P. 1977. An unedited sophism by Marsilus of Inghen 'Homo est bos'. *Vivarium* 15, 46–56.

—. 1983. Marsilius of Inghen's life and works; Marsilius' teachings. In Bos (inl.,vert. en komm.) 1983, 6–20.

Bos, E.P. (inl., vert. en komm.). 1983. *Marsilius of Inghen: Treatises on the properties of terms. A first critical edition of the Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones and Alienationes*. Dordrect: D. Reidel.

Evans, G.R. (red.) 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Volume I. (Volumes II en III, Rosemann, P.W. [red]. 2010 en 2015). Leiden: Brill.

Gilson, E. 1955. *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.

Hoenen, M.J.F.M. 1989-1990. Marsilius von Inghen: bibliographie. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 31-2, 150–67; 191–5.

—. 1993. *Marsilius of Inghen: Divine knowledge in late Medieval thought*. Leiden: Brill.

—. 2002. The commentary on the *Sentences* of Marsilius of Inghen. In Evans (red.) 2002, 465–506.

—. 2006. Marsilius of Inghen. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 411–2.

—. 2011. Marsilius of Inghen. In Lagerlund (red.) 2011, 711–17.

Hoenen, M.J.F.M. en P. Bakker (reds.). 2000. *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*. Leiden: Brill.

Inghen, M. 1983. *Treatises on the properties of terms*. In Bos (inl., vert. en komm.) 1983, 51–233.

—. 2000. *Quaestiones super quattor libros Sententiarum.* Volumes I en II. Santos Hoya, M. (red.). Leiden: Brill. Vir 'n uitnemende manuskrip-verantwoorde indeksering van die res van Inghen se uitgebreide oeuvre, sien Bos (1983:11–16).

Livesey, S.J. 2002. A biographical database of Medieval commentators on Peter Lombard's *Sentences*. In Evans (red.) 2002, 1–24.

Ritter, G. 1921. *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*. Heidelberg: C. Winter.

Rosemann, P.W. (red.). 2010. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard.* Volume II. Leiden: Brill.

—. (red.). 2015. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard.* Volume III. Leiden: Brill.

Thijssen, J.M.M.H. en J. Zupko (reds.). 2001. *The metaphysics and natural philosophy of John Buridan*. Leiden: Brill.

6.22 PETRUS VAN CANDIA

"Pouse en biskoppe" 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

6.22 Petrus van Candia (ca.1340-1410) (Peter of Candia; Petros Philargis)

Petrus van Candia[1] was 'n Griekse Franciskaan tydens die Groot Verdeling (1378-1417) en die enigste Griekse pous sedert die vroeë Middeleeue (as teenpous Alexander V, 1409-1410). Sy akademiese opvoeding het hom aanvanklik regoor Europa geneem, totdat hy sy gewilde *Sententiae*-kommentaar in Parys voorgehou het in 1378, agt dae nadat die Verdeling amptelik begin het. Wees gelaat deur die Swart Pes, is Candia deur plaaslike Franciskane in Candia (die moderne Herakleion) grootgemaak.

Hy sluit self amptelik by die orde in 1357 aan en studeer lettere by die orde se studium in Padua, en later ook teologie by hierdie Franciskaanse huisskole in Norwich en Oxford, waarna hy deur die orde as dosent by verskeie kloosterskole in Rusland, Boheme en Pole ontplooi word. Daarna promoveer hy tot magister in teologie by Parys in 1381. Die feit dat 'n weeskind soos Candia deur die studium- of huisskoolstelsel van die mendikaanse ordes, in gebruik vanaf die 1230's, kon ontwikkel tot 'n teoloog wat in terme van 'n senioriteitsaanspraak geweeg is en uiteindelik verkies is as pous, spreek boekdele van die sukses van hierdie stelsel in die sentrale en latere Middeleeue.

In die laaste maande van 1386 word Candia deur pous Urbanus VI as biskop van Piacenza aangewys, waarna hy ook as biskop diens doen by Vicenza (1388) en Novara (1389). In 1402 word hy as aartsbiskop van Milaan aangewys, opgevolg met 'n benoeming as kardinaal deur pous Innocentius VII in 1405. Met die werklikheid voor oë dat die strydende pouse tydens die Verdeling duideik geen begeerte gehad het om die konflik intern te beëindig nie, sluit Candia by die konsiliarisme-beweging aan.

Onder meer Johannes Gersonius (6.27) en Petrus van Ailly (6.26) het as prominente verteenwoordigers van hierdie beweging aangevoer dat 'n algemene konsilie die skeuring moes aanspreek en kerkeenheid moes herstel. Candia open gevolglik die konsilie van Pisa op 26 Maart 1409 met Skriflesing, prediking en gebed. Die konsilie het die ander pouse, Gregorius XII en Benedictus XIII, summier uit die amp onthef en Candia op 26 Junie 1409 as pous aangewys – met dié verkiesing word Candia die eerste Griekse pous sedert die agste eeu.

Met Candia se aanwysing is egter 'n driedelige pousdom geskep, hoewel hy van die drie 'diensdoenende' pouse op daardie stadium ongetwyfeld die steun van die meerderheid Christene in Europa gehad het. Candia is ongelukkig slegs tien maande na sy aanwysing as pous oorlede en is eers heelwat later deur die Katolieke kerk as teenpous verklaar (Schabel 2011:960).

Uiteindelik het die konsilie van Konstans (1414-1418) 'n buitengewone konsilie verklaar wat kerkeenheid moes herstel, ortodoksie moes verdedig en kerklik institusionele hervormings moes onderneem. Uit hierdie inisiatief het 'n aantal konsiliariste na vore getree wat betoog het dat die kerk self (en nie die pous nie) die hoogste gesag verteenwoordig, en dat hierdie kerklike gesag verteenwoordig word deur 'n konsilie.

Die uitroep en byeenbring van 'n konsilie was egter steeds die prerogatief van die pous. Nikolaus van Kusa (6.37) het vervolgens aangevoer dat daar 'n balans gevind moes word tussen die kerklike hiërargie en die kerk as geheel. Die konsilie van Basel (1431-1449) het gepoog om die pousdom te hervorm, wat egter weer tot 'n skerp teenreaksie van Eugenius IV (pous vanaf 1431 tot 1447) gelei het.

Candia beklee 'n interessante plek in die Middeleeuse ideegeskiedenis. Hy was die eerste van 'n menigte Griekse studente wat opleidingsgeleenthede in Italië opgesoek het, sedert die laaste dekade van die 14de eeu. Hy was diep bewus van sy Griekse herkoms en het veral Plato en Aristoteles as sy direkte nasionale en intellektuele voorsate voorgehou: 'Hulle was wesenlik Grieks – en so is ek' (Brown 1991:157; sien Brown 2010:440).

Vanuit hierdie Hellenistiese selfbegrip het Candia werklik 'n impak op die opkomende humanistiese beweging in Italië, die direkte voorloper tot die Renaissance, gemaak en noue betrekkinge met die belangrikste eksponente van die vroeg-Italiaanse humanisme gehandhaaf, onder meer met Coluccio Salutati, Umberto Decembrio en Candido Decembrio (Schabel 2006:506). In 'n werklik raak beskrywing tipeer Candia se voorste eietydse navorser, Christopher Schabel (2006:506), Candia se nalatenskap as 'n 'humanistiese impak op skolastiek en 'n skolastieke impak op humanisme'.

Candia se *Sententiae*-kommentaar is wyd gesirkuleer en was uitermate gewild (Brown 2010:440). Die intense kerkpolitiek in die eerste twee dekades van die 15de eeu het egter daartoe meegewerk dat die kommentaar nooit die drukpers gehaal het nie, maar nietemin in bykans 50 afsonderlike en betroubare manuskripte behoue gebly het. Eers in 1925 het die Duitse spesialisnavorser F. Ehrle dit op hom geneem om die volledige kommentaar te herredigeer en uit die Latyn in moderne Duits te vertaal, met die titel *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexander V*.

Candia se kommentaar was belangrik omdat dit 'n betroubare lig gewerp het op die teoretiese posisies van talle prominente Middeleeuse denkers vanaf die 13de eeu tot aan die einde van die 14de eeu, met 'n aksent op juis die Franciskaanse denkers se uitsette. In sy kommentaar verwys Candia uitgebreid na die Dominikaanse Aquinas (5.1), en opvolgend na Franciskane soos Duns Skotus (5.28), Ockham (5.50), Aureolus (5.36),

Rimini (6.10), Mayronis (5.44), Caracciolus (6.9), Wodeham (6.13), Bradwardine (6.2), Brinkley (6.6) en Marchia (5.47, Schabel 2011:960). Selfs 'n uitermate komplekse denker soos Aureolus word in Candia se *Sententiae*-kommentaar toeganklik gestel, wat die destydse gewildheid van die kommentaar onder Griekse studente in Italië in die besonder, verklaar.

Eindnota

1. Sien Candia (1954), asook Brown (1991:156–90; 1994-97:251–76; 2007:371–404); Ehrle (1925:1–38); Kitanow (2006:145–66) en Schabel (1998:87–124; 2006:506–7; 2011:959–61).

Bibliografie

Brown, S.F. 1991. Peter of Candia's hundred-year 'history' of the theologian's role. *Medieval Philosophy and Theology* 1, 156–90.

—. 1994-97. Peter of Candia on believing and knowing. *Franciscan Studies* 54, 251–76.

—. 2007. Aristotle's view on the eternity of the world according to Peter of Candia. In Treschow, Otten en Hamman (reds.) 2007, 371–404.

—. 2010. Peter of Candia's commentary on the *Sentences* of Peter Lombard. In Rosemann (red.) 2010, 439–69.

Candia, P. 1954. *De immaculata Deiparae conceptione*. In Emmen (red.) 1954, 235–539.

Ehrle, F. 1925. *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexander V*. Münster: Aschendorff.

Emmen, A. (red.). 1954. *Petrus de Candia, OFM. De immaculata Deiparae conceptione. Tractatus quator de immaculata conceptione B. Mariae Virginis*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

Kitanow, S. 2006. Peter of Candia on beatific enjoyment: Can one enjoy the divine Persons separately from the divine essence? *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 35, 145–66.

Rosemann, P.W. (red.). 2010. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Volume II. (Volume I, Evans, G.R. [red]. 2002). Leiden: Brill.

Schabel, C. 1998. Peter of Candia and the prelude to the quarrel at Louvain. *Epeterida tou Kentrou Epistemonikon Erevnon* 24, 87–124.

—. 2006. Peter of Candia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 506–7.

—. 2011. Peter of Candia. In Lagerlund (red.) 2011, 959–61.

Treschow, M., W. Otten en W. Hannam (reds.) 2007. *Divine creation in ancient, Medieval and early modern thought*. Leiden: Brill.

6.23 HASDAI CRESCAS

Borststuk van 'n jong Jood (1660), Rembrandt van Rijn (1606–1669)
© Kimbell Kunsmuseum, Fort Worth

6.23 Hasdai Crescas (ca.1340-1410)

Hasdai Crescas[1] is in die Middeleeuse Joodse tradisie die laaste belangrike filosoof en ook die direkte opvolger van Gersonides (5.45), wat op sy beurt Moses Maimonides (I:4.12) in hierdie besondere en unieke trajek in die Middeleeue opgevolg het. Maimonides is weer op sy beurt in hierdie tradisie voorafgegaan deur Isak Israeli (I:2.7), Saadiah Gaon (I:3.1) en Ibn Gabirol (Avicebron, I:3.5).

Crescas is gebore in Barcelona en het sy filosofiese opleiding by die befaamde Spaans-Joodse denker Nissim Girondi ontvang. In 1389 word Crescas aangestel as rabbi van Saragossa, waar hy, binne die konteks van radikale anti-Semitisme in Spanje in die vroeg-15de eeu, 'n apologetiese werk die lig laat sien, getitel *Die Boek van die afwysing van die Christelike beginsels* (Crescas 1992).

In dié werk konfronteer Crescas die Christendom se syns insiens skynheiligheid, wat enersyds hoog opgee oor naasteliefde en sorg vir die Ander, maar hulle Joodse broers en susters verag en vergoeilik. Sy hoofteks *Sefer Or Adonai* (*Die lig van die Heer* – in duidelike teenstelling met sy voorganger Gersonides se *Milhamot Adonai* of *Strydvoeringe van die Heer*), geskryf vanaf 1405 tot 1410, tree in gerig met die oorheersings van Aristoteles in die Joodse filosofiese tradisies van Middeleeue.

Ons moet egter vir 'n oomblik weer by die veranderinge in Joodse filosofie vanaf die 13de eeu vertoef. Die intellektuele toonaard van hierdie post-Maimonides ontwikkelinge in Middeleeuse Joodse filosofie is eerstens en wesenlik bepaal deur die Hebreeuse vertalings van Maimonides se *The Guide of the Perplexed* (*Die Gids van die Stomgeslanes*).

Daar is nou reeds telkens aangetoon dat Joodse filosofie (tot 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 drasties 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 (Averroes, I:4.10) se radikaliserende 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, gekombineer met Maimonides se meer getemperde lesing van Aristoteles, het die Joodse trajek in die hoog-skolastiek van 'n werkbare Aristoteliese skopus voorsien: die sintetiese Ibn Sina (Avicenna, I:3.3), die polemiese Algazali (I:3.7), die ongekompromitteerde Ibn Rushd, die gematigde Maimonides en uiteindelik die Averroïstiese Gersonides (Levi ben Gershom, 5.45). 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 hierdie post-skolastikus, Hasdai Crescas.

Gersonides fokus in sy belangrikste werk, *Milhamot Adonai* (*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 ontstaan en bestaan van die skepping filosofies wel uitgepluis kan word en dat die wêreld geskep is vanuit ewig bestaande, ongevormde materie.

Gersonides se strenger, Averroïstiese Aristotelisme kom die skerpste na vore wanneer hy betoog dat God die wêreld slegs ken in soverre die wêreld onderworpe is aan algemene natuurwette, en dat 'wonders' veroorsaak word deur die agente-intellek, eerder as deur God self. Tot by Crescas het hierdie meer rigiede Aristotelisme regdeur die hoog-skolastiek en eerste fase van die post-skolastiek bly staan.

Teen die dominansie van Aristoteles in die Joodse tradisie

Crescas onderneem daarteenoor in sy *Sefer Or Adonai* 'n sistematiese kritiek van hierdie dominansie van Aristoteliese fisiese en metafisiese standpunte. Hy 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 bewys 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 (Robinson 2003:401–9).

Sefer Or Adonai (Die lig van die Heer)

In sy poging om terselfdertyd die knellende greep van Aristoteles op die Joodse filosofie te verbreek en die Joodse intellektuele tradisie(s) in terme van 'n Judaïstiese kenmerking te bestendig, onderwerp Crescas Aristoteles se fisika en metafisika in hierdie werk aan 'n hewige kritiek. Sefer Or Adonai bestaan uit vier boeke, wat onderskeidelik aandag gee aan:

1) die eerste beginsels (*shorashim*) van die Joodse geskrifte;

2) die fundamentele oortuigings (*pinnot*) in Judaïsme;

3) die outentieke en ware leerstellings vanuit die Joodse geskrifte (*de'ot amitiot*); en

4) spekulatiewe posisies vanuit die Joodse geskrifte (*de'ot usevarot*).

Die eerste van alle eerste beginsels (*shorashim*) is die geloof in God. Waar Maimonides Aristoteliese argumente aangebied het vir die bestaan, eenheid en onliggaamlikheid van God – en aangedring het daarop dat geloof in God gebaseer behoort te wees op vaste Aristoteliese beginsels, gesistematiseer in 26 proposisies vanuit Aristoteliese natuurlike filosofie, wil Crescas juis afstand neem van die Aristoteliese nawerking in Joodse filosofie. Hy betoog dat God se bestaan, eenheid en onliggaamlikheid op geen wyse filosofies begrond kan word nie, aangesien die 'bewyse' vir die bestaan van God – soos by Maimonides – gebaseer is op syns insiens 'foutiewe proposisies'.

Hy ontleed vervolgens elkeen van Maimonides se 26 proposisies, met 'n konsekwente en skerp afwysing daarvan: Crescas verwerp onder meer Aristoteles se teorie van plek en voer aan dat plek liggaamlikheid voorafgaan; hy voer teen Aristoteles aan dat ruimte nie bloot 'n konstellasie van liggaamlike verhoudings is nie, maar 'n oneindige kontinuum wat ontvanklik is vir materie.

Hy verwerp ook Aristoteles se teorie van tyd en betoog dat die korrekte definisie van tyd is dat dit die afmeting van die kontinuïteit van beweging of van stilstand tussen twee oomblikke behels, om daarmee te postuleer dat tyd nie met fisiese beweging of liggaamlikhede gemoeid is nie, maar met die duur van die ganse lewe van die denkende siel ('die bestaan van tyd bestaan slegs in die siel' – Rudavsky 2011:455).

Die ses oortuigings (*pinnot*) wat as intrinsiek tot die opvatting van die Goddelike openbaring geag moet word, is volgens Crescas God se kennis van partikulieres, die Goddelike voorsienigheid, die Goddelike almag, profesie, die afwysing van vrye wil en die gebrekkigheid van menslike keuses, en laastens die doelmatigheid van die Wet of eerste vyf boeke van die Joodse geskrifte (en Christelike Ou Testament).

Crescas ontleed elkeen van hierdie ses oortuigings vervolgens binne die konteks van die dialektiese spanning tussen godsdiens en die (natuurlike) rede, waartydens hy in elke geval sy aanvanklike verwerping van die Aristotelies-intellektualistiese begrip van die verhouding tussen God en die mensheid in die eerste afdeling van die boek, herbekendstel.

Hy voer aan dat Maimonides en Gersonides se teoretiese posisies tot hierdie Aristotelisme konformeer, met besondere verwysing na die volgende oorwegings in die werke van hierdie twee voorgangers: God ken nie partikulieres nie; God se voorsienigheid geld nie vir partikulieres nie; God se potensialiteit, mag of vermoë word begrens deur natuurwette; profesie is 'n natuurlike verskynsel wat intellektuele voorbereiding en dissipline deur die profeet vooronderstel; vrye wil is nie net moontlik nie, maar 'n gegewe, aangesien God oor geen kennis van toekomstige kontingentes beskik nie; en laastens, die Wet se diepste oogmerk is intellektuele vervulling – en nie morele vervulling nie.

Crescas verwerp al hierdie posisies en stel in die plek daarvan die Goddelike attribute van goedheid, liefde en genade. Hy betoog byvoorbeeld teen Gersonides dat God wel oor kennis van toekomstige kontingentes beskik, selfs daardie kontingentes wat vanuit menslike keuses na vore tree.

Daarby stel Crescas dat menslike vryheid 'n bedrieglike saak is en nooit meer as oënskynlike vryheid kan wees nie: mense dink naamlik dat hulle vry is omdat hulle konstant in onkunde verkeer oor die daadwerklike gevolge van hulle keuses. Menslike handelings verantwoordelikheid vestig nie in die reële uitoefening van die handeling nie, maar eerder in die menslike subjek se aanvaarding van die handeling as 'n 'eie handeling' waarvoor die 'self' verantwoording moet doen.

In die derde afdeling van die boek wat handel oor die ware leerstellings vanuit die Joodse geskrifte (*de'ot amitiot*), onderskei Crescas tussen leerstellings wat onafhanklik van spesifieke gebooie staan, byvoorbeeld die skepping, die onsterflikheid van die siel, die oordeel en straf van God, en die hiernamaals, van die leerstellings wat gebodsgebonde is, soos die verpligting tot gebed en die instandhouding van godsdienstige feesdae.

Die ontkenning van beide die gebodsonafhanklike en gebodsgebonde leerstellings kom vir Crescas op kettery neer. Dit blyk onder andere uit Crescas se skeppingsbeskouing: teen Maimonides wat betoog het dat 'n formele skeppingsleer (creatio ex nihilo) noodsaaklik is vir die geldigheid van die Judaïstiese selfbegrip, is dit volgens Crescas moontlik om in God en die Goddelike openbaring te glo, ook al was die wêreld van ewig. Trouens, 'skepping' beteken vir Crescas digby Neoplatonies dat die wêreld in 'n konstante staat van emanasie verkeer, wat beteken dat die wêreld 'sowel ewig as geskape is' (Feldman 1980:318).

Crescas het sy ontledings en kritiek van die Aristoteliese wetenskapsbegrip beskryf as sou dit nie net bevorderlik wees vir die bestendiging van Judaïsme nie, maar vir die 15de-eeuse wetenskapsbegrip as sodanig. Indien dit waar sou wees, dra Hasdai Crescas by tot minstens een van die aspekte van die post-skolastiek, naamlik die kritisering en gevolglike verwydering van fisika uit die indeks van Aristoteliese natuurlike filosofie en die gevolglike verselfstandiging van die natuurwetenskappe: hoewel die meer puriteinse Joodsheid en onverbloemde liefde vir die God van die Jodedom sy werk altyd sal kenmerk.

Eindnota

1. Sien Crescas (1990; 1992), asook Feldman (1980:289–320); Harvey (1998, in geheel); Hyman, Walsh en Williams (2010:397–408); Lasker (1977:1–42; 1992:1–19); Robinson (2003:391–413); Rudavsky (2006:293–5; 2011:454–6) en die standaardwerk van Wolfson (1929, in geheel).

Bibliografie

Crescas, H. 1990. *The Light of the Lord* (*Sefer Or Adonai*). Fisher, S. (red.). Jerusalem: Sifrei Ramot.

—. 1992. *The refutation of the Christian principles*. In Lasker (inl., red. & vert.) 1992.

Feldman, S. 1980. The theory of eternal creation in Hasdai Crescas and some of his predecessors. *Viator* 11, 289–320.

Harvey, W.Z. 1998. *Physics and metaphysics in Hasdai Crescas*. Amsterdam: Gieben.

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

Lasker, D. 1977. *Jewish philosophical polemics against Christianity in the Middle Ages*. New York: Ktav.

Lasker, D.J. (inl., red. & vert.). 1992. *Hasdai Crescas: The refutation of the Christian principles*. New York: State University of New York Press.

Leaman, O. en D. Frank (reds.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robinson, J.T. 2003. Hasdai Crescas and anti-Aristotelianism. In Leaman en Frank (reds.) 2003, 391–413.

Rudavsky, T.M. 2006. Hasdai Crescas. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 293–5.

—. 2011. Hasdai Crescas. In Lagerlund (red.) 2011, 454–6.

Wolfson, H.A. 1929. *Crescas' critique of Aristotle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

6.24 BLASIUS VAN PARMA

Portret van 'n man met 'n boek (ca.1525), Antonio da Correggio (1489–1534)
© Sforza Kasteelmuseum, Milan

6.24 Blasius van Parma (1347-1416)
(Blasius Parmensis; *Doctor Diabolicus*)

Die verselfstandiging van natuurwetenskappe, via Bradwardine (6.2) en die ander Oxford Rekenaars, lei in die periode tussen Ockham (5.50) en Kusa 6.37) tot 'n dramatiese ontwikkeling in natuurlike filosofie, veral met betrekking tot die opkoms van 'n lewensbeskoulike materialisme.

Dit sou 'n eeue-oue stryd vraag rondom bewegingswette wees wat die verselfstandiging van die natuurwetenskappe sou intensiveer en in die post-skolastiek formeel tot materialisme – die belangrikste medeganger van sekularisme in die moderne filosofie, naas rasionalisme, empirisme, die latere teleologiese historisme en die meegaande transendentalisering van die subjek – sou meewerk.

Die strydvraag vanaf die 1370's het gewentel rondom die klaarblyklike onvoldoendheid van die bewegingswet van Aristoteles, soos oorgeneem deur Aquinas (5.1), en later krities deur die Oxford Rekenaars aangespreek. Aristoteles se beroemde teorie van beweging het geleer dat beweging óf deur 'n interne beginsel (op grond van die aard van die bewegende objek) óf deur 'n eksterne beginsel (op grond van die kontak tussen die bewegende objek en 'n ander objek) veroorsaak word. In laasgenoemde geval verswak beweging progressief, namate die kontak tussen die bewegende objek en die ander objek afneem. Reeds in die sesde eeu het Johannes Filoponus (I:1.4) Aristoteles se tweeledige bewegingswet egter verfyn, deur bykomend te betoog dat 'n bewegende objek, wanneer dit in beweging is, self 'n bewegingskrag of *vis impressa* het ('n krag in sigself), hoewel intrinsiek aan vis *impressa* is dat dit noodsaaklikerwys progressief verswak (Schneider 1991:21).

In die laat-13de eeu word Aristoteles en Filoponus se posisies plofbaar heropgeneem deur 'n aantal Oxoniane, wat op grond van hierdie teorie die beweging van hemelliggame probeer verklaar. Daar word twee moontlikhede oorweeg: die hemelliggame is óf lewende entiteite, met 'n eie siel, wat deur God in beweging gehou word (eksterne beginsel), of die hemelliggame beweeg natuurlik met *vis impresssa* (interne beginsel). In die laat-13de eeu word laasgenoemde standpunt verrassend deur die meerderheid skolastici onderskryf, met uitdruklike inagname van *vis impressa*: hemelliggame beweeg op grond van hulle eie massa en is kineties van niks anders afhanklik nie.

Hierdie standpunt word gepostuleer teen Aquinas se gesaghebbende opinie in, wat die eksterne beginsel wou handhaaf, welwetende dat die standpunt wat die interne beginsel *cum vis impressa* onderskryf radikale gevolge sou inhou vir die verselfstandiging van dié dissiplineraamwerk wat later as die natuurwetenskappe bekend sou staan.

In die hoog-skolastiek en voor die bloeitydperk van die Oxford Rekenaars is hierdie raamwerk egter nog saam met wiskunde onder logika en natuurlike filosofie geplaas.

'n Franciskaanse tydgenoot van Ockham, wat saam met Ockham nog in Avignon voor Ockham se ekskommunikasie was en later saam met hom Duitsland toe sou vlug, Franciskus van Marchia (5.47), teoretiseer aan die hand van die interne beginsel *cum vis impressa*, dat Aristoteles se bewegingswet onvoldoende is om die beweging van hemelliggame te verklaar, aangesien die spoed van hemelliggame duidelik waarneembaar konstant is, of minstens nie afneem nie. Daarom moet die interne beginsel *cum vis impressa* verruim word om voorsiening te maak vir 'n *impetus* wat nie afneem nie maar perpetueel is.

Natuurlik is Marchia se impetus-teorie, soos wat dit bekend sou word, 'n verrassende Middeleeuse aanvoeling vir die 20ste-eeuse insig dat die kosmos dinamies is, dat die heelal uitbol en dat die spoed van hemelliggame nie afneem of selfs konstant is nie, maar toeneem. Die logiese gevolge van hierdie posisie in die laat-14de eeu is egter dat daar uiteindelik geen rede bestaan om die hemelliggame uit te sonder nie, dat die 'dinge van die aarde en die dinge van die hemel' fundamenteel dieselfde dinge is, en aan dieselfde kousaliteitsbeginsels onderworpe is (Luscombe 2004:168).

Hierdie bitter hewige debat, met Aquinas-lojaliste aan die een kant en die ondersteuners van Marchia aan die ander kant, was duidelik geen triviale skolastiese oefening nie: kenmerkend van die post-skolastiek, soos ook aangedui in die bespreking van Gabriel Biel (6.34), word hierdie kosmologiese moment na Ockham en Marchia toenemend in terme van sosiale, etiese en lewensbeskoulike gevolge herinterpreteer. Indien dit so is dat die hemelliggame volgens die interne beginsel *cum vis impressa cum* perpetuïteit beweeg, en indien beide hemelliggame en aardse objekte materieel is en aan dieselfde kousaliteitsbeginsels onderworpe is, kan God duidelik buite die teoretiese formulering van aspekte van die fisiese werklikheid gelaat word.

In watter mate sou dit dus ook vir die sosiale werklikheid kon geld? In watter mate is dit dan nie duidelik dat die fisiese werklikheid nie met geestelike of transendentale suboorwegings interpreteer hoef te word nie? Dít was die post-skolastiese vrae, en wat juis Blasius van Parma[1] (1347-1416), 'n denker wat biografies sentraal in die post-skolastiese periode staan, in staat sou stel om hierdie gevolge lewensbeskoulik sou intensiveer, tot op die punt dat hy onder studente die berugte sobriquet *Doctor Diabolicus* gekry het. Blasius se visie vir natuurlike filosofie was dat dit, op grond van die sukses van die interne beginsel in bogenoemde debat, nie verder sou deug om hoegenaamd tot 'n 'geestelike werklikheid' toe te tree nie. Wiskunde was vir Blasius dié matriksdissipline, omdat dit die hoogste sekerheid in terme van akkuraatheid en bewyskorrespondensie bied (Luscombe 2004:168). Astronomie, of astrofisika, word slegs 'n graad onder

wiskunde geplaas. Die res van die 'materiewetenskappe' volg daarnaas, in die orde van die hoogste tot die laagste potensiaal vir akkurate ontledings, na bykomende gelang van blootstelling aan kontingente faktore.

Uiteraard word die siel in hierdie materialistiese raamwerk verwerp as die wesenlike substansie en onsterflike (Platoniese) Vorm van die mens. Die siel is volgens Blasius 'n materievorm wat analities benader, beskryf en ontleed moet word – in hierdie opsig is hy die voorloper van die moderne psigiatrie, wat eers grondig in die laat-19de eeu sou ontwikkel. Die intellek is organies en organies blootgestel: dit groei, verstadig entropies en sterf af soos enige ander natuurlike proses. Die siel en intellek kan hoegenaamd nie van die liggaam geskei word nie. Die siel is trouens materieel en daarom sterflik.

Blasius se opvattinge is in die post-skolastiek betreklik effektief versprei. Waar hy vyf dekades vantevore gedurende die hoog-skolastiek summier as ketter verwerp sou word, het die formele verklaring van sy leerstellings as kettery deur die biskop van Pavia in 1396 feitlik geen impak gehad op die resepsie en verspreiding van sy materialistiese leer nie. Die laat-14de eeu was eenvoudig gereed vir materialisme, soos wat dit gereed was vir Padua (6.1) se sekularisme, die skeiding van teologie en filosofie en die verselfstandiging van die natuurwetenskappe by Oxford via die Rekenaars, die skolasties ongebonde institusiekritiek van Wyclif (6.20) en die eklekties transformerende pragmatiek van Biel (6.34).

Enersyds is Blasius se materialisme as 'duiwelswerk' gekenmerk (Luscombe 2004:168). Andersyds was dit duidelik dat hierdie duiwel gekom het om te bly. Sedert Blasius kon geen ontwikkeling in die filosofie sonder meer by die aansprake van materialisme verbygaan nie, tot waar dit teleologiese status in die dialekties-historiese materialisme van die 19de eeu verkry het.

Blasius is vir 'n post-skolastiese datering in Middeleeuse filosofie ensiklopedies belangrik: want die bedding van materialisme vestig nie in die hoog-skolastiek of in die vroeg-Renaissance nie, maar juis in die post-skolastiek.

Eindnota

1. Sien Biard (2009:221–34) en Thorndike (1928:177-90), asook die verwysings vanuit Luscombe (2004) en Schneider (1991).

Bibliografie

Biard, J. 2009. Blasius of Parma facing atomist assumptions. In Grellard en Robert (reds.) 2009, 221–34.

Grellard, C. en A. Robert (reds.). 2009. *Atomism in late Medieval philosophy and theology*. Leiden: Brill.

Luscombe, D.E. 2004. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Schneider, N. 1991. *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts.* Leiden: Brill.

Thorndike, L. 1928. Blasius of Parma (Biagio Pelacani). *Archeion* 9, 177–90. https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/J.arch.3.304

6.25 KATHARINA VAN SIENA

Katharina van Siena (ca.1746), Giovanni Battista Tiepolo (1696–1770)
© Kunshistoriese Museum, Wene

6.25 Katharina van Siena (1347-1380) (Catherine of Siena; Caterina Benincasa)

Katharina van Siena (of 'Siëna') was ongetwyfeld die belangrikste Italiaanse mistikus van die 14de eeu (Wolfskeel 1989:223): sy was vanuit haar mistieke begronding diep betrokke by die komplekse kerklike en konflikmatige politieke landskappe in Italië in die tweede helfte van die 14de eeu. Haar korrespondensie met kerklike ampsdraers en prominente leke, sowel as die byeenbring van haar tekste in 'n eerste biografie (1374, getitel *Miracoli*)[1] en 'n volledige kommentaar (1395, *Vita Caterinae Senesis*)[2] deur die Dominikaanse priester Raimondo du Capua, is die belangrikste primêre bronne vir die verkenning van Katharina se lewe en werk.

Katharina sluit as dogter aan by die Dominikaanse orde, maar verkies om nie tot die kloosterlewe toe te tree nie en eerder tuis onder die sorg van haar ouers, haar aanvanklike *novitiate* as non te ondergaan. Later tree sy wel tot die kloosterlewe toe, maar onderskei haar van die meerderheid ander nonne met betrekking tot haar *Wanderlust*: as jong non reis sy na Pisa, Firenze en Avignon, waar sy politieke toesprake lewer en, kenmerkend Dominikaans, in die openbaar preek. Nog maar as 'n jong non het sy op soveel mense in hierdie stede 'n indruk gemaak, dat daar inderdaad na haar as 'la mamma' verwys is (Wolfskeel 1989:224).

Haar mistieke vroomheid en openbare geliefdheid is egter met hatigheid deur sommige Dominikane begroet: in 1974 word Katharina voor die orde se algemene vergadering in Firenza gedaag, op grond daarvan sy met haar mistieke oriëntasie die orde se goeie naam in die oneer gebring het. Sy is egter tydens die verhoor suksesvol verdedig deur die Dominikaan Angelo Adimari, onder meer op grond van die ondersteuning van pous Gregorius XI (Pierre Roger de Beaufort, 1329-1378, pous vanaf 1370 tot 1368).

Katharina het eers na haar toetrede tot die Dominikaanse orde in die laat-1350's leer lees. Nietemin het sy haar binne die volgende twee dekades grondig op hoogte gebring met die inhoud van die Bybelse tekste in Latyn en die filosofiese uitgangspunte van Augustinus (I:1.1) in die besonder. Sy het hierdie kennis met kragtige, mistieke bekeringsprediking gekombineer, wat so 'n maatskaplike invloed uit geoefen het dat Gregorius XI in 'n hoogs buitengewone stap Capua en twee ander priesters opdrag gegee het om aan mense wat by Katharina gebieg het, absolusie te verleen.

Dat hierdie pous twee maal in getree het om Katharina se profiel in die kerk van die laat-14de eeu te bestendig en te verhoog, spreek van die invloed wat sy in die kerk en samelewing in die laaste dekade van haar lewe uitgeoefen het (Von Seckendorff 1917:158).

Katharina was ook 'n besonder barmhartige mens, wat nadruk geplaas het op sorg vir die Ander as die mees wesenlike Christelike deug: dat sy selfloos vir twee jaar verpleging behartig het onder slagoffers van die Swart Pes, wat vanaf 1374 tot 1375 wéér in Italië toegeslaan het nadat dit die kontinent in 1347 vir die eerste keer via Italiaanse hawens binnegedring het, spreek van algehele toewyding in hierdie verband.

Die feit dat die pous kerklike fasiliteite nie formeel aan hierdie versorging van die siekes wou verbind nie – op grond van verstandige redes, omdat 'n tweede en derde uitbreek van die Pes in Italië reeds tot enorme lewensverlies in dié land en oor die hele kontinent heen gelei het – bring Katharina daartoe om hierdie pous, wat dus op meer as een geleentheid persoonlik vir haar ingetree het, van 'karaktergebrek' te beskuldig (Wolfskeel 1989:256 [eindnota 15]).

Op 1 April 1375 gebeur daar egter iets merkwaardig in die kerkgebou van Santa Christina: volgens betroubare getuies het Katharina se hande begin bloei terwyl sy in gebed was, in die middel, voor en agter, van beide haar hande (soos wat die geromantiseerde skildery van Tiepolo ook aandui). Die ontvangs van hierdie stigmata het Katharina se invloed en profiel in die kerk en gemeenskap in Italië selfs nog meer verhoog.

Direk na hierdie gebeure vertrek sy na Pisa, waar sy begin om voorbrand te maak vir 'n 14de-eeuse kruistog, 'il santo e dolce passagio' ('heilige en soete reis', Von Seckendorff 1917:63). Haar korrespondensie met Monna Paola en dié se leerlinge in Fiesole dui aan dat Katharina waarskynlik van plan was om self die kruistog mee te maak.

Gregorius XI, vasbeslote om die geleentheid te gebruik om die Christene in Europa te verenig en vrede tussen die oorlogvoerende jong nasiestate te bewerkstellig, het ten spyte van 'n kritiese reaksie en verset teen hierdie voorgenome plan (in besonder van die invloedryke hermiet van Vallombrosa, Giovanni delle Celle), 'n skrywe aan die Franciskane en Dominikane gerig, waarin hy met dringendheid versoek dat diegene wat hulleself bereid verklaar vir so 'n kruistog, hulle name moet laat registreer.

In die wete dat die pous haar inisiatief steun, ten spyte van haar kritiek teen sy onwilligheid om kerklike fasiliteite vir die versorging van slagoffers van die Pes beskikbaar te stel, probeer Katharina verdere steun werf vir die onderneming, deur by koninginne Elisabeth van Hongarye en Giovanna van Napels te pleit vir die byeenbring van 'n transnasionale weermag.

Sy word 'n oudiënsie met Gregorius XI in 1376 toegestaan, op grond waarvan die pous hom weer tot die inisiatief van sodanige kruistog verbind, op voorwaarde dat Katharina self 'n hoofbevelvoerder vir die beoogde transnasionale weermag vind en

aanwys. Sy het aansoek gedoen by die hertogte van Anjou en Milano, asook by koning Karel V van Frankryk, maar sonder sukses. Die onstuimige politieke klimaat in Europa in die laaste dekades van die 14de eeu, het die moontlikheid van só 'n kruistog eenvoudig nie toegelaat nie (Von Seckendorff 1917:110).

Gregorius XI keer in 1377 vanuit Avignon na Italië terug en stel Katharina – in werklik 'n buitengewone stap ten opsigte van 'n vrou se posisie in dié tyd – aan as sy persoonlike adviseur. In stede daarvan om die taak aan haar opgedra so konflikvry moontlik te hanteer, munt Katharina egter daarin uit om die pous te antagoniseer, in haar volgehoue kritiek van wat sy beskryf het as sy 'politieke aktivisme en geestelike lusteloosheid' (Von Seckendorff 1917:72).

Nietemin stel die pous haar in 1378 aan as pouslike ambassadeur in Firenze, op versoek van prominente Florentynse staatsmanne. Gregorius XI is kort daarna oorlede en opgevolg deur pous Urbanus VI (Bartolomeo Prignano, 1318-1389, pous vanaf 1378 tot 1389), gevolg deur die bykans onmiddellike teenverkiesing van die Franse teenpous Clemens VII (Robert de Geneve, 1342-1394).

Die Groot Verdeling, wat sou strek tot in 1417, het hiermee begin. Katharina het Urbanus VI se aanwysing eerbiedig en ook hierdie pous het haar 'n keer persoonlik in 1379 ontvang, maar haar uitdruklik verbied om sy ampswerk op dieselfde wyse te kritiseer as wat sy met Gregorius XI gedoen het. Sy het haar nie juis daaraan gesteur nie en steeds ongevraagde 'advies' op 'n konstante basis aan Urbanus VI voorsien. Die pous het hom aan die einde van 1379 uiteindelik finaal van die jong non onttrek (Von Seckendorff 1917:149–51). Skaars 33 jaar oud, word Katharina vroeg in 1380 ernstig siek en sterf in Februarie van daardie jaar. Die jong non is deur die Katolieke kerk onthou as 'n belangrike denker: Katharina ontvang naamlik op 4 Oktober 1970 die titel *doctor ecclesiae* van pous Paulus VI. Vanuit 'n werklik beskeie agtergrond het die Italiaanse dogter sodoende 'n doktor van die kerk geword.

Katharina se sewe belangrikste teoretiese posisies

Liefde en vrye wil: Liefde vir God en die medemens staan vir Katharina voorop. Dit is die tematiese grondslag van al Katharina se geskrifte. Daar is geen spoor van 'n Aristoteliese Thomisme of enige ander Dominikaans skolastiese element of nawerking in haar werk aanwesig nie. Augustinus se tekste is wel prominent in haar werk teenwoordig, wat haar onafwendbaar in die ongelyk met Meister Eckhart (5.26) se mistiek gebring het: waar Eckhart betoog het dat God en die wêreld interafhanklik is – 'God het die wêreld nodig en die wêreld het God nodig' – dring Katharina daarop aan dat die God die wêreld nié nodig het nie. Die enigste rede waarom God die wêreld geskep het, is God se liefde.

Sy stel ook uitdruklik dat God partikulieres ken en daarom elke individuele mens ken. Die liefde van God kan die mens net beantwoord in liefde teenoor die medemens – die mens se liefde vir God is so gebrekkig dat dit nie as 'n antwoord op God se liefde kan dien nie. Liefde vir die medemens en 'n sin vir medemenslikheid is die meeste wat 'n mens kan doen om God se liefde sonder 'n sin vir 'n 'godsdienstige ekonomie' te beantwoord. Maar daarvoor het die mens vrye wil nodig. Sy voer aan dat die vrye wil die enigste fakulteit van die siel is wat nie deur die sondeval geraak is nie: God het die mens sonder die mens se hulp geskep, maar God gaan die mens nie red sonder die mens se hulp of inset vanuit die mens se vrye wil nie.

Vryheid en genade: Op grond van die noodsaaklikheid van die vrye wil stel Katharina dat die mens moet kies om God se genade aan te neem of dit af te wys. Wanneer God se genade aangeneem word, verenig die aanname die wil van God en die wil van die mens. God het nie die mens se liefde nodig ten einde God te wees nie, maar God verdien wel die mens se liefde.

Uitwendige soteriologie en die spontaniteit van die deugde: Die 'mens' (waarmee Katharina konsekwent die 'menslike siel' bedoel) is volgens haar argument uit die verstand van God geskep, wat manifesteer in haar toegewysde drie fakulteite van die siel, naamlik geheue, intelligensie en vrye wil, wat korrespondeer met die Persone van die Drie-Eenheid. Die fakulteite van die siel werk saam om die mens tot begrip te bring van 'n uitwendige soteriologie, naamlik dat die mens se heil en verlossing van buite bogenoemde fakulteite aangebied moet word. Wanneer hierdie uitwendige soteriologie verinwendig word, spruit deugde soos barmhartigheid spontaan uit die al drie fakulteite voort: die mens onthou om die goeie te doen, die mens doen die goeie intelligent, dit wil sê ter wille van die goeie, en die mens wil of kies om die goeie goed te doen.

Die aanspraak van die verligte rede: 'Mistiek' beteken vir Katharina allermins irrasionaliteit (grootliks die teenoorgestelde van Marguerite [5.20] se Dionisiese soort posisie): die mistieke verligting van die mens werk mee tot 'n intellektuele verdieping, wat siklies self weer 'n verstaan van die kompleksiteite van mistiek en die mistieke tradisies sedert juis Pseudo-Dionisus (I:1.3) na vore bring.

Die rol van Goddelike voorsienigheid: Hoewel Katharina nie deelneem aan die skolastiese debat van die Middeleeue rakende God se voorsienigheid met betrekking tot God se kennis van toekomstige kontingentes nie, is dit duidelik dat sy oortuig is dat God die toekoms ken en ook in staat is om die verlede te verander.

'n Emanasionele vervolmaking van die siel: Waar die eliminering van die siel vir Marguerite die hoogste doel en vervolmaking van die siel was, plaas Katharina die klem

op 'n *vereniging* van die menslike siel met die verstand van God, wat aan sowel Neoplatoniese emanasie (sien weer Pseudo-Dionisius, I:1.3) as aan Bonaventura (I:4.29) se posisies herinner – hoewel Katharina nie eksplisiet na die Neoplatoniste, Pseudo-Dionisius of Bonaventura verwys nie. Die siel 'moet 'n hoë brug uitklim' ten einde die eenwording met God te verwesenlik. Dit doen die siel deur die bemiddeling van die drie fakulteite van die siel: die mens *onthou* die verstand van God waaruit die mens geskep is, die mens *bedink* die sin van die mens se andersins troostelose bestaan, en die mens *wil* na God terugkeer. Wat wel volgens Katharina geëlimineer moet word, is nie die siel self nie, maar die penwortel van alle kwaad, naamlik menslike selfkoestering, wat lei tot algehele siellоosheid. Eers wanneer die mens die mens self nie voor en bo God en medemens stel nie, maar God en die Ander hoër ag as die Self, kan hierdie mistieke brug uitgeklim word.

Die mistieke leerstelling van die 'vyf trane': Katharina postuleer hiervolgens die trane van die verdoemenis, wat die trane van bose mense is; die trane van vrees, wat die gevalle mens huil ten aansien van die Goddelike oordeel; die trane van dankbaarheid, van die verloste mens wat begin 'sien en smaak dat God goed is', soos bevestig in die sakrament van die Heilige Nagmaal; die volmaakte trane, van hulle wat huil in barmhartige selfloosheid omdat God en medemens inderdaad bo die Self gestel word; en die trane van teerheid, van hulle wat God en medemens (in 'n radikalisering van Christus se samevatting van die Wet) nie liefhet 'soos jouself' nie, maar God en medemens juis 'méér liefhet as jouself'. Ook hierdie 'vyf trane' verteenwoordig 'n mistieke opwaartse kurwe vanaf die 'bodem van die aarde' tot in die 'lig van die hemele' (Von Seckendorff 1917:165).

Eindnotas

1. Hierdie lewensoorsig, aangebied deur 'n anonieme Florentynse skrywer tussen Mei en Oktober 1374, is eers in 1862 ontdek en daarna deur F. Grottanelli geredigeer onder die titel *Miracoli* (Wolfskeel 1989:255).

2. Capua het Katharina persoonlik goed geken en haar veral die laaste ses jaar van haar lewe, voordat sy op die ouderdom van 33 oorlede is, bygestaan. Hy het die werk in daardie ses jaar begin skryf en eers in 1395 voltooi. Die werk is aanvanklik ook onder 'n ander titel, *Legenda Major*, gesirkuleer. Hierdie werk is nie gedruk tot en met 1974 nie, en die Latynse teks is eers daarna vir die eerste keer grondig geredigeer deur I. Cavallini en J. Foralosso, onder die titel *Libellus de Supplemento legendae beatae Catharinae Senesis.*

Bibliografie

Katharina van Siena. 1948. *Opere della Serifica S. Caterina da Siena*. Volumes I en II. Theseider, E.D. (red.). Rome: Herder.

—. 1974. *Libellus de Supplemento legendae beatae Catharinae Senesis*. Cavallini, I. en J. Foralosso (reds.). Rome: Herder.

Von Seckendorff, E.F. 1917. *Die Kirchenpolitische Taetigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor IX*. Berlyn: Rothschild.

Waithe, M.E. (red.) 1989. *A history of women philosophers. Volume II. Medieval, Renaissance and Enlightenment women philosophers.* Dordrecht: Kluwer.

Wolfskeel, C. 1989. Catherine of Siena. In Waithe (red.) 1989, 223–60.

6.26 PETRUS VAN AILLY

Portret van 'n kardinaal (ca.1600–1605), El Greco (1541–1614)
© Nasionale Galery van Victoria, Melbourne

6.26 Petrus van Ailly (ca.1350-1420) (Pierre d'Ailly; Petrus de Alliaco)

Petrus van Ailly[1] was Johannes Gersonius (6.27) se leermeester en een van die belangrikste filosofies-teologiese denkers van die tweede helfte van die 14de eeu en die eerste twee dekades van die 15de eeu. Hy was intens betrokke by die pouslike politiek tydens die Groot Verdeling van 1378 tot 1417 en het talle filosofiese werke nagelaat wat tot nog in die 16de eeu as invloedryk geag is.

Ailly begin sy studies in lettere in 1364 by die gevierde Kollege van Navarre in Parys en studeer daar as baccalaureus in filosofie af in 1367. Hy begin onmiddellik op sterkte van die baccalaureusgraad in lettere met magisterstudies in teologie (steeds by Navarre) en promoveer daar in 1381 (rondom die ouderdom van 31 jaar: by die Universiteit van Parys sou hy moes wag totdat hy minstens 35 jaar oud was). Hy word as *magister regens* by die teologie-fakulteit by Navarre aangewys, waarna hy in 1384 as uitvoerende hoof van die kollege aangestel word.

Die Groot Verdeling van 1378 tot 1417 (sien weer Candia [6.22] en Katharina van Siena [6.25]) was ten tye van Ailly se kanseliershap reeds meer as 'n dekade aan die woed: Na pous Gregorius XI se terugkeer vanuit Avignon na Rome was daar na 1378 'n reeks van teenoorstaande en uitermate polemiese pouse en antipouse aan die hoof van die kerkleiding; die een groep gesetel in Avignon en die ander groep in Rome. Reeds in 1381 het Ailly egter as spreek-buis opgetree vir 'n groep studente wat betoog het dat 'n algemene konsilie byeengeroep moes word om die skisme te beëindig.

Nadat hy 'n pamflet (getitel *Epistola Leviathan*) laat druk en versprei het, is Ailly gedwing om vanaf Navarre na Noyon te vlug vir sy lewe. In 1384 is hy toegelaat om na Parys terug te keer. Hier het hy hom as bedrewe retorikus teen die kanselier van die universiteit en die Dominikane onderskei, tot die mate dat die kanselier moes bedank en deur Ailly opgevolg is. Ailly het ten gunste van die pouse in Avignon rede gevoer, op grond waarvan hy na die kanseliershap van Parys as biskop van onderskeidelik Le Puy en Cambrai in 1396 aangewys is. Daarna volg 'n reeks van eminente posisies: hy word as ambassadeur van die koning aan die pouslike hof van Benedictus XIII in 1403, as kardinaal van Cambrai in 1411 en uiteindelik as pouslike verteenwoordiger van Johannes XXIII in 1413 aangewys.

Op grond van hierdie senior posisies het hy 'n belangrike rol by die konsilie van Konstans gespeel, wat die tweespalt opgelos het met die aanwysing van Martinus V as pous, die herseteling van die pousdom in Rome en die ontslag

van alle ander pouse en teenpouse. By hierdie konsilie – berug geag in latere Protestantse geledere – is Johannes Hus ook veroordeel en tereggestel. Ailly het die laaste jare van sy lewe in Avignon deurgebring, diep ontnugter dat die pouslike setel uiteindelik wel na Rome terugverplaas is.

Ailly se belangrikste tekste

Ailly was 'n gedugte laat-skolastikus, wat oor 'n enorme private biblioteek beskik het wat ook kopieë van sy nagenoeg 170 werke wat vandag steeds bekend is, bevat het. Sy filosofiese tekste sluit in *Tractatus de anima* (1377-1381), *Tractatus de consolatione Boethii* (1381), *Conceptus* (vroeë 1370's), *Insolubilia* (1372-1375), *Tractatus exponibilium* (1384-1388), *De destructione modorum significandi* (pre-1388) en sy *Sententiae*-kommentaar, voorgehou in 1377 as deel van die vervulling van die vereistes vir die magister in teologie by Navarre.

Tractatus de consolatione Boethii word aangebied as 'n filosofiese etiek, geskoei op Boethius (I:1.2) se *De consolatione philosophiae*, wat vertrek neem vanuit 'n Boethiaanse eulogie vir filosofie, maar skepties eindig by die vermoë en draagwydte van filosofiese besinning, soos betuig in die skynbare onoplosbare probleem van toekomstige kontingentes – steeds een van die sentrale filosofiese kwessies in die tweede helfte van 14de eeu (sien ook Petrus van Rivo, 6.36). Ailly konkludeer dat die filosoof uiteindelik niks meer het om aan te bied as waarskynlike kennisaansprake nie. Die *Conceptus* verskaf 'n uiteensetting en verduideliking van die verskillende soort konseptuele terme en die organisering daarvan, terwyl *Insolubilia* handel oor die waarheid en valsheid van proposisies in die algemeen en in selfbesinnende proposisies in die besonder. *Tractatus exponibilium* bestaan uit ses hoofstukke en omlyn op sistematiese wyse proposisies met sinkategorematiese terme (Hispanus, I:4.26) wat volgens Ailly hanteer moet word in terme van onderliggende proposisies. Ailly se *Sententiae*-kommentaar konformeer (sien weer Halifax, 6.8) aan die tendens in die tweede helfte van die 14de eeu om verkorte kommentare oor slegs een of twee volumes van die Lombardiese *Sententiae* (I:4.3) aan te bied, enkele temas daaruit te isoleer en die filosofiese gevolgrykheid daarvan grondig te bespreek. Al bogenoemde tekste is wyd gesirkuleer tot in die vroeg-16de eeu.

Ailly was egter nie net in filosofie werksaam nie, maar het ook uitsette in geografie, astronomie en ongelukkig ook in astrologie gelewer (Ailly was een van relatief min skolastici wat met hierdie pseudo-wetenskap besig was, ingevolge waarvan die stand van hemelliggame die koers van kulturele

geskiedenisse grondig sou 'beïnvloed'). Sy *Imago mundi*, 'n byeenbring van antieke skrywers, in besonder Ptolemeus, se werke, het later beroemdheid verwerf omdat Christopher Columbus (1451-1506) 'n kopie daarvan besit het en die werk hoog aangeslaan het.

Ailly se kerklike en politieke tekste bestryk op grond van sy institusionele werksaamhede 'n groot deel van sy oeuvre: hiervan is die belangrikste tekste T*racatus de materia concilii generalis* (1402), *Tracatus de ecclesiastica potestate* (1416), asook sy advies aan die konsilie van Konstans, *Tracatus de reformatione Ecclesie*. Daarby het Ailly honderde preke in sowel Latyn as Engels nagelaat.

Ockham se invloed

Ailly se logika en taalfilosofie reflekteer die invloed van Ockham (5.50) se parsimoniese nominalisme in Parys in die tweede helfte van die 14de eeu. Hy fokus konstant op Ockham se teorie van verstandelike taal, waarmee Ockham 'n grondige verandering teweeggebring het in die verstaan van konsepte as 'n outentieke taal, onderhewig aan 'n beginsel van samestelling, gereguleer deur sintaksis en in besit van semantiese eienskappe. Vir Ailly is konsepte, georganiseer in hierdie taal, die hoofdomein – indien nie die enigste domein nie – van alle logiese, semantiese en epistemologiese ontledings.

Ailly volg Ockham in die aandrang dat slegs partikulieres buite die verstand bestaan, en dat universeles bloot tekens is wat individuele, partikuliere, singuliere dinge beteken. Hierdie universeles is verstandelike konsepte wat as toevallige eienskappe in die verstand bestaan. Universeles word geproduseer deur die dinge wat daardeur beteken word, met ander woorde, universeles bestaan by grasie van die partikulieres wat deur die universeles self tot uitdrukking gebring word. 'n Partikuliere hoef nie in die verstand te bestaan om geken te word nie: bloot 'n soortgenootlikheid of representasie van die partikuliere in die verstand is genoegsaam.

Ons ken partikulieres volgens Ailly enersyds op grond van Ockham se opvatting van intuïtiewe kennis, maar andersyds (teen Ockham) verwerf ons kennis volgens Ailly ook deur middel van die sintuiglike species wat die medium waardeur die partikuliere sintuiglik waargeneem word, affekteer. Die waargenome partikuliere ding produseer die sigbaarheid daarvan.

Hierdie kousale opeenvolging strek tot in die verstand, wat tot onmiddellike kennis van die partikuliere kom deur middel van hierdie species. Vir Ailly is alle kennis dus sowel intuïtief as species-gebonde. Daar is ook talle ander voorbeelde van Ailly se oorname en bywerking van sentrale Ockhamiaanse gedagtes. Hy is filosofies 'n belangrike figuur omdat sy werk aandui in welke mate Ockhamisme steeds 'n greep op die Paryse intellektuele lewe in die vroeg-15de eeu uitgeoefen het.

Eindnota

1. Sien Ailly (1980; 1984;), asook Ackermann Smoller (1994:1–21); Bakker (1996:76–131); Biard (2011:953–7); Courtenay (1971:94–119); Desharnais (1974:296–305); Lee (2006:536–7); Pascoe (2005:1–52) en Pluta (1987:3–34).

Bibliografie

Ackermann Smoller, L. 1994. *History, prophecy and the stars: The Christian astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*. Princeton: Princeton University Press.

Ailly, P. 1980. *Concepts and insolubles*. In Spade (inl., vert. en red.) 1980.

—. 1984. *Destructiones modorum significandi*. Kaczmarek, B. (red.). Amsterdam: B. Gruner.

Bakker, P.J.J.M. 1996. Syncatégorèmes, concepts, équivocité. Deux questions anonymes conservées dans le ms. B.N.Lat. 16 401 liées à la sémantique de Pierre d'Ailly (ca.1350-1420). *Vivarium* 34(1):76–131.

Biard, J. 2011. Peter of Ailly. In Lagerlund (red.) 2011, 953–7.

Courtenay, W.J. 1971. Covenant and causality in Pierre d'Ailly. *Speculum* 46:94–119.

Desharnais, R.P. 1974. Reassessing nominalism: A note on the epistemology and metaphysics of Pierre d'Ailly. *Franciscan Studies* 34, 296–305.

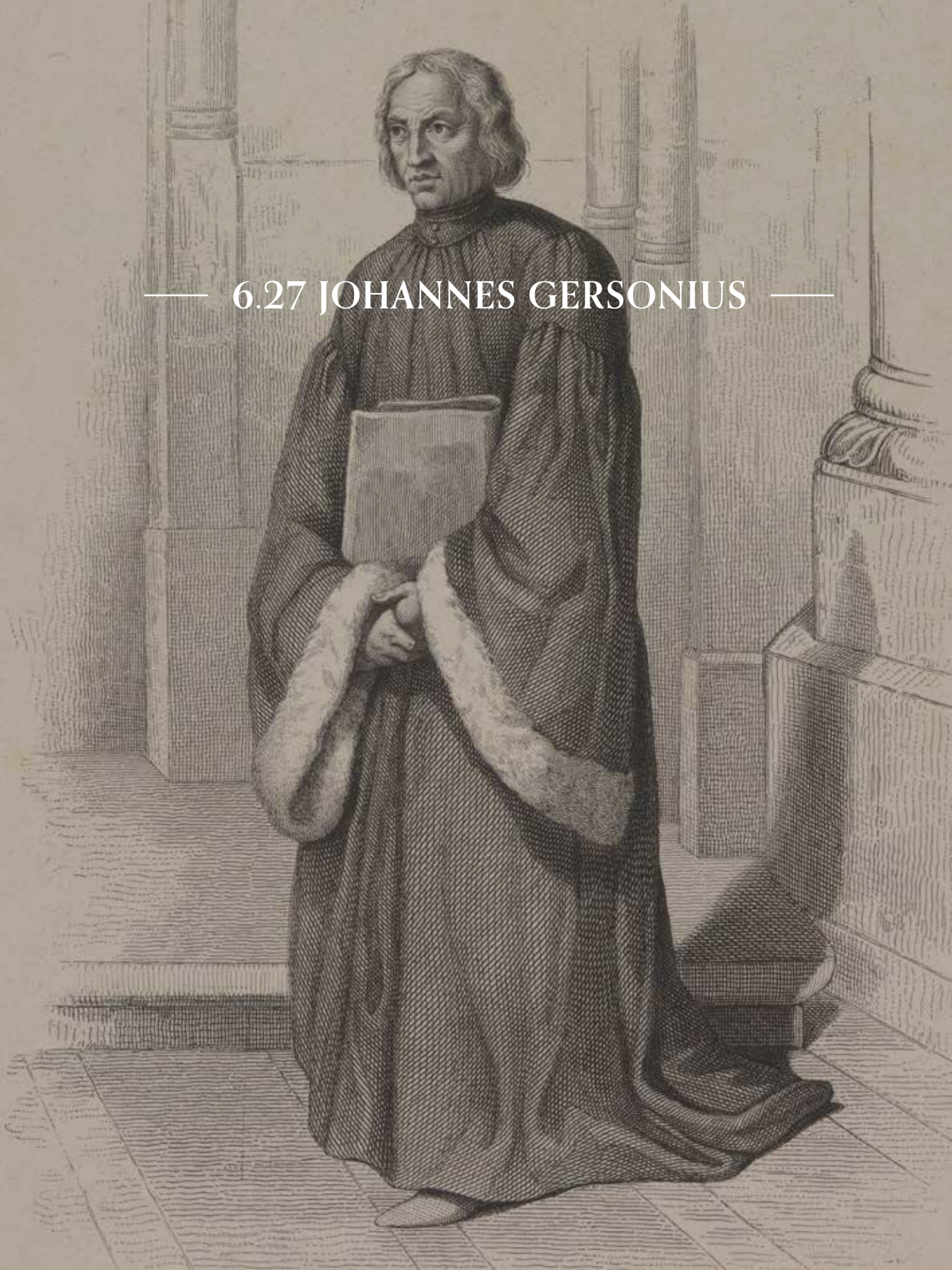
Lee, R.A. 2006. Pierre d'Ailly. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 536–7.

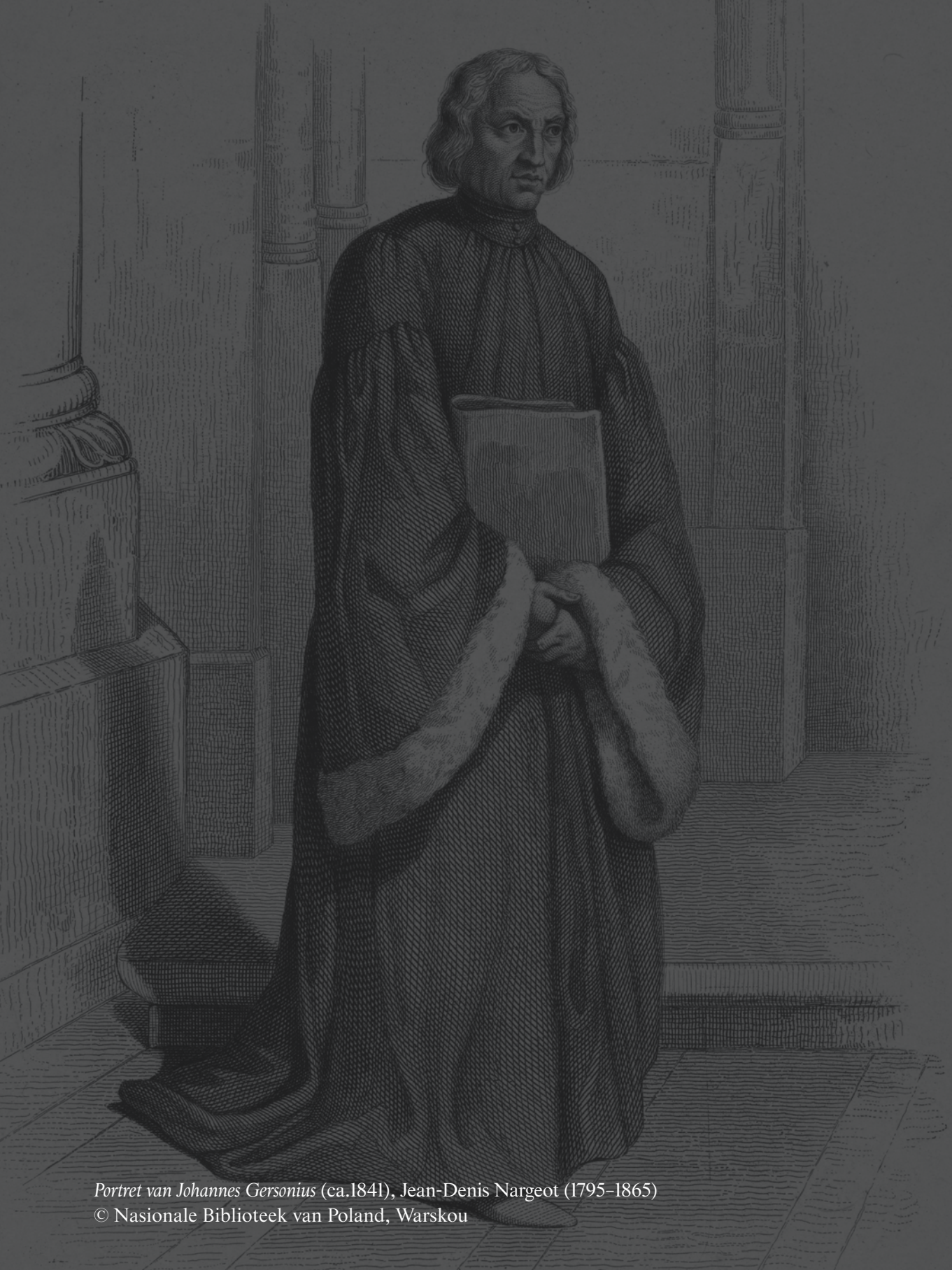
Pascoe, L.B. 2005. *Church and reform. Bishops, theologians, and canon lawyers in the thought of Pierre d'Ailly*. Leiden: Brill.

Pluta, O. 1987. *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters.* Amsterdam: B.R. Grüner.

Spade, P.V. (inl., vert. en red.). 1980. *Peter of Ailly: Concepts and insolubles*. Dordrecht: D. Reidel.

6.27 JOHANNES GERSONIUS





Portret van Johannes Gersonius (ca.1841), Jean-Denis Nargeot (1795–1865)
© Nasionale Biblioteek van Poland, Warskou

6.27 Johannes Gersonius (1363-1429) (Jean / John Gerson)

Om 'n baie spesifieke hoewel negatiewe rede is 'n ander denker wat in die post-skolastiese periode produktief werksaam was, belangrik: Johannes Gersonius[1] (1363-1429), student van Petrus van Ailly (6.26), wie se lewenswerk getuig van 'n polemiese konfrontasie met post-skolastiese denkers ter wille van die herwinning van 'n vertroue in die gesag van die kerklike tradisie en die bevordering van 'n lojaliteit aan die grondslae van die hoog-skolastiek.

Gersonius is belangrik omdat sy lewenswerk daarvan getuig hoe futiel dit in die post-skolastiese periode geword het om sigself teen die gekombineerde impetus van nominalisme, sekularisme, die isolering van natuurwetenskaplikheid, institusiekritiek, pragmatiek en materialisme te verset. Gersonius is belangrik omdat sy lewenswerk onbedoeld aandui dat die post-skolastiek inderdaad terugverwys na 'n epog wat onherroeplik verbygegaan het. Die 'Middeleeue', sou Gersonius uiteindelik moes aanvaar, was aan die wegkwyn. Dit was tyd vir 'n nuwe tyd.

Gersonius het op die uitermate jong ouderdom van 32 kanselier van die Universiteit van Parys geword, 'n pos wat hy met skranderheid en onderskeiding beklee het vanaf 1395 tot 1418. Hy was 'n energieke mens wat trots en bravade uitgestraal het (McGuire 2006:6). Gersonius was ook 'n leidinggewende figuur by die berugte konsilie van Konstans vanaf 1415 tot 1418, waar Johannes Wyclif (6.20) tot ketter verklaar en Johannes Hus tereggestel is.

Sy meer as tweedekade kanselierskap van die universiteit bestryk 'n buitengewoon onrustige periode in die Franse geskiedenis, wat inderdaad maar 'n onrustige geskiedenis deur geheel die Middeleeue was: tog was die 1400's nog hewiger deurmekaar, synde 'n tyd van gewelddadige burgerlike opstande in Frankryk, veral op grond van die sosiale en ekonomiese distorsies wat geskep is deur die bitter triviale en monargies eiesinnige Honderd Jaar Oorlog tussen Frankryk en Engeland.

Die onrus is verhewig deur 'n algemene vertrouensverlies aan die pouslike institusie, 'n subtiele bevraagtekening van die outonomie van die monargie, en die invloed van die kerklike institusiekritiek van Wyclif en Hus. Dit alles het 'n uiters negatiewe impak op die universiteitswese van die vroeg-15de eeu in Frankryk gehad: bowenal by die spog-universiteit vir soveel eeue reeds, Parys (Pascoe 1973:14).

Sy aanvanklike voorkeurteikens onmiddellik nadat hy kanselier geword het in 1395, was die begyne en eksponente van mistieke teologie: hy was onder meer in 'n hewige konfrontasie met Jan van Ruusbroec (6.3) en die Augustynse monnike van Groenendaal in 1399 gewikkel in 'n geveg waar daar nie wenners was nie, maar

Gersonius egter met sukses teengegaan is. Daardie insident het hom verwond: die feit dat hy later self al sterker in 'n mistieke teologie begin opgaan het (sien Combes 1963; Fisher 2006; Vial 2006), mag heel moontlik die gevolg wees van hierdie een konfrontasie wat hy gewis nie gewen het nie (sien Beukes 2020:7).

Gersonius se (uitgediende) skolastiese lojalisme

Gersonius, beroemd om sy vlytige veerpen en oratoriese vermoëns, voer die oorsprong van die skade, onrus en agteruitgang in die samelewing en by die Universiteit van Parys self terug na die oorgang van die vroeg-skolastiek na die hoog-skolastiek, in terme van die werk van Johannes Duns Skotus (5.28) en Willem van Ockham (5.50) in die besonder.

In April 1400 reik Gersonius 'n *Memorandum* (op daardie stadium 'n interne en polemiese dokument, bedoel vir universiteitspersoneel alleen) uit rakende die syns insiens erbarmlike stand by die teologiese fakulteit, waarin hy dreig om as kanselier te bedank, op grond van wat hy beskryf as die 'onderrig van vruglose en inhoudlose leerstellinge' by die betrokke teologiese fakulteit (sien Luscombe 2004:170). Hy verwys in growwe en veglustige taal, wat kenmerkend aan sy eindelose strydgesprekke was, in die berugte *memo* na die eksponente van die nominalisties-terministiese tradisie van Ockham (die *nominales*) as *rudes* ('onkundiges'), en na die volgelinge van Skotus as *curiosi et phantastici* ('laf en vreemd'). Beide groepe word deur Gersonius verkwalik dat hulle die onderrig van teologie met hulle 'gekekkel en stryery' gekompromitteer en 'besmeer' het ('n ironiese waarneming, komende van iemand wat self eindeloos gestry en baklei het; ook 'n standpunt wat nogal robuus later deur Martin Luther in sy eie dikwels ondelikate en soms selfs onkundige geveg met die skolastici opgevolg sou word; [sien Pascoe 1973:54]). Vanaf die uitreik van daardie *Memorandum* sou Gersonius tot selfs na sy aftrede as kanselier beide groepe openlik bly konfronteer, nie bloot met interne *memorandae* nie, maar met polemiese karikature wat die oorwig van sy hoogs openbare – gegewe die prominensie van sy podium – strydgesprekke sou dra. In 1402 publiseer Gersonius byvoorbeeld *Contra curiositatem studentium*, waarin hy die Skotiste aanval vir die invoer van metafisiese vorme, quiditeite en 'n 'duisend ander verdelings" (Pascoe 1973:89), teenoor die hoog-skolastiese opvatting van die absolute enkelvoudigheid van God.

Baie later, in 1426, publiseer Gersonius *De modis significandi*, waarin hy die Skotiste met detailontledings verkwalik vir die 'Skotiaanse afwerping van Aristoteliese logika' en die 'algemene verwaarlosing van die klassieke erfenis'. Die Ockhamiste weer, word bitter ironiserend getipeer as *rudes et terministae nec reales in metaphysica* ('onkundige terministe, nie-realisties in metafisika').

Dat daar inderdaad in die tweede helfte van die 14de eeu voortdurende strydgesprekke tussen nominaliste en Skotiste was, is nie te betwyfel nie. Die gesprekke was inderdaad soms ook buitengewoon esoteries: 'n weeklange simposium oor, byvoorbeeld, Skotus se gebruik van leestekens, was niks vreemd nie (Pascoe 1973:89). Maar dit was alles behalwe 'kekkel': op die spel was die legitimiteit van nadenke oor die attribute van God.

Dit het gegaan oor twee soorte verwonderinge aan God, 'n ouer en 'n moderner verwondering (*famosiores et moderniores modi imaginandi*): Die ouer, Skotiaanse manier was om te betoog dat die attribute of "perfeksies' van God werklik onderskeibaar is (*attributa sive perfectiones distinguuntur instrinsece ex natura rei*), terwyl die moderner, nominalistiese manier was om aan te voer dat die attribute van God op geen wyse geskei of selfs onderskei kan word nie (*nulle perfectiones sunt in divina essentia ex natura rei ab invicem formaliter vel realiter differentes*).

Wesenlik het die twee groepe, in die laat-14de eeu inderdaad reeds eerder akademiese groepe as nog skole in die skolastiese sin, twee verskillende metodologiese premisses gehad: die Skotiste was gerig op metafisiese ondersoek, en die nominaliste op terministies-logiese ondersoek (Luscombe 2004:172). Tot vandag toe, in terme van die analitiese en kontinentale (onder)skeiding in die filosofie, is dit nog so.

Gersonius se polemiese karikatuur van die twee groepe het nie die intense akademiese kwaliteit van die Skotisties-Ockhamistiese onderverdeling eerbiedig nie. Hy is die laaste van die laat-14de-eeuse teologiese leermeesters wat nog 'n teruggaan na 'n tyd voor hierdie skeiding kontempleer. Tog is Gersonius se angstige interesse juis vir 'n respektabele teologie, en dus nie bloot die neurotiese uit vaart van 'n Middeleeuse universiteitsburokraat nie.

Sy nostalgie en verantwoorde konserwatisme blyk byvoorbeeld duidelik uit sy lang brief, getitel *Jucundum*, waarin hy onverbloemd terug probeer gryp na die hoog-skolastiek, die tyd voor die skeiding, deur herbesoek te bring aan Bonaventura (I:4.29), Thomas Aquinas (5.1) en Hendrik van Gent (I:4.31), juis deur hulle as teologies-filosofiese ideaaltipes voor te hou. Hy dring daarop aan dat teologie lojaal bly teenoor haar patristiese en skolastiese tradisies, sowel as aan Aristoteles se logika.

Hy blameer die Skotiste vir hulle Platoniese voorliefdes en neiging tot Augustynse eksemplarisme in die Skotiaanse gelykstelling van Goddelike idees met universeles deur die toepassing van die 'formele onderskeid'. Die Skotiste, na Gersonius se mening, is Platoniste wat die ewige quiditeite[2] buite die intellek van God stel, as sodanig ongeskep deur God en inderdaad nie skepbaar of vernietigbaar deur God nie.

Daarby verklaar Gersonius oorlog teen Thomas Bradwardine (6.2), en die ander Oxford Rekenaars se volgelinge, vir die aanvanklike invoering van logika en metafisika in die teologie, die latere invoering van wiskunde in die teologie, die uiteindelike en finale skeiding van teologie en filosofie, en ten laaste, die verselfstandiging van die natuurwetenskappe.

In kort: Gersonius kasty die *infertilis varietas* van die post-skolastiek van sy tyd, juis op grond van hierdie eksponente se skolastiese voorgeskiedenisse. Gersonius se diskoers skep uiteindelik egter die indruk van 'n self-flagellante: met sy ironisering, polemisering en viktimisering van die post-skolastiek folter Gersonius wesenlik sy eie post-skolastiese posisie in die eerste twee dekades van die 15de eeu. Nietemin is Gersonius se posisie bona fide geldig: lojaliteit teenoor die tradisie en intrinsieke outoriteit (kerk, eksegese en pous), die subordinering van filosofie aan die oorhoofse oordeel van die geloof en vertroue in die patristiese en skolastiese erfenisse.

Post-skolastiek, inderdaad getraumatiseer deur die ontwikkelinge vanaf Marsilius van Padua (6.1) tot by Blasius van Parma (6.24), het ook hierdie reaksionêre standpunt nodig gehad – nie noodwendig om die post-skolastiek diskursief uit te kon daag nie, maar juis om aan te kon toon dat die reaksie op daardie stadium van die sekulariserende, materialiserende en proto-humaniserende impetus nie gestop sou kon word nie: selfs nie deur die kanselier van die Universiteit van Parys, met al sy jeugdige energie, oratoriese vermoëns en begaafdheid as akademiese skrywer nie.

Eindnotas

1. Sien Gersonius (1987; 1998), asook Figgis (1999:28–44,125–42); Fisher (2006:205–48); Hobbins (2003:1308–37; 2006:41–78); Mazour-Matusevich (2006:357–400); McGuire (2006:1–40; 2011:621–3); Oakley (2006:179–204); Ouy (2006:79–132); South (2006:370–1) en Vial (2006:1–58).

2. 'Quiditeit', 'n begrip regstreeks ontleen aan Ibn Sina (Avicenna, I:3.3) en strykdeur aanwesig in die latere skolastiek, vra na die *in quid* van 'n saak, 'wat dit is om dit te wees'. Die quiditeit van 'n saak moet uitgespel word in 'n standhoudende definisie van die saak, en is soms, ietwat verwarrend, as sinoniem vir 'essensie' gebruik. By Ibn Sina self is die quiditeit van enige iets anders as God uitsluitend ten opsigte van die bestaan van die saak: die saak se bestaan en daarom quiditeit (en andersom) word dus regstreeks aan God ontleen.

Bibliografie

Beukes, J. 2020. Die triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor skolastiese lojalisme: Gersonius *vs* Ruusbroec (postuum), 1399. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76 (In produksie).

Combes, A. 1963. *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution.* Rome: Desclee et Socii.

Figgis, J.N. 1999. *Political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625: Seven studies.* Ontario: Batoche Books.

Fisher, J. 2006. Gerson's mystical theology: A new profile of its evolution. In McGuire (red.) 2006, 205–48.

Gersonius, J. 1987. *Opera Omnia.* Volumes I tot V. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

—. 1998. *Early works (1401-08).* In McGuire (inl., red. & vert.) 1998.

Hobbins, D.B. 2003. The schoolman as public intellectual. Jean Gerson and the late Medieval tract. *The American Historical Review* 108, 1308–37.

—. 2006. Gerson on lay devotion. In McGuire (red.) 2006, 41–78.

—. 2009. *Authorship and publicity before print. Jean Gerson and the transformation of late Medieval learning.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Luscombe, D.E. 2004. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Mazour-Matusevich, Y. 2006. Gerson's legacy. In McGuire (red.) 2006, 357–400.

McGuire, B.P. 2005. *Jean Gerson and the last Medieval reformation*. Penn State University Park: Pennsylvania University Press.

—. 2006. In search of Jean Gerson: Chronology of his life and works. In McGuire (red.) 2006, 1–40.

2011. John Gerson. In Lagerlund (red.) 2011, 621–3.

McGuire, B.P. (red.). 2006. *A companion to Jean Gerson*. Leiden: Brill.

McGuire, B.P. (inl., red. & vert.). 1998. *Jean Gerson: Early works (1401-1408).* New York: Paulist Press.

Oakley, F. 2006. Gerson as conciliarist. In McGuire (red.) 2006, 179–204.

Ouy, G. 2006. Gerson the humanist: Fifty years of serendipity. In McGuire (red.) 2006, 79–132.

Pascoe, L.B. 1973. *Jean Gerson: Principles of Church Reform*. Leiden: Brill.

South, J.B. 2006. John Gerson. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 370–1.

Vial, M. 2006. *Jean Gerson. Théoricien de la théologie mystique*. Parys: Vrin.

6.28 PAULUS VAN VENESIË

Die Groot Kanaal in Venesië (ca.1783), Giovanni Antonio Canal (1697–1768)
© Getty Sentrum, Los Angeles

6.28 Paulus van Venesië (Venetus) (ca.1369-1429) (Paulus Nicolettus Venetus; Paul of Venice)

Paulus van Venesië, oftewel Venetus,[1] is gebore in Udine in Italië en het in 1383 as opgeskote seun by die Augustynse orde, op daardie stadium gehuisves in die klooster van St Stefano in Venesië, aangesluit. Daar ontvang hy die basiese akademiese opleiding in lettere, met besondere verwysing na die filosofie van Augustinus (I:1.1). Die jong Venetus begin daarna sy meer gevorderde akademiese opleiding by die Augustyne se studium in Padau in 1387, met filosofie en Latyn as hoofvakke. Nadat hy die drie jaar voorgraadse studie in Padua afgehandel het, stuur die Augustyne hom in 1390 na die studium in Oxford om teologie te gaan studeer.

Venetus kies in Oxford egter om die universiteit se unieke dubbele magisterprogram in lettere en teologie te volg, op grond waarvan hy eers in 1405 as *magister artium et theologiae* by Oxford sou promoveer. Hierdie dubbele program by Oxford was berug omslagtig en studente wat voor die ouderdom van 35 jaar die kwalifikasie kon behaal, het dit dikwels in die plek van 'n gewone magister in lettere (minimum ouderdom 21 jaar), opgevolg met 'n gewone magister in teologie, verkies (by Parys was die minimum ouderdom vir promovering in teologie 35 jaar). In Venetus se geval het die keuse vir die dubbele magisterprogram hom dus nie gebaat nie: hy was reeds minstens 35 jaar oud met die behaling van die kwalifikasie.

Die Augustyne ontplooi Venetus in die 15 jaar wat hy met hierdie omslagtige studie besig was, egter met sukses. Venetus word met gunstige resultate as dosent in beide filosofie en teologie aangewend in Padua (vanaf 1396 tot 1420), Siena (1420-1424; die legendariese Italiaanse mistikus Katharina [6.25] se geboortedorp), Bologna (1425) en vir die laaste jare van sy lewe, in Perugia (vanaf 1425).

In hierdie akademiese loopbaan by die Augustyne wat oor vier dekades gestrek het, moes Venetus midde die kerkpolitieke wanorde as gevolg van die Groot Verdeling van 1378-1417 (waarin twee reekse pouse en teenpouse mekaar konstant vanuit Avignon en Rome teengestaan het), homself by talle geleenthede beskikbaar stel om die Augustyne se posisie binne hierdie konflik te verwoord.

Uiteraard het Venetus, soos Katharina, die pouse in Rome ondersteun en die aansprake van die teenpouse in Avignon afgewys. Op grond van hierdie ondersteuning, wat die Roomse pouse aan die einde van die eerste dekade van die 15de eeu onteenseglik nodig gehad het, word Venetus in 1309 deur pous Gregorius XII as hoofmonnik of prior van die Augustyne aangestel, op grond waarvan hy in dieselfde jaar en gelyklopend as

ambassadeur van die Republiek van Venesië aan die pouslike hof aangestel word.

Binne die gefragmenteerde politieke Italiaanse landskap van die 14de en vroeg-15de eeu het selfs 'n ambassadeur (en tegelyk 'n hoofmonnik) nie altyd geweet waar hy staan nie: sonder opgaaf van redes verbied die Venesiese 'Raad van Tien' (die uitvoerende en regsprekende gesag in die Republiek van Venesië in dié tyd) Venetus om die konsilie van Konstans vanaf 1414 by te woon.

Hoewel Venetus juis vanuit sy eklektiese en wydgaande erudisie in 'n verskeidenheid van vakgebiede ongetwyfeld 'n temperende bydrae by die konsilie sou kon lewer (onder meer in hierdie konsilie se veroordeling en teregstelling van Johannes Hus), moes Venetus terugstaan. Dit is tot vandag toe nie bekend wie Venesië uiteindelik amptelik by die konsilie van Konstans verteenwoordig het nie. Na hierdie insident het Venetus grootliks belangstelling in kerkpolitiek verloor en hom in sy akademiese werk teruggetrek.

Venetus se teoretiese oriëntasie(s)

Venetus sou filosofies gekenmerk kon word 'n realistiese, teen-nominalistiese, eklektiese Augustyn in die heel laaste fase van die laat-Middeleeue, wat belangrike bydraes tot die 15de-eeuse ontwikkeling van logika en metafisika in die besonder gelewer het. Hoewel hy nie soos Duns Skotus (5.28) formeel 'n krities-realistiese stelsel ontwikkel het nie, was sy filosofiese uitset wel oorspronklik, in die sin dat dit 'n effektiewe sintese van verskillende teoretiese posisies in die realistiese tradisies uit die Middeleeue aangebied het. Venetus is voorspelbaar diep beïnvloed deur die ekstreme realisme van sy tydgenoot Johannes Wyclif (6.20), asook vroeër 14de-eeuse Oxoniaanse realiste soos Skotus en Walter Burley (5.34, sien Conti 1998:108). Sy metafisiese oriëntasie is ten diepste aan Skotus se metafisika ontleen: hy verleen onder andere voorkeur aan univokaliteit in sy verstaan van syn, tref 'n reële onderskeid tussen kategorieë, begrond universeles in die buiteverstandelike werklikheid, en gebruik Skotus se tegniese onderskeid tussen formele onderskeid, individuele differensie en haecitas (Skotus se teorie van 'dit-heid', wat verwys na die diskrete, onderbeklemtoonde eienskappe van 'n ding wat dit juis daardie partikuliere ding en geen ander ding nie, maak).

Een van Venetus se basiese metafisiese aannames, naamlik dat die buiteverstandelike wêreld bestaan uit individuele partikulieres wat in die verstand as universele vorme gekonstrueer word, wat formeel van mekaar onderskeibaar is, gaan egter skerper terug na Burley as na Skotus self.

Op hierdie Burliaanse metafisika baseer Venetus sy eksegese en toepassing van Aristoteliese epistemologie en psigologie, wat in talle opsigte afstand neem van Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) se geradikaliseerde lesings van Aristoteles.

Hierdie getemperde realistiese interpretasie van Aristoteles stel Venetus se denke oop vir 'n eklektiese ontvanklikheid vir en 'n vermoë tot die sintetisering van ander Middeleeuse denktradisies, ver buite die onmiddellike draagwydte van realisme en Averroïsme: ons tref onder meer die teenwoordigheid van Albertus van Sakse (6.18) en ander laat-14de-eeuse Paryse natuurlike filosowe (onder invloed van die Oxford Rekenaars soos Bradwardine [6.2] toenemend 'natuurwetenskaplikes' genoem) in Venetus se eie natuurlike filosofie aan, terwyl Aquinas (5.1) 'n deurslaggewende rol in Venetus se afronding van sy Skotiaans-Burliaanse metafisika lewer. Verder gaan die uitleg en rubrisering van Venetus se Aristoteles-kommentare duidelik terug op die inhoud en indeksering van Gilius van Rome (5.15) se Aristoteles-kommentare.

Die mees verrassende aan hierdie eklekties-sintetetiese program is egter dat Venetus ook ruim gebruik maak van nominaliste soos Ockham (5.50), Rimini (6.10), Buridanus (6.4) en Inghen (6.21): die nominalistiese denkers het hoog daaroor opgegee dat hulle sonder voorbehoud na alle bronne en denkers verwys wat 'n bydrae gelewer het tot die oplossing van 'n probleem, ook al was dit hulle tradisionele opponente, die realiste – terwyl die realiste volgens die nominaliste nie bereid was om dieselfde te doen nie en na-binne gekeerd slegs hulle tematiese medegangers aangehaal en na hulle verwys het (Hoenen 2011:715). In soverre hierdie opvatting van die nominaliste korrek was – en dit was inderdaad grootliks korrek – verteenwoordig Venetus daarop 'n uitsondering (Karger 1982:333). Venetus se eklekties-sintetiese program is boeiend, omdat dit verskeie tradisies en – in soverre daar in die post-skolastiek nog van 'skooldenke' en 'denkskole' sprake was – uiteenlopende 'denkskole' byeenbring het, op grond waarvan sy werk 'n ideale ideehistoriese oorsig van filosofiese ontwikkelinge in die latere Middeleeue bied.

Die nadeel is egter natuurlik dat so 'n eklektiese denker se eie teoretiese posisies rondom 'n veeltal sake in die skadu gestel word en waarom Venetus dikwels as inkonsekwent en selfs inkoherent getipeer is, synde nominalisties in sy logika, Skotisties en selfs ook Thomisties in sy metafisika en Averroïsties in sy psigologie (Amerini 2004:548). Juis daarom verdien Venetus 'n sobere bywerking van die werklik unieke elemente in sy nalatenskap in 'n inleiding tot sy filosofiese denke.

Venetus se belangrikste tekste

Venetus het 'n groot aantal werke nagelaat, sowel in filosofie (met klem op uitsette in logika en metafisika) as in teologie. Die filosofiese tekste kan tweedelig onderverdeel word in sistematiese werke en Aristoteliese kommentare (in

navolging van Perreiah 1986 se onderskeid): die sistematiese werke bestaan uit 'n enorme vyfvolume handboek in logika, die *Logica magna* (geskryf van 1396 tot 1399, geredigeer in Venetus 1978, 1979, 1988, 1990a, 1990b; let daarop dat die Venetiese outeurskap van gedeeltes van hierdie werk wel ernstig bevraagteken word [Perreiah 2006:483]), en 'n korter maar veel meer oorspronklike en daarom belangriker handboek in dieselfde dissipline, die *Logica parva* (geskryf vanaf 1393 tot 1395, behoue in 81 manuskripte; geredigeer in Venetus 1984).

Hierdie twee handboeke in logika was verreweg Venetus se mees invloedryke werke. By die sistematiese deel van sy korpus moet ook gevoeg word 'n betreklik kort maar belangrike summa in metafisika, *Summa philosophiae naturalis* (geskryf in 1408, behoue in 53 manuskripte); 'n versameling van sogenaamde sofismes (*Sophismata aureata*, geskryf in 1399; Perreiah 1978:145–72)2 en 'n quaestio oor universeles (*Quaestio de universalibus*, geskryf vanaf 1420 tot 1424).

Die Aristoteliese kommentare bestryk die *logica nova* indeks van die *Analytica Posteriora (*1406, behoue in 53 manuskripte), *Physica* (1409), *De generatione* (1415), *De anima* (1420, behoue in 12 manuskripte) en *Metaphysica* (1424), asook enkele aspekte van die ouer *logica vetus* indeks, naamlik Porphyreus se *Isagoge*, die Aristoteliese *Categoriae* en Pseudo-Gilbertius se *Liber sex principiorum*. Venetus se kommentare bestryk dus effektief die volle Aristoteliese spektrum van logika, fisika, epistemologie, metafisika en etiek (en verbonde aan laasgenoemde, soos altyd in die Middeleeuse register, politieke filosofie).

Sy belangrikste teologiese werk is waarskynlik die oorbruggingskommentaar oor Johannes van Ripa se oorspronklike *Sententiae*-kommentaar (sien Amerini 2011:928): aangesien hy nie die gewone magisterprogram in teologie gevolg het nie, was dit nie vir Venetus nodig om 'n selfstandige *Sententiae*-kommentaar die lig te laat sien het nie.

Die belangrikheid van die *Logica parva*

Die *Logica parva* kan met goeie rede (Perreiah 2006:483) as Venetus se belangrikste oorleefde werk beskou word. Die oorspronklikheid van die werk vestig enersyds in Venetus se vermoë om 14de-eeuse logika by Oxford na Italië (dus in Italiaanse idioom) oor te dra, waar dit vir die volgende twee eeue die mees gesaghebbende handboek in logika was. Die oorspronklikheid van die werk vestig andersyds in die unieke uiteensetting van die teorie van logiese vorm wat daarin aangebied word: in agt hoofstukke bespreek Venetus al die reëls- en termonderskeide wat oor die voorafgaande twee eeue in hierdie dissipline uitgemond het, op toeganklike wyse.

In die eerste hoofstuk bespreek Venetus die onderskeid tussen kategorematiese en sinkategorematiese terme (sien weer Hispanus, I:4.26): Venetus se hantering van

die onderskeid ondersteun die ontleding van 'n proposisie of 'n sinskonstruksie aan die hand van die logiese en nie-logiese komponente daarvan, met die logiese komponent wat die logiese vorm van die stelling definieer. In die tweede hoofstuk word die meegaande reëls vir *suppositio* bespreek. Die reëls vir *consequentia* (hoofstuk 3) dui die afleidingspatrone tussen sinskonstruksies aan op grond van die konstruksies se logiese vorme, terwyl die reëls vir *probatio* (hoofstuk 4) 'n protokol vir die uitdrukking van die waarheidswaarde binne sinskonstruksies wat oor 'n aangeduide logiese vorm beskik, aanbied.

Die reëls vir *obligatio* (hoofstuk 5) bied 'n raamwerk vir die opleiding van studente in dialektiek en logika aan, gevolg deur die reëls vir sofismes (hoofstuk 6; sien nogeens Heytesbury, 6.17), wat 'n aanduiding verskaf van die wyse waarop met *sophismata* in 'n dialektiese redevoering omgegaan behoort te word. Die premisses en reëls in hoofstukke 1 tot 6 word vervolgens in hoofstukke 7 en 8 aan grondige kritiek onderwerp, ten einde die logies-diskursiewe eienskap daarvan te verifieer.

Die *Logica parva* was so toeganklik geskryf as wat 'n handboek in die uitermate komplekse dissipline van Middeleeuse filosofiese logika maar kon wees: Venetus se verwerking en kommentaar van die basiese reëls vir logika was daarom vir die volgende twee eeue as onmisbaar geag – en nie net in Italië nie. Die koherensie en praktiese toepasbaarheid van Venetus se aanbod van logika in die *Logica parva* verklaar ook die standhoudendheid van skolastiese logika as 'n alternatief op humanistiese retoriek regdeur die Renaissance, tot in die vroeg-moderne.

Eindnotas

1. Sien Venetus (1971, 1978; 1979; 1984; 1988; 1990a-b), asook Amerini (2011:925–31); Conti (1998:107–32; 2003:409–48) en Perreiah (1978:145–72; 1986, in geheel; 2006:483–4).

2. Sien ook weer Heytesbury (6.17).

Bibliografie

Amerini, F. 2004. Thomas Aquinas, Alexander of Alexandria, and Paul of Venice on the nature of essence. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15, 541–91.

—. 2011. Paul of Venice. In Lagerlund (red.) 2011, 925–31.

Conti, A.D. 1998. Paul of Venice on individuation. *Recherches de Théologie Philosophie et Médiévale* 65(1):107–32.

—. 2003. Paul of Venice's theory of divine ideas and its sources. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica* 14:409–48.

Hoenen, M.J.F.M. 2011. Marsilius of Inghen. In Lagerlund (red.) 2011, 711–17.

Karger, E. 1982. La supposition materielle comme supposition significative: Paul de Venise, Paul de Pergula. In Maierù (red.) 1982, 331–41.

Maierù, A. (red.). 1982. *English logic in Italy in the 14th and 15th centuries*. Napels: Bibliopolis.

Perreiah, A. 1978. Insolubilia in the *Logica parva* of Paul of Venice. *Medioevo* 4:145–72.

—. 1986. *Paul of Venice. A bibliographical guide*. Bowling Green: Philosophy Documentation Center.

—. 2006. Paul of Venice. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 483–4.

Venetus (Paulus van Venesië). 1971. *Logica magna: Tractatus de suppositionibus*. Perreiah, A. (vert.). New York: Franciscan Institute.

—. 1978. *Logica magna: Tractatus de veritate et falsitate propositionis et Tractatus de significatio propositionis*. Adams, M.M. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1979. *Logica magna: Tractatus de terminis*. Kretzmann, N. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

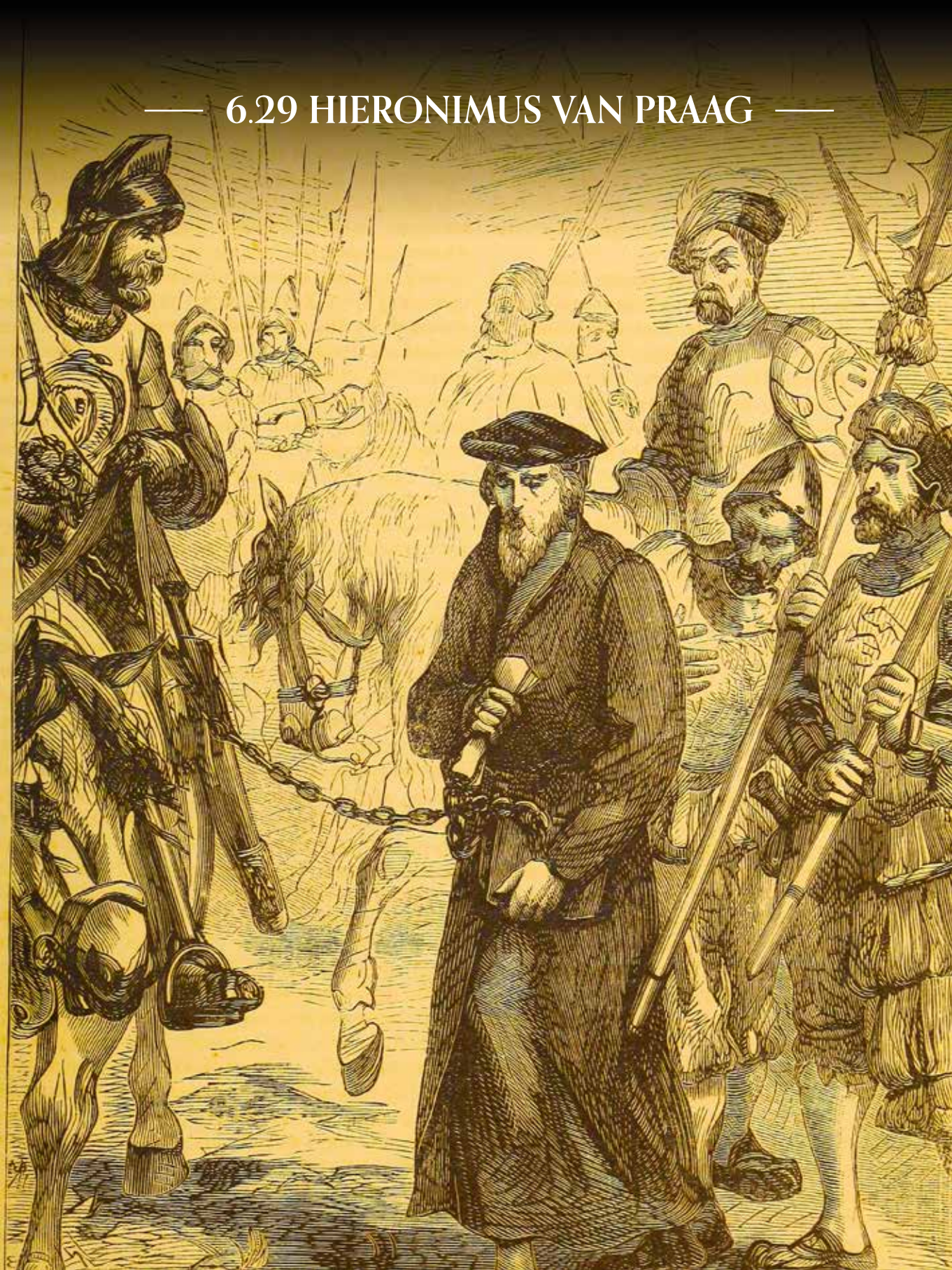
—. 1984. *Logica parva*. Perreiah, A. (vert.). München: Philosophia Verlag.

—. 1988. *Logica magna: Tractatus de obligationibus*. Ashworth, E.J. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1990a. *Logica magna: Capitula de conditionali et de rationali*. Hughes, G.E. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1990b. *Logica magna: Tractatus de hypotheticis*. Broadie, A. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

6.29 HIERONIMUS VAN PRAAG



Hieronimus van Praag op pad tronk toe
Illustrasie uit *History of the great reformation in Europe in the times of Luther and Calvin*
deur Jean-Henri Merle d'Aubigné (1794–1872)
© Kongresbiblioteek, Washington DC

6.29 Hieronimus van Praag (Pragensis) (1370-1416) (Jerome of Prague)

Hieronimus van Praag, of gelatiniseerd *Hieronymus Pragensis*,[1] was 'n vierdubbele magister in lettere vanuit Boheme in die laaste fase van die laat-Middeleeue, wat aan verskeie uitgelese Europese universiteite – Praag, Oxford, Parys, Keulen en Heidelberg – gestudeer en filosofie gedoseer het. As 'n uitgesproke kontranominalis was Hieronimus 'n pleitbesorger van (die toe reeds verketterde) Johannes Wyclif (6.2) se ultra-realisme en in res institusiekritiek: dit het aan hom 'n platform voorsien vanwaar hy self radikale institusiekritiese perspektiewe op die kerk van die laat-14de en vroeg-15de eeue gelewer het.

Dit was die tyd van die Groot Verdeling (sien onder meer weer Katharina van Siena, 6.25) wat geduur het vanaf 1378 tot 1417, waarin twee reekse pouse en teenpouse vanuit Avignon en Rome mekaar ononderbroke veroordeel en geëkskommunikeer het. Teen hierdie plofbare agtergrond lewer Hieronimus 'n gedrewe kerk- en kultuurkritiek, op grond waarvan hy by die konsilie van Konstans (1414 tot 1418), nadat Johannes Hus by hierdie konsilie veroordeel en in Julie 1415 tereggestel is, self op 30 Mei 1416 op die brandstapel om die lewe gebring is.

Hieronimus se behoue werke bestaan oorwegend uit filosofiese quaestiones, voorberei en afgelewer met die oog op disputasies by die verskillende letterefakulteite waar hy oor twee dekades werksaam was. Uit hierdie quaestiones blyk sy filosofies-realistiese belangstelling in universeles duidelik: sy konstante vertrekpunt was trouens die Platoniese tradisie en, voorspelbaar daarvanuit, Augustinianisme.

Uit hierdie realistiese gerigtheid tree 'n sentrale opvatting in Hieronimus se onderrig na vore, naamlik dat die Platoniese ideëtipiese wêreld – in gedaante van die Vorme – die beeld van 'n volmaakte ideaal van die werklikheid daarstel (*mundus archetypus*), wat bestaan in jukstaposisie met die geleefde wêreld, wat bevatlik vir die sintuie is (*mundus sensibilis*; Kaluza 1985:118).

As 'n beurshouer van die Universiteit van Praag vertrek Hieronimus in 1399, toe reeds bykans 30 jaar oud, na Oxford vir nagraadse studies in lettere. Die rasionaal agter die toekenning van die beurs was sy Tsjeggiese magistri in Praag se belangstelling in Wyclif se filosofiese en teologiese geskrifte, wat deur die skrander Hieronimus vir hierdie senior vakgenote tuis in Praag beskikbaar gestel moes word (Šmahel 2007:13). Dit is waarskynlik gedurende sy studiejare hier in Oxford waar Hieronimus sy weergawe van die beroemde geometriese voorstelling van die Drie-Eenheid, *Scutum fidei christiane*, ontwikkel het (Herold en Pavlícek 2011:584).

Hieronimus keer in die eerste helfte van 1401 terug na Praag, met kopieë van talle van Wyclif se belangrikste werke, onder meer die *Dialogus* en *Trialogus*. Op grond van die beskikbaarstelling van hierdie tekste in Praag gebeur presies dít wat nie Hieronimus of sy magistri by lettere te Praag voorsien het nie, naamlik dat Wyclif se tekste ook in Praag veroordeel is, aanvanklik in 1403, en beslissend daarna weer in 1408.

Ontnugterd gelaat deur die eerste veroordeling van Wyclif in Praag in 1403, wyk Hieronimus in 1404 uit na Parys, waar hy met die slaag van 'n oorbruggingseksamen dadelik tot baccalaureus in lettere by Parys verklaar word, maar uitdruklik as 'n lid van die buitelandse korps van Paryse studente, genoem die *natio anglicana*. Binne slegs 'n jaar daarna promoveer hy tot magister in lettere by Parys in 1405.

Met die formaliteite rondom die toekenning van die hoogste kwalifikasie by lettere agter die rug, verdiep Hieronimus hom verder in Wyclif se tekste – veral in realistiese, teen-nominalistiese logika – en stuur soveel tekste van Wyclif as wat logisties vir hom moontlik was, per koerier na Praag terug.

In hierdie jaar by Parys intensiveer Hieronimus se afkeer aan die pousdom tot so 'n mate dat hy 'n uitgesproke pleitbesorger vir leke in die kerklike ampte, die toenemende proselitering van ontnugterde lidmate van die kerk en 'n algehele ikonoklasme word (Sanford 2006:336). Selfs in die laaste fase van die laat-Middeleeue en nog 'n eeu voor die 16de-eeuse kerkhervorming, was dit radikale gedagtes.

Tydens sy laaste, verpligte disputasie as magister by lettere, veroorsaak hy met 'n uitdagende (Wyclif-georiënteerde) aanbieding opvolgend soveel oproer by die Universiteit van Parys dat hy summier voor Johannes Gersonius (6.27), in sy hoedanigheid as kanselier van die universiteit, gedaag word.

Diep bewus van Gersonius se reputasie as 'n energieke en polemiese kanselier wat nie gehuiwer het om enige iemand wat anders as hy en die Paryse konvensies gedink het te veroordeel nie (hoewel Gersonius 'n paar jaar vantevore bedroë daarvan afgekom het toe hy die Nederlands-Vlaamse mistikus Jan van Ruusbroec [6.3] postuum probeer veroordeel het; sien Beukes 2020), vlug Hieronimus na Keulen (Herold 1995:77–89).

Uit daardie hartstad van die Dominikane word 'n eremagister in lettere in Maart 1406 aan Hieronimus toegeken – ten spyte daarvan dat die meerderheid letteremagistri by Keulen sy Wyclifianisme en die toekenning van hierdie eredoktorsgraad nié ondersteun het nie. Hieronimus se filosofiese belesenheid was egter van so 'n aard dat hierdie vyandige magistri die Universiteit van Keulen se toekenning van die eredoktorsgraad nie op tegniese of akademiese gronde kon betwis nie (Herold 1989:26–73).

Die verteenwoordigers vanuit Keulen by die konsilie van Konstans sou ’n paar jaar later egter wél hulle wrewel teen Hieronimus gestalte kon gee: waarskynlik elke verteenwoordiger vanuit Keulen het ten gunste van Hieronimus se veroordeling en teregstelling in 1416 gestem (Šmahel 2007:528). Nietemin was die omstandighede by Keulen stormagtig en besluit Hieronimus om respyt te neem van die onrus en gevaar by die jong Universiteit van Heidelberg, kwalik 20 jaar oud na die Nederlander Marsilius van Inghen (6.21) se indienstrede as die eerste rektor vanaf 1386.

Ook by die Universiteit van Heidelberg was Hieronimus se aanvanklike akademiese optrede so indrukwekkend dat die universiteit dadelik (slegs ’n maand na die toekenning van die eremagister by Keulen) in April 1406 in Keulen se spore volg, Hieronimus die geleentheid bied om volledig geëksamineer te word en ’n formele doktorale verdediging van sy standpunte per disputasie aan te bied. Dit was dus nou vir ’n gewone magisterkwalifikasie in lettere, en nie weer vir ’n eremagister soos by Keulen nie.

Die nominalistiese letteremagistri by Heidelberg was gewis meer soepel as hulle Dominikaanse kollegas in Keulen en het waarskynlik heimlik gehoop dat Hieronimus die doktorale verdediging nie sou slaag nie, gegewe die aanvegbaarheid van sy realistiese standpunte by ’n nominalistiese universiteit soos juis Heidelberg. Weer was die tegniese aard van Hieronimus se verdediging sodanig dat die magistri nie anders kon as om die promovering aan te beveel nie.

Hieronimus beland egter kort na sy promovering in ’n disputasie waar hy sy humeur verloor en deur die Heidelbergse nominaliste van onbehoorlike gedrag aangekla word. Hy is dadelik deur die betrokke universiteitsowerhede gedwing om sy realistiese standpunte te temper – of die gevolge daarvan te dra. Hieronimus het geweier om toe te gee en is summier as lid van die konvokasie van die Universiteit van Heidelberg geskors. Daarby het die letteremagistri by Heidelberg dadelik ’n klagskrif met vier artikels (wat almal teruggaan na Hieronimus se ondersteuning van Wyclif se reeds veroordeelde standpunte) ingedien by Matteus van Kraków, die biskop van Worms. Wéér word Hieronimus gedwing om te vlug: hierdie keer besluit hy om terug te keer na Praag, waar hy in Desember 1406 na ’n bitter moeilike jaar arriveer. Ook in Praag slaag hy in 1407 die formele eksaminering ten einde as magister in lettere te promoveer. In Praag lewer Hieronimus onder andere ’n belangrike bydrae tot ’n quodlibet in 1409 waarin die status van universeles, as ’n saak van dringendheid in die nagloed van Wyclif se veroordeling, ondersoek is (Sanford 2006:336). Met ander woorde, in binne slegs twee jaar het Hieronimus ’n magisterkwalifikasie in lettere by Parys, twee soortgelyke kwalifikasies by Heidelberg en Praag, asook ’n eremagister by Keulen, in hoogs uitdagende omstandighede verwerf.

Om ’n vierdubbele magister in lettere te wees, was deur geheel die Middeleeuse buitengewoon, inderdaad hoogs ongewoon: hierdie akademiese prestasies getuig van Hieronimus se intellektuele vernuf, maar ook van ’n buitengewone deursettingsvermoë.

Oor die volgende jare sou Hieronimus in Europa rondswerf, waar hy sy ondersteuning van Koning Wenceslaus IV (Wenzel der Faule, 1361-1419) as diplomaat van die koning wyd verkondig en daarmee bykomende vyande gemaak het (Bernard 1958:10). Sy laaste vrywillige reis was na die konsilie van Konstans, waar sy onafwendbare verhoor voorafgegaan is deur die verhoor van Johannes Hus, wat daarop aangedring het om sy eie verdediging voor die konsiliêre konvokasie waar te neem.

Hieronimus se voorverhoor vind op 4 April 1415 in Bodensee plaas, waarna hy aandring op Hus se vrylating, asook vir ’n veiligheidsklaring vanaf die konsilie, met sowel ’n waarborg vir sy persoonlike veiligheid as die reg op ’n billike verhoor. Die drie eise is binne ’n dag afgewys en Hieronimus vlug gevolglik terug na Boheme op 9 April. Hy word egter naby die grens van Boheme gevange geneem en teruggeneem na Konstans, waar hy op 23 Mei 1415 geboeid arriveer en summier in die tronk gestop word.

Dit het tyd geword dat Hieronimus sy ou vyande uit Parys, Keulen en Heidelberg in die oog moes staar. Met sy veroordeling onafwendbaar en sy teregstelling ’n hoë waarskynlikheid, gee Hieronimus op 23 September 1415 in en distansieer hom van Hus se leerstellinge (toe reeds in Julie 1415 tereggestel) en, vir die eerste maal, neem hy selfs afstand van Wyclif (postuum by Konstans veroordeel in Mei 1415), maar net in terme van dié aspekte in Wyclif se filosofie en teologie wat wel veroordeel is. Na Hieronimus se toegewing in hierdie verband lewer Gersonius voor die konsilie ’n giftige toespraak oor ‘ketters’ wat ‘weier om toe te gee’ voordat ‘hulle die brandstapel sien brand’.

Hieronimus het besef dat die geslepe Paryse kanselier se oratoriese visier juis op hom gemik was – Gersonius het nie vergeet wat by lettere in Parys ’n dekade vroeër gebeur het nie. Hieronimus besef ook dat hy met sy toegewing of *recantatio* wel die brandstapel vrygespring het, maar in elk geval tot lewenslange gevangenisstraf in die haglikste en mees ondenkbare omstandighede gevonnis is. Hy kon net sowel toegee aan die druk – veral onder die aanklag van sy gewete – en die brandstapel met ’n sin vir integriteit tegemoet gaan.

Wanneer Hieronimus op 23 en 26 Mei 1416 weer voor die konvokasie verskyn, trek hy in ’n beroemde toespraak sy *recantatio* van agt maande vroeër terug en skaar hom opnuut krities-solidêr by Hus en Wyclif. Op 30 Mei 1416 word Hieronimus van Praag deur die konsilie van Konstant tot ketter verklaar, geëkskommunikeer en aan die sekulêre gesag oorhandig, wat hom dieselfde dag nog op die brandstapel teregstel.

Die Protestantse kerkhervorming van die 16de eeu was ’n produk van die Wes-Europese universiteitswese in die algemeen en die institusiekritiese verset vanuit die post-skolastiek in die besonder. Lank voor Martin Luther en Johannes Calvyn is die wesenlike aan die verset teen ’n verworde kerk en skandalige kerklui deur bekwame magistri soos Wyclif, Hieronimus van Praag en talle ander denkers vanuit die periode na Willem van Ockham se dood in 1349 tot in die middel van die 15de eeu, geartikuleer. Die vraag is egter wat hierdie vierdubbele magister se filosofiese uitset behels het – ’n bydrae wat hom in terme van sy filosofiese oortuigings uiteindelik sy lewe gekos het.

Hieronimus – eerstens altyd ’n filosoof

Dit is belangrik om in ag te neem dat Hieronimus nooit amptelik teologie gestudeer het of wou studeer nie. Hy het op geen stadium buite letterefakulteite gewerk nie. Hy was ’n vierdubbele magister in filosofie en het daardie akademiese basis as voldoende beskou om sy intellektuele arbeid met presisie en geloofwaardigheid te verrig, in ’n tyd waar die natuurwetenskappe toenemend verselfstandig en fisika uit die Aristoteliese indeks van natuurlike filosofie gehaal is, en waar filosofie en teologie toenemend streng van mekaar geskei is – en nie meer bloot na Aquinas (5.1) se beroemde aanwysing, van mekaar onderskei moes word nie. So min as wat Hieronimus ’n teoloog in die post-skolastiese sin van die woord (dit wil sê, van ’n filosofies-onderskeide teologie) was, net soveel teologiese implikasies het sy filosofies-teoretiese posisies steeds onbedoeld ingehou.

Die eerste unieke en deurslaggewende filosofiese tema wat in Hieronimus se werk aangetref word, is sy Platonies-Augustynse opvatting van ’n *mundus archetypus* of ongeskape, ideetipiese wêreld, waarvolgens Hieronimus postuleer dat die Platoniese Vorme of ideematige argetipes die beeld van ’n volmaakte ideaal van die werklikheid daarstel, wat in jukstaposisie met die geleefde wêreld wat bevatlik vir die sintuie is, bestaan (Kaluza 1994:81–5). Die beeld van ’n perfekte normatiewe ideaal wat deur *mundus archetypus* geïmpliseer word, was uiteraard belofteryk in terme van beoogde hervormings van beide die vroeg-15de eeuse kerk en laat-Middeleeuse samelewing (Heroldt 1995:87).

Die *mundus archetypus* bestaan volgens Hieronimus uit ’n veelheid van idees wat eg-Platonies geag word binne die verstand van die Godheid te bestaan. Hierdie idees is ongeskape, ewige en onweerlegbare rasionaliteite, reël onderskeibaar van mekaar – maar nietemin net formeel onderskeibaar van die wese van die Godheid. Hierdie formele onderskeid tussen die Godheid en die ewige idees of ideetipes impliseer dat die idees nie op dieselfde ontologiese vlak as die Godheid self bestaan nie, aangesien die idees dan wel in die wese van Godheid gesitueerd moes wees.

Daaruit volg dat die *mundu*s of die wêreld van die ideetipes (nagenoeg identies aan die Platoniese Vorme) nie buite die Goddelike essensie gepostuleer kan word nie.

Die ideetipes is die gelyklopende en medewerkende oorsake of *concausae* van die dinge in die sintuiglike leefwêreld (*mundus sensibilis*) en daarom bestaan daar net soveel ewige idees as wat daar geskape dinge bestaan, of dinge waarvoor daar 'n potensiaal bestaan om geskape te word. Hierdie *concausae*, ten einde die *mundus sensibilis* te kan veroorsaak vanuit die *mundus archetypus*, vooronderstel noodwendig 'n *primus movens* of eerste beweger, wat God is. God skep die *mundus sensibilis* op rasionele wyse, met ander woorde, aan die hand van en trouens op grond van die ewige idees in die *mundus archetypus*. Daarom vooronderstel enige harmonie in die geleefde leefwêreld van die *mundus sensibilis* 'n harmonie van die ewige idees in die verstand van God (Herold en Pavlícek 2011:586).

Kennis van die verstaanbare, ewige idees is vir Hieronimus 'n voorwaarde vir wysheid en wysbegeerte as sodanig. 'n Outentieke filosoof, een wat wysheid begeer, moet grondig op hoogte wees van die problematiek aangaande hierdie idees en is op grond van daardie erudisie geregtig om in hierdie ideëmatige veld betrokke te wees. Hieronimus is dus nie geïnteresseerd in die korpus van kennis wat in die post-skolastiese periode verselfstandig as 'teologie' aangedui is nie: hy was geïnteresseerd in die filosofie *daaragter*. Dit was juis sy filosofiese benadering tot die probleemkonteks van die ewige idees wat Gersonius so geprovokeer het (Kaluza 1985:115).

Die tragiese uitkoms van Hieronimus en Gersonius se botsing by Parys en later in Konstans, het juis die status van filosofie binne wat geag is as die 'teologiese probleemkonteks van idees' as oorsaak gehad: net soos die geval met sy poging om Ruusbroec in 1399 te verketter, vestig die konflik in Gersonius se voorkeur aan 'n 'suiwere teologie' en daarom 'n lojalisme aan die hoog-skolastiek, waar filosofie nog ondergeskik aan teologie gestel is. Gersonius het filosofiese realisme, ontgin vanuit Platoniese filosofie, gehaat (Herold 1995:77–89), maar soos by Ruusbroec en die Groenendalers (6.3), hom nie op hoogte gebring van wat die wesenlike inhoude van hulle mistieke (Ruusbroec) of filosofiese (Hieronimus) posisies behels het nie. Indien Ruusbroec in 1399 nog gelewe het, sou Gersonius se hermeneutiese onbedrewenheid waarskynlik sy einde beteken het. Dit het Hieronimus in 1416 wel sy lewe gekos.

Indien kennis van die ewige idees voorwaarde is vir wysheid, is die volgende vraag wat daardie kennis behels. Volgens Hieronimus het God eerste en voor alle dinge analogiese syn (*ens analogum*) geskep, wat die moontlikheid van die bestaan van alle ander geskape dinge vanuit die ewige idees of ideetipes bemoontlik en wat deur alle geskape dinge gedeel word. Dit is juis omdat analogiese syn soortgenootlik tot alle geskape dinge is, dat die moontlikheid van die skepping van toekomstige

soortgenootlike dinge juis 'n demonstreerbare moontlikheid is. Analogiese syn staan dus heel bo aan die hiërargiese struktuur van alle dinge en struktureer hierdie dinge in die tien Aristoteliese kategorieë, in terme waarvan alle dinge geklassifiseer word in 'n afwaartse orde van genera en species.

Vanuit die afwaartse orde van genera en species oorweeg Hieronimus dan die verhouding tussen individuele geskape dinge – oftewel partikulieres – en hierdie singuliere dinge se verhouding tot universeles. Hieronimus is uitdruklik realisties in sy interpretasie: die geskape universeles (dit wil sê, genera en species) kan nie reël geskei van partikulieres bestaan nie.

In elke geskape partikuliere is ook die genus en species of universaliteit daarvan aanwesig: geskape universeles is identies aan die gegewe, konkrete, partikuliere ding, en is tog daarvan onderskeibaar (maar dus nie skeibaar nie). Dit gaan vir Hieronimus dus oor 'n oorweging van die wesenlike identiteit van dinge aan die een kant, en van die formele onderskeibaarheid van dinge aan die ander kant.

Bogenoemde posisies en elke ander teoretiese posisie in Hieronimus se werk gaan terug filosofiese realisme en die soort realistiese of 'werklikheidsgetroue' logika wat dit ondersteun. Trouens, Hieronimus se werk kan gelees word as 'n standhoudende en ononderbroke polemiek met nominalisme en nominalistiese logika (Herold en Pavlícek 2011:586).

Volgens Hieronimus is universeles nie bloot tekens of bloot terme nie, maar deurslaggewende elemente in reële proposisies – omdat die waarheid van 'n reële proposisie die tekens of die terme in die proposisie voorafgaan. Met ander woorde, universeles maak dit vir die proposisie moontlik om self die waarheid van die proposisie te bevestig.

Die waarheid in die proposisie 'Die mens is 'n lewende wese' vestig nie in die teks van die proposisie nie, maar saaklik of *in re,* in soverre 'n individuele, partikuliere mens gekonstitueer word deur die genus van 'lewende wese' en die universele menslike natuur, wat soortgenootlik tot alle lewende mense is. Die waarheid van die proposisie 'Die mens is 'n lewende wese' is dus nie gebaseer op geskrewe of gesproke taal nie: dit is gebaseer op die ontologiese orde van dinge, wat 'n orde is wat Hieronimus van taal skei (Herold en Pavlícek 2011:587).

Dit is vir Hieronimus dus juis andersom: die reële proposisie vestig 'n basis vir die moontlikheid van 'n proposisie in taal, omdat die reële proposisie die proposisie van terme en tekens voorafgaan en weliswaar veroorsaak – net soos wat enige reële ding die oorsaak van die tekens daarvan is. Die werklikheid gaan die betekening van die werklikheid deur tekens vooraf en daarom is realistiese logika, presies die teenoorgestelde van nominalistiese logika, nie gebaseer op *signis*, 'n teken nie, maar op *rebus*, dinge. Vandaar

Hieronimus se gevierde definisie van realistiese logika: *Vera logica non in signis, sed in rebus est fundata*. Hierin vind ons die hart van die onderskeid tussen realisme en nominalisme, tot nog so laat in die Middeleeue as in die eerste dekades van die 15de eeu.

Eindnota

1. Let daarop dat die taalkundige advies is dat die voornaam in Afrikaans as 'Hieronimus' gespel behoort te word. Sien Bernard (1958:3–22); Herold (1989:255–73; 1995:77–89); Herold en Pavlícek (2011:584–7); Kaluza (1985:81–126; 1994:57–104); Betts (1947:51–91); Sanford (2006:336–7) en Šmahel (1966:81–111; 2007:526–38).

Bibliografie

Bernard, P. 1958. Jerome of Prague, Austria and the Hussites. *Church History* 35, 3–22.

Betts, R.R. 1947. Jerome of Prague. *University of Birmingham History Journal* I, 51–91.

Beukes, J. 2020. Die triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor skolastieke lojalisme: Gersonius *versus* Ruusbroec (postuum), 1399. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76, Art. #5672.

Herold, V. 1989. Magister Hieronymus von Prag und die Universität Köln. *Miscellanea Medievalia* 20, 255–73.

—. 1995. Der Streit zwischen Hieronymus von Prag und Johann Gerson: Eine spätmittelalterliche Diskussion mit tragischen Folgen. In Wlodek (red.) 1995, 77–89.

Herold, V. en O. Pavlícek. 2011. Jerome of Prague. In Lagerlund (red.) 2011, 584–7.

Kaluza, Z. 1985. Le chancelier Gerson et Jerome de Prague. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 59, 81–126.

—. 1994. Jérôme de Prague et le *Timeé* de Platon. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 61, 57–104.

Sanford, J.J. 2006. Jerome of Prague. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 336–7.

Šmahel, F. 1966. Leben und Werk des Magisters Hieronymus von Prag – Forschung ohne Probleme und Perspektiven? *Historica* 13, 81–111.

—. 2007. Magister Hieronymus von Prag und die Heidelberg Universität. In Šmahel (red.) 2007, 526–38.

Šmahel, F. (red.). 2007. *Die Prager Universität im Mittelalter*. Leiden: Brill.

Wlodek, S. (red.). 1995. *Société et Église*. Turnhout: Brepols.

6.30 JOHANNES CAPREOLUS

Man wat lees (ca.1450), Rogier van der Weyden (ca.1399–1464)
© Nasionale Galery, Londen

6.30 Johannes Capreolus (1380-1444) (John Capreol/us; Jean Cabrol)

Johannes Capreolus[1], of na die gepaste Renaissance sobriquet ook *Princeps Thomistarum* ('die prins van die Thomiste') genoem, was 'n Dominikaanse monnik en Aquinas se mees toegewyde apologeet in die vroeg-15de eeu. Hy het 'n enorme Thomistiese verdediging in *Thomistarum principis Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* (*'n Thomistiese verdediging van die grondbeginsels in Thomas Aquinas se teologie*, bestaande uit sewe volumes, en ook sy enigste behoue werk) van stapel gestuur. Capreolus het as opgeskote seun tot die Dominikaanse orde toegetree, waarna die orde hom na Parys gestuur het vir nagraadse studies in teologie. Hy lewer die verpligte lesings en kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* in 1407 en promoveer in 1411 tot magister in teologie by Parys. Vanaf 1412 tot 1426 het Capreolus aan die hoof gestaan van die Dominikaanse kloosterskool in Toulouse.

In hierdie tyd begin hy ook aan sy formidabele verdedigingsumma werk, wat eers in 1442 gefinaliseer sou word. In 1426 neem hy vervroegde emeritaat by die skool in Toulouse en gaan woon en werk in die Dominikaanse klooster te Rodez. Daar is hy oorlede op 6 April 1444 (Grabmann 1956:370–2).

Defensiones: Capreolus se verdediging van Aquinas in die vroeg-15de eeu

Ten einde Capreolus se oogmerk met sy omvangryke verdediging van Aquinas se nalatenskap in *Thomistarum principis Defensiones Theologiae Divi Thomae* (of kortweg net die *Defensiones*) te peil, moet die vroeg-15de-eeuse intellektuele klimaat by die Universiteit van Parys, asook beroemde kolleges soos Navarre in dié stad, in oog gehou word (Mahoney 2004:302). Op hierdie stadium was die kritiek teen die grondbeginsels in Aquinas se *Summa Theologiae,* asook die ontwikkelinge in die Thomistiese tradisie sedert Aquinas se afsterwe in 1274, oorweldigend.

Reeds as jong Dominikaanse student neem Capreolus die taak op om hierdie strydros van die Dominikaanse orde met oorgawe teen die 14de-eeuse kritiek van Thomisme te verdedig, veral in terme van die kritiese verset van denkers soos Willem van Ockham (5.50), Adam Wodeham (6.13) en Gregorius van Rimini (6.10), teen letterlik alles wat as Thomisties in basiese oriëntasie geag is.

Capreolus besef dat daar net een manier is om Aquinas se erfenis teen hierdie kritiek te bestendig – en dit is om namens Aquinas teen hierdie denkers in gerig te tree en die '14de eeu as't ware te elimineer' (Grabmann 1956:375). Die *moderni* of *terministae*, soos wat Capreolus na Aquinas se kritici verwys, verteenwoordig syns insiens 'n fase

in die Middeleeuse intellektuele geskiedenis wat 'letterlik oorkom sou moes word' (Jeschke 2011:606). Deur hierdie 'oorstyging van die 14de eeu' lewer Capreolus 'n besondere bydrae tot die verheldering van die onderskeid tussen die *via antiqua* ('die ou manier') en die *via moderna* ('die nuwe manier'; Müller 2004:302).

In terme van die formele struktuur daarvan, volg die *Defensiones* nougeset die indeks en struktuur van Lombardus se *Sententiae*: die eerste volume handel dienooreenkomstig oor God as sodanig, Volume II oor die skepping en sondeval, Volume III oor Christologie en God se deelname aan God se skepping, en Volume IV oor die wyse waarop die skepping 'n weg terugvind na God, naamlik deur die sakramente en deur middel van 'n Bybelse eskatologie. Al vier volumes word ook onderverdeel in *distinctiones* en quaestiones op grond van die aanwysings in Lombardus se summa, terwyl elke quaestio in die *Defensiones* weer tipies in drie artikels onderverdeel word: in elke quaestio lig Capreolus eerstens Aquinas se gevolgtrekkings oor die onderhawige saak toe, opgevolg met 'n uiteensetting van die kritiek op Aquinas se posisie, waar ook Aquinas se felste kritici 'n billike geleentheid tot standpuntinname gegun word (dit sluit, afgesien van die nominalistiese kritiek van Ockham, Wodeham en Rimini, ook die meer realistiese kritiek van Petrus Aureolus [5.36], Johannes Duns Skotus [5.28], Durandus van St Pourçain [5.33] en Guido Terrena [5.39] in).

In die derde deel van elke quaestio poog Capreolus om elkeen van hierdie teen-Aquiniese denkers te weerlê deur Aquinas self aan die woord te stel, hetsy deur uitgebreide aanhalings (met verhelderende kommentaar) uit die *Summa Theologiae* (ons moet onthou dat hierdie werk van 61 volumes tot vandag toe die mees omvangryke werk in die Westerse ideegeskiedenis is) of deur hierdie kritici op 'Aquinas se manier' (*ad mentem Thomae*; Pinckaers 2001:xi–xxvi) te antwoord.

Capreolus se vyf belangrikste teoretiese posisies in die *Defensiones*

In die *Defensiones* kristalliseer minstens vyf unieke teoretiese posisies wat na Capreolus as 'n selfstandige denker en méér as bloot 'n Lombardiese kommentator en apologeet van Aquinas terugverwys (Jeschke 2011:607). Eerstens: hoewel Capreolus vertrek neem vanuit 'n dubbele betekenis van syn, te wete essensiële en eksistensiële syn (*esse essentiae* en *esse existentiae*), identifiseer hy essensie nié met eksistensie nie en hou hom digby Aquinas in daardie opsig. Capreolus werk Aquinas se posisie egter by met 'n Gentiaanse (I:4.31) kwalifikasie: waar syn en essensie in God byeengebring word, moet alle skepsels van God, ten einde te kan bestaan, deelneem aan syn (*esse*) sigself.

Tweedens: anders as die gangbare opvatting in die Aquinas-resepsie van die vroeg-15de eeu, is daar nie werklik 'n verskil tussen Capreolus se posisie en die posisies van die teen-Aquiniese *moderni* soos Ockham en Wodeham ten opsigte van

God se almag nie. In beide benaderings speel die verhouding tussen taal en werklikheid 'n sleutelrol, maar met die kwalifikasie dat Capreolus, anders as die *moderni*, universeles en sinskonstruksies nie as blote klanke of *voces* beskou nie, maar as te begryp in hulle verhouding met buiteverstandelike werklikhede. Capreolus is in hierdie opsig wel 'n getemperde soort realis.

In die derde plek volg Capreolus Aquinas streng na (anders as die meeste ander Thomiste, wat hier van Aquinas afgewyk het), in die nadruk dat teologie 'n wetenskap in die streng sin van die woord is. Met hierdie klemtoon val beide Aquinas en Capreolus weg van die rigiede Aristoteliese opvatting van wetenskaplike kennis. Hieruit volg ook beide Aquinas en Capreolus se verstaan van die verhouding tussen teologie en filosofie, naamlik dat die twee dissiplines wel van mekaar onderskei kan word, maar nie geskei kan word nie.

Capreolus verset hom hiermee, binne die post-skolastiese konteks waar teologie en filosofie bewustelik van mekaar geskei wou word op aandrang van beide dissiplines (vir teologie met die oog op outentieke selfbestendiging, met verwysing na die vernaamste bronne vir teologiebeoefening, naamlik die Bybelse tekste en die Bybels-eksegetiese tradisies; vir filosofie met die oog op die verselfstandiging van natuurlike filosofie in die besonder, met spesifieke verwysing na die eliminering van fisika uit die Aristoteliese natuurfilosofiese indeks, asook die verset teen enige verdere subordinering aan teologie), teen sodanige skeiding van filosofie en teologie. Capreolus hou ook binne juis die gesekulariseerde konteks van die post-skolastiek vol dat teologie en filosofie hoogstens van mekaar onderskei kan word, maar nooit geskei kan word nie.

Capreolus neem vierdens 'n tradisionele epistemologiese posisie in ten opsigte van die proses van kennisverwerwing, deur onder meer teen Aureolus (5.36) se opvatting van *esse apparens* te betoog. Aureolus het hierdie begrip die hoog-skolastiek ingevoer om kennis te verduidelik as die onbemiddelde verskyning van die gekende objek aan die bewussyn: hiermee koppel Aureolus dus die verstaanbare species en die kennis-handeling as sodanig aan mekaar.

Teenoor *esse apparens* handhaaf Capreolus die tradisionele kenteoretiese onderskeid tussen die reële differensie tussen afgedrukte species, die kennishandeling en die verstandelike woord (die uitgedrukte species). Hiermee bevestig Capreolus dat die verstandelike woord die terminus van die intellektiewe handeling is en hy definieer dit trouens – direk teenoor Aureolus – as 'n eienskap van die intellek se vermoëns.

Laastens neem Capreolus in terme van sy filosofiese etiek afstand van 'n fundamentele aspek in Aquinas se morele filosofie. Hy betoog aanvanklik in koherente samehang met Aquinas (en teen feitlik elke noemenswaardige 14de-eeuse denker) dat menslike deugde uit herhaling en gewoonte gevorm word, dus habitueel is, en dat hierdie habituele deugde noodsaaklik vir die filosofiese begronding van die mens se menswees is.

Tog, op 'n verskeidenheid plekke later in die *Defensiones*, neem Capreolus wel Aquinas se opponente se onderskeid tussen natuurlike syn en morele syn oor – en breek gevolglik met Aquinas se opvatting dat die morele 'gewoontes' gevestig is in 'n natuurlike inklinasie van die mens om goed te doen en die waarheid op te soek (Pinckaers 2001:xxv).

Die *Defensiones* het nawerking tot diep in die Renaissance geniet, veral in die werke van toekomstige Thomiste soos Cajetanus van Thiene (6.32), Silvestro da Prierio (wat trouens gewerk het aan 'n toeganklike opsomming van die omvangryke *Defensiones*) en Petrus Negri (Jeschke 2011:607). Tot vandag toe word die moderne uitgawe van Paban en Pègues (geredigeer in Capreolus 1967) gebruik om die enorme erfenis van Thomas Aquinas voortgaande en met 'n sin vir tekshistoriese verantwoording, te ontsluit.

Die feit dat 'n groot internasionale konferensie in 1992 in Rodez, digby die klooster waar Capreolus die laaste jare van sy lewe gewoon en gewerk het, gehou is, en waar uitsluitlik op Capreolus se *Defensiones*, sy sosio-historiese konteks, unieke filosofiese posisies en invloed gefokus is, met merkwaardige navorsingsuitsette wat uit daardie enkele konferensie voortgespruit het (sien White 2006:349), bevestig die tydlose aktualiteit van Aquinas se denke – en by implikasie ook sommige van die unieke filosofiese posisies van sy mees toegewyde pleitbesorger, die *Princeps Thomistarum*.

Eindnota

1. Sien Capreolus (1967; 2001), asook Grabmann (1956:370–410); Jeschke (2011:606–8); Mahoney (2004:601–32); Müller (2004:301–14); Pinckaers (2001:xi–xxvi) en White (2006:349–50).

Bibliografie

Capreolus, J. 1967. Thomistarum principis Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis. Volumes I tot VII. Paban, C. en T. Pègues (reds.). Frankfurt am Main: Minerva.

—. 2001. On the virtues. In Cessario en White (reds.) 2001.

Cessario, R. en K. White (reds.). 2001. John Capreolus: On the virtues. Washington: Catholic University of America Press.

Grabmann, M. 1956. Johannes Capreolus OP, der princeps Thomistarum (d.1444), und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule. Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Skolastik und Mystik 3, 370–410.

Jeschke, T. 2011. John Capreolus. In Lagerlund (red.) 2011, 606–8.

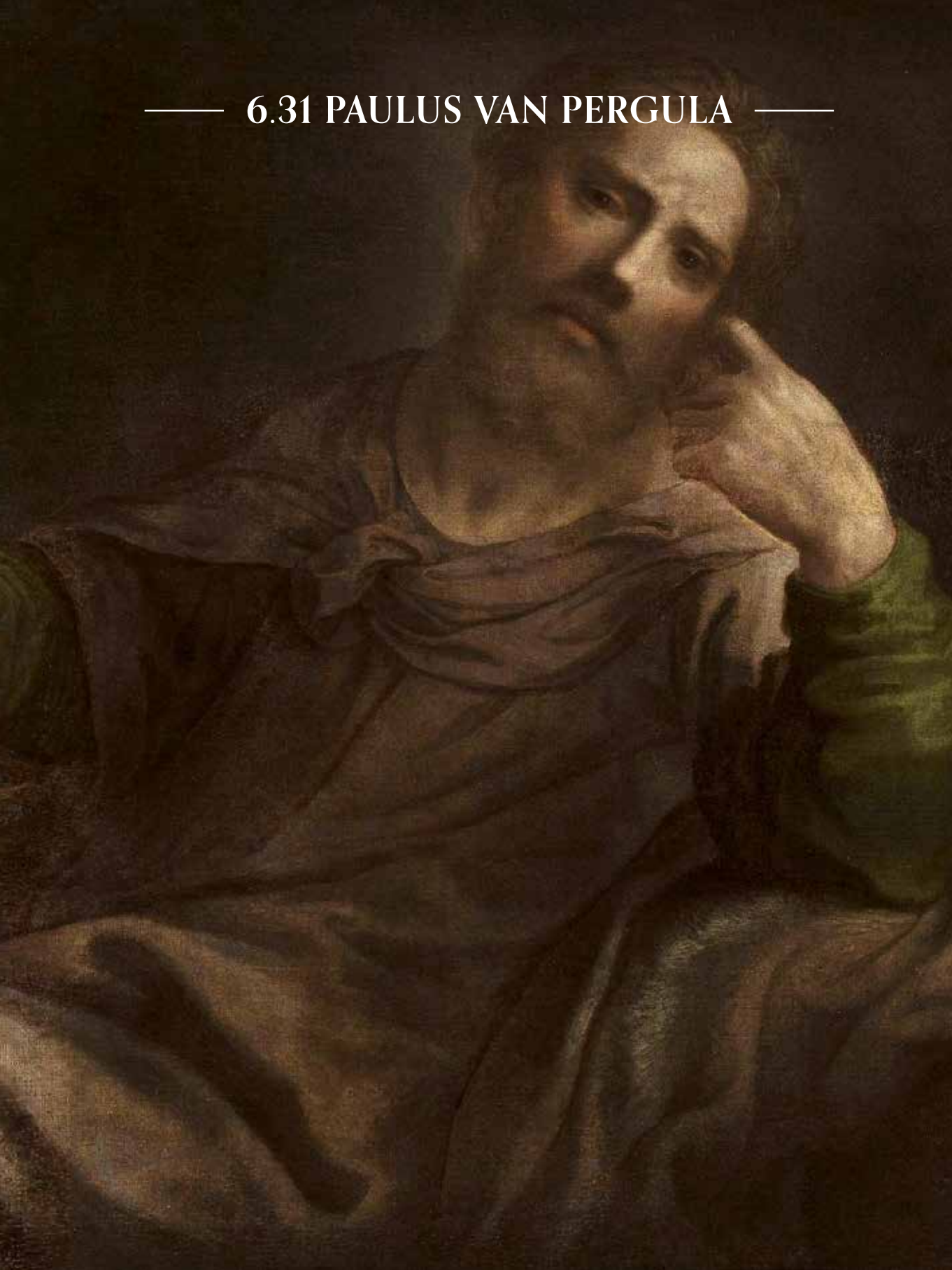
Mahoney, E.P. 2004. The accomplishment of Jean Capreolus, OP. The Thomist 68(4):601–32.

Müller, S. 2004. The ethics of John Capreolus and the 'nominales'. *Verbum* 6(2):301–14.

Pinckaers, S. 2001. Foreword: John Capreolus. In Cessario en White (reds.) 2011, xi–xxvi.

White, K. 2006. John Capreolus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 349–50.

6.31 PAULUS VAN PERGULA



Filosoof (17de eeu), Kunstenaar onbekend
© Nasionale Biblioteek van Poland, Warskou

6.31 Paulus van Pergula (d.1445)
(Paul of Pergula; Paolo da Pergola)

Paulus van Pergula[1] was die eerste volle professor in filosofie in Venesië. Hy was 'n student van Paulus van Venesië (Venetus, 6.28) en het bekendheid verwerf vir sy argumente ten gunste van 'n ontologies-vrye logika, asook vir die rol wat hy saam met Venetus en sy tydgenoot Cajetanus van Thiene (6.32) gespeel het om Engelse logika, veral dié van Willem Heytesbury (6.17) en Ralf Strode (6.16) vanuit Oxford, in suid-Europa te versprei (Karger 1982:331–3).

Pergula se *Logica* het talle herdrukke beleef, ten spyte van die feit dat dit inhoudelik en stilisties nie wesenlik verskil het van Venetus se *Logica parva* nie (Braakhuis 1982:344). Pergula se kommentare oor Strode se *De consequentiis* en Heytesbury se *Regulae solvendi sophismata* en *Sophismata* was trouens veel meer oorspronklik as sy *Logica* en bied 'n meer getroue aanduiding van Pergula se onderskeibaarheid in die laat-Middeleeuse filosofiese geselskap as sy hoofteks *Logica* (Brown 2011:925).

Pergula se tekstuele bydrae tot laat-Middeleeuse ilosofie

Vermelde *Logica* was 'n sesdelige inleidingswerk tot 15de-eeuse logika wat in agt ou uitgawes en ook in een moderne uitgawe (geredigeer in Pergula 1961) beskikbaar gestel is. Dit is 'n betreklik rudimentêre werk wat sigself digby sy magister Venetus se werke in logika posisioneer.

Van die ses gedeeltes in die Logica is die eerste gedeelte, getitel 'Summulae', sonder twyfel die belangrikste: in hierdie inleidingshoofstuk bespreek Pergula die algemene kenmerke van terme, proposisies en argumente aan die hand van Porphyreus se *Isagoge*, Aristoteles se *Categoriae*, *De Interpretatione* en *Analytica Posteriora*, soos verwerk deur Middeleeuse logici vanaf Petrus Hispanus (I:4.26).

Die inhoud van die volgende vyf afdelings in die *Logica* korrespondeer woordeliks met bepaalde hoofstukke in Venetus se *Logica parva*, naamlik oor *suppositio*, termbewyse, kousale argumentvoering en inferensie, *obligationes* en *insolubilia* (Lahey 2006:481).

Die opstel *Tractatus de sensu composito et divisio* is in die moderne uitgawe van die *Logica* tot die hoofteks bygevoeg. In hierdie subteks of addendum bespreek Pergula sewe dwalinge in terme van die kritiese hantering van modale proposisies. Eerstens fokus Pergula voorspelbaar op modale vorme soos 'noodwendig', 'moontlik', 'kontingent' en 'onmoontlik', maar brei dan op oorspronklike wyse uit daarop deur werkwoorde soos 'twyfel', 'glo', 'verbeel' en 'vermoed' tot hierdie modale indeks te voeg.

Pergula het ook 'n kommentaar oor Strode se *De consquentiis* die lig laat sien, getitel *Duba super consequentiis Strodi*, wat in 1477 saam met Strode se teks in die Venesië-uitgawes van 1488 en 1493 gepubliseer is. Hierdie kommentaar is so invloedryk geag dat dit in 1496 as 'n verpligte werk, vir sowel voorgraadse as nagraadse studies in lettere, by die Universiteit van Padua kragtens die statute van die universiteit voorgeskryf is. Sy eerste kommentaar oor Heytesbury se *Regulae solvendi sophismata* en *Sophismata*, getitel *Recollecta super sophismatibus Heytesbury*, kon die invloed en sukses van sy Strode-kommentaar ongelukkig nie ewenaar nie. Sy tweede kommentaar oor Heytesbury, getitel *Sophismata asanina*, was wel uitermate oorspronklik, maar kon nie voltooi word voor Pergula se afsterwe nie. Hy was in staat om slegs nege uit die 37 'esel-sofismes' (wat elkeen begin met die woorde 'ek gaan nou bewys dat jy 'n esel is ...') te voltooi.

Pergula was dus 'n belangrike figuur in die laaste fase van laat-Middeleeuse filosofie, omdat hy die invloed van Engelse logika saam met Venetus met soveel erns geneem het, dat die logika uit Oxford die standaardlogika in suid-Europa vir die afsienbare toekoms sou wees. Waar die Franciskaanse kloosterbiblioteek van St Antonius volgens die katalogusse oor geen Engelse werke in 1396 beskik het nie, was daar in die middel van die 15de eeu drie kopieë van Walter Burley (5.34) se *De puritate artis logicae tractatus longior*, ses kopieë van Ockham (5.50) se *Summa logicae,* 'n kopie van Strode se *De consquentiis* en 'n kopie van Heytesbury se *Sophismata* beskikbaar (Brown 2011:924–5). In hierdie beskikbaarstelling van die Engelse logici se uitsette in Italië, Portugal en Spanje, het Pergula geen geringe rol gespeel nie.

Eindnota

1. Sien Pergula (1961), asook Boh (1965:30–89); Braakhuis (1982:343–57); Brown (2011:923–5); Karger (1982:331–41) en Lahey (2006:481–2).

Bibliografie

Boh, I. 1965. Paul of Pergula on suppositions and consequences. *Franciscan Studies* 25, 30–89.

Braakhuis, H.A.G. 1982. Paul of Pergula's commentary on the *Sophismata* of William of Heytesbury. In Maierù (red.) 1982, 343–57.

Brown, S.F. 2011. Paul of Pergula. In Lagerlund (red.) 2011, 923–5.

Karger, E. 1982. La supposition materielle comme supposition significative: Paul de Venise, Paul de Pergula. In Maierù (red.) 1982, 331–41.

Lahey, S.E. 2006. Paul of Pergula. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 481–2.

Maierù, A. (red.). 1982. *English logic in Italy in the 14th and 15th centuries*. Napels: Bibliopolis.

Pergula, P. 1961. *Logica et Tractatus de sensu composito et divisio*. Brown, M.A. (red.). New York: Franciscan Institute.

6.32 CAJETANUS VAN THIENE

St Cajetanus van Thiene (ca.1710–1736), Giovanni Battista Tiepolo (1696–1770)
© Nasionale Museum van Skone Kunste, Rio de Janeiro

6.32 Cajetanus van Thiene (1387-1465) (Gaetano of Thiene)

Cajetanus van Thiene[1] (te onderskei van die latere St Cajetanus van Thiene [1480-1547], die stigter van die Thiëtiniese orde, met die orde-aanduiding 'CR') was 'n gewilde filosoof en fisikus wat Paulus van Venesië (6.28) by die Universiteit van Padua in 1422 opgevolg het en dadelik die skoene van sy voorganger met sukses volgestaan het. Saam met sy tydgenoot Paulus van Pergula (6.31), 'n voormalige student van Paulus van Venesië, het Cajetanus 'n belangrike rol gespeel het om Engelse logika, veral dié van Willem Heytesbury (6.17) en Ralf Strode (6.16), vanuit Oxford in suid-Europa bekend te maak.

Anders as Pergula, wat hom streng by die dissipline van logika gehou het, het Cajetanus se filosofiese belangstellings 'n wye register bestryk, wat inderdaad logika ingesluit het, maar dan gekwalifiseerd binne die groter konteks van teoretiese fisika, wat in hierdie tyd, op grond van die invloed van die Oxford Rekenaars soos Thomas Bradwardine (6.2), uit die indeks van Aristoteliese natuurlike filosofie gehaal is met die oop op die voortgaande verselfstandiging van die natuurwetenskappe in die post-skolastiese periode.

Cajetanus het hom egter ook gehou by die meer tradisionele verwerkings van Aristoteliese metafisika, asook Aristoteliese epistemologie, met die klem op die prosesse van kennisverwerwing en die probleme wat geassosieer is met die radikaliserende Averroïstiese (sien weer I:4.10, 5.13) verstaan van die intellek.

Cajetanus se invloed op die 15de-eeuse Italiaanse filosofie was merkwaardig: sy studente het eminente 15de-eeuse Italiaanse en Griekse denkers ingesluit, waaronder Bernardo Bembo, Lauro Quirini, Johannes Argyropoulos, Nicoletto Verni en Francesco della Rovere (later pous Sixtus IV, pous vanaf 1471 tot 1484).

Cajetanus se werke is nog nie in 'n moderne uitgawe geredigeer nie en steeds net in die Venesië-uitgawes van die 1490's beskikbaar. Sy twee stelle *recollectae* (*Recollectae super Sophismatibus Hentisberi*, 1494b; *Recollectae super octo libros Physicorum Aristotelis*, 1496) oor Willem Heytesbury (6.17) en Aristoteles se logika en fisika, dui die ontwikkeling van kinetiese logika (logiese stelreëls ten opsigte van die meganika van beweging en weerstand) vanaf die 14de eeu in Oxford (veral in die werk van die Rekenaars) tot in die 15de-eeuse Italiaanse natuurwetenskaplike omgewing, aan.

Kinetiese logika was vir die Rekenaars, oorwegend afkomstig vanaf Merton Kollege by Oxford, 'n abstrakte veld waarin die logika van proposisies rakende beweging, spoed en weerstand, in terme van die effek daarvan in die natuurlik wêreld, krities oorweeg is. Heytesbury het byvoorbeeld die probleme wat ontstaan vanuit die limiete van kragte en

vermoëns (*maxima* en *minima*) só oorweeg: sy werksbeginsel in hierdie verband was dat elke aktiewe vermoë uitdruklik in terme van die weerstand daarteen (synde die passiewe vermoë) en die vermoë (al dan nie) van die aktiewe vermoë om die passiewe vermoë te oorkom gemeet of gekwantifiseer word. Byvoorbeeld, die aktiewe vermoë van 'n gewig-opteller om gewigte veel swaarder as die opteller se eie liggaamsgewig op te tel, word gemeet juis aan die gewig van die gewigte (die gewig van die gewigte is dus die passiewe vermoë) wat die gewig opteller slaag om te oorkom – of nie te oorkom nie.

Die natuurlike en spontane kwalifisering hiervan is om die gewig opteller se aktiewe vermoë te kwantifiseer aan die swaarste gewig wat opgetel kon word – dus, die *maxima* of maksimum passiewe vermoë. Heytesbury betoog egter dat daar dikwels geen sodanige maksimum passiewe vermoë bestaan aan die hand waarvan die aktiewe vermoë gekwantifiseer kan word nie. Solank as wat die aktiewe vermoë egter oor die een of ander 'limiet van vermoë' beskik, sal daar kongruent altyd 'n *minima* passiewe vermoë wees – wat nie aktief oorkom kan word nie.

Dit beteken dat enige gegewe aktiewe vermoë die spektrum van passiewe vermoëns waarvolgens die aktiewe vermoë gekwantifiseer kan word, in twee stelle sal verdeel, waar elke element in die vermoë van die aktiewe verhewe sal wees bo elke element in die vermoë van die passiewe. Die uiteindelike limiet van vermoë is daardie unieke snyding wanneer die sirkels van die aktiewe en passiewe oor mekaar getrek sou word en presies daar waar die twee sirkels vir die eerste keer begin sny.

Heytesbury se ontleding bemoontlik 'n presiese aanduiding van die weerstand wat kragte en vermoëns binne eenvormige en veelvormige media soos water of lug teëkom, die versterking of verswakking van 'n krag binne 'n operatiewe konteks, en die insluiting van die spoed en die tydsduur van beweging binne daardie konteks. Cajetanus lewer 'n bydrae om hierdie kineties-teoretiese uitset van Heytesbury aansienlik te verfyn, deur Heytesbury se logiese proposisies empiries met fisiese verskynsels in verband te bring en te toets.

In epistemologie lewer Cajetanus 'n unieke bydrae deur sy teoretiese konstruksie ingevolge waarvan die Averroïstiese eenheidsteorie van die intellek binne die meer konvensionele Christelike Aristotelisme van Albertus Magnus (I:4.19) geposisioneer kan word.

Hoewel hy Ibn Rushd (Averroes, I:4.10) toegee op 'n paar wesenlike punte, betoog Cajetanus dat Ibn Rushd se rigiede en radikale posisie oor die eenheid van menslike intellek verkeerd was, omdat die postulering van een, algemene intellek lei tot die logiese onmoontlikheid van individuele kennis (dit is, die kennis waaroor menslike individue veronderstel is om te beskik).

Die intellektiewe siel word volgens Cajetanus deur God geskep en in menslike individue gegiet: volgens hierdie posisie kan die intellektiewe siel as sowel individueel en onsterflik beskryf word – 'n posisie wat vir Aristoteles self volledig onhoudbaar was. Cajetanus se verstaan van die intellektiewe siel was 'n belangrike teoretiese bron vir die opkomende Renaissance-humaniste van die laat-15de eeu se pogings om aspekte van Plato se werke met Aristoteliese psigologie te versoen.

Eindnota

1. Sien Cajetanus (1491; 1494a-b; 1496), asook Lahey (2006:261–2).

Bibliografie

Cajetanus van Thiene. 1491. *De intensione et remisione formarum*. Venesië.

—. 1494a. *Complexum expositiones Messini de tribus praedicamentis*. Venesië.

—. 1494b. *Recollectae super Sophismatibus Hentisberi*. Venesië.

—. 1496. *Recollectae super octo libros Physicorum Aristotelis*. Venesië.

Lahey, S.E. 2006. Gaetano of Thiene. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 261–2.

— 6.33 HEYMERIK VAN DE VELDE —

Portret van 'n heer in sy studeerkamer (ca.1527), Lorenzo Lotto (1480–1556)
© Akademiese Galery, Venisië

6.33 Heymerik van de Velde (1395-1460)
(Heymeric of Camp; Heymericus de Campo)

Daar is in die voorafgaande afdelings reeds 'n paar keer na Albertisme verwys, synde 'n beweging wat sigself binne die skolastiek onderskei het deur die Dominikaan Albertus Magnus (I:4.19) as die mees betroubare kommentator van Aristoteliese filosofie voor te hou. Die beweging was vanuit Albertus se Aristoteles-resepsie skerp gekant teen nominalisme (Ockham), Thomisme (in soortgelyke navolging van Aquinas) en Skotisme (in navolging van Duns Skotus).

Albertisme kan van hierdie ander denkstrominge onderskei word op grond van 'n aantal eienskappe, waarvan 'n sterk Neoplatoniese oriëntasie die belangrikste is. Die hoofsentrum van die beweging in die 15de eeu was die Universiteit van Keulen, wat institusioneel voortgespruit het uit die beroemde Dominikaanse *studium generale* in Keulen (in 1248 deur Albertus in die lewe geroep en aanvanklik met die hulp van 'n jong Aquinas bestuur).

Heymerik van de Velde[1] se lewe en werk moet teen hierdie institusionele dekor en ideehistoriese agtergrond verstaan word. Hy was 'n Nederlandse Albertis vanuit Eindhoven in die suide van eietydse Nederland, 'n magister en rektor by Universiteit van Keulen en die skrywer van meer as 30 filosofiese en teologiese werke, waarvan tragies min die drukpers gehaal of selfs tot op datum grondig geredigeer is. Hy het gedien as rektor van Keulen en het die universiteit ook by die problematiese konsilie van Basel (1432-1435) verteenwoordig.

Van de Velde was aanvanklik vir 'n kort periode (1425 tot 1426) 'n magister van Nikolaus van Kusa (6.37) by Keulen, en die akademiese verbintenis tussen die twee filosowe het oor die jare in 'n hegte vriendskap ontwikkel (dit was waarskynlik Van de Velde wat Kusa aan Ramon Lull [5.1] se idiosinkratiese tekste bekendgestel het [Ziebart 2001:475]). Van de Velde se denke kan gekenmerk word as tuis binne die skolastiese Neoplatoniese tradisie, hoewel diep beïnvloed deur Albertus Magnus en juis Lull se *Ars generalis* (Colomer 1963:216–20).

Die jong Nederlander tree toe tot die Universiteit van Parys rondom 1415, waar hy afstudeer en in die omgewing van Leuven filosofie gaan doseer, in afwagting op die stigting van die universiteit aldaar (in 1425). Hy besluit egter om die omgewing van Leuven voorlopig te verlaat en nagraads teologie by Keulen gaan studeer.

Op sterkte van 'n eerste werk in metafisika wat hy reeds afgehandel het (getitel *Compendium divinorum*), word hy tot die Dominikane se beroemde teologiefakulteit toegelaat, waar hy as magister in teologie promoveer in 1428 en dadelik daarna 'n professoraat by die universiteit opneem. Vanaf 1432 tot 1435

dien Van de Velde as rektor by Keulen, maar besluit in 1435 om terug te keer na Leuven en die jong universiteit se teologiese fakulteit te help ontwikkel. Hy het tot 1453 in Leuven gewoon en gewerk.

Van de Velde se vyf belangrikste filosofiese tekste

Hoewel hy die werk geskryf het voordat hy tot magister gepromoveer het, is die *Compendium divinorum* Van de Velde se bekendste en waarskynlik sy belangrikste werk, omdat sy Neoplatoniese oriëntasie hier duideliker en toegankliker as in enige van sy opvolgende werke uit een gesit word. In die *Compendium divinorum* word 'n Neoplatoniese werklikheidsbeskouing aangebied, ingevolge waarvan die skepping verstaan word as 'n afdaling van die hiërargies hoogste eerste beginsel na laer en opvolgende beginsels. Van de Velde betoog dat die inwendige struktuur van die kosmos 'n beeld van die eerste beginsel reflekteer en daarom Trinitaries of driedelig van aard moet wees. Elke substansie in die kosmos is 'n wel 'n selfstandige eenheid, maar dra die driedelige struktuur in sigself om, waar *esse*, *posse* en *operari* met die Trinitariese Persone se syn, potensialiteit en werking korrespondeer. Hierdie driedelige werklikheidsmodel word in 'n opvolgwerk, *Theoremata totius universi,* verder uitgewerk waar 'n veeltal driedelige strukture, byvoorbeeld *unitas* (eenheid), *veritas* (waarheid) en *bonitas* (die goeie) die werklikheid begrond.

Van de Velde se tweede belangrike werk is sy *Tracatus de sigillo aeternitatis* (geskryf tydens sy rektorskap te Keulen), waar hy met 'n Lulliaanse eenheidsirkel werk om die Godheid te beskryf. In dieselfde tyd skryf Van de Velde ook 'n derde belangwekkende werk in die gedaante van 'n omvangryke inleiding tot filosofie, C*olliget principiorum iuris naturalis, divini et humani philosophice doctrinalium*, wat hy opvolg met die kort *Ars demonstrativa*, waarin hy die Aristoteliese beginsel van nie-kontradiksie gebruik om 'n teorie te ontwikkel op grond waarvan die geldigheid van sowel filosofiese as teologiese waar-heidsaansprake bewys kan word, juis deur die absurditeit van teenoorgestelde posisies van sodanig aansprake uit te wys.

Sy vierde verdienstelike werk is die *De signis notionalibus*, wat geskryf is tydens sy diensperiode aan die teologiese fakulteit by Leuven. Hier keer Van de Velde terug na die Neoplatoniese en driedelige strukture wat hy reeds in *Compendium divinorum ontwikkel het.*

Dit is egter sy vyfde en laaste werk wat die kroon op sy akademiese arbeid sou plaas: die *Centheologicum*, geskryf in die jare tydens sy emeritaat by Leuven, is 'n omvangryke versameling en bespreking van 100 filosofiese werke, oorwegend vanuit die 15de eeu, waaronder uit die pen van sy vriend Kusa en ook die unieke filosofie van Lull (Imbach 1983:475).

Naas hierdie vyf werke in filosofie, het Van de Velde ook 'n hele aantal werke in teologie nagelaat, waaronder 'n kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* (sien Hoenen 2002), asook 'n aantal betreklik kort kommentare oor Aristoteliese logika, natuurlike filosofie en etiek (waarby politieke filosofie in die Middeleeue altyd ingesluit is). Die bogenoemde vyf filosofiese werke het egter in gemeen dat dit ondersoek instel na die moontlikheid van 'n universele kennis, wat sowel filosofiese as teologiese toepassing kan geniet, en waarvan 'n driedelige struktuur altyd die kenmerkende eienskap moet wees.

Eindnota

1. Sien Van de Velde (1496), asook Casarella (2006:316–7); Colomer (1963:216–32); Hoenen (1990, in geheel; 1994:173–209; 1995:303–31; 2002:513–59); Imbach (1983:466–77); Kaluza (1995:207–95) en Ziebart (2011:473–6).

Bibliografie

Bakker, P.J.J.M. (red.). 2002. *Chemins de la Pensée Médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*. Faye, E. en C. Grellard (subreds.). Brepols: Turnhout.

Casarella, P.J. 2006. Heymeric of Camp. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 316–7.

Colomer, E. 1963. Heimeric van de Velde entre Ramón Llull y Nicolas de Cusa. In Vincke (red.) 1963, 216–32.

Hoenen, M.J.F.M. 1990. *Heymeric van de Velde: Eenheid in de tegendelen*. Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 4. Baarn: Ambo.

—. 1994. Academics and intellectual life in the low countries: the university career of Heymeric de Campo (d.1460). *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 61, 173–209.

—. 1995. Heymeric van de Velde (d.1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektlehre des *Tractatus problematicus*. In Hoenen en De Libera (reds.) 1995, 303–31.

—. 2002. Academic theology in the fifteenth century: The *Sentences* commentary of Heymericus de Campo. In Bakker (red.) 2002, 513–59.

Hoenen, M.J.F.M. en A. de Libera (reds.). 1990. *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*. Leiden: Brill.

Imbach, R. 1983. Das *Centheologicon* des Heymericus de Camp und die darin enthaltenen Cusanus-Reminisizenzen: Hinweise und Materialen. *Traditio* 39, 466–77.

Kaluza, Z. 1995. Les débuts de l'albertisme tardif (Paris et Cologne). In Hoenen en De Libera (reds.) 1995, 207–95.

Van de Velde, H. 1496. *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad intelligentiam urtiusque opinionis multum conferentia*. Keulen.

Vincke, J. (red.). 1963. *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 21*. Münster: Aschendorff.

Ziebart, K.M. 2011. Heymeric of Camp. In Lagerlund (red.) 2011, 473–6.

6.34 GABRIEL BIEL

Geleerde in sy studeerkamer (ca.1668), Godfrey Kneller (1646–1723)
© In anonieme privaatbesit

6.34 Gabriel Biel (1408-1495)

Die Ockham-tradisie, in al die laat-skolastiese, maar ook reeds die post-skolastiese kenmerke daarvan, sou in die nagloed van Wyclif (6.20) se konfrontasie met nominalisme nie taan nie. Dit is trouens kenmerkend van die post-skolastiek dat dit van 'n spanning tussen Ockhamiaanse en kontra-Ockhamiaanse standpunte getuig – 'n spanning wat geheel wegval in Renaissance filosofie en daarom tuishoort in die post-skolastiek. Van hierdie spanning in die post-skolastiek getuig die werk van die (in filosofie) steeds ondergewaardeerde denker Gabriel Biel,[1] wat kronologies ten opsigte van die laaste twee dekades van sy lewe trouens reeds binne die Italiaanse Renaissance staan. Biel se lewenswerk getuig van 'n integrasie van hierdie twee lewensbeskoulike werklikhede waarmee hy gekonfronteer word: enersyds wel die *via moderna* van Ockham (5.50) en Padua (6.1), maar andersyds ook dít wat die *via moderna* sou moes opvolg op die vooraand van die Renaissance. Hy is een van die laaste eksponente van die *via moderna*, maar ook 'n kieskeurige en trouens eklektiese transformeerder daarvan.

Sy baccalaureus in lettere verwerf Biel te Heidelberg in 1435, waar hy promoveer tot magister in teologie in 1435. Sy verdere nagraadse studies sit hy by die universiteite te Erfurt en Keulen voort, waar hy deeglik in kontak gebring word met die nominalistiese tradisie van Ockham – en diep daardeur beïnvloed word. Hy word rektor van die Universiteit van Tübingen in 1485 en word by die halfmilleniumviering van Tübingen gedenk as die 'eerste groot dogmatikus' wat Tübingen opgelewer het

Hoewel veel meer teologies in die toonaard van sy geskrifte as Ockham, handhaaf Biel kenteoreties steeds 'n nominalistiese posisie waarin 'n konkreet-partikulier-pragmatiese eerder as 'n abstrak-universele gerigtheid konstant beklemtoon word, en teologies 'n unieke soort vrysinnigheid wat soms, maar verkeerdelik, met 'n voluit Pelagiaanse posisie geassosieer is (sien Burkard 1974:12).

Dit is egter Ockham wat kohesie en koherensie aan Biel se werk verleen: waar Biel ook al ander skolastici konsulteer oor temas en onderwerpe waaroor Ockham self nie in diepte gehandel het nie, bly Ockham die parameters voorsien waaraan Biel enige alternatiewe toets (Feckes 1925:25).

Tog is die post-skolastiese aard van Biel se werk nie te vinde in 'n partisaanse af hanklikheid van Ockham nie, maar eerder in sy begeerte om kompeterende tradisies vanuit die vroeg- en hoog-skolastiek te sintetiseer: Hy hanteer die via antiqua vanaf Aquinas (5.1) na Duns Skotus (5.28), na die via moderna van Ockham, Padua, Bradwardine (6.2) en Wyclif (6.20) met 'n eklekties pragmatiese koppeling van oorgangsfigure soos Bonaventura (I:4.29), wat sy werk in geheel

ensiklopedies waardevol maak. Biel sintetiseer egter nie net tradisies nie: hy sintetiseer ook temas wat in die post-skolastiek in hoogs problematiese jukstaposisies gebring word, soos 'kennis' en 'geloof', of 'rede' en 'spiritualiteit' – temas wat in die hoog-skolastiek nog onproblematies langs mekaar kon staan (Burkard 1974:32).

Die pragmatiese aard van Biel se werk mond uit in 'n nadruk op sosiale etiek en die praktiese implementering van teologiese gevolgtrekkings in die samelewing self. So ondersoek Biel, in die tradisie van Padua, die vereistes vir legitieme politieke gesag, die wedersydse regte en verpligtinge van heersers en onderdane, die moraliteit van die pouslike institusie, en die rol van geldwisseling in 'n regverdige ekonomie.

Met ander woorde, die pragmatiese aard van sy werk, gevoed deur onder meer die sekulariserende aktivisme van Padua, bring Biel daartoe om te fokus op sosiale en morele sake wat gewis nie wesenlik in die hoog-skolastiek was nie, maar eers by Ockham en Padua self – in die via moderna dus – sentrale oorwegings sou word, en van wie Biel dit erf. Sy pragmatiek word gereflekteer in 'n morele aktivisme[2] wat skakel met Biel se optimisme oor 'morele potensialiteit' wat hy in die menslike natuur vind en wat skerp pragmaties partikulariserende gevolge vir sy kenteoretiese posisie inhou.

Met betrekking tot die ontologiese status van universeles, via die vergange Duns Skotus, Ockham en Wyclif debat, kies Biel voorspelbaar vir die konkrete bo die abstrakte en handhaaf hy wesenlik die nominalistiese posisie (Clark 1965:751). Hy beskou universeles dus bloot as woorde of name wat ad hoc toepassing in die Aristoteliese kategorieskepping van entiteite geniet, terwyl individue die enigste werklik eksistente is. Die woorde 'God' of 'kerk', byvoorbeeld, beteken vir Biel niks, tensy dit geleef het word in die pragmatiek van die alledaagse.

Sy eklektiek neem hom egter ook terug na Duns Skotus se voluntarisme, in sy nadruk op God se absolute vryheid onafhanklik van enige eksterne noodsaaklikheid – maar Biel radikaliseer dit: God kies ons, maar ons moet vir God terugkies. Daarsonder is God se uitverkiesing gevolgeloos. Dit is 'n wesenlike ontwikkeling: nie eers Duns Skotus se voluntarisme ten opsigte van God se almag sou vir so 'n mensgebaseerde interval – indien nie 'n intervensie nie – voorsiening maak nie (Farthing 1988:23).

So is daar volgens Clark (1965:753) 'n patroon van 'n eklektiese dog kreatiewe rehabilitasie by Biel sigbaar, wat sowel Clark (1965:754) as Farthing (1988:121) trouens kenmerkend van die era direk na Ockham vind. Hierdie pragmaties eklektiese werkswyse is dus nie totaal onoorspronklik bloot die arbeid van 'n partisaanse Ockhamis nie – dit vra veel van Biel om te kies presies wát hy vanuit die middel-skolastiese en laat-skolastiese voorgangers wil ontgin en rehabiliteer.

Die feit dat Biel hierdie erfenis telkens moreel en sosiaal probeer aktualiseer, dui ook op die transformerende effek van sy rehabilitasieprogram. Waar die vroeg-skolastiek ultra-teoreties was, soms tot op die punt van algehele irrelevansie, was die hoog-skolastiek meer ontvanklik vir die verrekening van die sosiale en morele implikasies van skolastiese teorievorming, terwyl die post-skolastiek hierdie implikasies doelgerig en uitdruklik internaliseer. Hierdie transformerende effek is trouens 'n kenmerk van die ontwikkeling vanaf die hoog-skolastiek na die post-skolastiek. Daarom dien Biel se werk en profiel ook in terme van die geskiedenis van idees 'n aanduibare doel.

Eindnotas

1. Sien Biel (1963; 1968), Burkard (1974:1–43) en Clark (1965:733–65); Farthing (1988:1–81); Feckes (1925:50–76); Friedman (2006:258–9) en Kärkkäinen (2011:375–6). Biel is in die Middeleeuse navorsing ondergekommentarieerd, juis op grond van arbitrêre daterings wat hom konstant vorentoe na die Renaissance-korpus skuif, asook die moderne geneigdheid tot enkelspesialisasie, wat Biel se nalatenskap uitsluitlik aan die teologiese argief wil toevertrou. Tog het Oberman (in Biel 1963) 'n volledige bespreking van Biel in 'n filosofiese oorsigwerk aangebied, met begronde redes waarom Biel juis in 'n werk oor Middeleeuse filosofie nog hoort, met 'n behoorlike begripperegister en bibliografie daarin opgeneem. Uit Oberman (1963:12) se bespreking word dit duidelik dat 'n figuur soos Biel ensiklopediese ongemak veroorsaak: vir Renaissance filosofie is hy te vroeg, vir die hoog-skolastiek te laat. Biel is dus, ensiklopedies gesproke, die ideale post-skolastikus. Daar is weinig kwaliteit werke in Engels oor Biel beskikbaar; die krities waarderende Duitse navorsing, veral vanuit die Tübingen-tradisie, behoort eerder geraadpleeg word: vergelyk byvoorbeeld Burkard (1974) en Feckes (1925). In Engels, naas die teologiese oorsigwerk van Oberman, is wel die uitstekende artikel van Clark (1965) en die Aquinas-Biel jukstaposisie van Farthing (1988) aan te beveel.

2. Juis op grond van hierdie aktivisme waardeer Oberman (1963:31) Biel se soteriologie as wesenlik Pelagiaans. Clark (1965:748) betwis egter hierdie gevolgtrekking, en dui aan dat die frekwensie en prominensie van 'n verbondsopvatting en onverdunde genadeleer by Biel die fokus nie op uitsluitlik menslike verrigting sou kon laat val nie. Tog sou geen nugtere leser van Biel tot 'n ander gevolgtrekking kon kom anders as dat daar minstens kwasi-Pelagiaanse momente in sy vertikale teorie aanwesig is nie. Biel bepleit konstant 'n pragmatiese selfverwysing: nie soseer die afhanklikheid van genade nie, maar wat 'n mens vir jouself kan en behoort te doen wanneer 'n mens eers die genade ontvang het – met die opvatting van die ingieting van genade juis daarin prominent aanwesig.

Biel (in Clark 1965:750) betoog dat hoewel sondaars nie die eerste versoeningstree na God kan gee nie, op grond van die verbondsopvatting waarvan die bron die Goddelik soewereine liefde en genade is, daar 'n ekonomies sinergistiese werklikheid tot stand kom, waarvan die deurslaggewende moment is wat die sondaar se vrye antwoord op die ingieting van die genade sou wees.

Bibliografie

Biel, G. 1963. *Canonis misse expositio*. Oberman, H.A. en W.J. Courtenay (reds.). Volumes tot IV. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

—. 1968. *Defensorium obedientiae apostolicae et alia documenta*. Oberman, H.A., D.E. Zerfoss en W.J. Courtenay (reds. en verts.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Burkard, F.J. 1974. *Philosophische Lehrgehalte in Gabriel Biels Sentenzenkommentar unter besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre.* Meisenheim am Glan: Anton Hain.

Clark, F. 1965. A new appraisal of late-Medieval theology. *Gregorianum* 46, 733–65.

Farthing, J.L. 1988. *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St Thomas Aquinas in German nominalism on the eve of the Reformation.* Durham: Duke University Press.

Feckes, C. 1925. Gabriel Biel, der erste grosse Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung. *Theologische Quartalschrift* 105, 50–76.

Friedman, R.L. 2006. Gabriel Biel. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 258–9.

Kärkkäinen, P. 2011. Gabriel Biel. In Lagerlund (red.) 2011, 375–6.

6.35 DENIS DE LEEUWIS

Portret van 'n Kartuiser (1446), Petrus Christus (1410–1475) © Metropolitaanse Kunsmuseum, New York

6.35 Denis de Leeuwis ('die Carthusiaan') (1402-1471) (Denys the Carthusian; *Dionysius der Kartäuser*)

Denis de Leeuwis, oftewel *Dionysius der Kartäuser* ('die Kartuiser')[1] soos hy reeds sedert sy studentedae in Keulen genoem is, was 'n teennominalistiese en 'ensiklopediese' Thomis uit Nederland in die laat-15de eeu: sogenaamd 'ensiklopedies', omdat hierdie monnik in terme van belesenheid en oorspronklike uitsette (met meer as 150 behoue tekste) werklik 'n kloosterwandelende ensiklopedie van Middeleeuse filosofie was. Gebore in Rijkel in die Belgiese provinsie Limburg, is die jong Denis aanvanklik opgevoed in die kloosterskool van St Truiden, waarna hy matrikuleer aan die beroemde Nederlandse gimnasium in Zwolle.

Reeds in Zwolle het Denis in aanraking gekom met die *Devotia Moderna*, 'n hervormingsbeweging vanuit die latere Middeleeue wat 'n evangeliese en apostolêre lewensvoering bepleit het. Die wortels van die beweging gaan terug na vroulike godsdienstige bewegings in die vroeë Middeleeue, maar die beweging self het eers vanaf 1378 werklik momentum gekry, vernaamlik as 'n kritiese verset teen vergrype in die kerk, veral in die gepolariseerde pousdom self, met spesifieke verwysing na die eiesinnigheid van pouse en teenpouse tydens die Groot Verdeling van 1378 tot 1417 (sien weer Katharina, 6.25). Denis is reeds op 'n jong ouderdom grondig deur die *Devotia Moderna* beïnvloed en het 'n besondere bydrae tot die ontwikkeling van die beweging in die 15de eeu gelewer.

Anders as die ander ordes in die Middeleeue, met gekwalifiseerde uitsondering van die Cisterciënsers, was die Kartuisers uiters gesteld daarop om nie opgeskote seuns tot die orde toe te laat nie. Ook Denis word op grond van ouderdomsoorwegings toegang tot die orde in 1415 geweier. Hy vetrek daarom op advies van die kloosterbestuur van Roermond vanaf Zwolle na die Universiteit van Keulen, waar hy met 'n beurs van die Thomas-stigting in 1421 voorgraads in lettere afstudeer.

Die Universiteit van Keulen, wat besondere historiese bande met die Dominikane gehad het, sedert Albertus Magnus (I:4.19) die Dominikaanse studium gedurende die 1240's in die stad met die hulp van 'n jong Thomas Aquinas (5.1) gestig en ontwikkel het, was die Kartuiserorde buitengewoon goedgesind – juis omdat die *Ordo Cartusiensis* intieme historiese bande met die stad Keulen gehad het (die orde is reeds op 15 Augustus 1084 deur Bruno van Keulen in die lewe geroep).

Welwetend dat Denis steeds toegang tot uitdruklik hierdie orde verlang het – en nie die Dominikaanse orde nie – het die universiteitsowerhede in Keulen die jong baccalaureus in lettere toegelaat om binne die Thomistiese en Albertistiese (sien weer Van de Velde,

6.33) subkulture by die universiteit te ontwikkel. Denis promoveer in 1424 tot magister in lettere by Keulen, waarna hy na die Kartuiserklooster in Roermond in die suidooste van Nederland terugkeer.

Die Kartuisers in Roermond verwelkom die jong magister met ope arms terug en Denis word in 1425 formeel tot die orde toegelaat. Hy sou die res van sy lewe by die klooster in Roermond leef en werk, met die uitsondering van die vier jaar voor sy dood in 1471, waar hy die Kartuiserklooster in Vught naby s-'Hertogenbosch gestig en van die grond af gekry het.

Denis het grondige kontak met Nikolaus van Kusa (6.37) gehad en die twee monnike het mekaar se werk graag gelees en gekommentarieer. Minstens drie van Denis se werke is aan Kusa opgedra of kan formeel met Kusa geassosieer word (Emery 2006:243; Palazzo 2011:258). Dit is juis die invloed van die meer kosmopolitaanse en rondreisende Kusa wat verhoed het dat Denis intellektueel in Roermond sou versand: Kusa het sorg getref dat Denis nie van sy sosio-historiese konteks geïsoleer raak nie, maar in gesprek met sy alma mater in Keulen bly, en bly fokus op filosofiese temas wat die volledige akademiese milieu van die 15de eeu reflekteer.

Gevolglik weerspieël Denis se geskrifte die totale spektrum van filosofiese ontwikkelinge in die 14de en 15de eeue, wat insluit kloosterteologie, skolastiese filosofie en teologie, spekulatiewe mistiek en die ontwikkelinge in die *Devotia Moderna*. Denis het Kusa ook op laasgenoemde se reis as kardinaal van die pous in die Lae lande vergesel in 1451 en 1452.

Op grond van sy wydgaande belesenheid is Denis dikwels deur sowel die sekulêre as kerklike owerhede om advies oor 'n veeltal aangeleenthede genader, met inbegrip van die proto-Reformatoriese (en dikwels teen-Islamitiese) stemming van die enorme aantal werke wat hy nagelaat het. Die meer as 150 tekste wat steeds teenspraakvry aan Denis toegeskryf kan word, lig hom uit as waarskynlik die produktiefste skrywer uit geheel die geskiedenis van Middeleeue filosofie, met inbegrip van die omvang van Aquinas se *Summa Theologiae*, wat uit 61 volumes bestaan (Emery 2006:243).

Aquinas se summa is weliswaar volumegewys meer omvangryk as die somtotaal van Denis se oorleefde korpus (dit is onseker hoeveel oorspronklike tekste van Denis wel nié behoue gebly het nie, sien Emery 1998:668), maar Denis se oeuvre bestryk tematies en in terme van die hoeveelheid genres wat hanteer word 'n veel wyer register as Aquinas se beroemde werk. Dit het die monnike van die Kartuiserorde bykans vier dekades van toegespitste redaksiekritiese arbeid geneem om Denis se nalatenskap (in *Opera omnia*, 1896-1935), uiteindelik in 42 volumes te redigeer.

'n Nalatenskap van 42 volumes: die mees produktiewe filosoof uit die Middeleeue

Gegewe die bykans onoorsigtelikheid van Denis se korpus, word hier met 'n aanwysing van slegs sy belangrikste en mees gevolgryke tekste volstaan. Afgesien van sy Bybelse kommentare oor feitlik al 66 gekanoniseerde Bybelse tekste, sy kommentare oor kloosterdissipline (wat 'n insluit sy *Ad stilum facillimum* kommentaar oor Johannes Cassianus, die bestendiger van die *Ordo Cartusiensis*, se *Collationes*), en sy mistieke, asketiese, pastorale, juridiese, hervormende en apologetiese tekste, het Denis meer as 900 preke asook 'n summa (ongewoon vir die 15de eeu, getitel *Summa de vitiis et virtutibus*) nagelaat (sien Emery 2006:243). Sy kommentaar oor die Lombardiese (I:4.3) *Sententiae* beslaan volume op volume: teen die tydsgees in, waar oorwegend korter en selektiewe kommentare oor die *Sententiae* verskyn het (deur byvoorbeeld slegs een of twee van die oorspronklike vier volumes van Lombardus se standaardwerk te kommentarieer), kies Denis om daarvan 'n lewensprojek te maak. Hy het vier dekades daaraan gewerk en die kommentaar eers in 1464 afgesluit – 40 jaar nadat hy by Keulen gepromoveer het.

Stilisties verskil die kommentaar ook van die baie ander *Sententiae*-kommentare in die akademiese voorgeskiedenis (reeds vanaf die middel van die 12de eeu 'n verpligte deel van die vereistes om as magister in teologie by enige noemenswaardige universiteit te kon promoveer), in die sin dat Denis elke enkele stelling in die *Sententiae* isoleer, kommentarieer en sy kommentaar dan 'voorlê' aan elkeen van die belangrikste 13de- tot 15de-eeuse skolastici (wat feitlik al die denkers wat in hierdie boek vanaf I:4.3 tot by 6.37 hanteer is, insluit), op grond waarvan hy sy aanvanklike kommentaar dan aanpas of onverkort handhaaf. In die werk bly Denis se teennominalistiese voorkeure ook duidelik: hy beskou nominaliste soos Ockham as in die onvermoë om enige iets betekenisvol oor die geleefde lewe tot uitdrukking te bring en huiwer nie om teen-nominalisties met die skerp kant van sy diskursiewe mes te sny nie.

Daarby het Denis die volledige stel van Pseudo-Dionius (I:1.3) se *Corpus Dionysiacum* woord-vir-woord gekommentarieer: dit bestaan uit eindelik oor 'n kommentaar van etlike volumes oor Dionisius se *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*). Dit het hy opgevolg met 'n grondige kommentaar oor al Boethius (I:1.2) se oorleefde werke, met klem op 'n 15de-eeuse herinterpretasie van *De consolatione Philosophiae*. Synde 'n uitgesproke Keulense Thomis, bestryk Denis se kommentaar oor Aquinas se summa uiteraard veelvuldige volumes.

Dit is egter Denis se onafhanklike filosofiese en teologiese tekste wat die aandag behoort op te eis, waarin hy sy unieke standpunte in bogenoemde kommentare

byeenbring, herfraseer en heraanbied. Die eerste van sodanige sintetiese werke is die *De lumine christiane theoriae* (1452), wat ook Denis se mees omvangryke werk in hierdie genre is: hier werk Denis soos sy Keulense medeganger, die Albertis Heymerik van de Velde (6.33), met 'n Neoplatoniese skepppingleer, maar anders as Van de Velde kommentarieer Denis elke Middeleeuse denker wat met afdalende emanasie en terugkerende *reditus* as skeppingsbeginsel gewerk het – insluitende ál die antieke, Joodse en Arabiese filosowe wat vir hom in die 15de eeu beskikbaar was. Dit verklaar die konseptuele omvang van die werk, wat self weer etlike volumes beslaan (Emery 1998: 669).

Met sy indeksering en kommentaar van die belangrikste filosofiese vrae wat sedert Plato en Aristoteles aan die orde gekom het, via Middel-Platonisme, Neoplatonisme, die patristiek, Augustinus, Boethius, Pseudo-Dionisius en die tallose denkers wat op hulle spore gevolg het, was Pseudo-Dionisius egter altyd Denis se voorkeurfilosoof: hy het die Dionisiese *Elementatio philosophica* egter waarskynlik eers na die voltooiing van die *Sententiae*-kommentaar in 1464 geskryf, opgevolg met 'n soortgelyke werk met betrekking tot teologiese vrae (*Elementatio theologica*; in hierdie opsig konformeer Denis dus wel aan die nominalisties gedrewe, post-skolastiese skeiding van filosofie en teologie op aandrang van nominaliste uit beide dissiplines). Beide hierdie werke is volgens die Neoplatonis Proklus se *Elementatio theologica* gestruktureer (Palazzo 2011: 259). Denis se bronne is egter selfs meer omvangryk as sy korpus: afgesien van die 66 kanonieke tekste, sluit sy bronnelyste 'n grondige kommentaar van al die Westerse kerkvadere, die Middeleeuse mistieke denkers (ook die vroulike denkers waartoe hy toegang gehad het) en die vroeg- en hoogskolastici (sien I:4.3 tot 5.50) in.

Dit is duidelik dat Denis, ten spyte van sy hoë agting vir Aquinas en sy akademiese opvoeding in die *via Thomae*, die Dionisiese korpus as die mees gesaghebbende filosofiese bron vir 15de-eeuse teologiese besinning beskou het, op grond waarvan syns insiens alle ander filosofiese stelsels geëvalueer behoort te word, in sowel die teologiese as die filosofiese deeldissiplines. Trouens, die latere Denis van die 1460's neem op fundamentele punte afstand van Aquinas, sonder om van die Thomistiese tradisie as sodanig afskeid te neem (Emery 1998:670–9).

Neoplatoniese mistiek as die uitstaande kenmerk van Denis se filosofiese uitset

Die Pseudo-Dionisiese (I:1.3) opvatting van 'n hiërargiese wysheidsleer staan sentraal in feitlik al Denis se tekste: filosofiese wysheid is naamlik die laaste vlak van 'n hiërargie wat deur middel van skolastiese teologie in die argumente vir die eenwording tussen God en mens in mistieke teologie neerslag vind. Filosofie het vir Denis daarom wesenlik 'n voorbereidende funksie: filosofie berei die menslike intellek

voor vir die superieure *modi* van transendentale kennisvorme, wat kulmineer in die hoogste vorm van filosofie, naamlik metafisies-kontemplatiewe denke.

Die objek van kennis in metafisies-kontemplatiewe denke is volgens Denis die *primum movens* of eerste beweger, asook die onderskeibare substansies, wat bo elke immanente saak in die natuurlike wêreld uitgaan. In teenstelling met die meerderheid denkers vanuit Kartuisergeledere, bevraagteken Denis hiermee 'n uitsluitlik affektiewe interpretasie van die mistieke eenwording tussen God en mens. Hy betoog trouens ononderbroke vir die ontwikkeling van 'n kognitiewe interpretasie van sodanige eenwording.

Denis se interpretasie van Pseudo-Dionisius gaan egter op 'n besondere sekondêre 14de-eeuse bron terug, naamlik die Dionisiese interpretasies van sy Nederlandse voorganger, die *alter Dionisyius*, Jan van Ruusbroec (6.3). Denis neem 'n fundamentele punt in Ruusbroec se mistieke teologie oor, naamlik dat die verstand in metafisiese kontemplasie met God (kan) verenig, deur die ontoeganklike lig van God *quia est* te ken, wanneer dit daarin kan slaag om deur die immanente gebondenheid van die verstand te breek. Die siel volg die intellek wanneer die siel affektief met God verenig, omdat die liefdeselement in die vrye wil as 'n fakulteit van die siel hierdie kognitiewe handeling begelei (Macken 1984:1–10).

Hieruit spruit Denis se algemene fokus op die aard en handelinge van die rasionele siel. Onder die invloed van Pseudo-Dionisius, Boethius, sowel as Albertus Magnus en Ulrich von Strassburg (4.32; sien Palazzo 2004a en 2004b), ontwikkel Denis teorieë waarin Aquinas implisiet maar effektief teengegaan word: Denis betoog onder meer dat die verstand onbemiddelde toegang tot die fantasmes het, dat die verstand die quiditeit van selfstandige substansies onbemiddeld kan ken, en dat deur die bemiddeling van beide die verstand in staat is om God *quia est* te ken (Palazzo 2004b:163–8): 'n standpunt wat met weersin deur Aquinas verwerp sou word. Gegewe die wisselwerking tussen die orde van syn en die orde van kenbaarheid, interpreteer Denis Aquinas se ontkenning van die siel se vermoë om God sonder verwysing na die liggaamlikheid van die siel te ken, as effektief 'n argument téén die onsterflikheid van die siel. Denis neem trouens, aangesien kennis sonder die fantasmes een van die sleutelverskille tussen die Albertiste en Thomiste by Keulen was, 'n posisie in identies aan dié van die Albertiste by Keulen (Palazzo2011:260).

Ook die onderskeid tussen essensie en eksistensie in Aquinas se denke word deur Denis geteiken: waar hy as 'n jong magister by Keulen nog Aquinas se standpunt hieroor ondersteun het in terme van 'n reële onderskeid tussen *esse* en *essentia*, is die latere Denis, juis onder die invloed van die Neoplatoniste, Albertus, Strassburg maar ook Hendrik van Gent (I:4.31), deur hierdie onderskeid ontevrede gelaat. Denis voer naamlik in sy laaste werke aan dat die onderskeid tussen essensie en eksistensie nie reël is

nie, maar intensioneel. Ook in hierdie opsig het Denis hom nader aan die Albertiste as aan die Thomiste geposisioneer.

Denis die Kartuiser het enorm hard gewerk in sy lewe. Hy het hom die laaste jare van sy lewe rus gegun, soos Middeleeuse monnike dikwels gedoen het – en rustig in die gloeiende nawerking van sy tekste gesterf. Ook in daardie opsig is hierdie monnik 'n voorbeeldige geleier van wat dit beteken om 'n filosoof te wees: die tekste sal wel die praatwerk doen.

Eindnota

1. Die taalkundige advies is dat die Romaanse 'Denis' eerder as 'Dionisius' as eienaam in Afrikaans geyk sal word, ter wille van effektiewe korrespondensie met die internasionale vakregister, en om verwarring met Pseudo-Dionisius te voorkom. Let ook daarop dat daar na Denis per konvensie in die Middeleeuse navorsing, waar gepas, op die voornaam, met vrywillige insluiting van die bynaam 'die Kartuiser' verwys word, ook al word in hierdie werk andersins so konsekwent moontlik na die Middeleeuse denkers per familienaam (in Denis se geval, 'De Leeuwis') of plek van herkoms verwys (soos wat onder meer ook met die vroulike denkers die geval is; dus Hildegard [nie Bingen nie], Katharina [Siena], Hadewijch [Antwerpen], Mechtild [Magdeburg] en Marguerite [Porete]). Sien dus Denis (1896-1935), asook Emery (1990:196–206; 1998:667–79; 2006:243–4); Macken (1984:1–70); Palazzo (2004a:61–113; 2004b:163–208; 2011:258–60) en Wasserman (1996, die mees grondige Denis-monografie tot op datum beskikbaar).

Bibliografie

Aertsen, J.A. en A. Speer (reds.). 1998. *Was ist Philosophie im Mittelalter? Miscellanea Mediaevalia* 26. Berlyn: Walter de Gruyter.

De Leeuwis, D. (Denis 'die Carthusiaan'). 1896-1935. *Opera omnia*. Monnike van die Carthusiaanse Orde (reds.). Volumes 1 tot 42. *Analecta Cartusiana*.

Emery, K. 1990. Did Denys the Carthusian also read Henricus Bate? *Bulletin de Philosophie Médiévale* 32, 230.

—. 1998. The matter and order of philosophy according Denys the Carthusian. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 667–79.

—. 2006. Denys the Carthusian. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 243–4.

Macken, R. 1984. Denys the Carthusian, commentator on on Boethius's *De consolatione philosophiae*. *Analecta Cartusiana* 118, 1–70.

Palazzo, A. 2004a. Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian: textual analysis and doctrinal comments. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 46, 61–113.

—. 2004b. Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian (II): doctrinal influence and implicit quotations. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 48, 163–208.

—. 2011. Denys the Carthusian. In Lagerlund (red.) 2011, 258–60.

Wassermann, D. 1996. *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedenkenwelt*. *Analecta Cartusiana* 133.

6.36 PETRUS VAN RIVO

Portret van 'n geleerde (ca.1480), Meester van die lewe van Maria (ca.1463–ca.1490)
© Staatkunsgalery, Karlsruhe

6.36 Petrus van Rivo (1420-1500)
(Peter de Rivo; Peter van den Becken)

Reeds Boethius het in die sesde eeu betoog 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. Aristoteles se 'see-oorlog metafoor' lui: '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 historiese opvatting dat Aristoteles sou bedoel het dat sulke toekomstige kontingentes nie waar of vals is nie, is misplaas, omdat dit by die begrip *nie noodwendig waar nie*, verbygaan. Boethius sinspeel reeds op 'n derde moontlikheid, of minstens 'n soepele hantering van die saak (sien weer Boethius, 1.2). Petrus van Rivo speel 900 jaar na Boethius op hierdie 'derde moontlikheid' in.

Oor Petrus van Rivo[1] is weinig biografies beskikbaar. Slegs een navorser, Christopher Schabel, spesialiseer tans in Rivo. Uit sy ontledings van Rivo se nalatenskap (in Schabel 1995-1996:363–473, 369–435; 2006:524–5) blyk dat die Belg Petrus van Rivo gebore is as Petrus van den Becken in 1420, en gesterf het in 1500.

Rivo het die grootste deel van sy lewe as dosent gewerk by die letterefakulteit aan die Universiteit Leuven (gestig 1425), waar sy studies in 1437 'n aanvang geneem het. Hy het gepromoveer tot *Magister Artium* in 1442, van daar af na die teologiese fakulteit beweeg en die verpligte onderrig oor die *Sententiae* as deel van die vervulling van die vereistes vir die magister in teologie gegee, maar sou eers baie later, in 1477, promoveer tot *Magister Theologiae*.

'n 'Derde waarheidswaarde'

In 1465, die jaar na Kusa (6.37) se dood, is Rivo die volgende reguit en eenvoudige vraag deur 'n student in 'n quodlibetale debat by die teologiefakulteit gevra: Nadat Jesus aangekondig het dat Petrus hom drie maal sou verloën, was dit steeds binne Petrus se vermoë om Jesus nie te verloën nie? Rivo het geantwoord: Dit was binne Petrus se vermoë, maar dit is nie versoenbaar met die aanname dat wat Jesus aangekondig het noodwendig waar was toe Jesus dit aangekondig het nie. Ons moet eerder aanvaar dat sulke voorspellings nie noodwendig waar is of noodwendig vals is nie, maar eerder 'n derde waarde naas 'waar' en 'vals' voorbehou, naamlik 'neutraal'.

Rivo verdedig met hierdie antwoord die ongewilde posisie van 'n voorganger, Petrus Aureolus (5.36), in 'n soortgelyke debat 140 jaar vantevore. Die rede waarom Rivo hierdie blootstelling waag, is ter wille van die behoud van die opvatting van die vrye wil,

ten alle koste. Om die vrye wil ongeskonde te hou, ontken Rivo enige determinering van toekomstige kontingentes voordat die kontingente manifesteer.

Vir Rivo, soos vir Aureolus voor hom, hou hierdie posisie 'n ontkenning van die toepassing van die beginsel van bivalensie in (op grond waarvan slegs twee waardes ten opsigte van die kontingente mag uitspeel, te wete 'waar' of 'vals'). 'n Stelling soos 'die Antichris kom' is nie waar of vals nie, maar neutraal (Schabel 2005:524).

Rivo implementeer vervolgens ander aspekte van Aureolus se teoretiese posisies, onder meer dat God se kennis van die toekoms nie as 'voorkennis' in die streng sin van die woord verstaan moet word nie, nie as 'voorsienigheid' in die streng sin van die woord onderskryf hoef te word nie, en nie as 'n predeterminering van die toekoms verstaan behoort te word nie: God gaan die toekoms nie voor-af of vooruit nie, maar is 'onbetrokke' en 'afstandelik' ten opsigte van die 'aktualiteite' van die toekoms (Rivo, soos aangehaal deur Schabel 2005:524). Ten grondslag van hierdie verfynde posisie staan egter vierkantig die verwerping van die beginsel van bivalensie, wat Rivo in 'n uitgebreide korpus van geskrifte mettertyd en tot sy dood toe sou verdedig.

Maar ten opsigte van die antwoord aan die student as sodanig, het Rivo dadelik vuur getrek van 'n ou opponent, die Leuvense teoloog Hendrik van Zomeren. Van Zomeren se posisie was dat die Bybel getuig van toekomstige proposisies oor spesifieke gebeure, veral in die profesieë. Dit is volgens Van Zomeren net nie goed genoeg om te beweer dat hierdie profesieë op 'n later stadium waar sal word, maar ten tye van die uitspreek daarvan, neutraal in waarheidswaarde was/is nie. Tensy die profesieë waar was/is die oomblik toe dit uitgespreek is, is al die Bybelse profete leuenaars. Rivo het opvolgend betoog dat enige iemand wat die moontlikheid van 'n derde waarheidswaarde ontken, skuldig is aan die kettery van determinisme.

Die universiteit het hom in hierdie reaksie amptelik in 1470 ondersteun. Van Zomeren het hom egter gewend tot Rome in die persoon van kardinaal Bessarionus en die debat het ook buite Leuven hewige reaksie begin ontlok, veral by die teologiefakulteite in Parys en Keulen.

'n Franciskaanse logikus, Francesco delle Rovere, is opdrag gegee om te werk aan die logiese verhoudinge binne sodanige driedelige logika. Rovere betoog gevolglik dat die kontradiksie van 'n waar proposisie vanselfsprekend 'n vals proposisie moet wees, maar dat die kontradiksie van 'n neutrale proposisie nie vals is nie, maar self ook neutraal. Diegene wat dus die toekomsverwysende artikels van die belydenis ontken as waar maar as neutraal handhaaf, staan dus in onwaarheid voor die belydenis en behoort van dwaalleer aangekla te word.

Rivo word opvolgend met die volgende drie grootliks bivalente proposisies vanuit die Van Zomeren-kamp, en nou met 'n pouslike sanksie daarvan, gekonfronteer:

1) Vir 'n proposisie wat oor die toekoms handel om waar te wees, is dit nie genoegsaam dat dit stel wat in die toekoms sal gebeur nie: die proposisie moet stel dat dit *onafwendbaar* in die toekoms sal gebeur.

2) Rakende 'n proposisie wat oor die toekoms handel, is daar net een van twee *moontlikhede:* daar is of geen teenswoordige en aktuele waarheid in die geloofsartikels oor die toekoms nie, of die geloofsartikels is reeds waar oor sake wat in die toekoms sal gebeur of nie sal gebeur nie.

3) Rakende 'n proposisie wat oor die toekoms handel, is daar net een van twee *belydenisse*: óf Goddelike mag het volledige beheer oor die toekoms, óf daar is dinge in die toekoms wat nie tans of in die toekoms deur God beheer kan word nie.

Rivo is gedwing om sy aanvanklike driedelige logika in die lig van bostaande proposisies se bewoording te verander en later volledig op te skort. Hy sou tot en met sy dood in 1500 werk aan 'n alternatiewe bewoording, wat sowel die onderliggende taalbegrip in terme van proposisionele struktuur as die logiese struktuur van sy argument sou kon ondervang. Hy kon nooit daarin slaag nie – die verhouding tussen taalbegrip en logika was eenvoudig te intiem: waar hy aan die woorde verander het, het dit die logiese uitkoms van sy proposisies beïnvloed.

Die debat by Leuven vanaf 1465 tot en met De Rivo se dood in 1500 illustreer hoe onmoontlik dit in die komplekse ideegeskiedenis van Middeleeuse filosofie is om taalbegrip en logika te skei. Omdat formele logici in die 20ste eeu die eerste keer na die geveg in Leuven weer ernstige oorweging aan 'n driedelige logika begin gee het, en dit inderdaad gevolgryke resultate opgelewer het, is die episode by Leuven ook 'n duidelik teregwysing aan sowel die hovaardige moderne as die speelse 'postmoderne' om selfs by onderbeklemtoonde figure in die Middeleeuse filosofie nie sonder meer, juis bivalent verby te gaan nie: inderdaad nie asof die (post)moderne 'n laaste bivalensie oor die toekoms kan handhaaf nie.

Eindnota

1. Sien Rivo (1989), asook Schabel (1995-1996:363–473,369–435; 2006:524–5).

Bibliografie

Rivo, P. 1989. *The quarrel over future contingents, Louvain, 1465-1475.* Guerlac, R. (vert.). Dordrecht: Kluwer.

Schabel, C. 1995-1996. Peter de Rivo and the quarrel over future contingents at Louvain: new evidence and perspectives. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica Medievale* 6, 363–473 en 7, 369–435.

—. 2006. Peter of Rivo. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 524–5.

6.37 NIKOLAUS VAN KUSA

Portret van 'n kardinaal in sy studeerkamer (ca.1519), Lorenzo Costa (1460–1535)
© Minneapolis Kunsinstituut, Minneapolis

6.37 Nikolaus van Kusa (1401-1464) (Nicholas of Cusa; Cusanus)

Dit het tyd geword om die sirkel van Middeleeuse filosofie toe te trek, sonder om hierdie aangrypende sirkel te sluit. Na alles wat in hierdie twee volumes hanteer is, – vanaf Augustinianisme, Skotisme, Albertisme en Thomisme; na die Arabiese denkers; die mistieke denkers; ses vroulike Middeleeuse filosowe; die tientalle herinterpretasies van die Aristoteliese kategorieë; die verhouding tussen deel en geheel en tussen partikulieres en universeles; die verhouding tussen dialektiek en logika en tussen *accidit* en *accidens*; die fakulteite van die siel, geheue, wil en intellek; die honderde disputasies en magdom quaestiones, quodlibeta, en summae; die verhouding tussen essensie en eksistensie, die ontologiese en ander bewyse vir die bestaan van God; die verhouding tussen induksie en deduksie, *insolubilia* en sofismes; die inwendige sintuie en die uitwendige sintuie; intuïtiewe en abstraktiewe kennisverwerwing; proposisiekritiek; die skolastiese metode; die Neoplatoniese onderskeid tussen Syn en syn; die intuïtiewe intellek en verstandelike taal; tot by die verhouding tussen vorm en materie, en soveel meer: Middeleeuse filosofie bly altyd 'n 'oop-einde' sirkel.

Daar is in hierdie tegniese vakgebied nog altyd weer te veel geheimenisse en verrassings wat uit die enorme ideegeskiedenis van die vyfde tot die 15de eeue na vore kan tree en selfs die mees bevoegde navorser kan verras. Dit is daarom ook gepas dat die 'laaste Middeleeuse filosoof', in die laaste hoofstuk van hierdie 21ste-eeuse inleidingswerk, in herontmoeting gebring word met die eerste spekulatief-mistieke filosoof van die Middeleeue – en dat hierdie 'eerste' en 'laaste' mistieke Middeleeuse denkers hierdie boek se toegewyde aksent op die intellektuele tradisies in die Middeleeuse ideegeskiedenis, plegstatig kan afsluit.

Kusa: die 'poortwag van die moderne'

Baie ver, trouens bykans 'n 1000 jaar die Middeleeuse weg af, verskyn talle metafisiese temas en konsepte in Nikolaus van Kusa[1] se werke, wat latent terugkoppel na Pseudo-Dionisius (I:1.3). Kusa is die 'laaste Middeleeuse en eerste Renaissance filosoof' (Beukes 2018:12192) en inderdaad die 'poortwag van die moderne' (Dupré en Hudson 2006: 466). In beide hierdie lesings word Kusa as die wesenlike en enigmatiese skarnierfiguur tussen die Middeleeue en die vroeg-moderne aangebied.

In Kusa se werk kulmineer talle van die temas wat in terme van die oorsprong daarvan nou telkens (vanaf 6.1 tot 6.36) as kenmerkend van 'n 'post-skolastiese' bedding aangedui is: die skeiding tussen kerk en staat, waaruit sekularisme gespruit het, die skeiding tussen teologie en filosofie, waaruit die verselfstandiging van die natuurwetenskappe

gespruit het, skolasties afstandelike institusiekritiek, sosiaal transformerende pragmatiek en materialisme. By al hierdie post-skolastiese motiewe verdien ook Kusa se metafisika, in die sonderlinge dialekties-mistieke uniekheid daarvan, 'n plek.

Kusa deel die post-skolastiese kritiek van die universiteitskolastiek en die afstandname van filosofie as institusionele aktiwiteit. Hy transendeer skoolgebondenheid volledig en is so min Skotisties as wat hy Ockhamisties is. Hy is lank nie meer die deursnee skolastikus wat met die gebruik van tegniese jargon quaestiones of quodlibeta skryf en die tradisie daarmee kommentarieer nie.

In 'n styl wat herinner aan Anselmus van Kantelberg (I:3.6) eeue voor hom, skryf Kusa kort monografiese werke waarin hy 'n dialekties-spekulatiewe mistiek ontwikkel. Dit blyk nie so duidelik uit sy politieke teorie nie, wat hy van Padua (6.1) erf, maar wel uit sy metafisika. Omdat sy politieke teorie egter die Kusaïstiese opvatting van 'konkordansie' ontwikkel, wat sentraal staan tot sy metafisika, word beide Kusa se politieke teorie en sy metafisika vervolgens bespreek, voordat oorbeweeg word na 'n jukstaposisie van Dionisius en Kusa in terme van 1000 jaar se oorvleuelende metafisika.

Na 'n kort inleidingstudie aan die Universiteit van Heidelberg in 1416, studeer Kusa regte vanaf 1417 tot 1423 aan die Universiteit van Padua, waar hy in 1424 in regsgeleerdheid promoveer. In 1425 sluit hy by die Universiteit van Keulen aan waar hy publiekreg doseer, maar ook filosofie en teologie begin studeer. In 1432 word hy afgevaardig na die konsilie van Basel, waar twee belangrike sake hanteer is, naamlik die reeds veroordeelde (by die konsilie van Konstans, 1414–1418), leerstellinge van Johannes Hus en die gevolglike pogings tot kerkhervorming en die aktivering van nasionalisme in Boheme deur Hus-lojaliste, en, in die nagloed van Wyclif se institusie-kritiek (6.20), die vraag na kerklike en in besonder pouslike soewereiniteit. Kusa word in 1448 'n kardinaal van die kerk en sterf in 1464 in Rome.

De concordantia catholica

Ten tye van die konsilie van Basel in 1433, skryf Kusa sy katolieke konkordansie (*De concordantia catholica)*, waarin hy homself ten opsigte van beide sake op die konsilie se agenda posisioneer. Kusa bepleit die opheffing van pouslike soewereiniteit ten gunste van 'n konsiliegebaseerde besluitnemingsproses, wat wesenlik aankom op 'n demokratisering van die kerklike besluitnemingsproses.

Daar moet in die kerk geleentheid tot debat wees, en die beginsel van instemming of *consentia* moet in hierdie proses sentraal staan (Kusa 1991:76). Besluitneming in die kerk word nie in pouslike diskresie gegrond nie, maar op die afgevaardigdes na die konsilie se

geleentheid tot instemming of nie-instemming oor enige saak rakende die formulering van belydenis en beleid.

Kusa is in die werk duidelik veel aan Padua se *Defensor Pacis* van 1324 verskuldig (Flasch 1966:28): Padua se pleidooi vir die onherroeplike skeiding van die aardse en die geestelike, dus ook van kerk en staat, met daarby die 'enkele soewereiniteit' wat op die aarde en in die wêreld – naamlik in die staat, die *civitas* – self gevind moet word, word in terme van die dinamika van die *civitas* deur Kusa heropgeneem en kerklik toegepas – afgesien daarvan dat Padua self 'n voorstander van konsiliebesluitneming as sodanig was.

Volgens Kusa (1991:90) moet kerk en staat nie bloot van mekaar geskei word nie. In die kerk sélf moet die enkele soewereiniteit van die *civitas* neerslag vind. Dit dui op 'n konformering van die kerk aan die dinamika van die *civitas.* Daarom word *De concordantia catholica* 'n werk met 'n politiek-filosofiese betekenis. Kusa (1991:80) maak eklekties-pragmaties gebruik van beginsels van die administratiefreg, verwys selektief na die 'beginsels' van instemming en verteenwoordiging by konsilies in die laat-patristiek, en bied op grond van beide talle voorstelle vir die hervorming van die kerk aan.

Presies dieselfde beginsels behoort egter, volgens Kusa (1991:84), vir keiserlike diskresie en soewereiniteit te geld: dit is nie net die kerk wat aan die hand van die beginsels van instemming en verteenwoordiging hervorm behoort te word nie, maar die staat self. Instemming is dus in sowel die kerk as die staat 'n voorwaarde vir die legitimiteit van die wet en die regering.

Kusa doen weer eklekties (omdat die Romeins-Hollandse reg op hierdie stadium reeds gevestig was) 'n beroep op die gesag van die Romeinse publiekreg en privaatreg, synde geanker in die rede; dat geldige wetgewing op die natuurlike reg gegrond is en dat alle natuurlike regte in die rede gegrond is (Kusa 1991:98). Daarom is die wet – die objektiewe reg en die subjektiewe regte wat daaruit voortvloei – intrinsiek in die menslike rede gevestig – en nie in die transendente nie (Flasch 1966:45).

Soos Padua (sien weer 6.1) in *Defensor Pacis*, onderskryf Kusa (1991:206–11) die beginsel van 'die swaarder deel' of meerderheid, hetsy in kerklike konsilies waar die pous aartsbiskoppe en biskoppe ontmoet, of in imperiale konsilies waar die keiser prinse en hertogte ontmoet. Die beginsel van verteenwoordiging is vir Kusa eenvoudig en eksplisiet: by 'n kerklike konsilie word die gelowiges – opvallend, vir Kusa is hulle reeds 'die kerk' – legitiem verteenwoordig deur publiekkerklike ampsdraers soos kardinale, aartsbiskoppe en biskoppe, eerder as die pous.

Deur provinsiale biskoppe in te sluit, word die kerk in staat gestel om breed te reflekteer oor 'die kerk' – met inagname dat 'die kerk' dan siklies verteenwoordig word juis deur

'die kerk', te wete gelowiges in die provinsies. Presies dieselfde behoort vir die staat te geld, wat Kusa uiteraard digby kiesafdelings en die weefsel van moderne demokrasieë bring.

Daarom kan Kusa (1991:128) dié absoluut merkwaardige (vir 'n voormoderne denker) uitspraak maak: 'Alle mag, hetsy geestelik, tydelik of liggaamlik, is potensieel in mense'. God is nie hiervan uitgesluit nie. Dialekties is dit God self wat die beginsel van verteenwoordiging verteenwoordig (Kusa 1991:194). Kusa (1991:195) beskryf hierdie posisie so nugter moontlik as 'intermediërend': Mag kom van bo sowel as van onder – of miskien juis eerder van-langs.

Daar is eenvoudig geen wyse waarop Kusa hierdie kerklike en politieke demokratiseringsposisie sonder die post-skolastiese bedding van sekularisering, institusiekritiek en 'n eklektiese pragmatiek sou kon handhaaf nie. Daarsonder sou hy soos Johannes Hus en Hieronimus van Praag as ketter op die brandstapel tereggestel gewees het.

Tye het egter in die 1440's inderdaad verander. Die tyd van skolastiese rapport was verby. Dit het tyd geword vir sonderlinge post-skolastiese nabetragting. Kusa, en sy lewe het letterlik daarvan afgehang, is daarom as die laaste post-skolastikus alles aan die ontwikkelinge sedert Ockham se dood in 1349 verskuldig. Kusa is nie bloot verduur nie, maar verwelkom. Die skolastiek het baie ver aanbeweeg sedert Willem van Ockham.

Dit word selfs duideliker uit Kusa se metafisiese posisie. Kusa bepleit in sy metafisika bogenoemde 'intermediërende posisie' op weg na harmonie of konkordansie, hetsy tussen pous en konsilie, of tussen keiser en konsilie – en ten diepste, tussen God en mens. Kusa se diepe oortuiging van die katolieke konkordansie reflekteer sy vertroue in die rasionele harmonie van die heelal, 'n metafisika van Een (Flasch 1966:2), waarby ons hier onder vertoef.

Daarom definieer Kusa reeds vroeg in *De concordantia catholica* 'harmonie' as 'voortvloeiend vanuit die Vredeskoning 'n oneindige konkordansie, 'n spirituele harmonie vir almal wat ondergeskik en tog gebonde is aan Hom' (synde God; Kusa 1991:5). Elke konkordansie bestaan volgens Kusa uit verskille, en hoe minder opposisie daar tussen die verskille is, hoe groter die konkordansie. Die hoogste konkordansie is tussen die Persone in die Drie-Eenheid: die eenheid in drieheid en die drieheid in eenheid, wat God is (Kusa 1991:7). Hierdie konkordansie presenteer vir Kusa dus die 'eerste beginsel', of God. Vanuit hierdie 'eerste beginsel' ontwikkel Kusa 'n metafisiese standpunt met 'n uniek dialekties-spekulatief-mistiese karakter.

In *De visione dei* (1453), verken Kusa (1985:153) die blik wat God op God se skepsels het en die visie wat God se skepsels op God het. God het die 'een oog wat wat alles sien'

sonder om die blik te verskuif. Mense daarenteen, sien alleen waartoe die menslike oog gedraai is – vanuit 'n begrensde hoek. Die eerste beginsel sien alles soos dit werklik is – dialekties gestel, die 'oorsaak van alle dinge sien alle dinge soos wat dit veroorsaak is' (Kusa 1985:149). God se oog is – ondenkbaar – een oneindige sfeer. Kusa (1985:153) verwys na die beroemde Christus-uitbeelding van sy tydgenoot, Rogier van der Weyden (1399–1464), waar Christus se gesig só geskets is dat dit voorkom of sy blik op elke kyker gerig word, ongeag die hoek vanwaar daar na die skildery gekyk word. Dit vergestalt *coincidentia*, (nie toeval nie, maar 'n gelyklopende gebeure) wat alleen in God werksaam is, tussen gelyktydig 'sien' en 'om-gesien-te-word'.

In *De li non aliud* (Oor die nie-ander, 1462) neem Kusa (1983:7–12) hierdie dialektiek verder deur te betoog dat God die aardse transendeer en tog terselfdertyd immanent daarin teenwoordig is – 'immanent' in die sin dat God nie anders is as enige ding nie; 'transendent' in die sin dat God ongekwalifiseerd nie-ander is. Kusa (1983:7) gebruik 'n analogie om te verduidelik: Lig is nie dieselfde as kleur nie; tog is die lig in kleur nie anders as die kleur nie. God kan sonder die heelal bestaan, net soos wat lig sonder kleur kan bestaan. Net soos wat kleur 'n modifikasie van lig is, kan die heelal egter as 'n modifikasie van God verstaan word. Kusa se oogmerk is om aan te toon dat God alle onderskeide wat mense kan maak, transendeer: God is anders as die heelal, maar, dialekties, in die heelal self is God 'nie-anders' as die heelal. God transendeer elke kategorie omdat God absoluut 'nie-ander' is (Kusa 1983:15).

Toegepas op die triniteitsleer, betoog Kusa (1983:14) dat die Gees die *connexio unitatis et aequalitatis*, die unie van eenheid (die Vader) en gelykheid (die Seun) is. Eenheid, gelykheid en unie dui volgens Kusa (1983:15) die on-onderskeid van God self aan, die ongedifferensieerde aard van God se syn, en God se 'nie- andersheid'.

Kusa se metafisika is wesenlik 'n reeks pogings om 'die gewone konseptuele beperkinge' te 'transendeer' (Kusa 1983:5). Gevolglik bied Kusa paradokse aan wat sowel boeiend vir sommige as afstootlik vir ander tydgenote was. Sy metafisika is egter nie bloot 'n teologiese kantaantekening by 'n groter dialekties-filosofiese projek nie – in die nagloed van Meister Eckhart (5.26) is sy metafisika ook ten diepste met die mistieke teologie van die 15de eeu verweef.

Gersonius (6.27) het in sy polemieke 'n skerp onderskeid tussen spekulatiewe teologie en mistieke teologie getref. Spekulatiewe teologie is die resultaat van die intellektuele krag van die rasionele siel, terwyl dmistieke teologie die affektiewe krag van die rasionele siel is. Mistieke teologie vooronderstel die liefde van God, morele deug en die strewe na die perfekte siel en is daarom nie net vir die teologie nie, maar vir alle gelowiges toeganklik. Spekulatiewe teologie vooronderstel egter studie en 'n skerp intellek, en is daarom nie vir almal toeganklik nie.

Kusa eksponeer hierdie onderskeid tussen die spekulatiewe en mistieke teologie met sy unieke opvattinge van *docta ignorantia* ['gestudeerde onkunde'] en die *via negativa* ['die negerende weg']. Trouens, Kusa bring mistieke en spekulatiewe teologie ineens dialekties bymekaar. In sy *De docta ignorantia* (ca.1440; Kusa 1981) word hierdie dialektiese styl baie duidelik na vore gebring. In dié werk verken Kusa aanvanklik die simbiose of minstens interpenetrasie van geloof en rede.

Met 'n standpunt wat duidelik aan Pseudo-Dionisius eeue vantevore herinner, postuleer Kusa (1981:11): 'Geloof omvou alles verstaanbaar en verstaan is die oopvou van geloof'. Hy bespreek verder in dié werk die Goddelike oneindigheid, kosmiese onbepaalbaarheid en – daartussen – menslike begrensdheid, op dialekties-spekulatief-mistiese wyse. Die mens is trouens vir Kusa die skakel tussen die Goddelike oneindigheid en kosmiese onbepaalbaarheid, synde gesitueer op die horison tussen tyd en ewigheid. Tussen mens en God staan uiteindelik net taal, in die begrensdheid daarvan. Kusa maak ruim gebruik van metafore, maar die ontologie bepaal die metafore – die metafore bepaal nie die ontologie nie (Kusa 1983:56). Daarby dring Kusa aan op 'n spekulatiewe verbeelding wat God en mens in terme van God se verbintenis met die skepping analogies verwoord (vgl. Miller 2017).

Kusa (1981:13) se definisie van die ewigheid is op die oog af uniek: die 'absolute maksimum en Een'. Die absolute maksimum is alles en alles daarin. Dit is egter ook 'Een': niks kan by die ewigheid gevoeg of daaruit weggelaat word nie. Die absolute maksimum betrek alles by implikasie: God impliseer alle dinge in die sin dat alle dinge in God is, maar God ekspliseer ook alle dinge in die sin dat God in alle dinge is. Die 'absolute maksimum' beteken vir Kusa (1981:17) daarom beweging wat die eksplisering van die rustende toestand is, en dit impliseer tyd, wat die eksplisering van ewigheid is. Tyd is 'n geordende teenswoordigheid. Die teenswoordige is nou, die verlede was teenswoordig en die toekoms sal teenswoordig wees. Tydelike wesens neem aan die oneindigheid deel, want daarsonder sou geen bestaan moontlik wees nie.

Die oneindige transendeer egter die eindige orde, wat uit opposisies, verskille en teenoorstellinge bestaan. Die oneindige, daarenteen, is die perfekte saambestaan van verskil en opposisie (*coincedentia oppositorum*; Kusa 1981:27). Die heelal is in alles op 'n saamgetrekte wyse en alles trek in sigself die heelal saam. Al hierdie oorwegings dui op 'n skerp dialektiese aanvoeling en vasberade poging om spekulatiewe en mistieke teologie te verenig.

By al die dialektiese oorspronklikheid daarvan, het Kusa se metafisika destyds egter ernstige voorbehoude opgeroep. Sy standpunt dat God alle dinge is (*Deus est omnia*) het vir die filosofies ondergeskoolde leser duidelik na panteïsme geneig. Trouens, reeds in die 1440's het Johannes Wenck, professor in teologie aan die Universiteit van

Heidelberg, 'n filosofies bedenklike dog fel kritiek op *De docta ignorantia* gepubliseer.

Die kerklik akademiese instemming op die kritiek was van so 'n aard dat Kusa geen ander keuse gehad het as om 'n apologie op die werk te skryf nie (*Apologiae doctae ignorantiae*, 1449). In die apologie verdedig Kusa die dialektiese eienskap van sy werk, maar herformuleer hy ook talle sentrale stellinge daarin, wat baie van die kreatiewe dringkrag van die oorspronklike werk ondermyn het. Verder sou daar uit die kader van mistieke teologieë self hewige reaksies wees.

Vincent van Aggsbach, 'n Kartuisermonnik in die Dominikaanse tradisie van Eckhart, ontken dat die spekulatiewe rede hoegenaamd mistieke teologie kan penetreer. Indien die spekulatiewe rede dit sou kon doen, sou mistieke teologie juis nie kon bestaan nie. Aggsbach betoog ook dat Kusa hom aan talle oorsigte skuldig gemaak het. Hy wys veral op die feit dat Kusa die eenvoudige eenwording tussen God en mens op grond van God se liefde en genade probeer dialektiseer, en dat dit nie met die wesenlike eenvoud van mistieke teologie te versoen is nie.

Tog het Kusa getrou gebly aan sy konkordansie. Hy voer aan dat duidelike opposisies soos geloof en rede, of natuur en genade, in konkordansie gebring moet word. Daarsonder is daar 'geen toekoms of verlede nie' (Kusa 1981:42). Aggsbach sien opposisies – Kusa soek konkordansie midde opposisies. Dít herinner aan 'n sonderlinge, ontwykende stem, 900 jaar vóór Kusa.

Dionisiese spore in Kusa se metafisika

In *De li non aliud* keer Kusa (1983) duidelik terug na antieke Platoniese, Middel-Platoniese en Neoplatoniese kategorieë rondom die 'Een' en die 'Ander'. Wanneer Kusa (1983:7–12) 'n dialektiek uitwerk van God wat die aardse transendeer en tog terselfdertyd immanent daarin teenwoordig is ('immanent', in die sin dat God nie anders is as enige ding nie; 'transendent', in die sin dat God ongekwalifiseerd nie-ander is), is dit 'n eksplisiete bevestiging van Dionisiese posisies. Wanneer Kusa (1981:111) postuleer dat 'geloof omvou alles verstaanbaar en verstaan is die oopvou van geloof ', koppel dit bykans verbatim terug na Dionisius se stelling: 'God is die toevouer van alle dinge en alle dinge is die oopvouer van God'.

Wanneer Kusa aantoon dat God alle onderskeide wat mense kan maak, transendeer, in die sin dat God anders is as die heelal, maar, dialekties, in die heelal self God 'nie-anders' as die heelal is, bevestig Kusa onteenseglik dit wat Dionisius met die 'Synheid van God' bedoel: synde die Synheid 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. In Kusa se taal (1983:15): God transendeer elke kategorie omdat God absoluut 'nie-ander' is; tegelyk transendent en immanent.

Groot afdelings in sowel Dionisius (Perl 2007) as Kusa (Casarella 2008:667; Martin 1996:212) se oeuvres fokus gevolglik op analogie en die skepping as 'n stelsel van tekens. Beide oeuvres is in daardie sin 'proto- semioties'. Dit geld ook vir die betekende kategorie van taal, wat tegelyk grammatikaal begrensd en analogies onbegrensd is, maar terselfdertyd oomblik vir oomblik diskursief verruim moet word. Kusa is duidelik oortuig van die taalbegrensdheid van die subjek en aangewesenheid op analogie.

Wanneer Kusa stel dat daar tussen mens en God uiteindelik 'net taal staan' – juis in die begrensdheid daarvan, maar terselfdertyd 'n metaforiek ontwikkel waar ontologie die metafore bepaal, en die metafore nie die ontologie bepaal nie – is dit duidelik 'n bevestiging van Dionisius se opvatting van die skepping as 'n stelsel van dialektiese simbole oor God en die deelname van die subjek aan die skepping as intrinsiek analogies.

Slegs God kan oor Godself in nie-analogiese terme praat. Analogie en metaforisiteit is 'geskenke' (Kusa 1983:8) waarmee nie 'n soort verbeelding ryke oorspronklikheid vanuit die subjek opgeroep word nie, maar waarmee die subjek juis herinner word dat daar geen proporsie tussen Skepper en skepping bestaan nie; dat Skepper en skepping trouens asimmetries is. Tog ontstaan 'n simmetrie met God as 'nie-ander' wanneer die subjek telkens en opnuut weer ander metafore in die begrensde taalhandeling (moet) kies; juis daar waar God as 'Anders' binne talige skopus 'nie-ander' word; 'n transendensie nie van bo of onder nie, maar van-langs.

Simbole bring God tot uitdrukking, maar is nie God self of iets van Godself nie. Die simbool bring God voor die gesig en laat God dadelik agter, die simbool ontbloot en hersluier – en maak God op hierdie wyse kenbaar sonder om God tot Syn te objektiveer. In beide Dionisius en Kusa se taal: alleen in 'n simbool kan God ontmoet word sonder dat God se ontoeganklikheid ondermyn word, en daarom kan die ware Goddelikheid van God – as Synheid van alle Syndes en nie hoogste Syn nie – slegs in simboliek verwoord word. God is nie (Nie)-Ander nie, maar nie-ander.

Wanneer Dionisius Neoplatonies stel dat soos wat die siel opstyg vanaf sintuiglike waarneming na diskursiewe rede na intellektualisering, die bevatlikheid daarvan tot 'n groterwordende eenheidsgreep toeneem tot daar waar intellektuele kennis oorgaan in die stilte van eminensie en dat dit die siel se hoogste, weliswaar 'mistieke' eenwording met God in nie-kennende stilte is, is dit tematies digby Kusa se 'absolute maksimum en Een'.

Trouens, daar is tussen Dionisius en Kusa op hierdie punt geen verskil nie: 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 beide intellek en sintuig hoër en laer modi van dieselfde kennende aktiwiteit is, naamlik die bevatlikheid tot 'n eenheidsgreep op die werklikheid.

Kusa se definisie van ewigheid, die 'absolute maksimum en Een', is dus net op die oog af uniek. Dit is onmiskenbaar ontleen aan Neoplatonisme en aan Pseudo-Dionisius in die besonder. Vir Kusa is die absolute maksimum 'alles en alles daarin'. Dit is egter ook en steeds 'Een': Niks kan by die ewigheid gevoeg of daaruit weggelaat word nie. Tussen Kusa se Een en Dionisius se Een is daar bykans woordeliks geen verskil nie.

'Negatiewe teologie' beteken vir Dionisius, soos sy Neoplatoniese voorgangers, nie ongekontroleerde negasie nie, maar juis gekontroleerde, gedissiplineerde 'stilte' en 'stilwording'; om die 'verskuildheid van die Goddelike, anderkant verstand en Syn' met 'n 'gewyde en daarom wyse stilte' te eerbiedig (sien Bosley en Tweedale 2004:535, 547–555). Eenheid, gelykheid en unie dui insgelyks, volgens Kusa (1983:15), die on-onderskeid van die subjek se blik op God self aan, die dus ongedifferensieerde aard van God se Syn en tegelyk God se 'nie-andersheid'.

Elke konkordansie bestaan immers volgens Kusa (1991:7) uit verskille, en hoe minder opposisie daar tussen die verskille is, hoe groter die konkordansie. Hierdie konkordansie presenteer vir hom dus die eerste beginsel, of God. Daar is uiteindelik tussen die dinamika van Dionisius se stillerwordende hiërargie en Kusa se stilsoekende konkordansie geen verskil nie: beide is gemoeid met *reditus*, die mistieke, stilwordende terugvloei van alle dinge na God .

Kusa het volledig toegang gehad tot Skotus Eriugena (I:2.2) se negende-eeuse vertaling van die *Corpus Dionysiacum*. Dit was voorhande en hy het dit gebruik tot die bestendiging van sy eie spekulatief-mistiese dialektiek, soos Aquinas (5.1), Eckhart (5.26) en talle ander mistieke denkers voor hom. Nie een van hierdie denkers se metafisika was konseptueel egter so verbonde aan spesifiek Dionisius as juis Kusa nie.

Dat die 'poortwag van die moderne' hom op hierdie wyse sou verdiep in en konseptueel so sou verlaat het op die nalatenskap van 'n ontwykende Bisantynse monnik vanuit die sesde eeu, kan beskryf word as 'n merkwaardige en produktiewe palimpses vanuit die korpus van die laat-Middeleeuse filosofie. Miskien is juis daarin vir laat-moderniteit ook iets ten opvatting van die herwinning van die vergete en verwaarloosde momente in die Westerse ideegeskiedenis te leer.

Middeleeuse filosofie en 'n 'wysgerige patos' in die 21ste eeu

Is dit nie juis wat, na hierdie twee volumes van *Middeleeuse filosofie* en 145 hoofstukke se diepste oogmerk heen, 'diskursiewe herinnering' kan beteken nie – om temperend en versigtig te vra na verwaarloosde en vergete momente uit die geestesgeskiedenis;

momente wat, indien dit subtiel herwin of herwaardeer word, 'n geproblematiseerde eietydse konteks van nuwe impetus kan voorsien?

Soos wat Kusa die hulp van 'n antieke voorvader ingeroep het om 'n metafisiese posisie te verhelder, selfs te konstrueer, kan ons in die 21ste eeu nie goedskiks die hulp van ons voorgangers inroep, wat inderdaad deur die moderne vernietiging van die metafisika verdaag is, om 'n 'eietydse metafisika' te verhelder nie – veral wanneer dit gaan oor die laat-moderne fragmentering van wesenlike begrippe in die Westerse filosofie, begrippe wat juis nié wegstaan van metafisika nie? Is dit nie juis die wins aan my magister Daniël P. Goosen (2017:585–6) se insiggewende herlesing van Eric D. Perl, wat Dionisius op sy beurt grondig herlees het nie (Perl 2007) – om daarmee te bevestig dat 'ons menswees ten nouste met metafisiese vraagstelling verweef is' (Goosen 2017:584)?

Moet ons nie saam met Goosen en Perl nougeset Umberto Eco (1977:5) se advies volg en ons 'voorvadere' gereeld besoek nie, as 'n 'immunologiese voorsorg' teen die gefragmenteerde, eietydse opvattinge rondom Self en Ander, identiteit en nie-identiteit, en geregtigheid en gemeenskap (sien Colish 1999:4)? Is Kusa se herkonstruering van Dionisius, as 'n diskursiewe herinnering meer as 900 jaar vóór hom, maar ook nou weer reeds 'n diskursiewe herinnering meer as 500 jaar ná hom – juis op grond van die duidelik nie-teleologiese en eerder spekulatiewe aard daarvan, nie 'n voorbeeldige geleier wat ons nog altyd weer voor die spanningsvolle ruimtes tussen vorm en afgrond, woord en stilte, en begrip en misterie kan laat vertoef nie (Goosen 2017:586)? Is dit dalk uit hierdie metafisiese opflikkering moontlik om selfs in die filosofies verarmde, epistemologies gebroke 21ste eeu – maar nou met 'n skalks opgeskerpte sin vir *wijsgerige patos*, na L.M. de Rijk (1977) – te kan verwys na die Een wat deur die tradisie op 'n gepaste wyse as die onbeskryflik Goeie, Een of God beskryf is?

Miskien is dít voorlopig te neem uit hierdie 21ste-eeuse herwaardering van Middeleeuse filosofie: dat daardie wysgerige patos altyd weer, bo die volgende verstaanshorison uit, 'n hermeneutiese aanspraak sal rig. Of die patos afdalend as 'emanasie' of opstygend as 'metafisies' benoem word – of nie – maak immers geen verskil aan die afdalende-opstygende Een self nie. *Die Een is die Een*.

Transendent soos wat die Een is, is dit steeds moontlik om hierdie Een simbolies en kontemplatief-liturgies in die wêreld self te bevestig – sonder om hierdie verstommende, taallose en 'Ek is wat Ek is' Een nihilisties uit die wêreld te ban, of verwondering oor hierdie Een as nostalgies, of stilwording voor hierdie Een se ewige stilte, as 'dood' te verklaar. Die stilwordende Middeleeuse term vir die Een is *God*.

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

Eindnota

1. Sien Kusa (1981; 1983; 1985; 1991), asook Albertson (2008:6–81; 2010:471–85); Bocken (2018:233–50); Casarella (2008:667–78); Dupré en Hudson (2006:466–74); Duclow (2002:71–87) en Izbicki (2011:878–81).

Bibliografie

Albertson, D. 2008. Mapping the space of God: Mystical *Weltbilder* in Nicholas of Cusa and the structure of *De ludo globi* (1463). In Billion (red.) 2008, 6–81.

—. 2010. Mystical philosophy in the fifteenth century: New directions in research on Nicholas of Cusa. *Religion Compass* 4(8):471–85.

Beierwaltes, W. 1977. *Identität und Differenz: Zum Prinzip cusanischen Denkens*. Opladen: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften.

—. 1985. *Denken des Einen*. Frankfurt am Main: Klostermann.

—. 1997. *Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius*. Trier: Paulinus.

Beukes, J. 2018. Dionisiese spore in Kusa se metafisika. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4), Art. #5112, 1–8.

Billion, P. (red.) 2008. *Weltbilder im Mittelalter / Perceptions of the world in the Middle Ages*. Bonn: Bernstein.

Bocken, I. 2018. Cusanus en de islam – het utopisch pragmatisme van de 15e eeuw. In Praet en Nelis (reds.) 2018, 233–50.

Bocken, I. (red.). 2002. *On cultural ontology: Religion, philosophy and culture*. Maastricht: Uitgeverij Shaker.

Casarella, P.J. 2008. Cusanus on Dionysius: The turn to speculative theology. *Modern Theology* 24, 667–78.

Christianson, G. en T. Izbicki (reds.). 1991. *Nicholas of Cusa: In search of God and wisdom*. Leiden: Brill.

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

De Rijk, L.M. 1977. *Middeleeuwse Wijsbegeerte. Traditie en Vernuwing*. Amsterdam: Assen.

Duclow, D.F. 2002. Nicholas of Cusa's conjectural Neoplatonism. In Bocken (red.) 2002, 71–87.

Dupré, L. en N. Nudson. 2006. Nicholas of Cusa. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 466–74.

Eco, U. 1997. *The Search for the Perfect Language*. Fentress, J. (vert.). Oxford: Blackwell.

Flasch, K. 1966. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill.

Goosen, D.P. 2017. Die metafisiese tradisie vandag. 'n Interpretasie van Eric D. Perl. *LitNet Akademies* 14(3):557–91.

Hopkins, J. 1978. *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hopkins, J. (vert., red. en komm.). 1981. *Nicholas of Cusa, on learned ignorance: A translation and an appraisal of' 'De docta ignorantia'*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. (vert., red. en komm.). 1983, *Nicholas of Cusa, on God as not-other: A translation and an appraisal of 'De li non aliud'*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. (vert., red. en komm.). 1985. *Nicholas of Cusa's dialectial mysticism: Text, translation and interpretive study of 'De visione Dei'*. Minneapolis: Banning.

Hopkins, J., 2001, (vert.). *Complete philosophical and theological treatises of Nicholas of Cusa*, Banning, Minneapolis, MN.

Izbicki, T.M. 2011. Nicholas of Cusa. In Lagerlund (red.) 2011, 878–81.

Kusa, N. 1981. *De docta ignorantia*. In Hopkins (vert., red. en komm.) 1981.

—. 1983. *De li non aliud*. In Hopkins (vert., red. en komm.) 1983.

—. 1985. *De visione Dei*. In Hopkins (vert., red. en komm.) 1985.

—. 1991. *De concordantia catholica II*. Sigmund, P.E. (vert.). Cambridge: Cambridge University Press.

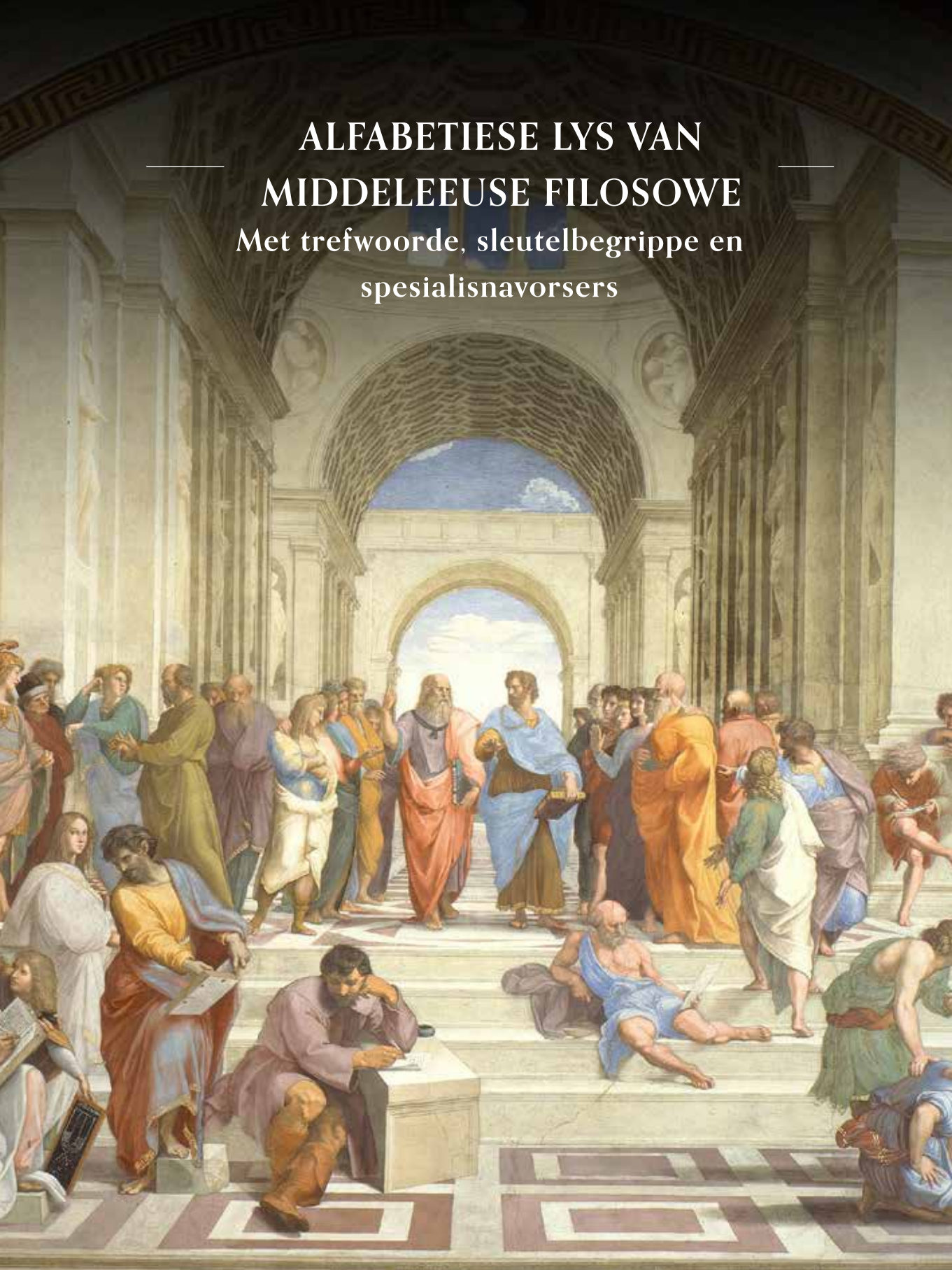
Munz, P. 1960. The 13th century and the ideas of Marsilius of Padua. *Historical Studies* 9, 156–72.

Perl, E.D. 2007. *Theophany: The Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagit*e. Albany: State University of New York Press.

Praet, D. en J. Nelis (reds.) 2018. *Islam & Christendom*. Brussels: VUBPress.

ALFABETIESE LYS VAN MIDDELEEUSE FILOSOWE

Met trefwoorde, sleutelbegrippe en spesialisnavorsers



Ateense skool (ca.1509-1511), Raphael (1483-1520)
© Vatikaanse Museum, Vatikaan

Abu Maʿshar (Albumasar) (d.AH272 / 787-886) (Albusar; Albuxar)

Auctor in Astronomia; Introductorium in astronomiam; die legitimering van astronomie as 'n vorm van Hellenistiese wetenskapsbeoefening; die legitimering van astrologie as 'n vorm van Arabiese en Zoroastriaanse toepassing; Albertus Magnus en Francis Bacon se toepassing van Albumasar in die 13de eeu.

Spesialisnavorsers: P. Adamson, D. Gutas, J. Hackett

Adam Wodeham (d.1358) (Adam of Wodeham)

'n Briljante Franciskaan by Oxford en Norwich in die middel-14de eeu; "Ockham se gelyke in elke opsig, buiten in politieke filosofie"; Ockham se *protégé*, hoewel ook 'n uitstaande eksegeet van Duns Skotus; Oxford se 'goue era van teologie-filosofie' (1330's tot 1350's); belangrikste bydrae die *complexe significabile* as die outentieke objek van wetenskaplike kennis; sy *Lectura secunda* of 'Norwich-lesings' gelewer 1329-1332 een van die mees uitnemende eksegetiese aanbiedinge van die Lombardiese *Sententiae* in Middeleeuse filosofie; teen skeptisisme; die epistemologiese aanspraak van intuïtiewe of sintuiglike kennis; handhaaf die naby-Skotistiese onderskeid tussen intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing; die drie vorme van abstrakte kennisverwerwing.

Spesialisnavorsers: S. Brower-Toland, W.J. Courtenay, E. Karger, S.E. Lahey, C. Schabel, R. Wood

---

Adelardus van Bath (ca.1080-ca.1152) (Adelard of Bath)

'Die eerste Engelse natuurwetenskaplike'; Vertaling van Euklides se *Elemente*; *De eodem et diverso* (filosofie in die tradisie van Boethius); poging om die epistemologieë van Plato en Aristoteles te versoen in 'n teorie van universeles (indifferensie-teorie); kommentaar op Boethius se *De Arithmetica* in terme van geometriese implikasies; *Quaestiones naturales* (handboek in dialoogvorm oor Seneca se *Naturales quaestiones*); vertaling en toepassing van Algorithmi se tabelle; vertaling met kommentaar van Albumasar se *Introductorium in astronomiam* (*Isagoge minor*).

Spesialisnavorser: C. Burnett

Alan van Lille (d.1203) (Alanus de Insulis; Alain de Lille)

Sy sobriquet *Doctor Universalis* op grond van sy omvangryke kennis van die *trivium* en *logica vetus*; spesialisasieveld die *aetas Boethiana* (post-Romeinse filosofie); *De planctu naturae* (handboek vir filosofiese en etiese meditasie); *Anticlaudianus* (Boethius se Filosofie-karakter op soek na die 'perfekte mens'); gebruik in *Summa Quoniam Homines* Eriugena se oortuiging dat nie een van die tien Aristoteliese kategorieë, selfs substansie, predikeerbaar van God is nie (*nulla categoria proprie Deum significare potest*); nie realisties nie, maar nominalisties en partikulariserend; *Regulae theologiae* die eerste poging (op Boethius en Gilbertius se spore) om teologie as wetenskap geometries te organiseer en logika en grammatika deel van die vakterminologie te maak; Neoplatoniese henologie of eenheidsleer kwalifiseer 'God as monade' ('dit wat enige werklikheid een maak'); die vier sfere van syn in *Sermo de sphera intelligibili*.

Spesialisnavorsers: C. Erismann, J. Marenbon, L. Valente

Albertus Magnus (ca.1200-1280) (Albert the Great)

Aristoteles se mees gedugte Latynse kommentator; 40 volumes filosofiese kommentaar en 30 volumes teologiese kommentaar; bedrieglik eenvoudige kommentaar-metodologie oor Aristoteles (*excursus*); inleier tot hoog-skolastiek deur 'n bywerkende lesing van Aristoteles; die epistemologiese, antropologiese en etiese dimensies van wetenskaplike en filosofiese

kennis; die mens as *nexus Dei et mundi* (die skakel tussen God en wêreld); voorrang aan wetenskap in die streng sin van die woord (teenoor dialektiese en retoriese kennis); geen filosofiese dissipline kan as deel van die vertakkinge van wetenskaplike kennis geld sonder die onderrig en studie van die kuns van logika as *ars logica* nie > dus logika voor filosofie; die handhawing van die vroeg-skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie, met klem daarop dat geen teenspraak tussen die twee fundamenteel is of hoef te wees nie; die outobiografiese element in Albertus se werk; gewilde skolastikus, maar ongewilde hoë-profiel kerklike institusionalis; breuk met die Dominikaanse orde.

Spesialisnavorsers: J.A. Aertsen, H. Anzulewicz, A. Bertolacci, T. Bonin, M. Dreyer, I.M. Resnick

Albertus van Sakse (ca.1320-1390) (Albert of Saxony; Albertutius)

Magister in lettere by Parys (1351); rektor van Parys (1353); eerste rektor van die Universiteit van Wene (1365); biskop van Halberstadt (1366-1390); belangrikste werk *Perutilis logica* > selfstandige inleiding tot ses temas in logika > werksdefinisies, termeienskappe, proposisies, inferensie of deduktiewe afleiding en *insolubilia* > Ockham en Buridanus se gelyknamige *Summa logicae* se invloed hier duidelik, hoewel *Perutilis logica* wesenlik van Buridanus se logika verskil; lewer ook 'n besondere bydrae tot die verdediging van die impetus-teorie van projektiele beweging; *Sophismata* sy tweede belangrike teks > Heytesbury se invloed met betrekking tot die hantering van sofismes en *insolubilia* duidelik merkbaar; 'n 'Buridaanse skool' by lettere in Parys in die middel van die 14de eeu?

Spesialisnavorsers: J. Biard, S. de Boer, M.J. Fitzgerald, E. Grant, J.M.M.H. Thijssen

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

Die donkerste tyd van die Middeleeue; polarisasie tussen Oos en Wes; opkoms van Islam; Visigote; suidelike insypeling van Europese stamme; Karel die Grote; Karolingiese Renaissance; Bisantyns-Benediktynse Ierse monnikewese; Columbanus; Benedict Biscop van Northumberland; Theodorus van Tarsus; Beda Venerabilis; Paulus Diaconus; Agobardus van Lyon; Theodulf van Orleans; keiserlike Paleisskool te Aix-la-Chapelle; Alcuin se York Biblioteek; die Alcuin-edisie van die Bybel; standaardisering van die intellektuele kurrikulum; *trivium* > *quadrivium*; die Alcuiniaanse kurrikulum.

Spesialisnavorsers: D.A. Bullough, D. Dales

Alexander van Hales (ca.1185-1245) (Halensis; Halesius)

Stigter van die Franciskaanse skool in die skolastiese sin; onderhewig aan die verbod op lesings van Aristoteles by Parys, vind daarom aansluiting by 'n wye spektrum van denkers (Augustinus, Boethius, Pseudo-Dionisius, Anselmus, St Viktor en Hugo), so ver buite die Aristoteliese trajek as moontlik; eerste Franciskaanse professor in teologie by Parys; sobriquet *Doctor Irrefragabilis* ('die onweerlegbare doktor'); *Summa theologica*; die eerste vroeg-skolastikus wat Lombardus se volledige *Sententiae* as basisteks vir nagraadse teologiese studies voorskryf; Kennis van God en God se kennis; die onderskeid tussen God en wêreld; verantwoordelik vir Aristoteles se Middeleeuse sobriquet *Philosophus* (*Die Filosoof);* teorie van *materie as kwasi-niesyn*; *rationes seminales*; die vyf kenmerke van die Augustiniaanse skole in die vroeg-13de eeu.

Spesialisnavorser: C.M. Cullen

Alfarabi (d.ca. AH339 / ca.870-ca.950) (Alpharabius)

Siriese neo-Aristoteliese tradisie; invloed op Avicenna; invloed op Averroes; prolegomena tot die Arabiese filosofie; detail-kommentaar op Aristoteles se *Organon* en *Ethika Nikomachea*; selfstandige spekulatiewe filosofie; idealistiese en sinkretiese benadering tot die filosofiese kurrikulum; kosmologie binne die Ptolemeïese stelsel; Ses kosmologies-metafisiese beginsels; inversiewe afstygend-opstygende emanasie in self-bedinking; Eerste Beweger ook die Eerste Oorsaak; logika en algemene taalbegrip; logika voorwaarde vir 'n institusionele godsdiensbegrip; Platoniese politieke filosofie; filosofiese kennis en profetiese integriteit as voorwaardes vir leierskap van die ideale Platonies-Arabiese staat.

Spesialisnavorsers: J. Parens, D. Praet, D.C. Reisman, F. Rosenthal

---

Algazali (AH450-AH505 / 1058-1111) (Al-Ghazali, Algazelus, Algazel)

Die opinies van die filosowe (*Maqasid al-Falasifa*); *Die inkoherensie van die filosowe* (*Tahafut al-Falasifa*); Sufisme; teen die Aristoteliese tradisie in Arabiese filosofie (teen *falsafa*); die twintig onhoudbare proposisies in die *Tahafut*; teen materialisme, naturalisme en 'n strydende teïsme; Alfarabi en Avicenna die *falsafa* wat teengegaan moet word; eie (kontra-Aristoteliese) metafisika; die drie proposisies van ongeloof (die ewigheid van die wêreld, die ontkenning van God se kennis van partikulieres en die ontkenning van liggaamlike beloning en straf in die hiernamaals); God beskik oor wil, keuse en vryheid (anders as by Alkindi, Alfarabi en Avicenna); God is die een en ware agent; verwerp die Neoplatoniese beginsel 'vanuit die Een kom slegs een'.

Spesialisnavorsers: T-A. Druart, F. Griffel, D. Praet, A. Treiger

---

Al-Haytham (Alhacen) (d. AH432 / 965-1040)

Optika; *De aspectibus*; vereniging van die drie Griekse optiese tradisies (Aristoteles, Euklides-Ptolemeus en Galenus); Alhacen se eenheidsteorie van visie.

Spesialisnavorsers: D.C. Lindberg, A.M. Smith

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

Renaissance van Islam; kalifaat van die Abbasidiërs (750-1258); die kringe van Alkindi en Hunein; Arabiese resepsie van Neoplatonisme; wiskundige analise in filosofie; die Een-heid van God; resepsie van Filoponus; die assosiasie van eenheid en verskeidenheid in alle dinge; potensiële intellek > aktuele intellek > aangenome intellek > eerste intellek; *phantasia*; filosofie as trooster.

Spesialisnavorsers: T. Abboud, P. Adamson, A. Bertolacci, D. Gutas, J. Jolivet, P.E. Pormann, R.C. Taylor, J. Viegas

---

Alrazi (d.ca. AH313 / ca.865-ca.925) (Al-razi; al-Razi; Rhazes; Rasis)

Platonisme in Arabiese filosofie; teen Aristoteles; resepsie van Filoponus; atomisme; teen georganiseerde godsdiens; die individu en kosmiese redding.

Spesialisnavorsers: T-A. Druart, D. Gutas

Anselmus (1033–1109) (Anselmus van Kantelberg; St Anselm of Canterbury)

Aartsbiskop van Kantelberg 1093-1109; die eerste sistematiese en spekulatiewe filosoof in die Latynse Weste sedert Eriugena; vader van die skolastiek; 80 hoofstukke in *Monologion*; die vestiging van die filosofiese metode van skolastiek > 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, en uitlatings word verantwoord; 3) die gesag is die tekste en ideehistoriese voorkommentaar self en nie die Skrifte of credo's van die kerk nie; 4) die geldigheid van skolastiese gevolgtrekkings word intern geverifieer (met ander woorde, nie met beroep op outoriteit buite die immanente teks nie); Beukes se toeganklike definisie van die skolastiese metode, *JWGV* (jukstaposisie, woord-vir-woord en divisie-subdivisie, gesag, verifikasie); *credo ut intelligam*; 26 hoofstukke in *Proslogion*; die ontologiese argument vir die bestaan van God ("'n wese waarvan geen groter te bedink is nie").

Spesialisnavorsers: M.M. Adams, B. Davies, B. Leftow, J. Hopkins, I. Logan, K.A. Rogers, S.N. Vaughn, S. Visser, T. Williams

---

Arnaldus van Villanova (1238-1311) (Arnaud de Villeneuve)

'n Katalaanse, 13de-eeuse geneeskundige en Franciskaanse teoloog; studeer Latyn onder Dominikaanse magistri in die 1260's; geneesheer van konings Petrus III en Jakobus II van Aragon vanaf 1281; professor in geneeskunde in Montpellier in 1291; neem algaande afstand van die Dominikane en soek toenadering tot die Franciskane; dring aan op die uitsluiting van enige filosofiese uitsette binne teologiese raamwerke; eskatologies-gedrewe en apokaliptiese teologie; *Speculum medicinae*; *De tempore antichristi et fine mundi*.

Spesialisnavorsers: F. Bertelloni, M. Gerwing

Augustinus (354-430) (Saint Augustine; Augustine)

Die eerste Middeleeuse filosoof; patristiek; Manicheïsme; *Confessiones*; *Retractationes*; Platoniese invloed; vrye wil; God en die siel; God as waarheid; sonde en genade; ideëleer; persepsie en rasionele oordele; die bose as gebrek aan die goeie; taalbegrip; logika; referensialisme; ostensiewe definisies; *De Dialectica*; *Verbum* > *Dictio* > *Dicibile* > *Res.*

Spesialisnavorsers: W. Otten, G.B. Matthews, K. Polmann

Avempace (sien **Ibn Bajja**)

Averroes (sien **Ibn Rushd**)

Avicebron (sien **Ibn Gabirol**)

Avicenna (sien **Ibn Sina**)

Bernardus van Clairvaux (1090-1153) (Bernard de Clairvaux)

Eerste filosoof van die vroeg-skolastiek; organiseerder van die Cistersiaanse orde in Wes-Europa in die 12de eeu; *contra* Abelardus; effektiewe vervolging van Abelardus by die konsilie van Sens in 1140; eerder *monnike-prediker* as *monnike-filosoof*; *haec mea subtilior, interior philosophia*; gespanne verhouding met filosofie en filosowe; nietemin 'n vroeë eksponent van die skolastiese metode, soos begin deur Anselmus en geslyp deur Abelardus.

Spesialisnavorsers: G.R. Evans, B.P. McGuire

Berthold van Moosburg (ca.1300-1361) (Bertholdus de Mosburch)

'n 14de-eeuse Duitse Dominikaan; die 'Dominikaanse krisis' van die 1340's; herlesing van Neoplatoniese en mistieke trajekte in Middeleeuse filosofie; krisis by die Dominikaanse *studium* in Keulen in die 1340's na die veroordeling van Eckhart se leer in 1329 (per pouslike bul *In agro dominico*) > *Expositio super Elementationem theologicam Procli* Moosburg se aanbod vir 'n oplossing van die krisis en afwysing van Eckhart se veroordeling > enigste Middeleeuse kommentaar oor Proklus as sodanig; moontlik ook die beste skolastiese resumering van Neoplatonisme > bied Proklus as 'n *homo divinus* en Griekse διάδοχος aan > herverwerk Proklus binne 'n eietydse Dominikaanse konteks, vanaf Albertus Magnus tot by Strassburg,

Aquinas en Dietrich; pas 'die Een van die siel' (*unum animae*) toe op Middeleeuse mistieke trajekte vanaf Pseudo-Dionisius en Richard van St Viktor tot by Eckhart; die *Expositio* deur Dominikane egter afgewys wat 'n skerper Aristoteliese oplossing gesoek het; nietemin in die laat-Middeleeue herwaardeer deur die 'poortwagter van die moderne', Nikolaus van Kusa; bydrae tot laat-Middeleeuse filosofie sy sintetisering van laat-Middeleeuse weergawes van Neoplatonisme met sy eie bestekopname van kenmerkend Duits-Dominikaanse teorieë.

Spesialisnavorsers: S.E. Gersh, T. Iremadze, A. Sannino, L. Sturlese, I. Zavaterro

---

Blasius van Parma (1347-1416) (Blasius Parmensis; *Doctor Diabolicus*)

'n Materialistiese denker uit die laat-14de eeu; post-skolastiese materialisme; 'geen geestelike werklikheid nie'; wiskunde die matriksdissipline; prioritisering van die 'materiewetenskappe'; 'die siel is materieel'; analitiese psigologie.

Spesialisnavorsers: J. Biard, D.E. Luscombe

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

Latynse vertaling van Aristoteles; *logica vetus*; *De consolatione Philosophiae;* trivium; quadrivium; determinisme; kans; vrye wil; die verhouding tussen universaliteit en partikulariteit; Latynse vertaling van Porphyreus; *praedicabile*s: *species* > *genus* > *differentia* > *proprium* > *accidit*; toekomstige kontingentes; kategoriese sillogismes; hipotetiese sillogismes.

Spesialisnavorsers: F.A.J. de Haas, L.M. de Rijk, J. Marenbon, T. Suto

---

Boethius van Dacia (fl.1270-1280) (B. Dacia [onderskei van M. Dacia d.1304])

Die eerste Averroïstiese slagoffer van die Paryse veroordelings van 1277; Deense magister by lettere in Parys vanaf die 1260's; medewerker van Sigerius; premisse: "onmoontlik om ware proposisies oor nie-bestaande objekte te postuleer"; topografie van die wetenskappe; sfere van epistemologiese bevoegheid; die gevolgtrekkinge vanuit 'n spesifieke wetenskap is relatief tot die beginsels waaruit dit afgelei is (*veritas secundum quid*); die superioriteit van die filosofiese lewe bo elke ander lewe vanuit die samevloei van die hoogste menslike handeling ('verstaan' of *finis quo*) en die hoogste objek van kontemplasie ('God' of *finis quius*); 'n vroeë filosofiese humanisme.

Spesialisnavorsers: P.J.J.M. Bakker, B.C. Bazán, S. Ebbesen, L. Lanza, M. Toste

---

Bonaventura (1217-1274) (Saint Bonaventure)

'n Franciskaanse magister in beide filosofie en teologie by Parys (1236-1253); meester-generaal van die Franse Franciskane vanaf 1257 tot 1273; biskop van Albano 1273; die filosofiese probleme van eksemplarisme en die bronne en kennis van die menslike intellek in *Commmentarii in quatuor libros Sententiarum*; leun terug na Hugo se *Didascalicon* in *De reductione artium ad theologiam* ten opsigte van die primaat van teologiese kennis in die gelyklopende rubrieke van lettere en teologie > hoe die verskeie dissiplines en vlakke van kennis, die meganiese lettere, die praktiese lettere, sintuiglike waarneming, natuurlike filosofie en Bybelse eksegese alles bydra tot en fundamenteel deel vorm van 'teologiese kennis'; *Itinerarium in mentis Deum* Platonies-georiënteerd > geskepte werklikheid 'n wêreld van tekens wat konstant na die Skepper terugverwys en wat in terme van eksemplariteit deur die verstand geken kan word; die *collationes* as 'vakpolemiese prediking'; c*ollationes* belangrik omdat dit op Aristoteliese temas dui wat by die Paryse veroordelings van 1277 sou geld (veral die ewigheid van die wêreld, die eenheid van die menslike intellek en Aristoteliese

determinisme teenoor die Goddelike voorsienigheid); uiteindelik 'n oorspronklike sintese van Augustiniaans-Neoplatoniese en Aristoteliese elemente; teorieë van hylomorfisme (Avicebron) en seminale oorsake (Augustinus).

Spesialisnavorsers: C.M. Cullen, I. Delio, J.M. Hammond, J.A.W. Hellmann, P Maranesi, M.J. Pereira, M. Schlosser, A. Speer

Cajetanus van Thiene (1387-1465) (Gaetano of Thiene)

Die opvolger van Paulus van Venesië by die Universiteit van Padua (1422); wye register filosofiese belangstellings > logika, fisika (in post-skolastiese gedaante), Aristoteliese metafisika, Averroïstiese epistemologie; belangrikste bydrae egter in kinetiese logika (logiese stelreëls ten opsigte van die meganika van beweging, spoed en weerstand); unieke epistemologie ingevolge waarvan die Averroïstiese eenheidsteorie van die intellek binne die meer konvensionele Christelike Aristotelianisme van Albertus Magnus geposisioneer word.

Spesialisnavorser: S.E. Lahey

Dante Alighieri (1265-1321) (Dantes Alighierius)

'n Filosoof-digter uit Florence in die laat-13de en vroeg-14de eeue; liriese gedigte in die *dolce stil nuovo*; politieke aktivisme in Florence vanaf 1289; konflik tussen Wit en Swart Partye in Florence, gevolg deur pous Bonifatius VIII se tragiese toetrede; Dante in ballingskap in 1302; drie belangrikste werke > *Convivio*, *Monarchia* en *Die Goddelike Komedie*, almal geskryf in ballingskap; ten spyte daarvan dat die historiese Dante en sy tekste literatuurwetenskaplik nagevors word, sou dit 'n leemte laat om hom uit die korpus van Middeleeuse filosofie te laat, die nie-skolastiese aard van sy nagelate werke ten spyt.

Spesialisnavorsers: F.J. Ambrosio, C.O. Baur, P. Boyde, A. Braida, E.L. Fortin, W. Franke, J. Freccero, N. Havely, J.S. Krüger, G. Mazotta, C. Moevs, B. Reynolds, T. Rupp, J. Ruud

Denis de Leeuwis ('die Carthusiaan') (1402-1471) (Denys the Carthusian)

'n 'Ensiklopediese' Thomis vanuit die Lae Lande (Rijkel en Zwolle) in die laat-15de eeu; baccalaureus (1421) en magister (1424) in lettere by Keulen; toegelaat tot die Carthusiaanse orde by die klooster in Roermond in 1425; sou die res van sy lewe in Roermond (suid-oos Nederland) woon en werk; 150 oorleefde tekste, modern geredigeer in 42 volumes (1896-1935); waarskynlik die produktiefste skrywer uit geheel die geskiedenis van Middeleeuse filosofie; belangrikste tekste uit 'n onoorsigtelike korpus > 'n summa (ongewoon vir die 15de eeu) *Summa de vitiis et virtutibus* > massiewe multivolume kommentaar oor die Lombardiese *Sententiae* > die volledige stel van Pseudo-Dionius se *Corpus Dionysiacum* woord-vir-woord gekommentarieer > *De lumine christiane theoriae* (1452) Neoplatoniese skepppingleer > *Elementatio philosophica* (indeksering en kommentaar van al die belangrikste filosofiese vrae wat sedert Plato en Aristoteles aan die orde gekom het; opgevolg met 'n soortgelyke teologiese aanbod, *Elementatio theologica* [gaan terug op Proklus se strukturering]) > Neoplatoniese mistiek die uitstaande kenmerk van sy oorspronklike filosofiese uitsette; later in sy lewe nader aan Albertisme as aan Thomisme.

Spesialisnavorsers: K. Emery, A. Palazzo, D. Wassermann

Durandus van St Pourçain (ca.1270-1334) (Durand; Durandus de S. Porciano)

'n Vroeg-14de-eeuse Dominikaan wat binne sy eie orde onder druk geplaas is oor sy eklektiese lesings van Aquinas se teologies-filosofiese uitset; onder Dominikaanse sensuur gestel in 1314 en 1316; biskop van Limoux in 1317 en van Meaux in

1326; sobriquet *Doctor Resoluttisimus* wat sy onblusbare veggees raak beskryf; 'n elementêre onderskeid tussen rede en gesag; teologie geen spekulatiewe wetenskap nie (duidelik teen-Thomisties); die driedelige inhoud van Durandus se teen-Thomistiese oriëntasie (sy verwerking van die Gentiaanse relasiebegrip, sy teorie van kennisverwerwing en sy standpunte oor die Goddelike voorsienigheid of transendente kousaliteit).

Spesialisnavorsers: R.L. Friedman, M.G. Henninger, I. Iribarren

---

Filippus die Kanselier (1165-1236) (Philippe the Chancelier)

Summa de Bono, geskryf rondom 1230; kanselier van die Universiteit van Parys 1218; ondersoek die vraag na die 'goeie' op Aristoteliese gronde; temas in *Summa de Bono* behels die ontleding en bespreking van die vier transendentes ("syn, een, waar en goed"), die *natuurlik goeie*, die *moreel goeie*, die *drie teologiese deugde* (barmhartigheid, "spesifieke liefde" en hoop) die *vier kardinale deugde* (wysheid, geregtigheid, dapperheid en matigheid) en die *goeie vanuit die genade (ad finem*, *in finem* en *post finem*).

Spesialisnavorser: R.E. Houser

Franciskus van Marchia (ca.1290-ca.1344) (Franciscus de Esculo)

'n Franciskaanse magister (*doctor theologiae*) by Parys en versetlike teenstander van pous Johannes XXII; politieke asiel onder keiser Lodewyk IV in München; trek sy teenpouslike standpunte in 1343 terug; kritiek van Aristoteliese bewegings- en projektielteorie > teorie van *virtus derelicta*; geen *substansiële* onderskeid tussen die 'hemel' en die 'aarde' nie.

Spesialisnavorsers: S. Folger-Fonfara, R.L. Friedman, C. Schabel, N. Schneider

---

Franciskus van Mayronis (1288-1328) (Francis of Meyronnes; *Doctor Acutus*)

'n Franciskaanse magister in teologie en student van Johannes Duns Skotus by vroeg-14de-eeuse Parys; promoveer in 1323 as *magister theologiae*; unieke Skotisme en 'n duidelike Augustiniaans-Dionisiese afhanklikheid; gebruik die Skotiaanse teorie van die univokaliteit van syn konsekwent; wyk wel soms af van Skotus, byvoorbeeld in sy herverwerking van die teorie van formele nie-identiteit (*ex natura rei*); begrond formele onderskeide in reël-verskillende modi in dieselfde identiteit; die begrip *I/idee* (in die metafisiese sin van die woord) is sinoniem met quiditeit en die 'essensie van syn' (*esse essentiae*) > dit wys heen na dieselfde saak, naamlik die formele aard van 'n werklikheid, geabstraheer vanuit alle intrinsieke modi, insluitende eksistensie, aktualiteit, die reële en kontingensie; argumenteer eg-Franciskaans vir die prioritisering van die wil bo die intellek.

Spesialisnavorsers: E.P. Bos, W. Duba, G.J. Etzkorn, T. Hoffmann, R. Lambertini, H. Möhle

---

Gabriel Biel (1408-1495)

'n Belangrike Middeleeuse denker in die voor-Reformasie; transformerende pragmatiek; integrasie van *via moderna* en post-*via moderna*; rektor van die Universiteit van Tübingen (1485); 'n konkreet-partikulier-pragmatiese eerder as 'n abstrak-universele gerigtheid; sintetiseer kompeterende tradisies vanuit die vroeg- en hoog-skolastiek; nadruk op sosiale etiek en die praktiese implementering van teologiese gevolgtrekkings in die samelewing; 'morele aktivisme' en 'morele potensialiteit'; die vereistes vir legitieme politieke outoriteit.

Spesialisnavorsers: W.J. Courtenay, J.L. Farthing, R.L. Friedman, P. Kärkkäinen

---

Gersonides (Levi ben Gershom) (1288-1344) (RaLBaG; Leo de Baneolis)

Maimonides se onmiddellike opvolger in die Middeleeuse Joodse tradisie; belangrikste werk *Milhamot Adonai* (*The Wars of the Lord*; *Strydvoeringe van die Heer*); kenmerkend Averroïsties (God is 'denke wat sigself

bedink'; God kan wel deur positiewe attribute beskryf word; die ontstaan en bestaan van die skepping kan filosofies wel uitgepluis word; die wêreld is geskep vanuit ewige-bestaande, ongevormde materie); die onsterflikheid van die siel; die sentrale plek van die agente-intellek met 'n Averroïstiese prioritisering; God ken die wêreld slegs in soverre die wêreld onderworpe is aan algemene natuurwette; 'wonders' word veroorsaak word deur die agente-intellek, eerder as deur God self; substansies in die wêreld is die partikuliere en veelvoudige vergestaltings van dít wat sigself aanbied as 'n volmaakte, afgeronde en verenigde orde in die agente-intellek; 'persoonlike voorsienigheid' en 'persoonlike onsterflikheid'.

Spesialisnavorsers: A. Green, S. Klein-Braslavy, S. Nadler, S.Pessin, T. Rudavsky

---

Gilbertius van Poitiers (1085-1154) (Gilbert of Poitiers; Porreta; de la Porrée)

Die laaste Middeleeuse denker vanuit die post-Karolingiese periode; unieke verbinding tussen 'n filosofie van die konkrete en Platonisme; die Porretynse skool; ontologie vanuit *quod est* en *quo est*; elke syn bestaan as 'n gekonkretiseerdheid met 'n 'n veelheid van bepaaldhede; vorme en die essensie van sommige dinge (*esse aliquid in eo quod quid est*), vorme en die nie-essensie van sommige dinge (*esse aliquid tantum*); *subsistens* en *subsistentiae*; *consuetudo rerum*; die singulariteit van vorm is die basis van die singulariteit van dit wat daardeur gevorm is; die prioriteit van die probleem van individualiteit as primêre filosofiese probleem (nie nominalisme of realisme nie); "voltooide komplekse vorm" is die basis vir individualiteit; die taal van die natuurwetenskappe teenoor die taal van die abstrakte vorme (die *abstractim*, geken vanuit *mathesis* of *disciplina*); die teorie van transposisies (*transsumptio*) tussen woorde en stellings, en tussen teologie en ontologie.

Spesialisnavorsers: L.M. de Rijk, J. Marenbon, J. Spruyt

Gilius van Rome (1243-1316) (Aegidius Romanus; Giles of Rome; Ägidius)

Die eerste Augustiniaanse monnik om as magister in teologie by Parys te kwalifiseer; hoofmonnik van die *Ordo sancti Augustini* (gestig 1254) in 1292; student van Aquinas 1269-1272; onderwyser van prins Phillip IV; *De regimine principum* (ca.1279, pro-monargies); Aristotelies-Thomistiese in filosofies-teologiese oriëntasie (tog met 'n kritiese aanvoeling vir aspekte van Averroes se metafisika en psigologie); later 'n pro-pousdom ondersteuner van Bonifatius VIII (teen Quidort en koning Phillip IV van Frankryk); *magister regens* van Parys 1285-1291; ondersteun die onderdrukking van die Ridders van die Tempelorde; voorwaardelike ondersteuning van die (Thomistiese) teorie van die eenheid van substansiële vorm; voorwaardelike verwerping van die teorie van universele hylomorfisme; oorname van die Averroïstiese teorie van onbepaalde dimensies; sy werksbegrip *materie-kwantiteit* ('massa') 'n oorspronklike bydrae tot die natuurwetenskaplike jargon van die laat-13de eeu; epistemologies-empiristies; 'n etiek vanuit matige intellektualisme (wil en intellek).

Spesialisnavorsers: C.F. Briggs, R. Cross, S. Donati, P.S. Eardley, R.W. Dyson, C. Jones, R. Lambertini, C. Marmo, M. Pickavé, G. Pini, C. Trifogli

---

Godfrey Fontibus (ca.1250-ca.1315) (Godfrey of Fontaines)

'n Invloedryke sekulêre magister in teologie by Parys vanaf 1285 tot 1304; *magister regens* van Parys 1285-1289; vertoon verrassend 'n affiniteit vir die 1277-veroordeelde Averroïste Sigerius en Boethius van Dacia; werk vernaamlik met quodlibeta; spesialiseer in metafisika en kosmologie; 'n unieke onderverdeling van syn ('syn in die verstand en 'subjek-onafhanklike syn', teenoor Gent se *esse essentiae* en *esse existentiae*); ware potensiële syn en ware handelingsyn; analogiese (nie-univokale)

verstaan van syn; essensie en eksistensie is reël identies en verskil slégs konseptueel.

Spesialisnavorsers: S.D. Dumont, C. König-Pralong, J.F. Wippel

Gonsalvus Hispanus (ca.1267-1313) (Gonsalvo of Spain)

'n Spaans-Franciskaanse magister by Parys; Duns Skotus se promotor en beste vriend; legendariese konfrontasie met Eckhart in 1303 by die Universiteit van Parys; provinsiale hoof van die Franciskane in die provinsies Santiago (1290) en Castile (1303); minister-generaal van die Franciskane in 1304.

Spesialisnavorser: A.G. Traver

Gregorius van Rimini (ca.1300-1358) (Gregory; Ariminensis; *Doctor Acutus*)

'n Italiaanse Augustiniaan en magister in teologie by Parys (1345); hoof van die Augustiniane in 1357; belangrike kommentaar oor die *Sententiae* (*Lectura super primum et secundum Sententiarum*) met (eg post-skolasties) slegs 'n vooraf-seleksie uit die *Sententiae* (volumes een en twee); belangrike bydraes in veral twee vraagkontekste ('is teologie 'n wetenskap in die Aristoteliese sin van woord?' en 'kan God die verlede ongedaan maak?)' > 'God kan ophou om die verlede te wil' > *Adam fuit creatus* > *potest numquam fuisse vera* > *potest non voluisse*); verloor die Paryse binnegeveg oor die status van 'n *complexe significabile*.

Spesialisnavorsers: P. Bermon, W.J. Courtenay, R. Cross, R.L. Friedman, C. Schabel, J. Zupko

Guido Terrena (d.1342) (Terreni; *Doctor Breviloquus*)

'n 14de-eeuse Paryse magister in teologie vanuit die Karmelitiese orde en volgeling van Aquinas en Godfrey Fontibus; *magister regens* van die Karmeliete in Parys 1313-1317; belangrikste teologiese tekste *Concordia evangelica* en *Summa de haerisbus*; filosofiese werke betreklik swak ontvang met inbegrip van die gewildheid van sy teologiese werke; kenmerkende poging om patristiese elemente met tydgenootlike skolastiese oortuiginge te versoen; intellek superieur tot die wil (naby-Dominikaans); unieke interpretasie van die Aristoteliese vorme waarskynlik sy mees wesenlike bydrae tot die hoog-skolastiek (die vorm *is* die beginsel van individualisering); vindingryke Aristoteliese ekonomiese teorie (invloed op Buridanus en Oresme); teen-Thomistiese teorie van natuurlike reg (as 'n *handeling* en nie 'n fakulteit [Aquinas] nie, van die rede).

Spesialisnavorsers: F. Bertelloni, J.P. Etzwiler, T. Turley

Gundissalinus (ca.1110-1190) (Dominicus Gundisalvi; Domingo Gundisalvo)

Die vernaamste verteenwoordiger van die Toledo Skool van Vertalers in Spanje; meer as twintig vertalings vanaf Arabies na Latyn; eerste toepassing van Avicenna se psigologie in die Latynse Weste; rasionele argumente vir die bewys van die onsterflikheid van die siel; *De divisione philosophiae*: terug na die Arabiese bronne (Ibn Sina, Alfarabi en Algazali), maar herverwerk ook die eietydse Latynse bronne; organiseer die liberale lettere in 'n nuwe skema, waar die *trivium* en *quadrivium* geïntegreer word met nuwe ontwikkelinge in natuurwetenskappe en politieke filosofie (na Salisbury).

Spesialisnavorsers: A. Fidora, J.A. Laumakis

Hadewijch van Antwerpen (fl.1240) (Hadewych of Brabant)

'n Vlaamse begyn vanuit die 13de eeu; die eerste en belangrikste eksponent van Middeleeuse liefdesmistiek; die erotiese kwaliteit van liefdesmistiek (*Minne* en *minne*); 'n digter-filosoof en nie 'n spekulatiewe of skolastiese filosoof nie; 'ontdekking' van Hadewijch in Brussel in 1838; diep beïnvloed deur Richard van St Viktor se kenteoretiese klem op die ervaring;

trinitariese liefdesmistiek; Christologiese liefdesmistiek.

Spesialisnavorsers: I. de Gier, A.J. Dickens, V. Fraeters, B. McGinn, S. Murk-Jansen, C. Wolfskeel

Hasdai Crescas (ca.1340-1410)

Die laaste belangrike Joodse Middeleeuse filosoof; Gersonides se opvolger in die Middeleeuse Joodse tradisie; rabbi van Saragossa (1389); belangrikste teks *Sefer Or Adonai* (1405-1410, *Die lig van die Heer* - in duidelike teenstelling met Gersonides se *Milhamot Adonai* of *Strydvoeringe van die Heer*) > bestaan uit vier boeke, wat onderskeidelik aandag gee aan 1) die eerste beginsels (*shorashim*) van die Joodse geskrifte, 2) die fundamentele oortuigings (*pinnot*) in Judaïsme, 3) die outentieke en ware leerstellings vanuit die Joodse geskrifte (*de'ot amitiot*) en 4) spekulatiewe posisies vanuit die Joodse geskrifte (*de'ot usevarot*); tree in gerig met die dominansie van Aristoteliese filosofie in die Joodse filosofiese tradisie(s) van die Middeleeue; kritiseer Maimonides se 26 Aristoteliese proposisies vir die bewys van die bestaan en eenheid van God.

Spesialisnavorsers: W.Z. Harvey, D.J. Lasker, J.T. Robinson, T. Rudavsky

Héloïse d'Argenteuil (ca.1100-1164)

Abelardus se minnares en teensinnige eggenote; *Epistolae duorum amantium*; *Epistolae Heloissae*; *Problemata Heloissae*; filosofie van liefde; materiële en morele verantwoordelikheid; kritiek van die huwelik; etiek van gesindheid en van opset; kritiek van die kloosterwese.

Spesialisnavorsers: J. Beukes, W. Levitan, M.M. McLaughlin, C.J. Mews, B. Wheeler

Hendrik van Gent (d.1293) (Heinrich von Gent; Henry of Ghent; *Doctor Solemnis*)

Uitgesproke teen-Aristoteliese Augustiniaan in aanloop tot die Paryse Veroordelings van 1277; vertrek vanuit Avicenna se essensie (gaan) eksistensie (vooraf) onderskeid; tref bykomend onderskeid tussen 'n synde wat minstens in sommige opsigte moontlik is (*res a ratitudine*) en syndes wat oor geen eksistensie beskik nie, maar wel bedink kan word (bv. die chimera, *res a reor reris*); *esse essentiae* die verklaring vir die eksistensie van *res a ratitudine*; daar vanuit *esse existentiae* ('syn van eksistensie'); die "intensionele onderskeid" tussen dit wat werklik en dit wat bloot konseptueel is; illuminasionistiese epistemologie en *sincera veritas*; bywerking van Aristotelese kenteorie om die Franciskane tegemoet te kom ('gedrukte' en 'uitgedrukte' verstaanbare species).

Spesialisnavorsers: J. Janssens, M. Leone, M. Pickavé, P. Porro, R.J. Teske, R. Wielockx, G.A. Wilson

Hendrik van Harclay (ca.1270-1317) (Henricus de Harclay, Henry of Harclay)

Een van die eerste eksponente van die Skotiaanse skool (hoewel krities); aanvanklik 'n sekulêre magister by Oxford in 1296, in 1297 wel as priester georden; magister in teologie by Oxford teen 1312, na studies onder Duns Skotus in Parys; biskop van Lincoln vanaf 1312 en kanselier van Oxford vanaf 1312 tot 1317; anti-Thomisties op grond van die konflik tussen die Dominikane en die Universiteit van Oxford; krities teen Skotus se teorie van algemene nature > ontwerp 'n ooreenstemmingsteorie van universeles in toenadering tot Ockham; 'Harcliaanse konseptualisme' en die univokale konsep van syn; die ontologiese status van relasionele toevallighede; die etiese toepassing van sy teorie van relasies (met betrekking tot deug en wil).

Spesialisnavorsers: M.G. Henninger, J.T. Slotemaker

Hervaeus Natalis (ca.1250-1323) (Harvey Nedellec; Herveus Noël)

'n Frans-Dominikaanse filosoof-teoloog uit die vroeg-14de eeu; meester-generaal

van die Dominikane in 1318; polemiese en eklektiese verdediger van Aquinas; hewige konfrontasie met Durandus van St Pourçain; eerste Middeleeuse filosoof wat die begrip *intensionaliteit* bekendstel en sistematies verwerk; *intentionalitas* vir die eerste keer sedert Avicenna daarmee as filosofiese werksbegrip aangebied; 'n relasieteorie waarin sowel reële as konseptuele relasies toegelaat word (bevestiging van die laaste ses Aristoteliese kategorieë); intensionaliteit nie 'n reële kategoriese relasie vanaf die kennende na die gekende nie, maar 'n konseptuele relasie vanaf die gekende na die kennende.

Spesialisnavorsers: J.P. Doyle, I. Irribarren, E. Lowe

Heymerik van de Velde (1395-1460) (Heymeric of Camp; Heymericus de Campo)

'n Leidinggewende Nederlandse Albertis vanuit Eindhoven en Keulen in die 15de eeu; magister in teologie (1428) by en rektor van die Universiteit van Keulen (1432); professor in teologie by Leuven (gestig 1425) vanaf 1435 tot 1453; tuis binne die skolastiese Neoplatoniese tradisie, hoewel ook diep beïnvloed deur Albertus Magnus en die idiosinkratiese *Ars generalis* van Ramon Lull; innige vriend van Nikolaus van Kusa; vyf belangrikste filosofiese tekste > *Compendium divinorum* (Neoplatoniese metafisika) > *Tracatus de sigillo aeternitatis* > *Colliget principiorum iuris naturalis, divini et humani philosophice doctrinalium* > *De signis notionalibus* > *Centheologicum* (omvangryke versameling en bespreking van 'n 100 filosofiese werke, oorwegend vanuit die 15de eeu).

Spesialisnavorsers: P.J. Casarella, M.J.F.M. Hoenen, R. Imbach, K.M. Ziebart

---

Hieronimus van Praag (Pragensis) (1370-1416) (Jerome of Prague)

'n Kontra-nominalistiese, vierdubbele magister in lettere vanuit Boheme by 'n aantal Europese universiteite in die laaste fase van die laat-Middeleeue; pleitbesorger van Wyclif se ultra-realisme en *in res* institusiekritiek; radikale kerkkritiek lei tot sy veroordeling en teregstelling by die Konsilie van Konstans (30 Mei 1416); magister in lettere by Parys (1405); eremagister in lettere by Keulen (Maart 1406); magister in lettere by Heidelberg (April 1406); magister in lettere by Praag (Desember 1406); sentrale opvatting > *mundus archetypus* gelyklopend met en veroorsakend van *mundus sensibilis* > 'n ongeskape, Platonies-ideëtipiese wêreld stel die beeld van 'n volmaakte ideaal van die ideale wêreld daar, wat in jukstaposisie met die geleefde leefwêreld wat bevatlik vir die sintuie is, bestaan; die primaat van analogiese syn (*ens analogum*); die hart van realistiese, saakgebaseerde logika teenoor termgebaseerde logika > *vera logica non in signis, sed in rebus est fundata*; geometriese voorstelling van die Drie-Eenheid > *Scutum fidei christiane*.

Spesialisnavorsers: V. Herold, Z. Kaluza, O. Pavlícek, F. Šmahel

---

Hildegard von Bingen (1098-1179) (Hildegardis Bingensis; Sybil of the Rhine)

'n 12de-eeuse Duits-Benediktynse non en filosoof-teoloog; *Scivia*, *Vitae Meritorum* en *Divinorum Operum*; *viriditas*; ankeres tot op ouderdom 15; georden as non op ouderdom 16; magistra van die nonnekloosters te Disibodenberg (1136), Rupertsberg (1152) en Eibingen (1165); Duits-historiese simbolisme; heilsgeskiedenis; motief van die eier; die beeld van die son as kosmiese refleksie van die vleesgeworde *Logos*; die beeld van maanlig vanuit sonlig as simbolies-indikatief van die kerk se afhanklikheid van Christus, midde die kerk se aardse veranderlikheid en verraderlikheid; die visioen van die sinagoge as moeder, die saffierfiguur in die vuurlig en die kerk as vroulike troosfiguur; die visioenêr-kreatiewe tabel van deugde en ondeugde in *Vitae Meritorum*; die menslike

kruisfiguur in die wiel in *Divinorum Operum*; die ononderskeibaarheid van die geslagte per *Imago Dei*; "manlike swakheid" en "vroulike krag".

Spesialisnavorsers: J. Bain, J. Beukes, J.L. Baird, S.L. Higley

Hugo van St Viktor (1097-1141) (Hugues de Saint-Victor; Hugh of St Victor)

Lombardus se nagraadse leermeester; selfonderbrekende benadering tot vroeg-skolastiek; Hugo se drie beginsels: 1) chronologie [*institutio* en *restoratio*, skepping en herskepping]; 2) semiotiek [alle skepsels is "tekens van God"] en 3) kousaliteit [die oorsaak-ordenende wil van God]); die drie hermeneutiese sleutels vir Skrifhantering (letterlik ['histories'], allegories en tropologies); proto-evolusionêre verstaan van die skepping ('verfynde ver-vorming'); onderskeid tussen die voorkennis en voorsienigheid van God in die "voorsienige voorkennis" van God; sielsentraliserende antropologie.

Spesialisnavorsers: J. Beukes, M. Gorman, C. Monagle, P.W. Rosemann

Ibn Bajja (Avempace) (d.AH533 / 1139)

Die eerste Arabiese Middeleeuse filosoof vanuit Muslim-Spanje (Andalusië); die twee filosofiese tradisies van die Andalusiërs (Farabiese Aristotelianisme en Sufisme); steeds binne die tradisie van *falsafa*; die administrasie van kennis in die vyf sillogistiese wetenskappe of filosofiese lettere (metafisika, fisika, praktiese filosofie, wiskunde en logika); die studie van die instrumente (geometries, astronomies, opties, musikaal en meganies); logika sowel deel van filosofie as instrument van filosofie; die vier nie-filosofiese lettere (dialektiek, sofistrie, retoriek en poësie); die praktiese lettere (bv. geneeskunde en landbouwetenskap); die vierdelige logiese teorie; die geweldsteorie van beweging (*contra* Aristoteles, *cum* Filoponus); Neoplatoniese metafisika met unieke klemtone (universeel geestelike, partikulier geestelike en partikulier beliggaamde vorme); die alleenstander (*nawabit*) as politieke figuur.

Spesialisnavorsers: C.E. Butterworth, L.E. Goodman, J.P. Montada

Ibn Gabirol (Avicebron) (1021-1058) (Salomo Gabirol; Avencebrol)

11de-eeuse Joodse Neoplatonisme; die eerste Joods-Arabiese denker vanuit Spanje; *Fons Vitae*; Platoniese inklinasie; dialektiese redevoering; kennis van die universele waarheid is menslike selfkennis; selfondersoek as bodemlose inwaardsheid; denke oor vorm en materie as perspektivisties proto-hermeneuties; "drie is die beginsel van identiteit midde verandering"; quiditeit word vir die eerste keer 'n onmisbare werksbegrip in Middeleeuse filosofie; die beginsels van Vorm en Materie (naby-Platonies en teen-Aristotelies); materie, nie vorm nie, is die universele primordiale *substratum* vir alle eksistensie; die wil as die skakel tussen vorm en materie.

Spesialisnavorsers: O. Leaman, D. Frank, S. Pessin, T. Rudavsky, E. Schweid

Ibn Rushd (Averroes) (ca.AH520-AH595 / ca.1126-1198)

Hoogtepunt sowel as die afloop van *falsafa*; krities teenoor Avicenna en Algazali; *Die inkoherensie van die inkoherensie* (*Al-Tahafut*); 38 kommentare oor Aristoteles; die ontstaan van die kosmos verduidelik in streng Aristoteliese terme, met verwysing na materie en vorm, asook potensialiteit, aktualiteit en beweging; verwerp Avicenna se opvatting dat essensie eksistensie logies voorafgaan en dat eksistensie 'n eienskap van essensie is.

Spesialisnavorsers: J.A. Aertsen, R. Arnaldez, C. Belo, G. Endress, M. Fakhry, R. Glasner, T. Kukkonen, D. Praet, E.I.J. Rosenthal, R.C. Taylor, A. Wohlman

Ibn Sina (Avicenna) (AH370-AH428 / 980-1037)

Fusie van *falsafa* en *kalam*; "die vlieënde man"; kennis van syn; veroorsaakte en voortgesette syn; kousaliteitsleer (essensie gaan eksistensie vooraf); noodsaaklike en moontlike eksistensie; Avicenna se Godsbewys ("alle moontlike wesens en dinge in die wêreld vooronderstel, ten einde te kan bestaan, 'n wese of syn wat noodsaaklik is deur sigself"); noodsaaklike syn en moontlike syn; nie negatiewe teologie nie, maar die hantering van Goddelike attribute *of* in terme van negasie, *of* in terme van relasies, *of* in tegelyke negasie en relasie; op die spoor van die Farabiese en Neoplatoniese skeppingsleer; emanasie; eerste intelligensie; tweede intelligensie; die siel en liggaam van die allesomvattende sfeer; die tiende intelligensie as agente-intellek; metafisiese effektiewe oorsaak en fisiese effektiewe oorsaak; idiosinkratiese modifikasies van Aristoteles (die bron van Averroes se latere kritiek); Aristoteles-Platoniese psigologie; die vier fases van kennisverwerwing; profesie as intuïtiewe toegang tot die bestraling van vorme deur die agente-intellek op die verstand.

Spesialisnavorsers: P. Adamson, A. Bertolacci, L.E. Goodman, D. Gutas, D.N. Hasse, J. Janssens, Y.T. Langermann, J. McGinnis, D.C. Reisman, F. Rosenthal, R. Wisnovsky

Isak Israeli (ca.855-ca.955) (Isaac Israeli ben Solomon)

Joodse Neoplatonisme; aansluiting by Aristoteles en Alkindi; filosofie as selfkennis en morele geleiding; idiosinkratiese emanasie; die Lig > Intelligensie > Drie vorme van die siel (rasioneel, animalisties, vegetatief) > die Sfeer; Tweede Intelligensie; Die mundane produksievermoë van die Sfeer; Die vier elemente; die verskil tussen elemente en beginsels; die psigologiese reduksie van drome en profesie.

Spesialisnavorsers: A. Altmann, S. Harvey, S. Pessin, F. Rosenthal, S.M. Stern

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

Etymologiae; ensiklopedie van bestaande kennis; die sewe liberale lettere > trivium > quadrivium; die praktiese lettere; *De fide Catholica*; *Libere numerorum*; *Allegoriae*; Ierse konneksie met die Ooste.

Spesialisnavorsers: S.A. Barney, J.A. Beach, O. Berghof, W.J. Lewis, J. Wood

Jakobus van Metz (fl.1300) (Jakob von Metz; James of Metz)

'n Eklektiese Dominikaan uit die vroeg-14de eeu; bekwame kommentator van Lombardus se *Sententiae*; krities (dog eklekties) teen Aquinas oor talle wesenlike hoog-skolastiese kwessies; wel invloed uitgeoefen op die jonger generasie skolastici van die vroeg-14de eeu (veral Durandus van St Pourçain).

Spesialisnavorsers: P.J.J.M Bakker, R.L. Friedman

Jakobus van Viterbo (ca.1258-1307) (James of Viterbo; Iacobus Viterbiensis)

Die tweede noemenswaardige hoog-skolastikus uit die Augustiniaanse orde (na Gilius van Rome); *magister* in teologie by Parys 1293; *magister regens* van die Augustiniane by Parys in 1293; rektor van die Augustiniaanse *studium generale* in Napels in 1300; aartsbiskop van eers Benevento en toe Napels in 1302; eksistensie staan in verhouding tot essensie op dieselfde wyse as waarop enige konkreetheid en enige abstraksie in verhouding staan; stel die wil psigologies bo die intellek; *De regimine Christiano* ter ondersteuning van Bonifatius VIII in die konflik met Phillip IV in 1303; onderskeiding van *potestas regia temporalis* (koninklike gesag) en *potestas regia spriritualis* (priesterlike gesag); *regnum* ('regte van die koning') teenoor *sacerdotium* ('gesag van die pous') > 'n unieke onderskeid met politiek-teoretiese gevolge tot diep in die Renaissance.

Spesialisnavorsers: R.W. Dyson, M.D. Gossiaux

Jan van Ruusbroec (1293–1381) (Ruysbroeck; Riuysbrochius; *Alter Dionysius*)

'n Vlaams-Nederlandse mistikus en 'Augustiniaanse monnik' uit die latere deel van 'n onstabiele 14de eeu; 'post-skolastiese mistiek'; belangrikste werke *Boecsken der verclaringhe*, *Een spieghel der eeuwigher salicheit*, *Die geestelike brulocht*, *Vanden seven sloten*, *Dat rijcke der ghelieven*, *Van den geesteliken tabernakel* en *Van seven trappen*; 1399 postuum deur Gersonius as kanselier van Parys oor beweerde kettery in *Die geestelike brulocht* uitgedaag; kategeties-apologetiese motief teen aweregse en provokatiewe begyne-groeperinge > skryf juis daarom in die Nederlandse vernakulêr en nie in Latyn nie; ook 'n dogmatiese motief > sy mistiek moet die kerk dien en die kerklike leer nie noodwendig kompromitteer nie; wel institusiekrities teen magsvergype en korrupsie in die kerk; 'geestelike armoede' en die 'afwesigheid van 'n persoonlike spiritualiteit' die wesenlikste probleme in die kerk voor die Groot Verdeling van 1378-1417; verlaat St Gudule in Brussels na 25 jaar en vestig 'n gevolgryke klooster in Groenendaal 1343; later Augustiniaans in oriëntasie ter wille van konformering aan wetgewing oor Ordereëls in kloosters.

Spesialisnavorsers: J. Arblaster, E.P. Bos, I. Cornet, G. de Baere, R. Faesen, V. Fraeters, B. McGinn, P. Mommaers, K. Schepers, G. Warnar

---

Johannes Baconthorpe (ca.1290-1345) (Bacconius; *Doctor Resolutus*)

'n Engelse Karmeliet en *magister regens* by teologie in Parys in 1323; eklektiese Thomistiese interpretasies wat Duns Skotus teengaan; bedenklike titel van *Princeps Averroistarum* ('die voorste onder die Averroïste'), aangesien hy 'n middelmatige eksegeet en kommentator van sowel Aristoteles as Ibn Rushd was; belangrike bywerking van Gent se wilsteorie > die wil 'is 'n aktiewe fakulteit wat oor die vryheid van onbetrokkenheid of indifferensie beskik > hierdie fakulteit kan sigself veroorsaak of beweeg sonder enige voorafgaande oorsaak > hierdie fakulteit kan sigself verset teen enige objek wat deur die intellek gepresenteer word; argumenteer dat die mens oor 'n liggaamlike vorm *addisioneel* tot 'n intellektiewe siel beskik; bestaande essensies is eenvoudig 'individue by verstek', uitdrukkinge van andersins non-eksistente algemene essensies.

Spesialisnavorsers: R. Cross, S. Nolan, C. Schabel, J.F. Wippel

---

Johannes Buridanus (ca.1295–1361) (John Buridan)

Die groot konsolideerder en bestendiger van Ockhamistiese nominalisme aan die Universiteit van Parys rondom die middel van die 14de eeu; twee termyne as rektor van Parys; belangrikste oorspronklike en sintetiese werk, *Summulae de dialectica*, 'n verfynde tekskommentaar op Petrus Hispanus se *Summulae logicales*; veral belangrik ten opsigte van sy enkele en koherente teorie van *impetus*, wat die beweging van bewegende objekte grondig definieer, sonder enige verdere verwysing na die Aristoteliese sisteem > dit sou die basis verskaf vir Galileo se gebruik van die begrip *impeto* en Newton se definisie van die 'kwantiteit van beweging'; post-skolasties; 'n 'moderne nominalis'; 'n 'onafhanklike logikus'.

Spesialisnavorsers: P.J.J.M. Bakker, G.E. Hughes, P. King, G. Klima, J.M.M.H. Thijssen, J. Zupko

---

Johannes Capreolus (1380-1444) (John Capreol/us; Jean Cabrol)

'n Toegewyde Dominikaanse apologeet van Aquinas in die vroeg-15de eeu (Renaissance sobriquet: *Princeps Thomistarum*); 'n enorme Thomistiese verdediging in *Thomistarum principis Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* (sewe volumes); magister in teologie by Parys (1411); gaan Aquinas se

14de-eeuse kritici soos Ockham, Wodeham en Rimini driftig teë > lewer in die proses 'n besondere bydrae tot die onderskeid tussen die *via antiqua* ('die ou manier') en die *via moderna* ('die nuwe manier'); vyf belangrike selfstandige teoretiese posisies in die *Defensiones* > waar syn en essensie in God byeengebring word, moet alle skepsels van God, ten einde te kan bestaan, deelneem aan syn (*esse*) sigself; > 'n getemperde realisme (universeles en sinskonstruksies is nie blote klanke nie, maar moet in verhouding met buite-verstandelike werklikhede gestel en verstaan word) > verset hom Thomisties teen die post-skolastiese skeiding van teologie en filosofie (op aandrang van beide dissiplines); filosofie en teologie moet van mekaar *onderskei* word, maar kan nie van mekaar *geskei* word nie > teenoor Aureolus se *esse apparens* word die tradisionele kenteoretiese onderskeid tussen die reële differensie tussen afgedrukte species, die kennishandeling en die uitgedrukte species gestel; bevestig hiermee dat die verstandelike woord die terminus van die intellektiewe handeling is > neem Aquinas se opponente se onderskeid tussen natuurlike syn en morele syn wel oor; breek gevolglik met Aquinas se opvatting dat die morele 'gewoontes' gevestig is in 'n natuurlike inklinasie van die mens om goed te doen; invloed tot diep in die Renaissance onder toekomstige Thomiste (Cajetanus, Da Prierio, Petrus Negri).

Spesialisnavorsers: R. Cessario, T. Jeschke, E.P. Mahoney, S. Müller, K. White

Johannes Dumbleton (ca.1310-ca.1349)

'n Dubbele magister in lettere en teologie by Merton College en Parys in die 14de eeu; onvoltooide 10-volume *Summa logicae et philosophia naturalis* behoue in meer as twintig hoë-kwaliteit manuskripte > verskaf 'n blik op die werksaamhede van die denkers wat in Aristoteliese natuurlike filosofie gespesialiseer het by Oxford in die oorgang na post-skolastiek en die gevolglike verselfstandiging van die natuurwetenskappe in die middel van die 14de eeu; Oxford Rekenaars.

Spesialisnavorser: E.D. Sylla

Johannes Duns Skotus
(ca.1266-1308) (John Duns Scotus)

'n Briljante 14de-eeuse Franciskaan; verfynde konfrontasie met Aquinas via Gent; modale en formele werklikhede; enkele konsep van syn, ondervang met die teorie van univokaliteit; *reële* onderskeide en *redelike* onderskeide; *formele* onderskeide en *modale* onderskeide; modaliteit en univokaliteit; die 'flater van ekwivokaliteit'; *impositio* > *dictio* > *ratio significandi* > *modi significandi*.

Spesialisnavorsers: E.P. Bos, R. Cross, J.D. Dumont, A.W. Hall, M.B Ingham; P. King, C.G. Normore, D. Perler, A. Vos, T. Williams

Johannes Filoponus (ca.490-ca.570) (John Philoponus)

Teen Aristoteles; die ewigheid al dan nie van die kosmos; die plek van materie in die begin van die kosmos; skepping uit niks; versoening van Neoplatonisme en die Christelike godsdiens; impetus-teorie; lig as kinetiese verskynsel.

Spesialisnavorsers: F.A.J. de Haas, L. Fladerer, R. Sorabji

Johannes Gersonius (1363-1429) (Jean / John Gerson)

'n Jong, energieke en polemiese kanselier van Parys (1395); konfrontasie met post-skolastiese denkers, ten gunste van die her-winning van 'n vertroue in die outoriteit van die kerklike tradisie; konfronteer die nawerking van Duns Skotus en Ockham; hewige postume konfrontasie met Ruusbroec en die monnike van Groenendaal in 1399; later egter self 'n ontwikkeling na 'n mistieke teologie.

Spesialisnavorsers: J. Fisher, D.B. Hobbins, B.P. McGuire, Y. Mazour-Matusevich, F. Oakley, G.Ouy, J.B. South, M. Vial

Johannes van Janduno
(1285-1328) (John of Jandun)

'n Merkwaardige Averroïs by lettere in Parys in die vroeg-14de eeu; 'Prins van die Averroïste'; hegte vriendskap met Padua, saam met wie hy uit Parys in 1224 moes vlug op grond van die pous-kritiese inhoude van Padau se *Defensor pacis*; die 'suiwering' van die Aristoteliese korpus met behulp van Ibn Rushd se Aristoteles-kommentare; sy teorie oor die verhouding tussen die liggaam en die intellek (via Ibn Rushd en Sigerius se verwerking van die agente-intellek) sy belangrikste bydrae tot Middeleeuse filosofie.

Spesialisnavorsers: J-B. Brenet, Z. Kuksewicz, J.B. South

Johannes van Mirecourt
(fl.ca.1345) (Jean Mirecourt; *Monachus Albus*)

'n Cistersiaanse Ockham-lojalis in Parys in die 1340's; dosent by die *Collège des Bernardins* (op daardie stadium 'n sentrum vir die studie van Ockhamiaanse nominalisme); in 1346 aangekla van kettery op grond van sy Ockham-lojaliteit (*filii imitatores Ockami*) > verweerskrif *Declaratio* onsuksesvol > skuldig bevind aan dwaalleer op 45 aanklagte en formeel in 1347 veroordeel; belangrikste twee bydraes vanuit die Ockhamiaans-nominalistiese paradigma > kritiek van enige bewysvoering vir die bestaan van God, asook etiek (God se absolute mag beteken God wil by implikasie ook sonde); teen-Augustiniaans (die onmoontlikheid van 'n oneindige opeenvolging van afhanklike wesens is nie self-evident nie).

Spesialisnavorser: M. Beuchot

Johannes van Parys (sien **Quidort**)

Johannes Peckham (ca.1230-1292)
(Pecham; *Doctor Ingeniosus)*

'n Veglustige Franciskaanse Augustiniaan in aanloop tot die veroordelings van 1277; *Magister regens* van Parys 1270-1271 en Oxford 1272 tot 1275; aartsbiskop van Kantelberg 1279-1292; lojale student van Bonaventura in Parys; hewige opponent van Aquinas en die Averroïste Sigerius en Dacia; teen Aquinas > 'n vyfdelige ontleding van die intellek as *materialis*, *in habitu*, *adeptus*, *accomodatus* (*agens*) en *practicus*; psigologiese verwerping van traducianisme; vryheid nie 'n afsonderlike vermoë van die wil nie; teorie van die veelvuldige grade (die vegetatiewe en die sensitiewe, as die behoue substansiële komponente of grade van die menslik-saamgestelde vorm).

Spesialisnavorser: G.J. Etzkorn

Johannes van Reading (ca.1285-1346)
(John of Reading; Ioannes Radingiensis)

'n Franciskaanse navolger van Duns Skotus by Oxford in die 1320's; saam met Chatton die voorlopers van die latere 'Skotistiese skool'; die 45ste *magister regens* van die Franciskane by Oxford; epistemologie wesenlik Skotisties > intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing moet van mekaar onderskei word en die intuïtiewe gaan die abstrakte nie noodwendig temporeel vooraf nie.

Spesialisnavorsers: S.F. Brown, G.J. Etzkorn

Johannes van Rochelle (ca.1190-1245)
(Jean de la Rochelle; De Rupella)

Die eerste Franciskaanse baccalaureus in Parys; Hales se leerling en redaksionele medewerker van die *Summa fratri Alexandri*; magister in teologie teen 1238; twee belangrikste filosofiese werke *Tractatus de divisione multiplici potentiarium animae* en *Summa de anima*; "teologie is wesenlik niks anders as wysheidsleer nie"; teorie van die hoëre en laere verdeling van die rede; die verskil tussen *intelligentia* en *intellectus*; invloed van Avicenna in die abstraherende funksies en vermoëns van die intellek; drie psigologiese perspektiewe in die *Tractatus* (definisie, divisie en vervulling van die siel).

Spesialisnavorsers: D. Ryan, G. Sondag

Johannes van Salisbury (ca.1115-1180) (Ioannis Saresberiensis)

"Die perfekte en mees belese 12de eeuse Latinis"; *Policraticus* en *Metalogicon* as belangrikste werke (beide in 1159 afgehandel); *exempla* in *Policraticus*; matigheid as eties-politieke geleier; die tiran as eties-politieke verskynsel; tirannie as driedelig privaat, publiek en kerklik, met die ondermyning van die vryheid van die Ander as oogmerk; "vermoor die tiran indien nodig!"; *Metalogicon* as verdedigingsteks van die trivium, sowel as 'n 12de-eeuse handleiding in opvoedkunde.

Spesialisnavorsers: D. Bloch, C. Grellard, C.H. Kneepkens, F. Lachaud, F. Lejeune, C.J. Nederman, I. O'Daly

---

Johannes Skotus Eriugena (815–877) (John Scottus; Scottigena; Erigena)

Periphyseon; aanklag van panteïsme; Honorius III; verbode 1225; indeks van verbode literatuur 1648; Society for the Promotion of Eriugenian Studies (SPES); Karel II; die liberale lettere; *nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*; Hilduin van Saint Denis; Pseudo-Dionisius; Eriugena se vier divisies van natuur; die vyf *modi* van interpretasie in een.

Spesialisnavorsers: D. Carabine, D. Moran, W. Otten, S.F. Weiner

---

Johannes Wyclif (ca.1331-1384) (John Wyclif[fe]) .

'n Dubbele magister by Oxford in filosofie (1356) en teologie (1372); post-skolastiese institusiekritiek; ultra-realisme; streng gekant teen Ockham en nominalisme; drie verskillende soorte universeles > in die verstand van God (*pre res*, 'voor die ding') > as tekens (*post res*, 'na die ding') > *in res* universeles ('in die ding'); 'n unieke Augustinianisme.

Spesialisnavorsers: A.D. Conti, G.R. Evans, A. Kenny, S.E. Lahey, E.A. Larsen, I.C. Levy, E. Michael, T. Shogimen, P.V. Spade, J. Spruyt

---

Katharina van Siena (1347-1380) (Catherine of Siena; Caterina Benincasa)

'n Dominikaanse non en die belangrikste Italiaanse mistikus van die 14de eeu; belangrikste tekste > *Miracoli* (1374) en *Vita Caterinae Senesis* (Capua, 1395; *Libellus de Supplemento legendae beatae Catharinae Senesis*, Cavallini en Foralosso, 1974); Augustiniaans in filosofiese oriëntasie; formele adviseur van pous Gregorius XI (besondere prestasie vir 'n vrou in die 14de eeu); stigmata 1 April 1375; versorging van slagoffers van die Swart Pes in Italië; onsuksesvolle inisiëring van 'n 14de-eeuse Europese kruistog; sterf op ouderdom 33; tot *doctor ecclesiae* van die Katolieke kerk verklaar in 1970; sewe belangrikste teoretiese posisies > liefde en vrye wil (verskil van Eckhart) > vryheid en genade > uitwendige soteriologie en die spontaniteit van die deugde > die sentrale aanspraak van die verligte rede > die rol van Goddelike voorsienigheid > 'emanasionele' vervolmaking van die siel > mistieke leerstelling van die 'vyf trane'.

Spesialisnavorsers: I. Cavallini, J. Foralosso C. Wolfskeel

Landulfus Caracciolus (d.1351) (Landulph Carracciolo; *Doctor Collectivus*)

'n Italiaanse aristokraat-filosoof uit die middel van die 14de eeu; Franciskaans-Skotistiese magister in teologie by Parys in die vroeë 1320's; biskop van Castellammare en later aartsbiskop van Amalfi; Skotus se 'vertaler' in Italiaans; Skotus se verdediger teen 'n hewige Aureoliaanse offensief; verskil egter ook van Skotus oor 'n paar wesenlike aangeleenthede, onder andere die outentisiteit van die vrye wil; teorie van 'onmiddellike verandering as teenstelling'.

Spesialisnavorser: C. Schabel

Marguerite Porete (ca.1250-1310)

'n Kontroversiële Franse bedelnon en wesensmistikus in die oorgang van die 13de na die 14de eeue; tereggestel op die

brandstapel deur die Paryse hoofinkwisiteur op 1 Junie 1310; uitdagende mistieke teks vanuit die 1290's > *Speculum simplicium animarum* (*Spieël van eenvoudige siele / Mirror of simple souls*); negatiewe teologie; *annihilatio* ('eliminering van die siel)'; saam met Mechtild 'n Middeleeuse eksponent van *Wesenmystik* (teenoor Hadewijch se *Minnemystik*); filosofies-teologiese antropologie; die wilsmatigheid van sielseliminering.

Spesialisnavorsers: J. Beukes, A.J. Dickens, S.L. Field, M.Lichtman, B. McGinn, J.M. Robinson, E. Scarborough, R. Stauffer, W.R. Terry, J.L. Trombley

Marsilius van Inghen
(ca.1340-1396) (Marsilius of/von Inghen)

'n Uitstaande magister in lettere (1362) by Parys, afkomstig vanuit Nijmegen in Nederland in die laat-14de eeu; rektor van die Universiteit van Parys (1367, 1371); verknoop in akademiese politiek vanaf 1367 tot 1379; eerste rektor van die Universiteit van Heidelberg (1386); magister in teologie by Heidelberg (1396); Carthusiaanse monnik na afloop van die rektorskap by Heidelberg; omvangryke oeuvre > kort werke in logika, onder die titel *Parva logicalia Marsilii* gesirkuleer > kommentare oor logika, sowel die *logica vetus* as die *logica nova* > kommentare oor Aristoteles se natuurlike filosofie > kommentaar oor die *Nicomachus* > kommentaar oor die *Metaphysica* > twee Bybelse kommentare > omvangryke kommentaar oor al vier volumes van die *Sententiae* (*Quaestiones super quattor libros Sententiarum*); verwerping van reële universeles buite die verstand (dus teenrealisties); onderskeid tussen die vermoëns van die natuurlike rede en geloof; afwysing van die opvatting van 'n *suppositio simplex* en opvordering van 'n *suppositio materialis*; verdediging van die byvoeging van 'n 11de kategorie ('tekens') tot die tien Aristoteliese kategorieë; kritiek van die Aristoteliese projektiele bewegingsteorie; invloed uitgeoefen op sowel humanisme as Iberiese skolastiek; invloedryk in Nederland self (26 uit sy 30 studente by Parys was vanaf die omstreke van Nijmegen afkomstig).

Spesialisnavorsers: P.J.J.M. Bakker, E.P. Bos, M.J.F.M. Hoenen, M. Santos Hoya

Marsilius van Padua
(1280–1343) (Marsiglio of Padua)

'n Jong rektor van Parys in 1312; post-skolastiek; sy politieke filosofie 'n intensifisering van die *via moderna*; invloedryke teks *Defensor pacis* (1324) > soewereiniteit is enkel, eenvoudig, onverdeelbaar en onherleibaar > vestig nie in die pous nie, maar in die mensheid self (*legislator humanus*); wetgewing word van outoriteit en legitimiteit voorsien deur die 'burgers van die staat' self; *Defensor pacis* dui 'n pertinente verskuiwing na die *seculum* toe aan, in die poging om aan 'n dualistiese oplossing te ontkom en die klassieke opvatting van *civitas* as 'n enkele soewereiniteit wat in die staat self vestig, te herwin.

Spesialisnavorsers: F. Bertelloni, C.J. Nederman, V. Syros

Martinus van Dacia (d.1304) (Martinus Dacus; Martin of Dacia)

'n Deense magister van sowel lettere as teologie in Parys vanaf 1250 tot 1287; Erfurt se direkte voorganger; skrywer van die invloedryke *Modi significandi* (*EMS*, te onderskei van Erfurt se werk met dieselfde titel in afgekorte formaat, *DMS*); *EMS* bestaan uit die *Etymologia* (die beginsels van diskoersanalise) en die *Dyasenthica* (die beginsels van sintaksis-analise, bestaande uit die *Orthographia* en die *Prosodya*, wat beide handel oor die ontleding van aksente en sillabusse); *EMS* se oogmerk > die vestiging van 'n universele, ontologies-begronde grammatika wat as 'n outonome wetenskap geld en die eienskappe van taal

so volledig moontlik bestudeer, poging tot voldoening aan die Aristoteliese kriteria vir noodsaaklikheid en universaliteit; skakeling tussen die grammatikaal-logiese en die epistemologies-ontologiese aspekte van taal.

Spesialisnavorsers: L.G. Kelly, L. Lanza, J.L. Rivera

Matteus Aquasparta (ca.1240-1302) (Matteo di Aquasparta)

'n Italiaanse meester-generaal van die Franciskaanse orde uit die laat-13de eeu; student van beide Bonaventura en Peckham; Augustiniaans in oriëntasie; unieke bydraes tot hoog-skolastiese psigologie en epistemologie; verdedig Augustinus se teorie van *illuminatio*; hoofwerk *Commentum in Sententiis*; aanvaar psigologies die meervoudigheid van vorme en staan die Thomistiese opvatting van die eenheid van die siel teen; begin werk aan 'n Franciskaanse teorie van intuïtiewe kennis, wat verder deur Skotus en Ockham uitgewerk sou word; unieke bydrae tot laat-13de-eeuse Franciskaanse epistemologie (*per ratiocinationem*, *per inspectivam contuitionem*, *per quidditas speculationem*).

Spesialisnavorser: R.E. Houser

Maximus Confessor (580-662) (Maximus of Constantinople)

Bisantynse filosofie; Neoplatoniese kommentator; resepsie van Pseudo-Dionisius; "Die *logos* van elke ding is die teenwoordigheid van die *Logos* in elke *logos*"; Maximus se "aangrypende inversie"; die sinteses van die kosmos; die sinteses van die mensheid; "die sintetiese Persoon"; die reeks van drieledige sinteses.

Spesialisnavorsers: H.U. von Balthasar, P.M. Blowers, J.C. Larchet, E.D. Perl, M. Toronen

---

Mechtild von Magdeburg (ca.1207-ca.1282)

Duitse bedelnon (*begyn*) en mistikus uit die 13de eeu; *Das fließende Licht der Gottheit* in 1860 ontdek; kosmologiese psigologie in die transformasie van die vier elemente; beweging as metafisiese en kosmologiese kernbegrip; Neoplatoniese emanasie en antroposentrisme; die driedelige verhouding tussen die siel en die sintuie; die interafhanklikheid van die vorme van kennis; 'n Etiek vanuit die ervaring van liefde.

Spesialisnavorsers: J. Beukes, A.J. Dickens, J. Gibson

Meister Dietrich (ca.1250-ca.1310) (Dietrich Theodoric von Freiberg)

Hoof van die Duitse Dominikane in 1293; magister in teologie by Parys in 1296; beïnvloed deur Albertus Magnus en Pseudo-Dionisius; geen reële onderskeid tussen essensie en eksistensie nie (teen Aquinas); onderskeid van *ens* en *entitas* teenoor *quid* en *quiditas*; 13de-eeuse weergawe van 'n Neoplatoniese hiërargie van syn; *universitas entium* ('universitas van syn'); die drie modi van syn in die intellek > karakter, vorm en beeld; belangrike bydraes tot 13de-eeuse optiese studies.

Spesialisnavorsers: K. Flasch, K-H. Kandler, B. Mojsisch, M.L. Führer

---

Meister Eckhart (ca.1260-1328) Eckhart von Hochheim)

'n Leidinggewende Dominikaanse mistikus uit die oorgang tussen die 13de en 14de eeue; tekstuele uitsette as skolastiese akademikus sowel in Latyn as in die Duitse volkstaal vir 'n nie-akademiese gehoor; hoofteks die driedelige *Opus tripartitum* > proposisionele analises, quaestiones en eksposisies; die veertien hoofproposisies in *Opus propositionum* (die eerste van die drie boeke van die *Opus tripartitum*); 'n metafisika van transendenteles as filosofiese begronding vir die Eckhartiaanse projek; 'n kritiek van Middeleeuse teo-ontologie; onderskeid tussen syn (*ens*) en 'hierdie of daardie syn' (*ens hoc aut hoc*); "alles wat algemeen is , in

soverre dit algemeen is, is God" (egter niepanteïsties); *Das Buch der götllichen Tröstung* > fakulteite van die siel (intellek en wil) moet gestroop (*entbildet*) word en getransformeer (*überbildet*) word in God alleen.

Spesialisnavorsers: J.A. Aertsen, J.M. Connolly, K. Flasch, N. Largier, B. McGinn, D. Mieth, B. Mojsisch, A. Palazzo, A. Speer, G. Steer, L. Wegener

Moses Maimonides (1138-1204) (Moses ben Maimon)

Die mees invloedryke Joodse filosoof van die Middeleeue; Belangrikste werk *The Guide of the Perplexed* (*Die Gids van die Stomgeslanes*) > stilisties en inhoudelik 'n enigmatiese werk vir filosofies-blootgestelde gelowiges wat 'stomgeslaan' is deur die letterlike verstaan van verwysings in die Skrifte; geen positiewe attribute aangaande God is predikeerbaar nie; toevallige eienskappe moet as handelingseienskappe van God verstaan word, terwyl essensieeienskappe as negasies of ontkennende eienskappe van God verstaan moet word; aanvaar *falsafa* (Arabiese Aristotelianisme) grootliks, maar krities teenoor *kalam* (Joods-Arabiese dogmatiek); "die wêreld is ewig" (as hipotese vir die demonstrasie van die bestaan van God, maar nie noodwendig waar nie); *Die Boek van Verheldering* (*Kitab-al-Siraj*), 'n kommentaar oor die *Mishna* in 1868; *Mishneh Tora* die eerste volledige kodifikasie van die Joodse wet.

Spesialisnavorsers: I. Bedzow, M.R. Cohen, R.S. Cohen, H.A. Davidson, J.A. Diamond, A.L. Ivry, J.L. Kraemer, H. Kreisel, H. Levine, J. Parens, T.M. Rudavsky, K. Seeskin, J. Stern, G.Tamer

Nikolaus van Autrecourt (ca.1300-1369) (*Ultracuria*, Nicholas of Autrecourt)

'n Proto-moderne, 'Humiaanse' skeptikus en teoloog by Parys middel-1300's; post-skolastiek; *Subtilitates Anglicane*; veroordeel deur pous Clemens VI in 1346 vir 'dwalinge vanuit anglofilie'; dubbele magister in lettere en teologie by Parys (1339); enigste belangrike oorleefde teks *Exigit ordo executionis*; belangrike aanvullende werk van L.M. de Rijk; kritiese en skeptiese epistemologie > wil 'n alternatief tot Aristoteliese skool-filosofie bied en nie Aristoteles (en Ibn Rushd) bloot verder kommentarieer nie; komplekse en eenvoudige bewysbaarhede; "volledige verskynings" (*apparentia in pleno lumine*); teorie van 'werklikheidsgetroue persepsie' > 'n konformerende relasie tussen 'n verstandelike handeling en 'n uitwendige werklikheid; *waarskynlike kennis is kennis*; *habitus conjecturativus*; fokus op die *kwaliteit* van atome, naas die Aristoteliese aksent op atomiese kwantiteit en beweging; atome is onvernietigbaar en ewig (*vera entia*).

Spesialisnavorsers: M. Beuchot, L.M. de Rijk, C. Grellard

Nikolaus van Kusa (1401-1464) (Nicholas of Cusa; Cusanus)

Die 'laaste Middeleeuse en eerste Renaissance filosoof'; die 'poortwag van die moderne'; aanvanklik 'n regsgeleerde vanuit die Universiteite van Heidelberg, Padua en Keulen; konsiliarisme; *De concordantia catholica*; bepleit die opheffing van pouslike soewereiniteit ten gunste van 'n konsiliegebaseerde besluitnemingsproses; in die kerk self moet die enkele soewereiniteit van die *civitas* neerslag vind; die beginsel van 'verteenwoordiging' is eenvoudig en eksplisiet; 'n metafisiese posisie met 'n uniek dialekties-spekulatief-mistiese karakter; God transendeer elke kategorie omdat God absoluut 'nie-ander' is, tegelyk transendent en immanent; 'proto-semiotiek'; slegs God kan oor Godself in nie-analogiese terme praat; 'n transendensie nie van bo of onder nie, maar van-langs; 'diskursiewe herinnering'.

Spesialisnavorsers: D. Albertson, W. Beierwaltes, I. Bocken, L. Dupré, N. Hudson, T.M. Izbicki

Nikolaus Oresme (ca.1320-1382) (Nicole, Nicholas Oresme)

'n Jonger tydgenoot en medewerker van Buridanus (by lettere) en teologie in Parys in die middel van die 14de eeu; dubbele magister in lettere (vroeë 1340's) en in teologie (1356); biskop van Lisieux (1377); bevriend met en sekretaris van koning Karel V van Frankryk; grondig beïnvloed deur die Oxford Rekenaars via die *Subtilitates Anglicane*; spesialiseer in teologie, wiskunde, natuurlike filosofie en vertalings van Aristoteles se praktiese filosofie vanuit Latyn in Frans > in besonder *Da caelo et mundo* (as *Le livre du ciel et monde*) 'n besondere mylpaal in die Franse intellektuele geskiedenis en onderskei Oresme as een van die grondvestigers van Frans as akademiese taal; sy eiesinnige kreatiwiteit en akademiese onafhanklikheid van Buridanus word in die mees onlangse navorsing benadruk > veral te vinde in sy teorieë oor die toepaslikheid van wiskunde binne natuurlike filosofie, sy astronomie (teenoor astrologie) en sy unieke teorie van tydsbegrip.

Spesialisnavorsers: W.J. Courtenay, E. Grant, O. Hallamaa

Paulus van Pergula (d.1445) (Paul of Pergula)

'n Student van Paulus van Venesië; die eerste volle professor in filosofie in Venesië; saam met Venetus 'n belangrike verspreider van Oxoniaanse logika (veral dié van Heytesbury en Strode) in suid-Europa; pleitbesorger vir 'n ontologies-vrye logika; sy *Logica* se ses afdelings; latere byvoeging van die *Tractatus de sensu composito et divisio* tot die *Logica* > bespreek sewe dwalinge in terme van die kritiese hantering van modale proposisies.

Spesialisnavorsers: S.F. Brown, S.E. Lahey

Paulus van Venesië (Venetus) (ca.1369-1429) (Paul of Venice)

'n Realistiese, eklektiese Augustiniaan uit die Venesië-*studium* in die laaste fase van die laat-Middeleeue; magister in die dubbele filosofie-teologie program by Oxford (1405); hoofmonnik van die Augustiniaanse orde (1409); deur die Republiek van Venesië verbied om die konsilie van Konstans (1414) by te woon; belangrike bydraes tot die 15de-eeuse ontwikkeling van veral logika, maar ook metafisika; diep beïnvloed deur Wyclif se ekstreme realisme; metafisiese oriëntasie is ten diepste aan Skotus se metafisika ontleen; invloed van Burley, Aquinas, Bradwardine, Gilius (maar ook nominaliste soos Ockham, Rimini, Buridanus en Inghen) duidelik sigbaar in hierdie eklekties-sintetiese program; belangrikste tekste 'n enorme, vyf-volume handboek in logika (*Logica magna*; outeurskap van bepaalde gedeeltes onder verdenking) > tog is die korter *Logica parva* in terme van oorspronklikheid belangriker as voorgenoemde > 'n kort maar belangrike summa in metafisika, *Summa philosophiae naturalis* > aantal bestendige kommentare oor Aristoteles (bestryk effektief die volle Aristoteliese spektrum van logika, fisika, epistemologie, metafisika en etiek); die koherensie en praktiese toepasbaarheid van die *Logica parva* verklaar die standhoudendheid van skolastiese logika as 'n alternatief op humanistiese retoriek regdeur die laaste fase van die laat-Middeleeue en die Renaissance.

Spesialisnavorsers: F. Amerini, E.J. Ashworth, A. Broadie, A.D. Conti, G.E. Hughes, A. Perreiah

---

Petrus Abelardus (1079-1142) Peter Abelard; Abailard; Abaelard)

Opkoms van dialektiese denke in die 12de eeu; eksponering en kritiek van *logica vetus*; *nomen* > *res* > *dictum*; 'n grammatikaal-logiese beweging vanaf eksistensiale proposisies na gekwantifiseerde proposisies; 'n dialektiese middeweg tussen nominalisme en realisme; 'n dialektiese posisie ten opsigte van universaliteit en partikulariteit; proposisiekritiek.

Spesialisnavorsers: J. Beukes, J. Brower, L.M. de Rijk, K. Guilfoy, Y. Iwakuma, C.J.F. Martin, C.J. Mews

---

Petrus van Ailly (ca.1350-1420) (Pierre d'Ailly; Petrus de Alliaco)

Gersonius se leermeester; intens betrokke by die pouslike politiek tydens die Groot Verdeling van 1378-1417; student en later uitvoerende hoof van Navarre Kollege (1364-1381); kanselier van die Universiteit van Parys (1389); agiteer ten gunste van die pouse in Avignon teen die pouse in Rome; biskop van Le Puy en Cambrai (1396); kardinaal van Cambrai (1411); sentrale rol by die konsilie van Konstans (1414-1418); ontnugter met die herverplasing van die pousdom na Rome; ongeveer 170 werke aan hom toegeskryf > belangrikste filosofiese tekste *Tractatus de anima* (1377-1381), *Tractatus de consolatione Boethii* (1381), *Conceptus* (vroeë 1370's), *Insolubilia* (1372-1375), *Tractatus exponibilium* (1384-1388), *De destructione modorum significandi* (pre-1388) en 'n *Sententiae-kommentaar* (1377); diep beïnvloed deur Ockham se parsimoniese nominalisme en teorie van intuïtiewe kennis.

Spesialisnavorsers: L. Ackermann Smoller, P.J.J.M. Bakker, J. Biard, W.J. Courtenay, R.A. Lee, L.B. Pascoe

---

Petrus Aureolus (1280-1322) (Peter Auriol; Oriol; *Doctor Facundus*)

'n Franse Franciskaan by Bologna, Toulouse en Parys in die vroeg-14de eeu; aartsbiskop van Aix-en-Province in 1321; belangrike bydrae sy leer oor intensionele (of 'objektiewe') syn; neem Aristoteliese induksie as vertrekpunt; verstaanbare species; intensionele syn as sleutel tot epistemologiese probleemidentifisering; die intensionele objek is werklik *identies* aan die buite-verstandelike objek wat deur die sintuie gepresenteer is.

Spesialisnavorsers: S.F. Brown, W.O. Duba, R.L Friedman, T. Kobusch, L.O. Nielsen, C. Schabel

---

Petrus van Auvergne (d.1304) (Petrus de Alvernia; Peter of Auvergne)

'n Invloedryke dubbele magister in filosofie en teologie by Parys in die laat-13de eeu; rektor van Parys in 1275; biskop van Clermont vanaf 1302; uitgebreide Aristoteles- en Lombardus-kommentare; tematies tuis by die *Modistae*; baanbrekende kommentaar oor Aristoteles se *Politika*; beïnvloed deur Aquinas se Aristoteles-resepsie, maar met eie en unieke klemtone; vermy kontroversie deur dikwels eerder by Gent en Bonaventura as by Aquinas aansluiting te vind en binne die parameters van die Paryse veroordelings van 1277 te bly.

Spesialisnavorsers: R. Andrews, D. Bloch, P. De Leemans, S. Ebbesen, C. Flüeler, G. Galle, C. Schabel

---

Petrus van Candia (ca.1340-1410) (Peter of Candia; Petros Philargis)

Griekse Franciskaan tydens die Groot Verdeling (1378-1417); die enigste Griekse pous sedert die vroeë Middeleeue (antipous Alexander V, 1409-1410); 'n produk en 'n voorbeeld van die sukses van die bedelordes se *studium*-stelsel in Europa; gewilde *Sententiae*-kommentaar by die Universiteit van Parys; magister in teologie by Parys (1381); as pous aangewys deur die konsilie van Pisa in 1409 (eers heelwat later deur die Katolieke kerk as antipous verklaar); 'n humanistiese impak op skolastiek en 'n skolastieke impak op humanisme.

Spesialisnavorsers: S.F. Brown, S. Kitanow, C. Schabel

Petrus Ceffons (fl.ca.1349) (Pierre / Peter Ceffons)

'n Subtiele Cistersiaan by Parys in die middel van die 14de eeu; post-skolasties; dosent in die Lombardiese *Sententiae* 1348-1349; geen merkwaardige filosofiese impak nie, maar verskaf betroubare inligting ten opsigte van die omstandighede by die Universiteit van Parys in die 1340's > *Subtilitates Anglicane* (anglofiliese kommentare en uitsette van sommige Parysenaars) > transformeer die Paryse intellektuele landskap tot groot nadeel van die teologie-fakulteit; stel die Engelse denkers by Parys toeganklik, byvoorbeeld

Chatton en Wodeham se proposisie-teorie van die *complexe significabile*; die *Subtilitates Anglicane* lei uiteindelik tot die onderskeie veroordelings van Mirecourt en Autrecourt deur pous Clemens VI gedurende die 1340's.

Spesialisnavorser: C. Schabel

Petrus Damianus (1007-1072) (Damiani; Peter Damian; Pierre Damien)

Dogmatiese intervensie in spekulatiewe filosofie; arbeidsetiek; 'n kritiek van logika en filosofie (*philosophia ancilla theologiae*); 'n aktief-kontemplatiewe lewe vanuit eskatalogie; seksualiteitsproblematiek in die 11de eeu; homoseksualiteit in die vroeë Middeleeue; *Liber gomorrhianus*; Damianus se sodomiet; sodomie as 'n komplekse, gender-insluitende begrip in die Middeleeue; *Paenitentiales*; natuurlike en rasionele fornikasie; teen-natuurlike en irrasionele fornikasie; gevalle priesters (*lapsi*); pleidooi om oneervolle ontheffing uit die amp van sodomitiese priesters en skorsing uit die ordes van sodomitiese monnike en nonne; *a fortiori* argumentvoering; Pous Leo IX se afwysende resepsie van *Liber gomorrhianus*; *Paenitentiale ad Otgarium*.

Spesialisnavorsers: J. Beukes, R Gaskin, P. Ranft

Petrus Helias (ca.1100-ca.1166) (Peter Helias)

'n Student van Thierry van Chartres; sy kommentaar op Cicero se *De inventione* (via Boethius) en Priscianus se *Institutiones* is verwerk in sy *Summa super Priscianum* > 'n gestruktureerde en gewilde taalfilosofiese handboek tot in die laat-13de eeu; *complexivus*; onderskeid tussen *secundariae significationes* en *proprietas communes*; Helias se kriterium van 'aanvaarbare vorming' in die gekonstrueerde sin.

Spesialisnavorser: C.H Kneepkens

Petrus Hispanus (fl.1267) (Petrus van Spanje, Peter of Spain)

Identiteitsverwarring met verwysing na pous Johannes XXI; *Summulae Logicales*; fokus op die probleemkompleks rondom taal en logika; Kategorematiese en sinkategorematiese terme; *significatio* en *suppositio*.

Spesialisnavorsers: A. D'Ors, L.M. de Rijk, G. Klima, H. Lagerlund, J. Spruyt, S. Tugwell

---

Petrus Lombardus (1095-1160) (Pierre Lombard, Peter Lombard)

'n Invloedryke 12de-eeuse teoloog; sy *Sententiae in quatuor IV libris distinctae* die standaardhandboek vir magister-programme in teologie tot aan die begin van die 16de eeu; student van Hugo; Kanon van die katedraalskool te Nortre Dame in 1141; biskop van Parys in 1158; die ontwerp van 'n skolastiese teologie (*florilegia* > *quaestiones* > JWGV *sententiae* >*summae*, bestaande uit *libri*, *distinctiones, capitula*, *rubricae* en *paginae* [interne samestelling van die summa: sldcrp]); Robert Polenius se agt-volume *Sententiarum libro octo*; die vier *libri* van die Lombardiese *Sententiae* (I > Die leer aangaande God, II > Skeppingsleer, III > Christologie en IV > Sakramentsleer en Eskatologie); sakramentsleer as voorbeeld van konsensusstigtende skolastiese bemiddeling.

Spesialisnavorsers: M.L. Colish, G.R. Evans, P.W. Rosemann

Petrus van Maricourt (fl.1267) (Pierre de Maricourt; Petrus Peregrinus)

'n Franse kruisvaarder en natuurwetenskaplike uit die 13de eeu; spesialiseer in magneetkrag en magnetiet; *Epistula de magnete* en *Nova compositio astrolabii particularis*; eerder 'n wetenskapsfiloof as 'n skolastikus; eerste om die begrip *magneetpool* te gebruik; "wetenskap is harde werk"; klem op herhaalbare eksperiment en verifikasie van data.

Spesialisnavorsers: A. Kleinert, J.L. Rivera, L. Sturlese, R.B. Thomson

---

Petrus Olivius (ca.1248-1298) (Peter John Olivi)

'n Hoogs oorspronklike en versetlike laat-13de-eeuse Franciskaan; *Quaestiones in*

secundum librum Sententiarum 'n noemenswaardige drie-volume summa oor die Lombardiese *Sententiae*; pleitbesorger vir die filosofiese aanspraak van Franciskaanse armoede; kontroversiële opvattinge oor die verhouding tussen armoede en maatskaplike hervorming; voluntaristies (absolutering van die vryheid van die wil as psigologiese fakulteit); verwerp sowel *dominium* (of *usus pauper* – 'eiendomsreg' as 'n saaklike reg) as suiwer *usus* ('verantwoorde vruggebruik'); vryheid beteken om die eie vryheid volledig te versaak; vryheid as 'selfrefleksiewe vermoë'; diere se vermoë tot refleksiewe selfwaarneming.

Spesialisnavorsers: H.T. Adriaenssen, S. Brower-Toland, R. Cross, G. Frost, F-X. Putallaz, J. Toivanen, M. Yrjönsuuri

---

Petrus van Rivo (1420-1500) (Peter de Rivo; Peter van den Becken)

'n Aureolus-apologeet by Leuven in die 15de eeu; die beroemde geveg in Leuven oor toekomstige kontingentes; magister in teologie by Leuven (1477); ontken enige determinering van toekomstige kontingentes voordát die kontingente manifesteer; 'n ontkenning van die toepassing van die beginsel van bivalensie in (op grond waarvan slegs twee waardes ten opsigte van die kontingente mag uitspeel, te wete 'waar' of 'vals'); 'n 'derde waarheidswaarde'; 'God gaan die toekoms nie vooraf of vooruit nie, maar is 'onbetrokke' en 'afstandelik' ten opsigte van die 'aktualiteite' van die toekoms'.

Spesialisnavorser: C. Schabel

Petrus Venerabilis (ca.1092-1156) (Pierre le Vènèrable; Peter the Venerable

'n Ireniese figuur uit die vroeg-skolastiek; onsuksesvolle poging tot versoening tussen Abelardus en Bernardus; korrespondent van Héloïse; belangrike herwaardering van Islam in die 12de eeu; polemiek met Petrus de Bruis; apologetiese taakstelling van die kloosterwese; kritiek van tydgenootlike aspekte van Judaïsme.

Spesialisnavorsers: S.G. Bruce, G.R. Knight, M. Saurette

Pseudo-Dionisius (ca.500) (Pseudo-Dionysius the Areopagite; Dionysius)

Via affirmativa > *via negativa* > *via eminentiae*; Bisantyns; Proklus; *Corpus Dionysiacum*; *hyperousios*; die Een in Neoplatonisme; negatiewe teologie; kennis as non-aktiwiteit; skepping as teofanie; Synheid van alle Syndes; hiërargie; *logoi* van partikulieres; analogiese deelname van die subjek; *probeblesthai*; semiotiese dialektiek.

Spesialisnavorsers: F. O'Rourke, E.D. Perl, P. Rorem; B.R. Suchla

---

Quidort (Johannes van Parys) (ca.1255-1306) (John of Paris; *Surdus*)

'n Kontroversiële Paryse Dominikaan en Thomistiese filosoof-teoloog; volg Aquinas in die onderskeid tussen *esse* en *essentia*; neem deel aan die kontra-Franciskaanse *Korrektorienstreit*; hoog-skolastiese politieke filosofie; bekendste en mees uitdagende werk *De potestate regia et papali*; konflik tussen koning Phillip IV van Frankryk en pous Bonifatius VIII oor die onderskeid tussen koninklike en pouslike gesag, asook die onderskeid tussen private, individuele eiendomsreg, publieke eiendomsreg en kerklike eiendomsreg.

Spesialisnavorsers: J. Beukes, G. Briguglia, M.J. Cable, J. Canning, J. Dunbabin, R.L. Friedman, H. Hamilton-Bleakley, C. Jones, B. Koch, A. Milne-Tavendale, G. Moreno-Riano, R. Lambertini, T. Shogimen, A.A.K. Theng, K. Ubl

---

Radulfus Brito (ca.1270-ca.1320) (Ralph the Breton)

'n Dubbele magister in lettere en teologie by Parys in die vroeg-14de eeu; 'n invloedryke medewerker van die *Modistae*; die

semantiese en ontologiese status van tweede bedoelings; die verskil tussen eerste en tweede bedoelings (*secundum modum essendi proprium rei* teenoor *secundum modum essendi communem rei*); die verskil tussen abstrakte bedoelings en konkrete bedoelings; die drie operatiewe funksies van die intellek (konsepvorming, oordeelsvermoë en denke).

Spesialisnavorsers: W.J. Courtenay, S. de Boer, S. Ebbesen, J. Pinborg

Ralf Strode (fl.ca.1360-1387) (Ralph Strode)

'n Engelse logikus by Oxford en 'n genoot van Merton College; post-skolastiek; 'n hegte vriend van Wyclif en later ook van Geoffrey Chaucer in Londen; sesdelige handboek *Logica* geskryf by Merton rondom die 1360's > *De arte logica*, *De principiis logicalibus*, *Suppositionum*, *Consequentiae*, *Obligationes*, *Insolibilium*; teorieë van *suppositio* en herpostulerings of *exponibles* > persoonlike *suppositio* teenoor materiële en eenvoudige *suppositio*; die onderskeid tussen formele en materiële gevolge; 'n grondige uiteensetting van tegniese prosedures binne 'n skolastiese debat; *insolubilia* > Strode se konstruktiewe bydrae tot die ontleding van hierdie raaiselagtige sinskonstruksies wat fyn geanaliseer moet word ten einde nie tot absurde gevolgtrekkings te lei nie (bv. 'ek lieg nou').

Spesialisnavorsers: E.J. Ashworth, K. Georgedes, A. Maierù

Ramon Lull (1232-1316) (Llull; Raimundus Lullus)

'n 13de-eeuse Franciskaanse mistikus; Die 'apostel van Afrika'; *ars* of 'demonstratiewe kuns' as nuwe argumentatiewe metode en alternatief vir die Dominikaanse ontwikkeling van die Aristoteliese wetenskapsbegrip; konkordansie tussen filosofie en teologie ten einde teologie wetenskaplik te kan begrond; *Libere de contemplació en Déu*; die 16 fundamentele beginsels in *Ars compendiosa inveniendi veritatem*; Neoplatoniese invloed; sendingpremisse van 'n verdraagsame apologetiese interspel tussen Judaïsme, die Christendom en Islam; die nege objektiewe en nege relatiewe beginsels in *Ars inventiva veritatis*; die toeganklike vyfkolom-tabel in *Ars generalis ultima* > die uiteindelike hoogtepunt van sy oeuvre.

Spesialisnavorsers: A. Bonner, C.H. Lohr, J.M.R. Simon

Richard Brinkley (fl.1350-1373) (Richardus Brinkelius)

'n Engelse Franciskaan vanuit Oxford en 'n goeie voorbeeld van die *Subtilitates Anglicane* in Parys in die helfte van die 14de eeu; post-skolastiek; *Summa logicae*; gematigde realistiese filosoof; wil logika *as sodanig* hanteer, in skerp onderskeid met metafisika (*ut logica in se consideretur et a metaphysica distinguatur*) > slaag net gedeeltelik daarin > blyk veral uit sy hantering van universeles en die immantente realisme sowel as proposisionele realisme wat daaruit na vore tree in *Summa logicae*; ontwikkel die beginsel van semantiese subordinasie, ingevolge waarvan presies dieselfde beginsel geld vir die proposisie as die konstituerende elemente daarvan (en elke nie-verstandelike proposisie 'n teken is by grasie van 'n verstandelike proposisie [*de propositione in genere*]).

Spesialisnavorsers: L. Cesalli, M.J. Fitzgerald, R. Gaskin, K. Georgedes, Z. Kaluza, P.V. Spade, G. Wilson

Richard van Campsall (ca.1280-ca.1350) (Ricardus de Campsalle)

'n Dubbele magister in filosofie en teologie by Oxford in die eerste dekades van die 14de eeu; tydelike kanselier van Oxford in 1325; invloedryke kommentaar oor Aristoteles se *Analytica Priora (Questiones super librum Priorum analeticorum*); daar bestaan geen noodsaak aan die postulering van 'n reële onderskeid tussen intuïtiewe

en abstrakte vorme van kennisverwerwing nie; lewer 'n unieke bydrae tot Middeleeuse filosofie deur sy toepassing van modale proposisies op Aristoteliese modale sillogismes; die onderskeid tussen saamgestelde modale proposisies (*in sensu composito*) en verdeelde modale proposisies (*in sensu divisu*); universeles maak nie deel uit van bestaande dinge nie, maar is singuliere en partikulariserende oogmerke in die intellek.

Spesialisnavorsers: K. Georgedes, H. Lagerlund, E.A. Synan, K.H. Tachau

Richard Fishacre (ca.1205-ca.1248) (Fizacrius)

Die eerste Dominikaanse magister by Oxford wat uitsluitlik in Engeland opgelei is; een van die eerste studente van die *Oxford Blackfriars*; sy kommentaar oor Lombardus se *Sententiae* die eerste sodanige kommentaar vanuit Oxford; filosofies Neoplatonies in oriëntasie; oneindigheid God se eerste attribuut (die eerste sodanige aksent in die Middeleeuse Weste); Augustiniaanse psigologie; *liber arbitrium* (keuses vanuit die vrye wil).

Spesialisnavorser: R.J. Long

Richard Fitzralph (ca.1300-1360) (Armachanus)

'n Dubbele magister in lettere en teologie by Oxford in die 1330's; kanselier van Oxford 1332-1334; aartsbiskop van Armagh 1334-1360; oorwegend teen-Franciskaans; die twee kampe en die Gentiaanse 'middelgrond' by Oxford in die 1330's; onderskryf Gent se oortuiging dat die intellek, wil en geheue onderskeibaar binne die verstand is; inkorporeer species op Gentiaanse wyse binne sy epistemologiese model; argumenteer (Augustinus > Gent) dat die verstand epistemologies op 'n Goddelike *illuminatio* aangewese is; argumenteer ten gunste van 'n redelike herkenbaarheid van die soortgenootlikheid tussen die verstandelike struktuur en die struktuur van die Drie-Eenheid; volg die Oxford Rekenaars wel in die verselfstandiging van die natuurwetenskappe en die indeksering van fisika buite Aristoteliese natuurlike filosofie, maar nie in teologiese sake nie; teregwysende bydrae tot die 14de-eeuse Franciskaanse dissiplinekwessie (die volgende probleem na *usus pauper*) met verwysing na onafhanklike (onder geen kerklike opsig nie) Franciskaanse dienswerk met gebruikmaking van kerklike eiendom in *De pauperie salvatoris*.

Spesialisnavorsers: G. Dipple, K. Georgedes, S.E. Lahey, K. Walsh

Richard Kilvington (1302-1361) (Covington, Kilmyngton; Chilingtonensis)

'n Dubbele magister in lettere (1325) en teologie (1338) by Oxford; saam met Bradwardine een van die eerste eksponente van die Oxford Rekenaars; post-skolastiek; belangrikste nagelate werk 'n invloedryke stel *sophismata*; fokus grootliks op fisika, terministiese logika en wiskunde, maar ook met teologiese toepassing; die vraag na menslike wil en vryheid binne die konteks van God se kennis van toekomstige kontingentes, met verwysing na God se absolute mag (*potentia absoluta*) en God se geordineerde mag (*potentia ordinata*).

Spesialisnavorsers: E. Jung-Palczewska, B.E. Kretzmann, N. Kretzmann

Richard van Middleton (ca.1249-1302) (Richard von Mediavilla)

'n Eerbiedwaardige Franciskaanse baccalaureus wat Olivius in 1283 kerklik ondersoek het; magister in teologie by Parys in 1284; *magister regens* van die Franciskane in Parys vanaf 1284 tot 1287; provinsiale hoof van die Franse Franciskane in 1295; kommentaar oor Lombardiese *Sententiae*, 45 quaestiones en drie quodlibeta; werk eklekties

uit Aquinas, Bonaventura en Gent; spesialisasie in Aristoteliese natuurlike filosofie; *quantitas virtutis* teenoor *quantitas molis* (die kwantitatiewe verstaan van die grade van 'n kwaliteit); handhaaf die Franciskaanse nadruk op die veelheid van substansiële vorm (teen Aquinas)met 'n driedelige nuansering, wat 'n positiewe rekenskap van die Aristoteliese perspektief op materie insluit.

Spesialisnavorser: R.Cross

Richard Rufus van Cornwall (fl.1231-1256) (Richardus Rufus Cornubiensis)

'n Dosent in Aristoteliese metafisika by Parys en Oxford in die middel van die 13de eeu; aanvanklik beïnvloed deur Averroes, later skerp krities teen Averroïsme in *Contra Averroem* (oor Goddelike intellek, Platoniese idees en individualisering); beïnvloed Albertus Magnus, Roger Bacon en Duns Skotus; sy Lombardus-kommentaar (*Lectura Oxoniensis*) 'ontdek' deur Franz Pelster in 1926; die vrye wil as konflikpunt tussen Fishacre (Dominikaans) en Rufus (Franciskaans); *Speculum animae* 'n psigologiese eksposisie van Aristoteles se *De anima*.

Spesialisnavorsers: T.B. Noone, R. Wood

Richard van St Viktor (d.1173) (Richard de Saint-Victor; Richard of St Victor)

Hugo se opvolger by die klooster te Saint-Viktor; sesdelige *De Trinitate*; *Benjamin maior* en *Benjamin minor*; Anselmiaans in oriëntasie; die kenteoretiese voorrang van die kontingente objekte van die ervaring; die beginsel van kontradiksie wat 'n divisie van syn bemoontlik; die Viktoriaans-empiriese argument vir ewige noodsaaklike syn vanuit-sigself as 'n verrruiming van die Anselmiaanse ontologiese Godsbewys (*a se* teenoor *ens a se*).

Spesialisnavorsers: M-A. Aris, K Emery, R. Palmén

Richard Swineshead (fl.1340-1350) (*The Calculator*)

Een van die eerste 'Oxford Rekenaars'; 'n Oxoniaan by Merton College en skrywer van die *Liber calculationum* in die 1340's: inleiding tot (sestien) kwantifiserings-tegnieke wat toepassing sou kon geniet binne 'n aantal gevestigde kategorieë in Aristoteliese natuurlike filosofie, waaronder eienskappe, verheldering en plaaslike beweging; belangrike figuur omdat die latere totstandkoming van die nuwe fakulteit natuurwetenskappe, tegnies en simbolies na Swineshead en die opkomende Oxford Rekenaars soos Bradwardine en Heytesbury herlei kan word.

Spesialisnavorser: E.D. Sylla

Robert Grosseteste (ca.1168-1253) (Robertus Lincolniensis)

Die drie groot probleme wat ontstaan vanuit die opkoms van tegniese Aristotelianisme in die skolastiek (a] oorsaaklikheid en kosmologie, b] psigologie en die intellek en c] vrye wil teenoor determinisme); kerklike verset teen Aristotelianisme; veroordeling van Amaurius en Dinant in 1210 by die Universiteit van Parys; Eriugena se *Periphyseon* op verbode indeks 1215; al Aristoteles se beskikbare werke in Latyn is tot 1277 egter onproblematies buite Parys en veral by Oxford gedoseer; Grosseteste die belangrikste verteenwoordiger van Oxoniaanse Aristotelianisme in die eerste helfte van die 13de eeu; Grosseteste se metafisiese kosmologie in *De Luce*; die twee unieke eienskappe van Grosseteste se metafisiese kosmologie (die handhawing van 'n kwalitatiewe gaping tussen die hemelse en die aardse, en wiskunde as hermeneutiese sleutel tot verstaan van die kosmos); God as *Lux et Veritas*.

Spesialisnavorsers: J.P. Cunningham, J.R. Ginther, M. Hocknull, J. McEvoy

Robert van Halifax (ca.1300-ca.1350) (Elifat, Alifas)

'n Post-Ockham Franciskaan (56ste OFM dosent) by Oxford vanaf 1325; post-skolastiek; deel van die nawerking van die *Subtilitates Anglicane* in Parys vanaf die vroeë 1330's; onbedoelde waarde vir die korpus van Middeleeuse filosofie > die stand van teologiese navorsing en stilistiese voorkeure onder die latere (of 'post')-skolastici > summa minder belangrik (Lombardiese *Sententiae*-kommentare meer belangrik) > nuwe analitiese metodes (onder andere vanuit die *logica nova*, die ontwikkeling van 'n wiskundige taalomgewing en die verselfstandiging van die natuurwetenskappe) > minimalistiese benadering in die seleksie van temas uit die *Sententiae*.

Spesialisnavorsers: W.J. Courtenay, K. Georgedes

Robert Holcot (ca.1290-1349) (Holkot)

'n Dominikaan en geesdriftige Ockhamiaan by Oxford in die 1330's; Crathorn se geswore vyand; ontwikkeling van verbondsteologie, gegrond in Ockham se logika en metafisika, wat Luther grondig sou beïnvloed; *Utrum theologia sit scientia* 'n belangrike werk oor geloof en wetenskap; teologie streng gesproke nie 'n wetenskap nie; ontwerp 'n alternatiewe logika vir die oplossing van sillogisties-dogmatiese probleme; *logica naturalis* en *logica fidei*.

Spesialisnavorsers: K. Georgedes, J.M. Incandela, J.T. Slotemaker, J.C. Witt

Robert Kilwardby (ca.1215-1279) (Robertus Kilewardbii)

'n Dominikaanse filosoof by Parys (baccalaureus en magister in filosofie, 1231-1245) en Oxford (magister in teologie, 1245-1272); aartsbiskop van Kantelberg (1272); kardinaal van die Pous (1278); klem op sintaksis as wetenskaplike dissipline (linguïstiese analise gaan filosofiese analise vooraf); linguïstiese intensionalis; teorie van die 'dubbele *intellectus*'; 'n logika met sowel Aristoteliese as Augustiniaanse invloede; homonimie en die universele hylomorfisme (na Avicebron); 'n psigologiese uitbreiding van die meervoudigheid van substansiële vorme; 'n konsekwente Aristoteliese etiek, met verdaging van die teologiese deugde uit 'n filosofiese etiek.

Spesialisnavorsers: A. Broadie, H. Lagerlund, A. Maierù, J.F. Silva, P. Thom

Roger Bacon (1214/20-1292) (Rogerius Baconis; *Doctor Mirabilis*)

'n Polemiese, Franciskaanse wetenskaplike van formaat; kombineer eksperimentele wetenskap en wiskunde met Aristoteliese filosofie en Franciskaanse mistiek; *Opus maius*, *Opus minus* en *Opus tertium*; gekant teen filosofies-teologiese ontwikkelinge by Parys (veral Hales); die sewe hoofafdelings in *Opus maius* (Die vier oorsake van menslike onkunde en 'n onwetenskaplike waarheidsbegrip, die probleem van die dominansie van teologie in die wetenskappe, die wetenskaplike studie van taal, wiskunde [*quasi innata*] as poort tot die wetenskap, optiese studies, die voorwaardes vir eksperimentele wetenskap en morele filosofie).

Spesialisnavorsers: J. Hackett, A. Power

Roger Marston (ca.1235-ca.1303)

'n Engelse Franciskaan en student van Peckham in Parys; teenwoordig by die Paryse konfrontasie van die Franciskane in 1270 met Aquinas oor die eenheid van substansiële vorm; magister in teologie by Oxford in 1276 en dosent by Cambridge vanaf 1285; provinsiale meester van die Engelse Franciskane vanaf 1292; speel daar 'n groot rol in die bevordering van die jong Engelse Franciskaan Duns Skotus se akademiese loopbaan; 'n 'binne-versorgende Franciskaan' en die eerste eksponent van 'Franciskanisme'; enigste twee werke (as magister by Oxford) *Quaestiones disputatae*

en *Quodlibeta quator*; Augustiniaanse epistemologie (*illuminatio*) as agente-intellek aangebied.

Spesialisnavorsers: S.F. Brown, G.A. Wilson

Saadiah Gaon (882-942) (Rabeinu Sa'adiah Gaon; Rasag)

Die oorgang vanaf die Karolingiese na die post-Karolingiese periode; die vyf filosofiese kenmerke van die post-Karolingiese periode (1] die uitbreiding van Aristoteliese logika, 2] die ontwikkeling van Platonisme [kosmologie en mistisisme], 3] Augustinus se Plato-resepsie word die gestandaardiseerde bron van Platonisme, 4] die progressiewe samehang tussen Aristoteliese logika en ontologie, en 5] die opkoms van die dialektiese metode); die vyf institusionele kenmerke van die post-Karolingiese periode (1] die politieke fragmentering van die Frankiese ryk, post-Karel II, of proto-feodalisme, 2] die verlies aan stipendia vir post-Karolingiese intellektuele, 3] die heropkoms van kloosters as ruimtes van intellektuele arbeid, 4] die opkoms van katedraalbiblioteke en katedrale as ruimtes van akademiese onderrig, 5] die opkoms van religieuse dogmatisme binne filosofieskole; Rabbynse tradisie in Joodse filosofie; polemiese en apologetiese taakstelling; dogmakritiek; begrensde rasionalisme; kennis deur die sintuie, rede en deduksie; teen metafisiese spekulasie by die limiete van kennis; tradisie as die vierde bron van kennis.

Spesialisnavorsers: D. Frank, O. Leaman, S. Pessin, F. Rosenthal

Sigerius van Brabant (ca.1240-ca.1282) (Sigerius de Brabantia)

Die teiken-slagoffer van die Paryse veroordelings van 1277; mees prominente Latynse Averroïs van die 13de eeu; vernaamste eksponent van 'sekulêre Aristotelianisme'; die driedelige verantwoording van die Averroïstiese 'teorie van die dubbele waarheid'.

Spesialisnavorsers: B.C. Bazán, F-X. Puttalaz

Simon Faversham (ca.1260-1306) (Simonis de Faversham)

'n Sekulêre Oxoniaan en bedrewe kommentator van Aristoteles (veral logika en psigologie) in laat-13de eeuse Parys; kanselier van Oxford 1304; stelselmatige afstandname van Thomistiese interpretasies terug na Augustinus en Avicenna; formule van eksistensie; *esse in effectu* ('syn in gevolg'; die soort syn waaroor 'n partikuliere substansie beskik, teenoor *inesse*, wat die soort syn is waaroor 'n *accidit* of toevallige eienskap beskik).

Spesialisnavorser: J. Longeway

Thomas Aquinas (1225-1274) (Thomas de Aquino)

Die mees gekommentarieerde Middeleeuse filosoof; *Summa Theologiae* met 61 volumes die omvangrykste boek in die Westerse ideegeskiedenis; *magister regens* van teologie by Parys (twee maal); taalbegrip en logika; ontwikkeling van die *logica novus*; implementering van grondliggende Aristoteliaanse filosofiese premisses binne die raamwerk van die 13de-eeuse Christelik-dogmatiese sisteem; die verhouding tussen waarheid en tyd; die klassifikasie van komplekse denkhandelinge (*dubitatio*, *intellectus*, *scientia*, *credere* > *compositio et divisio*); pro-Aristoteliese weergawe vir die semantiek van name en predikate; die analogie van *attributio* of *passio* en die analogie van *proportio*; analogiese ekwivokaliteit.

Spesialisnavorsers: B. Davies, A.W. Hall, I. Iribarren, N. Kretzmann, R. Pasnau, C. Shields

Thomas Bradwardine (1295–1349) (*Doctor Profundus*)

'n Neo-Augustiniaanse aartsbiskop van Kantelberg 1349; post-skolastiek; leier van die Oxford Rekenaars in die tweede helfte van die 14de eeu; belangrike rol in die 14de-eeuse verselfstanding van die natuurwetenskappe; belangrikste

drie werke *Tractatus de proportionibus*, *Velocitatum in motibus* en *De Causa Dei*; vraagstukke rondom *maxima*, *minima*, die differensie *calculus* en die meetbaarheid van nie-kwantitatiewe entiteite (soos 'warm' en 'koud' - lank voor Celsius en Fahrenheit) suiwer teoreties en vindingryk heraangespreek; studie van *insolubilia*.

Spesialisnavorsers: E.W. Dolnikowski, S.E. Lahey

Thomas van Erfurt (fl.1300) (Thomas von Erfurt)

'n Duitse kloosterfilosoof vanuit die vroeg-14de eeu; belangrikste werk *De modis significandi*; die *Modistae*; teorie van *modi significandi* > *modi intelligendi* > *modi essendi*; die driedelige verhouding tussen woord, konsep en ding; die laaste sistematiese eksponent van modisme.

Spesialisnavorsers: R. Andrews, M. Beuchot, M.M. Nickl, J. Zupko

Thomas van Sutton (ca.1250-ca.1315) (Thomas of Sutton; Thomas Angelicus)

'n Dominikaanse magister en verdediger van Aquinas (veral oor substansiële vorm, suiwer potensialiteit van *prima materia* en die reële onderskeid tussen essensie en eksistensie) by Oxford in die 1290's; 'n verskeidenheid van nagelate quaestiones en quodlibeta; konsensusstigtende vermoë (veral ten opsigte van die stryd binne die mendikaanse ordes); 'n belangrike hoogskolastiese bydrae oor individualisering in sy verdediging van Aquinas (die 'Skotus-probleem', die Gent-probleem' en die 'Gilbertius- probleem').

Spesialisnavorser: G. Klima

Thomas van Wilton (fl.ca.1312) (Wylton)

'n Dubbele magister in filosofie by Oxford (1288-1301) en in teologie by Parys (1312-1322); kanselier van die St Paulus katedraal vanaf 1322; drie oorleefde werke > quaestiones oor Aristoteles se *De anima* en *Physica* en 'n quodlibet; 'n belangrike eksponent van 14de-eeuse Paryse Averroïsme (dog met 'n aweregse interpretasie van Averroes se materiële intellek); teenkerklike hantering van die probleem van die intellektiewe siel.

Spesialisnavorsers: S.D. Dumont, C. Trifogli

Ulrich von Strassburg (ca.1220-1277) (Strasbourg)

'n Duits-Dominikaanse student van Albertus Magnus en mede-student van Aquinas in Keulen; *Summa de Bono* (1262-1272); konkordansie van filosofie en teologie; 'n Neoplatoniese teorie van Goddelike intellek; kontemplatiewe *beatitudo*; die toepassing van die Neoplatoniese Goddelike intellek op 'n rasionele etiek.

Spesialisnavorsers: A. Palazzo, I. Zavaterro

Venetus (sien **Paulus van Venesië**)

Vitalis du Four (ca.1260-1327) (Vitalis de Furno)

'n Franciskaanse filosoof-kardinaal in die oorgang tussen die 13de en 14de eeue; speel 'n belangrike rol in die Franciskaanse kontrovers oor *usus pauper*; hoof van die Franciskane in 1307; kardinaal in 1312; bots met mede-Franciskaan Olivius oor dié se psigologie en interpretasie van Franciskaanse armoede, asook (soos Ockham) met pous Johannes XXII oor laasgenoemde kwessie; sintetisering van teoretiese posisies oor veral epistemologie en psigologie, soos beskikbaar aan die einde van die 13de en begin van die 14de eeu; verwerp Aquinas se reële onderskeid van essensie en eksistensie > deel Gent se teen-Thomistiese intensionele onderskeid van essensie en eksistensie > argumenteer dat die essensie van reële wesens identies is aan hulle eksistensie > aktuele eksistensie is die wesenlikste essensie van 'n ding,

in verhouding gestel tot die effektiewe oorsaak daarvan; die rol van species as 'n kennismedium.

Spesialisnavorsers: R.L. Plevano, A.G. Traver

Walter Burley (1274-1344) (Burleigh; *Doctor planus et perspicuus*)

'n Dubbele magister in filosofie (Merton College te Oxford 1301) en teologie (Parys 1324); beroemdheid verwerf vir sonderlinge strydgesprekke met Ockham; teen Ockham se reduksie van *res* na partikulieres en van die Aristoteliese kategorieë na substansie en eienskap; fokus op substansiële, kwalitatiewe en kwantitatiewe veranderinge; realistiese posisie teenoor nominalisme; logika en ontologie onskeibaar; 'n meer ingehoue of getemperde realisme as dié van Duns Skotus; die rol van verandering, tydsduur, hitte en die drie vorme (die hemelse, elementêre en animalistiese) in sy natuurlike filosofie.

Spesialisnavorsers: A.D. Conti, I. Costa, C. Dutilh Novaes, M. Gensler, J. Ottman, M.C. Sommers, E.D. Sylla, C. Trifogli, M. Vittorini, R. Wood

Walter Chatton (ca.1285-1343) (Catton)

'n Engels-Franciskaanse filosoof-teoloog in die vroeg-14de eeu; die 'eerste Skotis'; realistiese filosoof; skerp kritiese teen Ockham en Aureolus; belangrike Skotiaanse uitsette in ontologie; die 53e *magister regens* van die Franciskane by Oxford 1330-1333; die 'anti-skeermes'-beginsel ("waar 'n bevestigende proposisie as waar voorgestel word deur dinge (*res*) en nie deur minder dinge as waar voorgestel kan word nie, moet meer dinge eerder as minder dinge gepostuleer word"); nadruk op die kriterium van genoegsaamheid in terme van die waarheidstelling van 'n proposisie; die noodsaak aan sintuiglike en verstaanbare species in kennisverwerwing; die univokale konsep van syn 'n wesenlike voorwaarde vir enige bewysvoering vir die bestaan van God.

Spesialisnavorsers: S. Brower-Toland, J.G. Etzkorn, T. Hoffmann, R. Keele, J.C. Wey

Willem van Alnwick (ca.1275-1333) (William of Alnwick)

'n Engelse Franciskaan uit die vroeg-14de eeu; noue bondgenoot en sekretaris van Duns Skotus; belangrikste selfstandige teks die *Determinationes* (1322); 'n 'Onafhanklike Skotis' > wel ook kritiese teen en slegs gedeeltelik in konsensus met Skotus, veral oor die univokale begrip van syn, verstaanbare syn, die onsterflikheid van die siel en formele onderskeide (met verwysing na sy driedelige gradering van reële onderskeide: *simpliciter*, *secundum quid* en *formaliter*); daarby algeheel onafhanklike uitsette, onder andere in sy reaksie teen die vroeg-14de-eeuse weergawe van atomisme soos teoreties verwerk in indivisibilisme en aanvanklik gepostuleer deur Harclay; geloof en wetenskaplike kennis, mits dit oor dieselfde saak handel, is nie onversoenbaar nie (teen Aquinas); vlug na Napels oor sy teenpouslike argumente in die vroeg-14de-eeuse konflik oor Franciskaanse armoede; biskop van Giovinazzo in 1330.

Spesialisnavorsers: S.D. Dumont, J.C. Witt

Willem Arnaud (fl.1260) (William Arnaud, Guillelmus Arnaldus)

'n Magister in lettere by Toulouse tussen 1240 en 1270; kommentaar oor Hispanus se *Tractatus* (*Lectura tractatuum*); kursus in die *logica vetus* (gesirkuleer en gepubliseer onder Gilius van Rome se naam); die 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*) as voorloper tot modistiese logika (by Martinus van Dacia); kritiek van eenvoudige of natuurlike *suppositio*.

Spesialisnavorsers: J. Brumberg-Chaumont, L.M. de Rijk, S.E. Lahey

Willem van Auvergne (ca.1180-1249) (Guillaume d'Auvergne; Alvernensis) Biskop van Parys 1228-1249; sewe werke in *Magisterium divinale et sapientale*; diep beïnvloed deur Avicenna; die Woordgebonde leerstelling aangaande God se wil, op die spoor van Avicebron; argumenteer wel teen (Aristoteles-Avicenna) die ewigheid van die wêreld; die begrensdheid van die wêreld se vergange tyd kan bewys word en hoef nie geglo te word nie; gebalanseerde interpretasie en toepassing van Avicenna se psigologie; twee argumente vir die bestaan van die siel; die dertien operatiewe eienskappe in die siel; klem op die aktiewe intellektuele vermoë van die siel, teen die Aristoteliese agente-intellek.

Spesialisnavorsers: S.P. Marrone, R.J. Teske

Willem van Auxerre (ca.1140-1231) (Guillaume de / William of Auxerre)

Summa Aurea (ca.1220; 'die goue summa') die eerste skolastiese summa in teologie op die metodologiese spoor van Lombardus; Augustiniaans in oriëntasie; "teologie begin met die bonatuurlike geskenk van 'n gevormde geloof, waartoe nie vooraf of apriories gekom kan word nie"; dog ook Aristotelies in benadering in ander opsigte (onder andere outentieke *scientia*, wat begin met eerste beginsels wat self nie bewys is nie, maar as aksiomaties self-evident aanvaar word en waaruit alle opvolgende kennis logies afgelei of andersins induktief bemoontlik word).

Spesialisnavorser: B.T. Coolman

Willem van Champeaux (ca.1070-1121) Guillaume de; William of Champeaux)

Die probleem van universeles vanaf die vroeg-12de eeu skerp op die voorgrond; realisme (gaan uit van die voorrang of prioriteit van die universele, en eers daarna die definisie van die relevante individue met verwysing na die universele) teenoor nominalisme (universeles is bloot name of woorde wat na niks partikulier in die geleefde werklikheid verwys nie); Roscellinus se vokalistiese nominalisme (*flatus vocis*); daarteenoor, Champeaux se ultra-realisme, in sy materieel-essensialistiese en (as modifikasie) indifferensie-realistiese teorieë van universeles; rigiede woordbegrip (woorde slegs gerig op die bestaande ding); metaforiese filosofiese teologie (die probleem van die voorsienigheid van God en vrye wil deur modale intuïsie aangespreek).

Spesialisnavorsers: Y. Iwakuma, K. Guilfoy, J. Marenbon

Willem Crathorn (fl.1330) (William Crathorn)

'n Vroeg-14de-eeuse Dominikaan by Oxford; die 'kontra-Ockhamiste' by Oxford in die 1330's; unieke en uitdagende teoretiese posisies oor die kenteoretiese status van species; die onderskeid tussen species en substansie (al dan nie); beroep op Augustiniaanse *si fallor sum* in antwoord op die vraag na die waarheidsgetrouheid van species; simplisties-atomistiese ontologie; die Oxoniaanse indivisibiliste.

Spesialisnavorsers: F. Hoffman, S.E. Lahey, R. Pasnau, R. Wood

---

Willem Heytesbury (ca.1313-1372) (William [of] Heytesbury)

'n Genoot van Merton College by Oxford vanaf 1330; *doctor theologiae* in 1348 by Oxford; kanselier van Oxford 1371; tweede-generasie Oxford Rekenaars; ontwikkel aspekte van die eerste-generasie Rekenaars (Bradwardine en Kilvington) se natuurwetenskaplike en logiese uitsette, veral ten opsigte van die probleem van sofismes > sy belangrikste teks met hierdie fokuspunt die *Regulae solvendi sophismata*, opgevolg en ondersteun deur *De probationibus conclusionum tractatus regularum solvendi sophismata*; ses afdelings in die *Regulae* > i) *insolubilia*, ii) intensionele kontekste, iii) probleme vanuit die gebruik van persoonlike voornaamwoorde, iv) paradokse wat manifesteer wanneer die begrippe

begin en *ophou* in 'n proposisie voorkom, v) probleme wat ontstaan vanuit die limiete van kragte en vermoëns (*maxima* en *minima*), vi) verandering, onmiddellike verandering en beweging.

Spesialisnavorsers: J. Longeway, P.V. Spade

Willem van Ockham (ca.1285–1349) (William of Ockham; *Doctor Invincibilis*)

Saam met Bonaventura en Duns Skotus die uitnemendste van alle Franciskane; "eenvoudig briljant en briljant eenvoudig"; tematiese afhanklikheid van Abelardus; ontologiese parsimonie via sy beroemde 'skeermesbeginsel' (*Ockham's razor* > "moet geen entiteit vermenigvuldig tensy absoluut noodsaaklik nie, 'skeer eerder af'" > "indien daar meer as een verduideliking vir 'n saak bestaan en alle verduidelikings vir die saak is ewe effektief en geslaagd, is die eenvoudigste verduideliking die aangewese verduideliking"); ontken kategories die algemene bestaan van abstraksies, soos in wiskundige of kwantitatiewe entiteite; 'n universele is altyd reeds 'n singuliere en is 'n 'universele' slegs op sterkte van die be-tekening van daardie singuliere kwaliteit, wat 'n betekening is deur 'n teken; parsimoniese nominalisme; botsing met pous Johannes XXII oor die vraagstuk van Franciskaanse armoede en vruggebruik.

Spesialisnavorsers: M.M. Adams, F. Amerini, S. Brower-Toland, S.F. Brown, W.J. Courtenay, A.J. Freddoso, G. Gál, A. Goddu, V. Hirvonen, E. Karger, P. King, G. Klima, V. Leppin, A. Maurer, T.B. Noone, J.E. Pelletier, A. Robert, M. Roques, S. Schierbaum, E. Perini-Santos, T. Shogimen, P.V. Spade, E. Stump, R. Wood, M. Yrjönsuuri

---

Willem van Sherwood (ca.1200-ca.1271) (William of Sherwood)

'n Logikus uit die 13de eeu; invloed uitgeoefen op Hispanus en Roger Bacon; vroeë eksponent van die *logica modernorum*; twee belangrikste werke *Introductiones in logicam* en *Syncategoremata*; grondige kommentaar op Aristoteles se *De Interpretatione*; die vier 'eienskappe van die term' > *significatio*, *suppositio*, *copulatio* en *appellatio*; voorrang van partikulieres binne stellings; die funksie van sin-kategorematiese terme.

Spesialisnavorsers: R. Kirchhoff, J. Longeway

Willem van Ware (fl.1290) (William of Ware; *Doctor Fundatus*)

'n Genuanseerde Engelse Franciskaan uit die laat-13de eeu; 'n kommentaar-oorgang tussen Gent en Skotus; dosent van die Lombardiese *Sententiae* by Oxford; Skotus se voorkeurdosent by Parys; belangrike hermeneut van vroeg-skolastiese uitsette vir die hoog-skolastiek van die 14de eeu; *theologia in se* ('teologie vanuit die perspektief van God') en *theologia quoad nos* ('teologie as mensewerk'); krities teen die bewegingsmotief in die rasionele begronding van die bestaan van God; 'die natuurlike rede is nie in staat om die eenheid van God effektief te demonstreer nie' (oorgeneem deur Ockham); 'daar is geen reële onderskeid tussen syn en essensie nie' (teen Aquinas); argumentatiewe geleier vir Skotus se teorie van *haecceitas* ('dit-heid').

Spesialisnavorsers: R. Cross, J.C. Witt

Uitstaande 20ste-eeuse spesialisnavorsers in Middeleeuse filosofie

M.M. Adams
J.A. Aertsen
P. Alféri
H. Anzulewicz
A.H. Armstrong
E.J. Ashworth
R. Audi
P.J.J.M. Bakker
B.C. Bazán
A. Bertolacci
A. Birkenmajer

I.M. Bocheński
I. Bocken
E.P. Bos
H.A.G. Braakhuis
C. Brockelmann
S.F. Brown
C.E. Butterworth
S. Classen
M.L. Colish
A.D. Conti
F.C. Copleston
W.J. Courtenay
R. Cross
F.A.J. de Haas
L.M. de Rijk
M. de Wulf
J. Dillon
P. Dronke
T.A. Druart
S. Ebbesen
F. Ehrle
K. Emery
G. Endress
G.J. Etzkorn
G.R. Evans
R. Faesen
M. Fakhry
K. Flasch
R.L. Friedman
M.L. Führer
G. Gàl
S. Gersh
E. Gilson
E. Gösmann
M. Grabmann
J.J.E. Gracia
E. Grant
K Guilfoy
D. Gutas
M.G. Henninger
V. Heynck
L. Hödl
M.J.F.M. Hoenen
I. Husik
R.E. Houser
A. Hyman
A.L. Ivry
Y. Iwakuma
J. Janssens
E.A. Jeauneau
J. Jolivet
Z. Kaluza
E. Karger
A. Kenny
P. King
G. Klima
C.H. Kneepkens
T. Kobusch
J. Koch
T.W. Köhler
N. Kretzmann
H. Lagerlund
S.E. Lahey
Y.T. Langermann
O. Leaman
G. Leff
H. Liebeschütz
D.C. Lindberg
R.J. Long
J. Longeway
D.E. Luscombe
E.P. Mahoney
J. Marenbon
S.P. Marrone
C.J.F. Martin
J. McEvoy
A.S. McGrade
B. McGinn
J. McGinnis
B.P. McGuire
C.J. Mews
B. Mojsisch
P. Mommaers
E.A. Moody
D. Moran
J.T. Muckle
C.J. Nederman
L.O. Nielsen
T.B. Noone
D.J. O'Meara
J.J. O'Meara
H.A. Oberman
W. Otten
R. Pasnau
E.D. Perl
F.E. Peters
M. Pickavé
J. Pinborg
D. Praet
D.C. Reisman
P.W. Rosemann
E.I.J. Rosenthal
F. Rosenthal
T.M. Rudavsky
C. Schabel
E. Schweid
K. Seeskin
I.P. Sheldon-Williams
G. Silano
C. Sirat
A.M. Smith
E.M.F. Sommer-Seckendorff
P.V. Spade
A. Speer
H. Spettmann
J. Spruyt
E. Stump
E.A. Synan
K.H. Tachau
R.J. Teske
J.M.M.H. Thijssen
C. Trifogli
M. Tweedale
H.C. van Elswijk
S.N. Vaughn
H.U. von Balthasar
A. Vos
M.E. Waithe
R. Walzer
G. Warnar
J.R. Weinberg
J.A. Weisheipl
J.F. Wippel
R. Wisnovsky
R. Wood
A. Zimmermann
J. Zupko

ALFABETIESE LYS VAN TEGNIESE BEGRIPPE

Geleerde in sy studeerkamer (1876), Friedrich von Amerling (1803-1887)
© In anonieme privaatbesit

***Accidit* en *accidens*:** Hierdie begrip, wat in Afrikaans as 'toevallige eienskap' vertaal kan word, is deur Aristoteles gebruik om oor alle werklikhede te praat wat nie substansies is nie. Substansies is werklikhede wat op eie voete staan: 'n man, 'n berg, die son, en so meer. Tog kan 'n man kort en vet of skraal en lank wees, 'n berg hoog en toegesneeu, of laag en bewoud, en die son is in die nag 'afwesig', maar tog nog (elders) 'aanwesig'.

Die vele moontlikhede wat bestaan om oor 'n man, 'n berg of die son te praat – oftewel potensiële eienskappe van hierdie dinge – is 'toevallig', in die sin dat dit iets beskryf wat nie noodwendig aan die bepaalde substansie behoort nie, maar juis toevallig. Die begrip *substansie* beteken letterlik 'iets wat onder staan': substansies 'staan onder' die betrokke *accidit* wat hulle potensieel beskryf.

Die vraag na die verhouding tussen substansie, potensialiteit en *accidit* het tot eindelose debatte in die Middeleeue gelei, veral tussen die uiteenlopende groepe filosowe wat mettertyd 'nominaliste', 'realiste' en later ook 'konseptualiste' genoem is.

Agente-intellek: Die agente-intellek word in die skolastiek soms ook die 'aktiewe intellek' genoem. Volgens Aristoteles word mense in staat gestel om (oor) abstrakte vorme te dink op grond van 'n intellek of 'n aspek van mense se eie intellek wat ewig aktief is en in die passiewe intellek die vorme grondves wat verstaan kan word.

Die passiewe intellek is die intellek of deel van die intellek wat nie altyd aktief is nie en ontvanklik is vir die geabstraheerde vorme van dinge, op grond van die agente-intellek se ingrepe. Neem daarby in ag dat die begrip *intellek* in die vroeg-skolastiek verwys het na 'n verstandelike fakulteit wat as 'n substansievorm onafhanklik van materie bestaan.

Albertisme: 'n Beweging in laat-Middeleeuse Aristotelianisme wat sigself binne die skolastiek onderskei het deur die Dominikaan Albertus Magnus as die mees betroubare kommentator van Aristoteliese filosofie voor te hou. Die beweging was vanuit Albertus se Aristoteles-resepsie skerp gekant teen nominalisme (Ockham), Thomisme (in soortgelyke navolging van Aquinas) en Skotisme (in navolging van Duns Skotus). Albertisme kan van hierdie ander denkstrominge onderskei word op grond van 'n aantal eienskappe, waarvan 'n sterk Neoplatoniese oriëntasie die belangrikste is.

Die hoofsentrum van die beweging in die 15de eeu was die Universiteit van Keulen, wat institusioneel voortgespruit het uit die beroemde Dominikaanse *studium generale* in Keulen (in 1248 deur Albertus in die lewe geroep en aanvanklik met die hulp van 'n jong Aquinas bestuur). Keulen sou ook die brandpunt word van die Dominikaanse krisis in die 1340's, wat gevolg het op die krisis wat veroorsaak is deur die veroordeling van Meister Eckhart se leer, op grond van die pouslike bul *In agro dominico* in 1329.

Alchemie: In die vroeë Middeleeue dui die begrip op 'n poging om 'n proses te ontwikkel, grootliks via die Arabiese oorleweringe, aan die hand waarvan basismetale soos lood en koper getransmuteer sou kon word in edelmetale soos goud en silwer. In die latere Middeleeue dui die begrip *alchemie* egter op 'n fusie of byeenbring van die metallurgiese wetenskappe en aspekte van teoretiese filosofie, waaronder fisika en psigologie.

Analogie: Thomas Aquinas argumenteer dat wanneer ons woorde gebruik om oor God en oor mense te praat, ons dieselfde woorde (byvoorbeeld 'liefde', of 'vryheid') gebruik, maar hierdie 'dieselfde woorde' word nie dieselfde gebruik nie; eerder *analogies dieselfde*, hetsy per attribuut of per proporsie. Wanneer ons beide God en Sokrates 'wys' noem, gebruik ons dieselfde woord, sonder om dit as metafoor te *wil* gebruik. Ons gebruik dit spontaan analogies.

Aquinas stel: "Hierdie gebruik van woorde vestig iewers tussen suiwer

ekwivokaliteit en eenvoudige univokaliteit, omdat die woord nooit in dieselfde sin gebruik word nie, soos wat dit met univokaliteit die geval sou wees, maar ook nie heeltemal verskillend nie, soos wat die geval met ekwivokaliteit sou wees".

'Univokaliteit' dui op 'n term wat in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word, sonder verlies aan inhoud. 'Ekwivokaliteit' daarteenoor, dui op 'n term wat nie in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies of wysiging aan inhoud nie. Teenoor Aquinas stel Johannes Duns Skotus weer dat indien dit hoegenaamd moontlik is om wel oor God te praat, daar woorde sou moes wees wat dieselfde betekenis moet dra, wanneer dit van toepassing gemaak word op beide God en God se skepsels.

Die teologiese diskoers *in toto* kan nie analogies wees nie: sommige aspekte van die diskoers *moet* univokaal wees. Skotus fokus in hierdie argument by voorkeur op wat hy "transendentale" konsepte noem, waarmee hy baie spesifiek bedoel dat sodanige woorde die grense tussen Aristoteles se tien kategorieë of *praedicamenta* transendeer en op al die kategorieë van toepassing gemaak sou kon word. Skotus polemiseer dat sodanige transendentale konsepte almal univokaal is: hulle dra 'n eenduidige betekenis, of hulle nou op verskillende soorte skepsels of op God self van toepassing gemaak word. Die mees wesenlike transendentale konsep is daarom *ens*, 'om-te-wees', of syn: God en skepsel, en die verhouding substansie-eienskap, reflekteer almal dieselfde *ens* in presies dieselfde sin van die woord. Ander transendentale konsepte, soos Skotus dit hanteer, sluit begrippe soos 'die goeie' en 'vrye wil' in.

Arabiese Aristotelianisme: Die begrip gaan terug op die teksnalatenskap van die Aristoteles-kommentator Alexander van Afrodisias (fl.200), wat in die 9de eeu in Arabies vertaal is en 'n beduidende invloed uitgeoefen het op die Arabiese filosowe, reeds vanaf Alkindi. Selfs by Ibn Rushd (Averroes) in die 12de eeu word fragmente van Alexander se omvangryke kommentaar oor die *Metaphysica* nog aangetref. Gegewe die invloed van Arabiese Aristotelianisme op die Latynse Weste van die 11de eeu en later, sou stellig beweer kan word dat sonder die nawerking en invloed van Alexander van Afrodisias, Middeleeuse filosofie geheel anders daaruit sou gesien het.

Aristotelianisme: Aristoteles was die belangrikste antieke filosoof in al vier die trajekte in Middeleeuse filosofie, naamlik Griekse filosofie vanuit Bisantium, Arabiese filosofie (wat Joodse denkers wat in Arabies geskryf het insluit), en vanaf die laat-13de eeu, Latyns-Westerse filosofie en Joodse filosofie (in Hebreeus geskryf). Al vier hierdie tradisies leun terug op Aristoteles, veral soos verwerk deur die Neoplatoniese skole van die laat-antieke periode. Natuurlik verskil die wyse waarop Aristoteles se tekste in hierdie tradisies gedissemineer is aansienlik.

Aristoteliese kategorieë: Hierdie begrip dui op die 10 kategorieë wat in die eerste geskrif van Aristoteles se *Organon* – die *Categoriae* – uiteengesit word (sien Inleiding, Aristoteles). Die Middeleeuse denkers het tipies op veral vyf vrae vanuit die *Categoriae* gefokus:

1) Is die inhoud van die kategorieë woorde of is dit dinge?
2) Is die lys van tien kategorieë volledig en onverminderbaar en kan hierdie volledigheid gedemonstreer word?
3) Wat is die aard van die toevallige eienskappe of *accidit* in die laaste ses kategorieë?
4) Word individuele toevallige eienskappe geïndividualiseer deur die substansies waarbinne dit verkeer, kan hierdie eienskappe oorgedra word vanaf een substansie na 'n ander, en indien wel,

wat is die implikasies daarvan vir die sakramentsleer oor die Nagmaal?

5) Wat is die ontologiese status van relasies en relatiewe dinge en wat is die implikasies daarvan vir die leer oor die aard en samestelling van die Drie-Eenheid?

Atomisme: Hoewel dit mag voorkom of die filosofiese opvatting dat die wêreld saamgestel is uit atome, soos gepropageer deur antieke Griekse denkers soos Demokritos en Epikurus, in die Middeleeue verdwyn het en eers weer in die Italiaanse Renaissance na vore sou tree, was atomisme as 'n teorie wat effektief handel oor tyd en ruimte, konstant aanwesig in die Middeleeue; sowel in Arabies-Joodse filosofie as in die Latynse Weste.

Die eerste omvangryke atomistiese leerstellinge in die Middeleeue word aangetref by die Arabiese denkers in Bagdad vanaf die 9de eeu, opgevolg deur die Joodse skole in Egipte. In die Latynse Weste word atomisme aangetref by die 12de-eeuse filosowe by Chartres en vanaf die 14de eeu weer by die filosoof-teoloë aan die Universiteite van Parys en Oxford. Hierdie Middeleeuse weergawes van atomisme het egter min in gemeen gehad het met antieke atomisme, aangesien dit oorwegend gekoppel was met teologiese oorwegings, soos die ewigheid al dan nie van die wêreld, die skeppingsmoment, die bestaan van ewige materie en die begrensdheid van alle geskape dinge.

Augustinianisme: Augustinus kan ten opsigte van sy nawerking in die Middeleeue as die invloedrykste van die kerkvaders bestempel word: sy teoretiese posisies het die ontwikkeling van Latyns-Westerse filosofie deurslaggewend bepaal, tot en met die opkoms van Aristotelianisme in die 13de eeu. Die oordrag van Augustinus se denke na dieselfde eeu is in besonder gefasiliteer deur Isidorus van Sevilla, Anselmus, Hugo van St Viktor en Petrus Lombardus. In die 13de eeu was dit by uitstek die Franciskaanse orde wat deur middel van die Augustinus-interpretasies van Franciskane soos Bonaventura en Thomas Peckham, Augustinus se erfenis ten spyte van die dominansie van Aristoteliese filosofie lewendig gehou het, hoewel daar ook sekulêre (orde-ongebonde) denkers soos Hendrik van Gent was wat 'n enorme bydrae tot die bewaring en bestendiging van die Augustiniaanse erfenis gelewer het.

Averroïsme: Hoewel Ibn Rushd (Averroes) se denke feitlik geen impak op Arabiese filosofie in die 12de en 13de eeue uitgeoefen het nie, het sy teoretiese posisies 'n merkwaardige invloed op die Joodse en Latyns-Westerse tradisies uitgeoefen – tot die mate dat daar van 'n 'Averroïsme' in hierdie twee tradisies gepraat kan word. Ibn Rushd se hele korpus is in die 13de en 14de eeue vanuit Arabies in Hebreeus vertaal en het 'n beduidende impak op Joodse denkers soos Gersonides (Levi ben Gershom) en Moses van Narbonne in die 14de eeu uitgeoefen. In die laat-1260's het 'n filosofiese beweging, genoem 'Latynse Averroïsme' (soms ook as 'radikale Aristotelianisme' aangedui), by die lettere-fakulteit aan die Universiteit van Parys ontstaan.

Hierdie beweging het die lettere-fakulteit se historiese funksie – naamlik om studente met 'n *baccalaureus* in die sewe liberale lettere (logika, grammatika en retoriek [die teoretiese lettere of *trivium*] en wiskunde, meetkunde, astronomie en musiek [die praktiese lettere of *quadrivium*]) voor te berei vir studies by die ander fakulteite (teologie, regsgeleerdheid, opvoedkunde en geneeskunde) – dramaties verander.

Nou het die klem op Ibn Rushd se interpretasies van Aristoteles geval en 'Averroïste' of 'radikale Aristoteliane' soos Sigerius van Brabant en Boethius van Dacia as magistri by hierdie getransformeerde lettere-fakulteit, teenoor magistri by die teologie-fakulteit en die kerk self opgestel. Averroïsme het 'n groot rol gespeel in die

berugte Paryse veroordelings van 1277, waar 219 proposisies uitgewys is wat denkers soos Sigerius en Boethius van Dacia, maar ook matige Aristoteliane soos Thomas Aquinas, veroordeel en verketter het.

Bewussyn: So sentraal as wat die begrip in moderne filosofie is, was 'bewussyn' vir die Middeleeuse denkers beperk tot konseptualisering en selfbegrip. Die fenomenologiese aard van bewussyn is dus nie in die Middeleeue aangespreek nie: die fokus was eerder op die onderskeid tussen kennis van die essensie van die siel en kennis van die fakulteite van die siel. Die Platonies-georiënteerde denkers was van mening dat die essensie van die siel direk waargeneem kan word, terwyl die Aristoteliese denkers gemeen het dat slegs 'n indirekte kennis van die siel moontlik is.

***Certitudo* (sekerheid):** Middeleeuse denkers het tipies op *certitudo* as 'n epistemiese en psigologiese element van geloofsoortuiginge gefokus, waar *certitudo* tweedelig beoordeel is aan die hand van die status van sodanige sekere kennis nadat dit aan skeptiese kritiek onderwerp is en die status van geloof in verhouding tot blote opinie oorweeg is. Kennis kan net seker wees indien dit ondubbelsinnig waar is en enige verdere moontlikheid tot twyfel uitsluit.

Daarom kwalifiseer die Middeleeuse denkers *certitudo* tipies aan die hand van drie oorwegings: *evidentia*, wat dui op objektiewe sekerheid en wat die assosiasie met onfeilbare kennis oproep; *sine formidine de oppostio*, wat dui op subjektiewe sekerheid, waar die subjek nie verder oorweeg dat die teenoorstaande van wat die subjek aanneem of glo waar is of kan wees nie; en morele sekerheid, wat dui op 'n meer beskeie sekerheidsbegrip wat op waarskynlikheidsoorwegings berus en die oogmerk het om 'n riglyn vir morele handeling daar te stel. In al drie gevalle berus die geldigheid van die oorweging egter op die bewysvoering deur geldige proposisies van wat presies dit is wat die sekerheid konstitueer, hetsy objektief, subjektief of in terme van waarskynlikheid.

***Consequentia*:** Die teorie van gevolg of *consequentia* was 'n deeldissipline in logika, wat 'n bedrieglik eenvoudig vraag ondersoek het: hoe volg (*sequor*) iets uit iets anders? Dit is 'n absoluut wesenlik element van logika as filosofiese dissipline. In logiese teorie dui die begrip op die opeenvolging van terme binne 'n proposisie, asook die relasie tussen daardie begrippe. Aristoteliese sillogistiek en Stoïsynse proposisionele logika het die basis voorsien vir die Middeleeuse ontwikkeling van die begrip, wat aan Boethius ontleen is wat beide hierdie tradisies goed geken het en proposisionele verwysings binne die konteks van sogenaamde hipotetiese sillogismes ondersoek het.

Deel en geheel: 'n Konseptuele begrip van die logiese en metafisiese verhouding tussen dele van 'n geheel en die geheel as sodanig, lê tot vandag aan die hart van Westerse filosofie – maar dit was ook 'n sentrale probleemstelling gedurende die Middeleeue. Die mees fundamentele oogmerk van die 'mereologiese teorieë' wat gedurende die Middeleeue in hierdie verband na vore getree het, was om aan te dui watter dinge juis as 'n 'geheel' en watter dinge as 'dele van daardie geheel' beskou kan word: 'n ding kan slegs 'n 'deel' wees indien dit deel-van 'n 'geheel' is en daarom het die Middeleeuse denkers die aksent op die 'geheel' geplaas, terwyl 'n 'deel' verstaan is as die gevolg of produk van 'n verdeling van 'n saamgestelde, uitwendige grootheid.

'n 'Geheel' is dus geag enige iets wat verdeelbaar is of andersins iets wat bloot saamgestel is. Die twee vernaamste bronne vir teoretisering in hierdie verband was die vyfde afdeling van Aristoteles se *Metaphysica* en Boethius se invloedryke teks *De divisione*, waarin Boethius 'n vierdelige begripsonderskeid tref, met verwysing na 'n 'voortgaande saak' (soos 'n liggaam met inwendige organe), 'n 'diskrete saak' (soos 'n

skare mense), 'n 'universele' (soos 'mens' of 'mensheid') en 'n 'vermoënde saak' (iets wat dus oor besondere fakulteite of vermoëns beskik, soos die menslike siel). Hierdie vierdelige Boethiaanse kwalifikasie van 'n 'geheel' is deur opvolgende Middeleeuse denkers in vernaamlik drie gestaltes van die 'geheel' gekwalifiseer, te wete die 'universele geheel', die 'potensiële geheel' en die 'geïntegreerde geheel'. Natuurlik het die latere spekulatiewe denkers wat vanuit Boethius se vierdeling en hierdie driedelige nuansering gewerk het, 'n wesenlike bydrae gelewer tot die verstaan van identiteit, nie-identiteit en afhanklikheid of subordinasie in die skolastiese periodes. Dit geld vir die bydraes van onder meer Petrus Abelardus, Anselmus, Thomas Aquinas, Johannes Buridanus, Walter Burley, Petrus Hispanus en Moses Maimonides.

***Devotio Moderna*:** Die begrip dui op 'n hervormingsbeweging in die latere Middeleeue, wat 'n evangeliese en apostoliese lewensvoering bepleit het. Die wortels van die beweging gaan terug na vroulike godsdienstige bewegings in die vroeë Middeleeue, maar die beweging self het eers vanaf 1378 werklik momentum gekry, vernaamlik as 'n kritiese verset teen vergrype in die kerk, veral in die gepolariseerde pousdom self, met besondere verwysing na die Groot Verdeling van 1378 tot 1417. Mistieke denkers soos Meister Eckhart, Katharina van Siena, Jan van Ruusbroec en later ook Denis die Carthusiaan, het in die 15de eeu as besondere bronne van inspirasie vir die *Devotio Moderna* gedien.

Dialektiek en logika: Let daarop dat die begrip *dialektiek* eers vanaf Abelardus die gangbare betekenis verkry het wat dit vandag nog het, naamlik van dialektiese redevoering as diskursiewe progressie aan die hand van die beweging tese, antitese en sintese. Voor Abelardus het die begrip *dialektiek* bloot as 'n sinoniem vir die begrip *logika* gefunksioneer. Die begrip *logika* weer, het gedui op die wyse waarop die Middeleeuse denkers voor Abelardus Aristoteliese logika bestudeer en ontwikkel het, met die oog op die toepassing daarvan in veral teologie, deur middel van die 'ou logika'.

In die Latynse Weste het hierdie 'ou logika' of *logica vetus* bestaan uit die studie en toepassing van die tersaaklike elemente in die Aristoteliese *Categoriae* en *De Interpretatione*, asook die Neoplatonis Porhyreus se inleiding tot die Aristoteliese *Organon*. Die latere 'nuwe logika' of *logica nova* weer, het bestaan uit die studie en toepassing van die Aristoteliese *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, die *Topica* en *De Sophisticis Elenchis* ('n aanhangsel van die *Topica*).

Disputasies (quodlibeta, determinatio, ordinationes, reportationes): Die skolastiese magister se eerste verantwoordelikheid was onderrig deur middel van 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 disputasies was 'n fundamentele aspek van beide die *baccalaureus*- en *magister*-programme 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 reeds senior voorgraadse student, die probleem probeer oplos deur sistematies op die probleem-stelling 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.

Dit was juis die doel van die disputasies, naamlik om wel 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-15de eeue. 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). Die *reportationes* het dikwels meer aangrypende studiemateriaal gebied as die gesensureerde *ordinationes* – hetsy as gewone disputasie of as vrye *quodlibet*.

Essensie en eksistensie: Die dispuut oor essensie en eksistensie staan ten sentraal tot feitlik elke metafisiese posisie wat die Middeleeuse denkers ingeneem het. Ten einde verby die Aristoteliese stelsel te beweeg wat geen onderskeid tussen essensie en eksistensie tref nie, het die skolastiese tradisie Boethius en Ibn Sina se metafisiese teorieë as vertrekpunte gebruik. Onder andere Thomas Aquinas, Gilius van Rome en Hendrik van Gent het help slyp aan 'n hoogs gesofistikeerde debat oor die aard van hierdie onderskeid: is die onderskeid tussen essensie en eksistensie reël of rasioneel? Of is dit eerder te vind in 'n middelposisie tussen die reële en die rasionele?

In hierdie dispuut was baie op die spel: die kompleksiteit van die geskepte orde, die kontingente aard van hierdie orde en die rol wat moontlikheidsoorwegings en kenteoretiese oorwegings binne hierdie kontingente werklikheid speel. Die Middeleeuse denkers het besef dat hierdie kritiese oorwegings in 'n forensies-presiese en tegniese formule tot uitdrukking gebring moes word: die oorvloed teoretiese posisies oor die onderskeid tussen essensie en eksistensie getuig van die prioriteit wat hierdie probleem in Middeleeuse filosofie geniet het.

Estetika: Teorieë van skoonheid, soos ontwikkel deur onder andere Albertus Magnus, Ulrich von Strassburg en Thomas Aquinas, waar skoonheid aangedui word as 'n aanbod vanuit die verhouding tussen vorm en materie in 'n konkrete, hylomorfiese eenheid. Die Middeleeuse denkers het skoonheid as 'n eienskap beskou van alles wat uit vorm en materie saamgestel is. Daarom is daar skoonheid in alle dinge, hoewel in wisselende grade.

Etiek: Die bestudering van Aristoteles se *Nicomachus* in die 13de eeu het op die Neoplatoniese argumentering vir die onsterflikheid van die siel en 'n sin vir volmaakte geluk slegs na die afsterwe van die aardse liggaam, voortborduur. Wat in die 13de eeu wel verander het, was dat 'n intense debatvoering oor die vermoëns van die rede (onafhanklik van 'n Goddelike inspraak), die draagwydte van menslike vryheid, die verhouding tussen die intellek en die wil, asook die verhouding tussen die deugde en geluk, van stapel gestuur is.

Deugde wat op 'n natuurlike wyse aangeneem of verkry word en wat slegs 'n geringe rol speel in Aquinas se etiek, word 'n sentrale probleemstelling in die etiese werke van die magistri van die 14de eeu. Met 'n herlesing van die *Nicomachus* spekuleer hierdie denkers of Aristoteles se etiese aansprake nie konseptueel verstaan moet word nie, eerder as blote veralgemenings vanuit 'n empiriese psigologie. Daarmee het die hoog-skolastici van die 14de eeu die bedding voorberei vir etiese teoretisering, soos wat dit in die moderne periode vakkundige beslag sou kry.

Geluk: Die begrip koppel in die Middeleeue voortdurend terug na Augustinus en Aristoteles se opvattinge rondom die 'hoogste goed', wat in beide gevalle 'n enkele oogmerk vir alle morele handelinge gepostuleer het: vir Aristoteles is daardie oogmerk *eudaimonia*, die verwesenliking van alle potensialiteite in die fakulteite van die menslike siel; vir Augustinus is daardie oogmerk die verwesenliking van die skoonheid van die menslike siel, soos deur God toebedeel. Vir eeue het Augustinus se ideaal Middeleeuse morele nadenke bepaal, maar vanaf die beskikbaarstelling van Aristoteles se volledige korpus in Latyn vanaf die vroeg-13de eeu, is Middeleeuse denkers toenemend gekonfronteer met streng filosofiese problematiserings van hierdie Christelike verstaan van geluk, naamlik deur die verwesenliking van die skoonheid van die siel.

Die geskrifte van skolastici soos Albertus Magnus, Thomas Aquinas en Robert Kilwardby het hierdie ou opvatting rondom geluk naamlik herlei na juis die *aardsheid* van hierdie skoonheid en die verhouding tussen aardse geluk en die self-verwesenliking van die mens binne die kontingente gebrokenheid van die wêreld *self*. Daarby het Aristoteles die skolastici van die 13de eeu en later begelei om te vra na die outentieke oorsake van geluk en die funksie van die morele en intellektuele deugde in die begronding van dít wat as 'goed' geag kan word.

Aristoteles se *eudaimonia* het die Augustiniaanse beskouing rondom die verwesenliking van die skoonheid van die siel egter nooit volledig kon vervang nie, soos wat blyk uit die Augustiniaans-lojale kritiek teen die Aristoteliese posisie in die werke van Hendrik van Gent, maar dan veral ook vanuit die Franciskaanse tradisie, in die werke van Johannes Duns Skotus en Willem van Ockham. Die Franciskane se kenmerkende lojaliteit jeens Augustinus blyk trouens nêrens elders so duidelik as binne die Middeleeuse vraagstelling na geluk en selfverwesenliking nie.

***Haecitas* ('dit-heid'):** Duns Skotus ontwikkel 'n teorie van *haecitas* of dit-heid, 'dit is wat dit is', wat verwys na die diskrete, onderbeklemtoonde eienskappe van 'n ding wat dit juis daardie partikuliere ding en geen ander ding nie, maak.

Impetus: Die konsep van beweging is in die Latynse Weste in die 14de eeu ontwikkel op sterkte van Johannes Buridanus se gebruik van die begrip *impetus* om projektiele beweging, vryval en die beweging van die hemelliggame, te beskryf. Buridanus en sommige van die Oxford Rekenaars het aanvanklik Aristoteles se teorie van projektiele beweging soos uiteengesit in sy *Physica* gekommentarieer, met die interpretasie dat Aristoteles sou postuleer het dat alle 'gewelddadige' bewegings, soos projektiele beweging en 'n vryvallende objek, afhanklik is van die konstante teenwoordigheid van 'n beweger – en wanneer die bewegende objek nie langer enige kontak met sodanige beweger het nie, moet daar 'n medium wees wat die beweger se rol oorneem.

Hulle het egter ook die latere Griekse en Arabiese vertolkers van Aristoteles se teorie bygewerk, waarin hierdie vertolkers aangedring het dat sodanige medium eerder weerstand uitoefen as wat dit bydra tot die beweging van die bewegende objek, wat effektief daartoe gelei het dat hierdie vertolkers 'n alternatiewe teorie daargestel het: 'n bewegende objek word beweeg danksy 'n krag wat die beweger in die objek 'afdruk' of 'nawerk'.

Dit is juis *hierdie* teorie (en dus nie die oorspronklike Aristoteliese teorie nie) wat in die Middeleeue ontwikkel is en die 'amptelike' tegniese konsep van Middeleeuse meganika geword het. Natuurlik is hierdie teorie self weer in 'n verskeidenheid van sub-teorieë bygewerk, wat uiteindelik deur Buridanus in 'n enkele en koherente teorie van *impetus* verenig is,

wat die beweging van bewegende objekte grondig kon definieer, sonder enige verdere verwysing na die Aristoteliese sisteem. *Impetus* sou die basis verskaf vir Galileo se gebruik van die begrip *impeto* en Newton se definisie van die 'kwantiteit van beweging'.

Induksie: Die begrip verwys na 'n vorm van nie-demonstratiewe argumentering wat vertrek neem vanuit die waarneming van die besondere en vandaar beweeg na 'n konseptualisering van die algemene. Die probleem wat in die Middeleeue telkens uitgewys is ten opsigte van induktiewe logika, is juis die sprong wat gemaak word vanaf die besondere na die algemene, oftewel die konseptualiserende beweging vanuit partikulariteit na universaliteit. Hierdie probleem is driedelig geformuleer:

1) Wat is die logiese vorm van so 'n induktiewe argument? Met ander woorde, hoeveel waarnemings is nodig of noodsaaklik ten einde die uiteindelike konseptualisering te bemoontlik en indien die waarnemings onvoldoende of onvolledig is, hoe word dit metodologies ondervang?

2) Op watter wetmatighede berus die waarneming sowel as die konseptualisering?

3) Watter soort sekerheid of *certitudo* kan deur induksie aangebied word, indien dit wel nie in staat is om sodanige wetmatighede uit te wys nie? Kom ons illustreer met 'n eenvoudige voorbeeld: Wanneer daar 'n huiskat en 'n leeu langs mekaar staan, hoe weet die waarnemer dat beide wel 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 (ingevolge deduktiewe logika, waar vanaf die besondere na die algemene gewerk word) beskik beide die huiskat en die leeu oor die *Vorm* van Kat-heid, iets transendentaal 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 kwaliteit van die Vorm van Kat-heid, deur die kennende verstand onthou word.

Vir Aristoteles, die groot pleitbesorger van induksie, gaan 'ken' en 'herkenning' veel meer oor gewoonte, gebruik of herhaling vanuit die besondere of partikuliere, as wat dit, soos by Plato, met herinnering of 'terug-roep', of enige iets transendentaal of metafisies vanuit die universele, te make het. Met ander woorde, ten opsigte van hierdie 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 baie 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 met induktiewe afleiding as soortgenootlik tot die eerste objek staan.

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 driedelige vraagstelling vanuit die Middeleeue sou dan so moes geld:

1) Hoeveel individuele katte moet waargeneem word om uiteindelik van *'n kat* te kan praat?
2) Watter wetmatighede geld ten opsigte van sowel die waarneming van die katte as die katte self?
3) Hoe seker kan 'n mens wees dat 'n leeu wel 'n *kat* is en nie 'n unieke soort dier nie, nóg kat, nóg hond, nóg beer, maar 'n unieke dier, toevallig aangedui met die woord 'leeu' en waarom dan nie toevallig (*per accidit*) aangedui met die woord 'kat' nie?

***Insolubilia*:** Dit was veral die Oxford Rekenaars (tweede helfte van die 14de eeu) se hernieude en intense belangstelling in logiese raaisels, *sophismata* of sofismes (so genoem na Aristoteles se *Sophistici Elenchi*), vakterminologies genoem *insolubilia* – raaiselagtige sinskonstruksies wat fyn geanaliseer moet word ten einde nie tot absurde konklusies te lei nie – wat die post-skolastiese skeiding tussen teologie en filosofie perpetueer het en die opwaartse kurwe van teoretiese fisika in die 14de eeu gefasiliteer het.

Byvoorbeeld, die stelling 'Ek lieg nou' is vals indien dit waar is en waar indien dit vals is – wat maak 'n logiese analise hiervan? Die studie van *insolubilia* bestryk aanvanklik 'n groot deel van logika in die 13de eeu, maar word uiteindelik in die laat-14de eeu deur die Rekenaars en ander Engelse denkers soos Richard Brinkley en Ralf Strode herwaardeer in terme van 'n gevolgrykheid wat die parameters van formele logika oorskry en inderdaad die opvatting van 'n 'moderne wetenskap' en die vraag na die verhouding 'geloof-wetenskap' – nou 'n radikaal nuwe vraag as in die vroeg- en hoog-skolastiek – begin induseer.

Inwendige sintuie: Hierdie begrip dui 'n groep kognitiewe fakulteite aan wat tussen uitwendige sintuiglike waarneming en die intellektiewe siel bestaan. Die begrip is ontwikkel in die Arabiese trajek van Middeleeuse filosofie, gebaseer op oorwegend Aristoteliese kenteoretiese uitgangspunte. Ibn Sina (Avicenna) het aanvanklik vyf sodanige inwendige sintuie gepostuleer: algemene kennis, verbeelding vanuit die geheue, saamgestelde verbeelding, skattingsvermoë en die geheue self.

Volgens Ibn Sina is die funksie van algemene kennis om die uitwendige sintuiglike waarnemings te ontvang en in verhouding met bestaande kennis te bring. Die verbeelding vanuit die geheue stoor die vorme van hierdie waarnemings, terwyl die saamgestelde verbeelding hierdie vorme prosesseer of verwerk. Die skattingsvermoë begryp die oogmerke of intensies van die waargenome objekte – byvoorbeeld 'gevaar' of 'plesier' – wat nie deur uitwendige sintuie waargeneem kan word nie. Hierdie intensies word uiteindelik in die geheue self gestoor.

Ibn Rushd (Averroes) het krities teen hierdie Avicenniese weergawe van die inwendige sintuie gereageer: hy elimineer naamlik die fakulteit van skattingsvermoë en kombineer die twee Avicenniese verbeeldingsfakulteite in 'n enkele fakulteit wat hy eenvoudig "kennisverwerwing" (of 'kogitasie') noem. Beide weergawes het wydgaande invloed in die skolastiese filosofie van die Latynse Weste vanaf die laat-12de eeu uitgeoefen, onder andere in die werke van Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Petrus Olivius, Johannes Duns Skotus en Johannes Buridanus.

Intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing (Teorie van): Hierdie teorie is in die laat-13de eeu deur Johannes Duns Skotus ontwikkel en sou die kenteoretiese debat vanaf die 14de tot die 16de eeue

deurslaggewend bepaal. Die teorie is nie bloot 'n herverwerking van die talle kenteoretiese posisies – met verwysing na die probleem van abstraksie – wat sedert reeds Boethius in die Middeleeue gevoer is nie.

Ooreenkomstig die uitgangspunte van Aristoteles en Aleksander van Afrodisias, is abstraksie beskou as die proses waardeur 'n vorm onderskei en verselfstandig word: die universele konsep is verstaan as sou dit tot stand kon kom deur die byeenbring van soortgenootlikhede of 'ooreenkomste' in, of andersins die eliminering of 'afskeer' van die materiële en partikuliere kwaliteite van die vorm. In beide gevalle gaan abstraksie terug op 'n handeling van die intellek, wat verstaan is as die enigste fakulteit wat die geabstraheerde (dus universele) vorm kan begryp, terwyl die sintuie die partikuliere, met die konkrete en materiële eienskappe daarvan, begryp.

Die Aristoteliese opvatting dat slegs die intellek die universele kan ken, beteken egter nie noodwendig dat die intellek geen toegang tot die partikuliere het nie, aangesien die vorm binne 'n bepaalde synsmodus in die partikuliere substansie self aanwesig kan wees. Tog was dit problematies om te probeer aantoon dat die intellek die partikuliere as sodanig ken of kan ken. In die 13de eeu het teenstellende perspektiewe in hierdie verband ontwikkel: aan die een kant was daar teoretici wat hierdie intellekstelling streng tot die universele beperk het (onder ander Grosseteste, Hales en Albertus Magnus), en aan die ander kant diegene soos Aquinas wat betoog het dat hierdie intellekstelling ook wel indirek op partikulieres van toepassing is, in gedematerialiseerde vorm, maar nietemin tot die partikuliere saak toegang het. Die teorie van intuïtiewe en abstrakte kennisverwerwing speel op hierdie teenstelling in en Duns Skotus argumenteer dat die intellek die partikuliere *direk* kan begryp. Wat dus op die spel was, was die moontlikheid van direkte, onbemiddelde kennis van die singuliere ding. In die 14de eeu sou met hierdie moontlikheid as premisse, teoreties voortgewerk word.

***Ius commune* (burgerlike reg):** Romeinse reg was deurslaggewend belangrik vir Middeleeuse samelewings en was naas die taal Latyn self die belangrikste erfenis van die Romeinse Ryk vir die Latynse Weste vanaf die laat-6de eeu. Dit is beskikbaar gestel in Justinianus se beroemde kodifisering, die *Corpus iuris civilis*, en vakkundig aanvanklik vanaf die laat-11de eeu by die oudste regsfakulteit in Wes-Europa, die *studium generale* van die Universiteit van Bologna, bestudeer en gedoseer.

Vanuit daardie studies het 'n *ius commune* ontwikkel, wat sowel burgerlike reg as kanonieke reg ingesluit het. Sowel koninklike as republikeinse elemente is in die *ius commune* opgeneem en ontwikkel, wat beteken dat sowel die monarg as die samelewing aan die regulerende funksies van die wet onderworpe was. Middeleeuse jurisprudensie hanteer natuurlike reg en die volkereg of *ius gentium* as die hoogste norme binne die gemeenskap, gebaseer op rasionele oorwegings. Een van die groot strydvrae vanaf die 12de eeu was tot in watter mate die pous aan die *ius commune* onderworpe was en of pouslike diskresie wel van die beperkte diskresie van die monarg onderskei moes word.

Karolingiese Renaissance: 'n Kulturele herlewing vanuit Aachen in die Latynse Weste, net meer as twee eeue na die val van Rome, geïnspireer deur Karel die Grote (768-814), met Alcuin van York (d.804) en Theodolf van Spanje (d.821) as die belangrikste filosofiese geleiers.

Konsiliarisme: Die begrip verwys na 'n beweging vanaf die laat-14de eeu wat 'n reaksie was teen die Westerse Verdeling (ook die 'Groot Schisme' genoem, wat die pousdom effektief in twee geskeur het) van 1378 tot 1417. Onder meer Johannes Gersonius en Petrus van Ailly het

geargumenteer dat 'n algemene konsilie die skeuring moes aanspreek en kerkeenheid moes herstel.

Uiteindelik het die konsilie van Konstans (1414-1418) 'n buitengewone konsilie verklaar wat kerkeenheid moes herstel, ortodoksie moes verdedig en kerklik-institusionele hervormings moes onderneem. Uit hierdie inisiatief het 'n aantal konsiliariste na vore getree wat geargumenteer het dat die kerk self (en nie die pous nie) die hoogste gesag verteenwoordig – en dat hierdie kerklike gesag verteenwoordig word deur 'n konsilie.

Die uitroep en byeenbring van 'n konsilie was egter steeds die prerogatief van die pous. Nikolaus van Kusa het vervolgens geargumenteer dat daar 'n balans gevind moes word tussen die kerklike hiërargie en die kerk as geheel. Die konsilie van Basel (1431-1449) het gepoog om die pousdom te hervorm, wat weer tot 'n skerp teenreaksie van Eugenius IV (pous vanaf 1431 tot 1447) gelei het.

Kontemplatiewe geluk: Ingevolge die gangbare Middeleeuse antropologie is die mens in staat om 'n toestand van algehele geluk en vervulling deur sowel morele deug as 'n kontemplatiewe lewe vind. Hierdie opvatting word veral tot uitdrukking gebring in Middeleeuse kommentare oor Aristoteles se *Nicomachus:* die mens is wat die mens is danksy 'n vorm (of Vorm, in die andersins Platoniese kommentare). Hierdie vorm bring die wese van die mens tot uitdrukking, synde 'n tweedelige wese, sowel materieel as geestelik, saamgestel uit 'n liggaam en 'n siel.

As geestelike wese is die mens die mindere van alle geestelike wesens, ondergeskik aan God en die intelligensies (of 'hemelwesens', of 'engele'). As liggaamlike wese staan die mens onder die verpligting om die mens se drifte en die irrasionele deel van die mens se verstand, onder beheer te bring: om dit te kan doen, moet die mens die morele en politieke deugde nastreef. As geestelike wese moet die mens die intellektuele of rasionele deel van die mens se verstand ontwikkel deur kontemplasie en filosofiebeoefening.

Wanneer die mens beide die geestelike en die liggaamlike elemente so onder beheer gebring en ontwikkel het, staan die mens voor die moontlikheid om die hoogste geluk, wat 'n kontemplatiewe geluk is, te vind. Hierdie oortuiging is gebaseer op aspekte in die werke van Plato, die Neoplatoniste en Augustinus, maar word deeglik ontwikkel in die vele kommentare oor die *Nicomachus*, wat die eerste keer in volledige Latynse vertaling in die 1240's beskikbaar gestel is.

Lettere (dissipline): Met die stigting van die eerste universiteite in die vroeë 1100's het die lettere-fakulteite aanvanklik 'n voorbereidende funksie ten opsigte van gespesialiseerde studie by die ander fakulteite vervul. By lettere het studente opvoeding ontvang in die sewe liberale lettere, die *trivium* (grammatika, logika en retoriek) en die *quadrivium* (wiskunde, meetkunde, astronomie en musiek). Met 'n *baccalaureus* in lettere kon studente dan aanbeweeg na die fakulteite geneeskunde, opvoedkunde, regsgeleerdheid en teologie.

Met die opkoms van Aristotelianisme in die 13de eeu het hierdie voorbereidende funksie plek gemaak vir die bestudering van Aristoteliese filosofie as sodanig, hoewel die sewe liberale lettere steeds aandag ontvang het, hoewel in aangepaste formaat (soos in die vierdelige rubrisering van Hugo van St Viktor met verwysing na die teoretiese, praktiese, meganiese en logiese lettere). Vanaf die 13de eeu was die verhouding tussen die fakulteite lettere en teologie oorwegend gespanne, terwyl die magistri by die lettere-fakulteite in konstante konfrontasie met die kerk gewikkel was.

***Littera decretalis*:** Die begrip dui op die brief of dokument waarin pouslike besluite geformaliseer is – in Afrikaans 'dekreet'.

***Logica modernorum* (teorieë van termeienskappe):** Tot in die helfte van die 19de eeu is die opvatting dat dié deel van Westerse logika wat vandag as die *logica modernorum* bekend staan, wat fokus op sogenaamde teorieë van termeienskappe, die Latyns-Westerse wêreld deur die vertalings van die Arabiese (en tot 'n mate, die Bisantynse) logiese werke binnesypel het, streng gehandhaaf. Die indrukwekkende Nederlandse navorser van die tweede helfte van die 20ste eeu, L.M. de Rijk, het egter oortuigend aangetoon dat hierdie opvatting algeheel verkeerd is.

De Rijk wys gesaghebbend uit dat aspekte van hierdie teorieë wel op die Latynse vertalings (van die Arabiese vertalings) van Aristoteles se *De Sophisticis Elenchis* teruggaan, maar dat hierdie teorieë heeltemal oorwegend op die oorspronklikheid en innoverende logiese denke van die laat-12de-eeuse Westerse logici berus. Soveel impak as wat Arabiese filosofie in die vyf groot rubrieke van Middeleeuse filosofie (kosmologie, epistemologie, metafisika, psigologie en etiek) uitgeoefen het, so beperk was die Arabiese nawerking met betrekking tot Westerse uitsette in logika.

Logika: Abelardus verskaf 'n treffende definisie van logika as die "kuns van die beoordeling en onderskeiding van geldige en ongeldige argumente". Hy beperk argumente egter nie tot sillogismes, soos in die ou logika of *logica vetus* nie. Hy fokus op 'n ruimer en meer veralgemenende verstaan van die begrip *logiese konsekwensie* en gebruik ook nie Boethius se begrip *consequentia* wanneer hy 'logiese konsekwensie' in gedagte het nie. Abelardus gebruik 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.

Magister en baccalaureus: Let daarop dat slegs wanneer daar na die kwalifikasie verwys word, die begrip skuinsgedruk word. 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 baccalaureus-studente, in afwesigheid van die magister. Hierdie lesings was belangrik om toekomstige dosente te dwing om die primêre tekste te hanteer en akademies binne 'n klasopset te ontwikkel.

Die toekenning van die *baccalaureus*-graad 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 volle reg gehad om toegang tot hulle kursusse te verleen of te weier. By die magister-universiteite soos Parys moes die pre-baccalaureus student '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-student, met die oog op verdere studie vir die kwalifisering as magister.

Om tot die *magister*-graad (nagenoeg die ekwivalent van 'n eietydse doktorsgraad) te vorder, op grond van die toegekende *baccalaureus*-graad en bykomende studies tot tevredenheid van die magister, het 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. By lettere was daar geen ouderdomsperk nie. Die *magister*-graad in teologie was egter 'n ander saak: in Parys

kon 'n persoon nie voor die ouderdom van 25 die *baccalaureus*-graad en voor 35 die *magister*-graad in teologie 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*-graad 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 Petrus Lombardus se *Sententiae* gegee kon word, en die student eers daarna – selfs so lank as eers agt jaar later – vir die *magister*-graad in teologie in aanmerking sou kon kom.

Op grond van hierdie verskil in die toekenning van die *magister*-graad by teologie en lettere, het by verre die meerderheid studente via lettere die *magister*-graad behaal, ten einde so gou moontlik te kon begin doseer; terwyl die mees uitstaande studente die *magister*-graad in lettere dadelik opgevolg het met 'n *baccalaureus*-graad in teologie, om vandaar onafgebroke te bly studeer, ten einde uiteindelik *magister*-grade 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. Daar was heelwat sodanige dubbele magistri in die hoog-skolastiek: trouens, feitlik al die uitstaande Middeleeuse filosowe vanaf die laat- 12de eeu was dubbel-gepromoveerd, in sowel lettere as in teologie.

Mendikaans: Die begrip verwys na talle 13de en 14de-eeuse ordes, veral die Dominikane en Franciskane, wat buite die (toe ekonomies-vooruitstrewende) kloosterstrukture gefunksioneer het, van die beginsel van persoonlike eiendomsreg afstand gedoen het, alle persoonlike eiendom ten tye van toetrede tot die orde aan die pouslike patrimonie toevertrou het en vir finansiële ondersteuning en materiële onderhoud van die gemeenskappe waar hulle gedien het, afhanklik was – in ruil vir barmhartigheidswerk in daardie gemeenskappe, veral ten opsigte van siekesorg, armsorg en bejaardesorg.

Die Dominikane het ook sonder vergoeding in die openbaar, dus buite die konteks van die mis, gepreek en het daarom as die 'Orde van Predikers' (OP) bekend gestaan, terwyl die Franciskaanse orde as OFM (*Ordo Fratrum Minorum*, 'Orde van die beskeie broedergemeenskap') aangedui is. Daar was gedurende die hoog-skolastiek 'n intense en voortslepende konflik tussen die mendikaanse ordes en die kloosterordes, veral die Benediktynse sub-ordes – en natuurlik ook tussen die twee mees prominente mendikaanse ordes self, die Franciskane en Benediktyne.

Nominalisme: Die begrip dui op die opvatting dat universeles bloot name of woorde is wat na niks partikulier of na geen partikuliere individu in die reële werklikheid verwys nie.

Ockham se skeermes: Die begrip dui op Ockham se beroemde 'skeermesbeginsel' [*Ockham's razor*], hoewel hy dit self nooit so genoem het nie. Daarmee bedoel Ockham, om hom aan te haal, "moet geen entiteit vermenigvuldig tensy absoluut noodsaaklik nie, skeer eerder af"; anders gestel, "indien daar meer as een verduideliking vir 'n saak bestaan en alle verduidelikings vir die saak is ewe effektief en geslaagd, is die eenvoudigste verduideliking die aangewese verduideliking"; of nog anders gestel, "ontken kategories die algemene bestaan van abstraksies, soos in wiskundige of kwantitatiewe entiteite".

Parys- en Oxford-veroordelings van 1277: Sien die ekskurs in afdeling 5 aan die begin van die hoog-skolastiese periode.

Politiek: In die Middeleeue is politiek en etiek as twee onlosmaaklike rubrieke hanteer – net soos wat dit in Griekse filosofie die geval was. Etiek fokus op vrye menslike handelinge wat die hoogste goed tot uitdrukking bring, ter wille van die individu, terwyl politiek presies dieselfde hoogste goed ter wille van die *polis* of gemeenskap wil bewerkstellig – soos bepleit in Plato se *De Republica* en Aristoteles se *Nicomachus* in die besonder. Ons tref dus geen politieke teorie in enige van die periodes in Middeleeuse filosofie aan wat nie verknoop is met etiese teoretisering nie. Dit geld vir sowel die Arabies-Joodse as die Latyns-Westerse trajekte.

Post-skolastiek: Sien die ekskurs in afdeling 6 aan die begin van die post-skolastiese periode.

Proposisiekritiek: Vanaf Abelardus in die besonder dui die begrip op 'n belangrike tematiese voorloper tot Aquinas en die hoog-skolastiek van die 13de en 14de eeue se taalfilosofie. Ons moet nie net vra wat individuele woorde beteken nie, maar ook wat hele sinne, stellinge of proposisies beteken. Abelardus definieer 'n proposisie as "enige verwysing wat waar of vals kan wees". "Verwysing" het '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 *proponit id quod in re est* noem.

Quaestiones: Die Middeleeuse *quaestio* as filosofiese genre het ontwikkel in die hermeneutiese oorweging van IIde-eeuse denkers soos Abelardus om tekste nie verder bloot saaklik met kantaantekeninge en voetnote te kommentarieer nie, maar om in gesprek te tree met hierdie tekste en die veelvoud van betekenismoontlikhede wat opgesluit lê in die tekste, te oorweeg. Wanneer hierdie denkers byvoorbeeld die Bybelse tekste so hermeneuties oorweeg, word dit vir hulle duidelik dat die patristiese bronne se interpretasies van die Bybels tekste dikwels teenstellend is en soms ernstig tekortskiet.

Nou word 'strydvrae' ontwikkel aan die hand waarvan die tradisie opnuut – maar krities – geïnterpreteer kan word en aan die hand waarvan tydgenootlike denkers met mekaar oor hulle eie interpretasies van die tradisie se interpretasies, in gesprek kon tree.

Die *quaestio* kom dus wesenlik op grond van twyfel oor die korrektheid van die tradisie se interpretasies oor 'n hele spektrum van sake, na vore. Sommige *quaestiones* het natuurlik en spontaan ontwikkel; ander is weer op grond van metodologiese oorwegings geopper. 'n Spontane *quaestio* sou byvoorbeeld vra: 'Bestaan God?', waarmee die vraagsteller nie twyfel uitspreek of God wel bestaan nie, maar ondersoek wil doen na die wyses waarop hierdie spontane vraag wel beantwoord kan word – juis sodat die bestaan van God ook intellektueel en nie alleen as 'n eksistensiële geloofsbeslissing nie, bevestig kan word. Die *quaestiones* het veral in die skolastiese periodes 'n enorme bydrae gelewer tot filosofiese ontwikkeling in die Middeleeue. Weinig skolastici het nie 'n veelvoud van *quaestiones* agtergelaat nie.

Quiditeit: Die begrip is regstreeks ontleen aan Ibn Sina en was strykdeur aanwesig in elke fase van die skolastiek: quiditeit vra na die *in quid* van 'n saak, 'wat dit is om dit te wees'. Die quiditeit van 'n saak moet uitgespel word in 'n standhoudende definisie van die saak, en is soms, ietwat verwarrend, as sinoniem vir 'essensie' gebruik.

By Ibn Sina self is die quiditeit van enige iets anders as God uitsluitend ten opsigte van die bestaan van die saak: die saak se bestaan en daarom quiditeit (en andersom) word dus regstreeks aan God ontleen. So 'n teologiese begrip van quiditeit verskil uiteraard dramaties van wat op 'n periodieke tabel weergegee kan word

– en tog is dit nie 'n ander logika wat die rigiditeit daarvan dra nie.

Skolastiese metode (JWGV): Die begrip *skolastiek* dui ten diepste op 'n *metode*, soos gevestig deur Anselmus in die besonder:

1) (J) Tekste kom tot stand vanuit die *jukstaponering* van idees en tekste vanuit die bestaande resepsie oor 'n bepaalde saak.
2) (W) Die bestaande resepsie word *woord-vir-woord* gekommentarieer in kantaantekeninge en voetnote, so omvangryk as moontlik, en uitlatings word verantwoord, terwyl die Aristoteliese tegniek van divisie en subdivisie gevolg word.
3) (G) Die *gesag* is die tekste en ideehistoriese voorkommentaar self en nie die Heilige Skrifte of die credo's van die kerk nie.
4) (V) Die geldigheid van skolastiese konklusies word intern *geverifieer* (met ander woorde, nie met beroep op enige outoriteit buite die immanente teks nie).

Summa (sldcrp): Skolastiese teologie, gebore uit die *quaestiones*, het gemanifesteer in omvangryke kommentaartekste (*summae*), wat op die historiese *sententiae* (stellings) van die *florilegia* (opinies en kommentaar van voorgangers) gebaseer was. Hierdie summae is onderverdeel in afsonderlike boeke of volumes (*libri*), elkeen toegewy aan 'n spesifieke onderwerp of verwante onderwerpe, wat verder onderverdeel is in temas (*distinctiones*), onderverdeel in hoofstukke (*capitula*), weer onderverdeel in artikels (*rubricae*), met bladsyverwysings (*paginae*).

Skolastiese filosofie en skolastiese teologie – wat saam 'die skolastiek' daarstel – het in terme van hierdie ontwikkelingstruktuur volledig ooreengekom: *florilegia* > *quaestiones* > JWGV *sententiae* > *summae* (s), bestaande uit *libri* (l), *distinctiones* (d), *capitula* (c), *rubricae* (r) en *paginae* (p). Die *summae* se interne samestelling (dus *sldcrp*), sou die struktuur van elke noemenswaardige werk in die sentrale en latere Middeleeue vorm.

Syn: Die opvatting van *syn* – 'is' of 'om te wees' (genuanseerd in Latyn aangedui met die begrippe *ens*, *esse* en *est)* is die mees sentrale begrip in Middeleeuse metafisika, maar die begrip is ook konstant aanwesig in Middeleeuse teologie, logika en epistemologie. Vir die Middeleeuse denkers is syn eenvoudig, ondefinieerbaar en gaan alle ander konsepte vooraf. In daardie sin bemoontlik die begrip *syn* die spekulatiewe kwaliteit van Middeleeuse filosofie.

Toekomstige kontingentes: Die Middeleeuse debat oor die waarheid van enkelstellings oor toekomstige kontingentes (potensiële veranderlikhede vanuit 'n teenswoordige perspektief) gaan konsekwent terug op Aristoteles se beroemde see-oorlog metafoor in *Interpretatione* (9): '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. Boethius, die eerste Middeleeuse filosoof om hieroor op Aristoteles te reageer, aanvaar dat Aristoteles die geldigheid van die beginsel van 'n bivalensie gebruik het met verwysing na sodanige enkelstellings: die soort stellings is dus waar-of-vals.

Abelardus aanvaar vanuit dieselfde beginsel dat stellings oor toekomstige kontingentes inderdaad waar-of-vals is, maar nie gedetermineerd waar of vals voor die aktualisering van die kontingente gebeure ter sprake nie. Hy behou die beginsel van bivalensie vir kategoriese of assertoriese stellings, maar verwerp terselfdertyd die meer rigiede beginsel dat elke kategoriese stelling bepaalbaar waar of bepaalbaar vals is, in terme van 'n inwendige waarheidsdeterminant in kategoriese stellings.

Die latere Middeleeuse denkers leun oorwegend eerder na Boethius as na Abelardus se posisie: aangesien die meer uitdruklik teologiese denkers egter van die premisse uitgegaan het dat die Goddelike alwetendheid bivalensie vooronderstel, het die skolastiese debat oor die waarheidstatus van toekomstige kontingentes steeds die twee trajekte gevolg – die spekulatiewe filosowe het nader aan Boethius se interpretasie gebly, terwyl die filosofiese teoloë die Abelardiese spoor verkies het (Ockham is hiervan 'n goeie voorbeeld). Boethius, Aquinas en talle hoog-skolastici was oortuig dat God toekomstige kontingentes slegs ken omdat die tydruimtelike vloei van die werklikheid voorhande gestel is in Goddelike bowe-tydelike ewigheid.

Petrus Aureolus het byvoorbeeld geargumenteer dat dit nie moontlik is om vanuit God se bowe-tydelike kennis tot enige konklusie oor die waarheid al dan nie van proposisies oor toekomstige kontingentes te kom nie. Aureolus is in hierdie verklaring goed nagevolg in die 14de en 15de eeue, totdat Pous Sixtus IV die beskouing teologies afgewys en enige verdere navolging van Aureolus se posisie as kettery verklaar het.

Univokaliteit en ekwivokaliteit: By Aquinas dui die begrip op 'n term wat in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word, sonder verlies aan inhoud. *Ekwivokaliteit* daarteenoor, dui op 'n term wat nie in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies of wysiging aan inhoud nie.

Vernakulêr (seksueel): 'n Tegniese begrip wat in die Middeleeue gebruik is om na die mees gangbare en tegelyk mees private woorde in 'n betrokke taal te verwys. Die seksuele vernakulêr is dus 'die seksuele taal van die mense' in 'n bepaalde taalgemeenskap en vertoon juis daarom meesal spontaan vulgêr. In Afrikaans byvoorbeeld is die vernakulêr vir die *scientia sexualis*-begrip *vagina* waarskynlik iets wat in nabyverwante tale soos Vlaams of Nederlands eerder die betekenis van 'n 'huiskat' of 'n 'kartonhouer' het.

Dit is betreklik onvoorstelbaar dat daar vir 'n vrou binne 'n *ars erotiese* konteks gesê sou word dat sy 'n 'mooi vagina' het. Eerder sou die Afrikaanse vernakulêr daar van toepassing wees, of andersins 'n Afrikaanse eufemisme in geheimskrif, wat net vir die twee betrokke taalgenote toeganklik en verstaanbaar sou wees. Daar moet juis in terme van 'vulgariteite' en die seksuele vernakulêr in Latyn (veral sover dit die 12de eeu betref) in gedagte gehou word dat die diskoers oor die ondeugde, veral ten opsigte van die seksuele inhoude van die ondeugde, vanaf die 9de eeu tot nog in die vroeg-moderne periode, uitdagende eise gestel het (soos vir Damianus, Hildegard en Marguerite van Porete), met slegs daardie oorspronklike Latynse vernakulêr voorhande; met ander woorde dat, tot in die vroeg-19de eeu, slegs die register van daardie woorde wat in die moderne periode 'vulgêre' status sou verkry, beskikbaar was. 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 baie meer robuus in die vernakulêr van enige taal figureer.

Verstandelike taal (naas gesproke en geskrewe taal): Hierdie begrip word in die 14de eeu in veral vanuit die werk van Willem van Ockham tot uitdrukking gebring. Ockham ontwerp naamlik 'n 'teorie van verstandelike taal', wat volgens Ockham wel self oor 'n grammatikale struktuur beskik. Hy verlaat hom

aanvanklik op Augustinus en Boethius se tweedelige begrip van 'n 'verstandelike wêreld', waaraan alle mense op algemene wyse deel het en waarin daar 'n ooreenkoms tussen (die bedinking van) woorde en gesproke en geskrewe taal bestaan. Vandaar begin Ockham meer oorspronklik en sinteties werk: hy argumenteer eerstens dat verstandelike taal identies is aan die denkhandeling self.

Die gesproke en geskrewe woorde is ondergeskik aan hulle verstandelike medegangers, maar deel hulle verwysende vermoë. Daarna dui Ockham aan dat verstandelike taal egter nie oor die vermoë tot beeldspraak of metaforisiteit beskik nie en ook nie grammatikale geslagtelikheid (in tale waar selfstandige naamwoorde geslagtelik aangedui word), sinonieme of ekwivokaliteite herken nie, maar andersins in die meeste ander eienskappe van uitwendige taal (spraak en skrif), deel. Johannes Buridanus, Gregorius van Rimini en Willem van Heytesbury sou in die post-skolastiese periode krities op Ockham se teorie voortborduur. Ockham se aanvanklike teorie, asook hierdie kritiese wysigings daarvan, was tot nog in 16de-eeuse logika invloedryk.

Vorm en materie: Die opvattinge rondom vorm en materie het heelwat verander nadat die Aristoteliese tekste in natuurlike filosofie en metafisika in Latynse vertaling beskikbaar gestel is gedurende die 12de eeu. Tot aan die einde van die eerste helfte van die 12de eeu het die Platoniese tradisie – regstreeks vanuit die *Timaeus* – en Augustinus se voorstelling van materie as 'n vormlose 'bedding' wat die ontvangs van vorme voorafgaan, gebotvier. Hierdie voorstelling is egter toenemend geproblematiseer deur Aristoteliese oorwegings ten opsigte van die *wyse* waarop die vorme in materie gestalte vind.

Hoewel Boethius reeds in die 6de eeu met sy ontologiserende lesing van die Aristoteliese *Categoriae* materie op die kantlyn van formele ontologie gestel het, is die ontologie van saamgestelde dinge eers vanaf die eerste dekades van die 13de eeu vanuit Aristoteliese epistemologie as 'n filosofiese probleemvraag gesentraliseer. Hiervolgens is vorm en materie as metafisiese beginsels verstaan, wat byvoorbeeld as die verduideliking van verandering en kontingensie aangebied kan word – soos by Aquinas – of as konstituerende beginsels, dele of aspekte van die werklikheid – soos in die Franciskaanse tradisie.

In die 14de eeu is daar vanuit veral Oxford talle teorieë aangebied wat, alhoewel hierdie teorieë onderling verskil het, in gemeen gehad het dat vorm en materie as absolutes gepostuleer is. In dieselfde tyd het daar in Duitsland 'n metafisika van vorme na vore getree wat materie algeheel uit filosofiese refleksie sluit.

VOLLEDIGE BIBLIOGRAFIE

Vanaf die Middeleeue op pad na die moderne: 18de-eeuse bibliotekaris in 'n biblioteek (ca.1850–ca.1866), Georg Reimer (1828–1866) © Nasionale Biblioteek van Poland, Warskou

Abboud, T. en J. Viegas. 2006. *Al-Kindi. Father of Arab philosophy*. New York: Rosen.

Abelardus, P. 1855. *Patrologia Latina*, 178. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina.

—. 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.

Abrahamov, B. 1988. Al-Ghazali's theory of causality. *Studia Islamica* 67, 75–98.

Abu Maʿshar . 1995. *Kitab al-mudhal al-kabir. Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*. Lemay, R. (red. & inl.). Napels: Istituto Universitario Orientale.

Acar, R. 2004. Reconsidering Avicenna's position on God's knowledge of particulars. In McGinnis *et al* (reds.) 2004, 142–56.

Ackermann Smoller, L. 1994. *History, prophecy and the stars: The Christian astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*. Princeton: Princeton University Press.

Acklin-Zimmermann, B. (red.). 1994. *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*. Fribourg: Fribourg Universitätsverlag.

Ackrill, J.L. 1973. *Anamnēsis* in the *Phaedo*. In Lee en Mourelatos (reds.) 1973, 177–95.

Adams, J.N. 1982. *The Latin sexual vocabulary*. Londen: Duckworth.

Adams, M.M. 1972. Was Anselm a realist? The *Monologion*. *Franciscan Studies* 32, 5–14.

—. 1986. The structure of Ockham's moral theory. *Franciscan Studies* 29, 1–35.

—. 1987. *William Ockham*. Volumes I en II. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

—. 1989. Ockham on truth. *Medioevo* 15, 143–72.

—. 1990. Saint Anselm's theory of truth. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica Medievale* 1, 353–72.

—. 1993. Review of Wodeham's *Lectura secunda*. *Philosophical Review* 102, 588–94.

—. 1995. Ockham's razor. In Audi (red.) 1995, 183.

—. 1999. Ockham on will, nature and morality. In Spade (red.) 1999, 245–72.

—. 2006. Anselm on faith and reason. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 32–60.

Adamson, P. 2002. Before essence and existence: Al-Kindi's conception of Being. *Journal of the History of Philosophy* 40, 297–312.

—. 2004. Non-discursive thought in Avicenna's commentary on the *Theology of Aristotle*. In McGinnis *et al* (reds.) 2004, 87–111.

—. 2005. Al-Kindi and the reception of Greek philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 32–51.

—. 2007. *Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press.

—. 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. 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.

Adamson, P. en P.E. Pormann (reds. & vert.). 2012. *The philosophical works of Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press.

Adelardus. 1994. *Isagoge minor: The abbreviation of the introduction to astrology*. Burnett, C.C., Yamamoto, K en Yano, M. (reds). Leiden: Birkhäuser

Adorno, Th. W. 1971. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. *Gesammelte Schriften 5*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 9–45.

Adriaenssen, H.T. 2011. Peter Olivi on perceptual representation. *Vivarium* 49, 324–52.

—. 2014. Peter John Olivi and Peter Auriol on conceptual thought. *Oxford Studies in Medieval philosophy* 2, 67–97.

Aertsen, J.A. 1993. Aquinas's philosophy in its historical setting. In Kretzmann en Stump (reds.) 1993, 12–37.

—. 1996. Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 111–28.

—. 1999. Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 23–47.

—. 2006. Meister Eckhart. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 434–42.

—. 2010. Platonism. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 76–85.

—. 2013. Albert's doctrine on the transcendentals. In Resnick (red.) 2013, 611–18.

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.

Aertsen, J.A. en A. Speer (reds.). 1998. *Was ist Philosophie im Mittelalter? Miscellanea Mediaevalia* 26. Berlyn: Walter de Gruyter.

—. 2000. *Geistesleben im 13. Jahrhundert. Miscellanea Mediaevalia* 27. Berlyn: Walter de Gruyter.

Aertsen, J.A., K. Emery en A. Speer (reds.). 2000. *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Afnan, S.M. 1958. *Avicenna. His life and works*. Londen: Ruskin House.

Agassi, J. 2000. Maimonides in context. In Cohen en Levine (reds.) 2000, 9–24.

Ailly, P. 1980. *Concepts and insolubles*. In Spade (inl., vert. en red.) 1980.

—. 1984. *Destructiones modorum significandi*. Kaczmarek, B. (red.). Amsterdam: B. Gruner.

Albertson, D. 2008. Mapping the space of God: Mystical *Weltbilder* in Nicholas of Cusa and the structure of *De ludo globi* (1463). In Billion (red.) 2008, 6–81.

—. 2010. Mystical philosophy in the fifteenth century: New directions in research on Nicholas of Cusa. *Religion Compass* 4(8):471–85.

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.

Albertus van Sakse. 1974. *Perutilis logica*. Hildesheim: Olms.

—. 1975. *Sophismata*. Hildesheim: Olms.

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

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.

Alféri, P. 1989. *Guillaume d'Ockham: Le singulier*. Parys: Minuit.

Algazali. 1997. *The incoherence of the philosophers. A parallel English-Arabic text.* Marmura, M.E. (vert.). Provo: Brigham Young 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.

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.

Allan, E. 1960. Hervaeus Natalis: an early 'Thomist' on the notion of being. *Mediaeval Studies* 1922, 1–14.

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

Alnwick, W. 1937. *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*. Ledoux, A. (red.). Quaracchi: Collegium S Bonaventurae.

Alrazi. 1993. The book of the philosophical life. Butterworth, C.E. (vert.). *Interpretation* 20, 227–36.

Altmann, A. 1979. Creation and emanation in Isaac Israeli: a reappraisal. In Twerski (red.) 1997, 1–15.

—. 2000. Defining Maimonides' Aristotelianism. In Cohen en Levine (reds.) 2000, 1–8.

Altmann, A. en S.M. Stern (reds. & vert.). 2009. *Isaac Israeli: a Neoplatonic philosopher of the early tenth century*. Chicago: University of Chicago Press.

Ambrosio, F.J. 2007. *Dante and Derrida. Face to face*. Albany, NY: State University of New York Press.

Amerini, F. 2004. Thomas Aquinas, Alexander of Alexandria, and Paul of Venice on the nature of essence. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15, 541–91.

—. 2011. Paul of Venice. In Lagerlund (red.) 2011, 925–31.

—. 2013. 14th-Century reactions to Burley. In Conti (red.) 2013, 377–410.

—. 2015. Peter of Auvergne on substance. In Flüeler (red.) 2015, 207–54.

—. 2017. Ockham on mental syncategoremata. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 149–68.

Ampe, A. 1975. *Ruusbroec. Traditie en werklijkheid*. Antwerpen: Ruusbroec-Genootschap.

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.

Andrews, R. 1998. Thomas of Erfurt on the categories in philosophy. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 801–8.

—. 2006. Peter of Auvergne. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 504–5.

—. 2011. Question commentaries on the *Categories* in the thirteenth century. *Medioevo* 26, 265–326.

Andrews, R. (red.). 1987. Petrus de Alvernia. *Quaestiones super praedicamentis.* An edition. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 55, 3–84.

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. & vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 2000. *Complete philosophical and theological treatises of Anselm of Canterbury.* Hopkins, J. en H.W. Richardson (reds. & vert.). Minneapolis: Banning.

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.

Appleby, D.F. 1998. The priority of sight according to Peter the Venerable. *Medieaval Studies* 60, 123–57.

Aquasparta, M. 1909. *Commentum in I Sententiarum D.2.2.1.* In Daniels (red.) 1909, 52–63.

—. 1934. *Commentum in I Sententiarum Prol.q.7.* Amorós, L. (red.). *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 9, 284–5.

—. 1935. *Quaestiones disputatae de gratia*. Doucet, V. (red.). Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 11. Quaracchi: Collegium St Bonaventurae.

—. 1936. *Commentum in II Sententiarum D.19.1.* Vanni Rovighi, S. (red.). L'immortalita dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII, 23. Milaan: Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Aquinas, T. 1955. *De Veritate*. Spiazzi, R.M. (red.). Turyn: Marietti.

—. 1964. *Summa Theologiae*. Blackfriars Uitgawe. Volumes 1 tot 61. Londen: Eyre & Spottiswoode.

Arblaster, J. en R. Faesen. John of Ruusbroec's life and works. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 47–80.

Arblaster, J. en R. Faesen (reds.). 2014. *A companion to John of Ruusbroec*. Leiden: Brill.

—. (reds.). 2017. *Mystical anthropology. Authors from the Low Countries*. Londen: Routledge.

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.

Aristoteles. 1995. *Categoriae*. In Barnes (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.

Arnaldez, R. 2000. *Averroes. A rationalist in Islam.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Arnaldus. 1947. *Obres catalanes*. Battlori, M. (red.). Barcelona: Editorial Barcino.

—. 1971. *Scripta spiritualia*. Battlori, M. (red.). Barcelona: Editorial Barcino.

—. 1975. *Opera medica omnia*. Garcia Ballester, L. en M.R. McVaught. (reds.). Granada: Seminiarium Historiae Medicae Granatensis.

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.

Arnold, J. 1995. *«Perfecta communicatio»: Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42. Münster: Aschendorff.

Ashworth, E.J. 1974. *Language and logic in the post-Medieval period*. Dordrecht: Reidel.

—. 1993. Ralph Strode on inconsistency in obligatonial disputations. In Jacobi (red.) 1993, 363–86.

Atiyeh, G.N. 1966. *Al-Kindi: the philosopher of the Arabs*. Rawalpindi: Islamic Research Institute.

Audi, R. (red.) 1995. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Auer, J. 1953. Die 'skotische' Lehre von der Heiligewissheit: Walter von Chatton der erste 'Skotist'. *Wissenschaft und Weisheit* 16, 1–19.

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.

Aureolus, P. 1952. *Scriptum super primum Sententarium I*. Buytaert, E.M. (red.). St Bonaventura, New York: Franciscan Institute.

—. 1956. *Scriptum super primum Sententarium II-VIII*. Buytaert, E.M. (red.). St Bonaventura, New York: Franciscan Institute.

—. 1995. *De unitate conceptus entis.* In Brown (red.) 1995, 199–245.

Autrecourt, N. 1939. *Exigit ordo executionis.* In O'Donnell 1939, 129–280.

—. 1994. *Nicholas of Autrecourt: His correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo.* In De Rijk (inl., red. & vert.) 1994.

Auvergne, P. 1986a. Peter of Auvergne's Questions on Book I and II of Aristotle's *Nicomachean Ethics*: a study and critical edition. In Celano (inl. & red.) 1986, 1–110.

—. 1986b. *Termini accidentales concreti*. In Ebbesen (inl. & red.) 1986, 37–150.

—. 1987. *Quaestiones super praedicamentis*. In Andrews (red.) 1987, 3–84.

—. 1993. *Animal est omnis homo*. In Ebbesen (inl. & red.) 1993, 145–208.

—. 2007. *Quaestiones super De Memoria et reminiscentia*. In Bloch (red.) 2007.

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 198, 245–99.

—. 1954. *Tractatus secundus Guillielmi Alvernenis de bono et malo*. O'Donnell, J.R. (red.). Mediaeval Studies 1916, 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.

Auxerre, W. 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).

Avempace (Ibn Bajja). 1963. *Governance of the solitary*. Berman, L. (vert.). In Lerner en Mahdi (reds.) 1963, 122–33.

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.

Avicebron (Ibn Gabirol). 2005. *Fons Vitae.* Jacobs, A.B. (1987 vert.) en L. Levin (2005 vert.) New York: The Jewish Theological Seminary of America.

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.

Babinsky, E. 1993. (vert.). *Marguerite Porete. The mirror of simple souls*. New York: Paulist Press.

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.

Bacon, R. 1859. *Opus tertium*. Brewer, J.S. (red.). Londen: Longman, Green & Roberts.

—. 1897. *Opus majus*. Bridges, H. (red.). Oxford: Clarendon Press.

—. 1988. *Compendium of the study of theology*. In Maloney (red., vert. & inl.) 1988.

Baconthorpe, J. 1618. *Questiones in quatuor libros Sententarium et quodlibetales*. Volumes I en II. Cremona.

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.

Bakker, P.J.J.M. 1996. Syncatégorèmes, concepts, équivocité. Deux questions anonymes conservées dans le ms. B.N.Lat. 16 401 liées à la sémantique de Pierre d'Ailly (ca.1350-1420). *Vivarium* 34(1):76–131.

—. 1999. *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c.1250-c.1400)*. Volumes I en II. Nijmegen: Radboud Universiteit.

—. 2001. Aristotelian metaphysics and eucharistic theology: John Buridan and Marsilius of Inghen on the ontological status of accidental being. In Thijssen en Zupko (reds.) 2001, 247–64.

Bakker, P.J.J.M. en C. Schabel. 2002. *Sentences* commentaries of the later fourteenth century. In Evans (red.) 2002, 425–64.

Bakker, P.J.J.M. (red.). 2002. *Chemins de la Pensée Médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*. Faye, E. en C. Grellard (subreds.). Brepols: Turnhout.

Balthasar, H.U. von. 2003. *Cosmic liturgy. The universe according to Maximus the Confessor.* San Fransisco: Ignatius 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 (red.) 1995, 1–26.

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

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

Barrau, J. 2015. John of Salisbury as ecclesiastical administrator. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 105–46.

Barth, K. 1960. *Anselm: Fides quaerens intellectum*. Londen: SCM.

Baur, C.O. 2007. *Dante's hermeneutics of salvation. Passages to freedom in the Divine Comedy.* Toronto: University of Toronto Press.

Bazán, B.C. 1981. Intellectum speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the intelligible object. *Journal of the History of Philosophy* 19(4):425–46.

—. 2000. Was there ever a first Averroism? *Miscellanea Mediaevalia* 27, 31–53.

—. 2006a. Boethius of Dacia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 227–32.

—. 2006b. Siger of Brabant. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 632–40.

Bazán, B.C., E. Andújar en L.G. Sbrocchi (reds.). 1995. *Moral and political philosophies in the Middle Ages.* Volumes 1 en 2. Ottawa: Legas.

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

Beckmann, J.P. 1992. *Ockham-Bibliographie 1900-1990*. Hamburg: Felix Meiner.

Beckmann, J.P. (red.). 1981. *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Bedzow, I. 2017. *Maimonides for moderns. A statement of contemporary Jewish philosophy.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Beierwaltes, W. 1977. *Identität und Differenz: Zum Prinzip cusanischen Denkens*. Opladen: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften.

—. 1985. *Denken des Einen*. Frankfurt am Main: Klostermann.

—. 1997. *Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius*. Trier: Paulinus.

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.

Belo, C. 2007. *Chance and determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden: Brill.

Benmakhlouf, A. 2000. *Averroès*. Parys: Les Belles Letters.

Benson, J. 2014. The Christology of the *Breviloquium*. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 247–88.

Benson, R. en G. Constable (reds.). 1982. *Renaissance and renewal in the twelfth century.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Beonio-Brocchieri Fumagalli, M.T. 1969. *The logic of Abelard.* Dordrecht: D.Reidel.

Bermon, P. 2002. La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire di Rimini, OESA (1300-1358). In Evans (red.) 2002, 267–85.

—. 2007. *L'assentiment et son object chez Grégoire di Rimini.* Parys: Vrin.

Bernard, P. 1958. Jerome of Prague, Austria and the Hussites. *Church History* 35, 3–22.

Bernardus. 1871. *Patrologia Latina*, 182-185. Migne, J-P. (red). http://patristica.net/latina.

—. 1957-. *Opera*. Leclercq, J. en H. Rochais (reds.). Rome: Editiones Cistercienses.

—. 2000. *In praise of the new knighthood*. Collegeville, MN: Cistercian Publications.

Bernhart, J. 1929. Hildegard von Bingen. *Archiv für Kulturgeschichte* 20, 249–60. Böhlau Verlag GmbH & CIE. https://doi.org/10.7788/akg-1930-jg17.

Bertolacci, A. 2005. On the Arabic translations of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 241–75.

—. 2006. *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kita Al-Sifa. A milestone of Western metaphysical thought*. Leiden: Brill.

—. 2013. Albert's use of Avicenna and Islamic philosophy. In Resnick (red.) 2013, 601–10.

Bertelloni, F. 2006a. Arnaldus of Villanova. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 152–3.

—. 2006b. Guido Terrena. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 291–2.

—. 2006c. Marsilius of Padua. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 413–20.

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

Betts, R.R. 1947. Jerome of Prague. *University of Birmingham History Journal* I, 51–91.

Beuchot, M. 2006a. Thomas of Erfurt . In Gracia en Noone (reds.) 2006, 662–3.

—. 2006b. Nicholas of Autrecourt. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 458–65.

—. 2006c. John of Mirecourt. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 377–81.

Beukes, J. 1996. Michel Foucault en die historisering van Anderswees. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 52(2&3):233–51.

—. 1997. Eindigheid, eie opstanding en die politiek van différance. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 53(4):1075–84.

—. 2002a. *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.

—. 2002b. Vanaf laat-strukturalisme na post-strukturalisme: 'n Kontekstualisering van Jean-François Lyotard se *Discours, Figure*. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 58(3):994–1010.

—. 2003. Kultuurkritiek en die Hervormde benadering tot teologiebeoefening. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 59(1):31–46.

—. 2004. Teenswoordige geskiedenis: Michel Foucault in gesprek met die teologie. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 60(3):883–99.

—. 2005. Terreur, roes en ordes: Die monnik as blywende simbool van erns in die filosofie. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 61(4):1101–29.

—. 2009a. Hamartia: Foucault & Iran 1978–1979 (I Introduction & Texts). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1) Art. #124, 101–15.

—. 2009b. Hamartia: Foucault & Iran 1978–1979 (II Scholarship & Significance). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1) Art. #125, 116–25.

—. 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(3) Art. #883, 1544–55.

—. 2011b. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3) Art. #1072, 1910–25.

—. 2012a. Die konstellasie taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (2): Duns Skotus tot De Rivo. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1) Art. #1112, 2216–28.

—. 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, 2352–61.

—. 2012c. Analitiese konsepte in middel-Foucault. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1) Art. #1035, 2139–57.

—. 2018a. 'n Herlesing van Pseudo-Dionisius se metafisika. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4) Art. #5111, 12186–90.

—. 2018b. Dionisiese spore in Kusa se metafisika. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4) Art. #5112, 12190–98.

—. 2018c. Die Arabiese trajek in die Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie. *LitNet Akademies* 15(3):502–64.

—. 2018d. Die Arabiese trajek in die post-Karolingiese periode in Middeleeuse filosofie. *LitNet Akademies* 15(3):565–626.

—. 2019a. 'Foucault se sodomiet': Damianus se *Liber gomorrhianus* (1049) heropen. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75, Art. #5216.

—. 2019b. Héloïse d'Argenteuil se filosofiese uitset. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75, Art. #5281.

—. 2019c. Hildegard von Bingen as 'n 12de-eeuse filosoof-teoloog. *LitNet Akademies* 16(1):64–102.

—. 2019bd. *Policraticus* en *Metalogicon*: 'n Bywerking van die Saresberiensis-navorsing, 2013-2018. *Verbum et Ecclesia* 40(1):1–14.

—. 2019e. "Maak die wêreld nie tot bespotting nie": 'n Herwaardering van die filosofiese aspekte in Mechtild von Magdeburg se *Das fließende Licht der Gottheit* (1250). *Verbum et Ecclesia*, Art. #1965.

—. 2019f. *De potestate regia et papali*: 'n 'Uurglas'-bywerking van die mees onlangse Quidort-navorsing. *LitNet Akademies* 16(2):109–68.

—. 2020a. Die triomf van 'n post-skolastieke mistiek oor skolastieke lojalisme: Gersonius *versus* Ruusbroec (postuum), 1399. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76, Art. #5672. (In produksie).

—. 2020b. *Omnium expetendorum prima est sapientia*: Hugo van Saint-Viktor (1097-1141) en die probleem van hiperspesialisasie in die eietydse wetenskapsbegrip. *LitNet Akademies* 17. (In produksie).

—. 2020c. Die eliminering van die siel in die filosofiese mistiek van die begyn Marguerite Porete (1250-1310). *LitNet Akademies* 17. (In produksie).

—. 2020d. *Foucault in Iran, 1978-1979.* Kaapstad: AOSIS.

—. 2020e. 'n Nijmegenaar aan die Universiteite van Parys en Heidelberg in die latere Middeleeue: die lewe en werk van Marsilius van Inghen (ca.1340-1396). *Verbum et Ecclesia* 41, Art. #2038. (In produksie).

—. 2020f. The Dominican Robert Kilwardby (ca.1215-1279) as schoolman and ecclesiastical official. *Verbum et Ecclesia* 41. (In produksie).

—. 2020g. Intervroulike seksualiteit in die latere Middeleeue: 'n ideëhistoriese oorsig. *Verbum et Ecclesia* 41, Art. #2074. (In produksie).

—. 2020h. Die Trinitariese en Christologiese minnemistiek van die Vlaamse begyn Hadewijch van Antwerpen (fl.1240). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76. (In produksie).

—. 2020i. The 50 year jubileum of the *Society for the Promotion of Eriugenian Studies* in the John Scotus Eriugena (815-877) research, 1970-2020. *Verbum et Ecclesia* 41. (In produksie).

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

Biard, J. 1989. Le sophismes du savoir: Albert de Saxe entre Jean Burdian et Guillaume Heytesbury. *Vivarium* 27:36–50.

—. 2009. Blasius of Parma facing atomist assumptions. In Grellard en Robert (reds.) 2009, 221–34.

—. 2011. Peter of Ailly. In Lagerlund (red.) 2011, 953–7.

Biard, J. (red.). 1991. *Itinéraires d'Albert se Saxe Paris-Vienne aux WIVe siècle*. Parys: Vrin.

Biel, G. 1963. *Canonis misse expositio*. Oberman, H.A. en W.J. Courtenay (reds.). Volumes I tot IV. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

—. 1968. *Defensorium obedientiae apostolicae et alia documenta*. Obermman, H.A., D.E. Zerfoss en W.J. Courtenay (reds. en verts.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Bielmeier, A. 1925. *Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis OP (d.1323) in der Frage nach dem Wissenschaftskarakter der Theologie*. Freiburg: Divus Thomas.

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.

Billion, P. (red.) 2008. *Weltbilder im Mittelalter / Perceptions of the world in the Middle Ages.* Bonn: Bernstein.

Birkenmajer, A. 1922. Drei neue Handschriften der Werke Meister Dietrichs. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 20(5):70–90.

Birkenmajer, A. (red.). 1922. Ein Rechfertigungschreiben Johanns vor Mirecourt. *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie: Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters* XX5, 91–128.

Birron, R. 1908. *St. Pierre Damien*. Parys: Gabaldi.

Black, D.L. 2006. Alfarabi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 109–17.

Bloch, D. 2007. Peter of Auvergne on memory. An edition of the *Quaestiones super De Memoria et reminiscentia*. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 78.

—. 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.

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

Blum, O. 1947. *St Peter Damian. His teaching on the spiritual life*. Washington: Catholic University of America Press.

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

Bocken, I. 2018. Cusanus en de islam – het utopisch pragmatisme van de 15e eeuw. In Praet en Nelis (reds.) 2018, 233–50.

Bocken, I. (red.). 2002. *On cultural ontology: Religion, philosophy and culture*. Maastricht: Uitgeverij Shaker.

Boehner, P. 1948. *Notitia intuitiva* of non-existents according to Peter Aureoli, OFM (1322). *Franciscan Studies* 8:388–416.

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.

—. 1953. *Boethius. The consolation of philosophy*. Stewart, H.F. en E.K. Rand (reds.). Loeb-uitgawe. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

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

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

Boler, J. 1998. Ockham on difference in category. *Franciscan Studies* 56:97–113.

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/

Bonaventura. 1882. 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.

Bogen, J. en J.E. McGuire (reds.). 1985. *How things are*. Dordrecht: Reidel.

Boh, I. 1965. Paul of Pergula on suppositions and consequences. *Franciscan Studies* 25, 30–89.

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.

Bonner, A. 2007. *The art and logic of Ramon Llull. A user's guide.* Leiden: Brill.

Borradori, G. 2003. *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida.* Chicago: University of Chicago Press.

Bos, E.P. 1977. An unedited sophism by Marsilus of Inghen 'Homo est bos'. *Vivarium* 15, 46–56.

—. 1983. Marsilius of Inghen's life and works; Marsilius' teachings. In Bos (inl.,vert. en komm.) 1983, 6–20.

—. 2003. Francis of Meyronnes on relation and transcendentals. In Pickavé (red.) 2003, 320–36.

Bos, E.P. (inl., vert. en komm.). 1983. *Marsilius of Inghen: Treatises on the properties of terms. A first critical edition of the Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones and Alienationes*. Dordrect: D. Reidel.

Bos, E.P. (red.) 1998. *John Duns Scotus (1265-1308). Renewal of philosophy*. Amsterdam: Rodopi.

Bos, E.P. en G. Warnar (reds.). 1993. *Een claer verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293–1381)*. Hilversum: Verloren.

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.

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.

Bothe, C.M. 1994. Writing as mirror in the work of Marguerite Porete. *Mystics Quarterly* 20(3):105–12.

Bougerol, J.G. 2014. Bonaventure as exegete. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 167–88.

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

Boyde, P. 1981. *Dante philomythes and philosopher: man in the cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2006. *Perception and passion in Dante's Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

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.

—. 1982. Paul of Pergula's commentary on the *Sophismata* of William of Heytesbury. In Maierù (red.) 1982, 343–57.

Bradwardine, T. 1955. *Tractatus de proportionibus*. In Crosby (inl., red. & vert.) 1955.

Brady, I. 1974. John Pecham and the background of Aquinas's *De aeternitate mundi*. *St Thomas Aquinas (1274-1974) Commemorative Studies* 2, 11–71. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Braida, A. 2004. *Dante and the Romantics.* New York: Palgrave Macmillan.

Brampton, C.K. 1960. Traditions relating to the death of William of Ockham. *Archivum Franciscanum Historicum* 53, 442–9.

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

Brenet, J-B. 2011. John of Jandun. In Lagerlund (red.) 2011, 626–9.

Briggs, C.F. 2016. Life, works and legacy. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 6–33.

Briggs, C. F. en P.S. Eardley (reds.). 2016. *A companion to Giles of Rome*. Leiden: Brill.

Briguglia, G. 2015. Theology, sacramental debates, and political though in John of Paris: the case of the eucharist. In Jones (red.) 2015, 400–21.

Brinkley, R. 1969. *De insolubilibus*. In Spade (red.) 1969. Sien ook Spade (1991).

—. 1987. *De significatio propositionis*. In Fitzgerald (red.) 1987.

—. 1995. *Obligationes*. In Spade en Wilson (reds.) 1995.

Brito, R. 1974. *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De Anima*. In Fauser (red.) 1974.

—. 1975. *Sophisma 'Aliquis homo est species'*. In Pinborg (1975), 119–52.

—. 1978a. *Sophisma 'Rationale est animal'*. In Ebbesen (red.) 1978, 85–120.

—. 1978b. *Quaestiones super libros Topicorum Boethii.* In Green-Pedersen en Pinborg (reds.) 1978, 1–92.

—. 1980. *Quaestiones super librum Porphyrii*. In Pinborg (red.) 1980, 56–142.

Broadie, A. 1995. *The shadow of Scotus. Philosophy and faith in Pre-Reformation Scotland*. Edinburg: T & T Clark.

—. 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.

Brock, R.O. 1954. *Richard Fitzralph: De pauperie salvatoris IV-VIII*. Gepubliseerde proefskrif, Universiteit van Colorado. Boulder: University of Colorado Press.

Brockelmann, C. 1937. *Geschichte der arabischen Literatur*. Volumes I–V. Leiden: Brill.

Brooke, C.N.L. 1984. John of Salisbury and his world. In Wilks (red.) 1984, 1–20.

Brooke, R.B. 1959. *Early Franciscan government. Elias to Bonaventure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brower, J.E. 2006. Anselm on ethics. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 222–56.

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).

Brower-Toland, S. 2006. Facts vs things: Adam Wodeham and the later Medieval debate about objects of knowledge. *The Review of Metaphysics* 60, 597–642.

—. 2011. Walter Chatton. In Lagerlund (red.) 2011, 1377–81.

—. 2013. Olivi on consciousness and self-knowledge: The phenomenology, metaphysics and epistemology of the mind's reflexivity. *Oxford Studies in Medieval philosophy* 1, 136–71.

—. 2017. Causation and mental content: Against the externalist reading of Ockham. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 59–80.

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

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

Brown, P.R. en J.C. Peiffer. 2000. Heloise, dialectic and the Heroides. In Wheeler (red.) 2000, 143–60.

Brown, S.F., T. Dewender en T. Kobusch (reds.). 2009. *Philosophical debates at Paris in the earlier fourteenth century*. Leiden: Brill.

Brown, S.F. 1965. Avicenna and the unity of the concept of being: the interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli. *Franciscan Studies* 25, 117–50.

—. 1966. Sources for Ockham's prologue to the *Sentences*. John of Reading: *Super Sententias*: Prologue, q.2. *Franciscan Studies* 25, 36–65.

—. 1991. Peter of Candia's hundred-year 'history' of the theologian's role. *Medieval Philosophy and Theology* 1, 156–90.

—. 1994-97. Peter of Candia on believing and knowing. *Franciscan Studies* 54, 251–76.

—. 2007. Aristotle's view on the eternity of the world according to Peter of Candia. In Treschow, Otten en Hamman (reds.) 2007, 371–404.

—. 2010. Peter of Candia's commentary on the *Sentences* of Peter Lombard. In Rosemann (red.) 2010, 439–69.

—. 2011a. Roger Marston. In Lagerlund (red.) 2011, 1160–2.

—. 2011b. John of Reading. In Lagerlund (red.) 2011, 634–7.

—. 2011c. William of Ockham. In Lagerlund (red.) 2011, 1410–6.

—. 2011d. Paul of Pergula. In Lagerlund (red.) 2011, 923–5.

Brown, S.F. (red.). 1995. Petrus Aureoli: *De unitate conceptus entis*. *Traditio* 50, 199–245.

Brown, S.F. en J.C. Flores. 2007a. Adelard of Bath. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology.* Plymouth: The Scarecrow Press, 78.

—. 2007b. Peter Lombard. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology*. Plymouth: The Scarecrow Press, 214–5.

—. 2007c. John of Salisbury. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology.* Plymouth: The Scarecrow Press, 162–3.

—. 2007. Gonsalvus Hispanus. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology.* Plymouth: The Scarecrow Press, 127–8.

Bruce, S.G. 2018. Abbot Peter the Venerable's two missions to England (1130 and 1155/1156). In Van Houts (red.) 2018, 91–105.

Brück, A.P. (red.). 1979. *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*. Mainz: Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte.

Brumberg-Chaumont, J. 2011. William Arnaud. In Lagerlund (red.) 2011, 1193–5.

Brummer, R. 1976. *Bibliographia lulliana: Ramon Llull-Schrifttum 1870-1973*. Hildesheim: Verlag Gerstenberg.

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

Bukowski, T.P. 1979. J. Pecham, T. Aquinas *et al* on the eternity of the world. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 46, 216–21.

—. 1990. Siger of Brabant, anti-theologian. *Franciscan studies* XXVIII, 57–82.

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

Burchard, A. 1898. Decretum 19.5. Schmitz, H.J. (red.). *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt*. Düsseldorf: H.J. Schmitz Verlag.

Burger, C. 1993. De mysticus Ruusbroec en zijn kerk. In Bos en Warnar (reds.) 1993, 31–45.

Buridanus, J. 1964. *Subtilissimae quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis.* Frankfurt: Minverva.

—. 1966. *Sophisms on meaning and truth*. Scott, T.K. (vert.). New York: Appleton Century Crofts.

—. 1982. *John Buridan on self-reference: Chapter Eight of Buridan's Sophismata*. In Hughes (inl., red. & vert.) 1982.

—. 1983. *Quaestiones in praedicamenta*. Schneider, J. (red.). München: Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaft.

—. 1985. *The treatises on supposition and on consquences*. In King (inl., red. & vert.) 1985.

—. 2001. *Summulae de dialectica.* In Klima (inl., red. & vert.) 2001.

Burley, W. 1955. *De puritate artis logicae tractatus longior*. Boehner, P. (red.). St Bonaventura, New York: Franciscan Institute. Vir 'n uitstekende vertaling, sien Spade (inl. & vert.) 2000.

—. 1997. *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley.* In Synan (red.) 1997.

—. 2000. *Walter Burley's Quaestiones super librum Posteriorum*. In Sommers (red.) 2000.

Burkard, F.J. 1974. *Philosophische Lehrgehalte in Gabriel Biels Sentenzenkommentar unter besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre.* Meisenheim am Glan: Anton Hain.

Burnett, C. 1987. *Adelard of Bath. An English scientist and Arabist of the early twelfth century*. Londen: Warburg Institute.

—. 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.

—. 2008. Adelard of Bath. In Koertge, N. (red.) 2008, 13–15.

—. 2005. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 370–404.

Burr, D. 1971. Peter John Olivi and the philosophers. *Franciscan Studies* 31, 41–71.

—. 1976. The persecution of Peter Olivi. *Transactions of the American philosophical society* 66, 5–98.

—. 1989. *Olivi and Franciscan poverty: the origins of the Usus Pauper controversy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

—. 1993. *Olivi's Peaceable Kingdom: a reading of the Apocalypse commentary*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Burrell, D.B. 1993. Aquinas and Islamic and Jewish thinkers. In Kretzmann en Stump (reds.) 1993, 60–84.

—. 2006. Avicenna. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 196–208.

Bursill-Hall, G.L. 1971. *Speculative grammars of the Middle Ages: The doctrine of the partes orationis of the Modistae.* Den Haag: Mouton.

—. 1976. Some notes on the grammatical theory of Boethius of Dacia. *History of the linguistic thought and contemporary linguistic*, 164–88. Berlyn: Walter de Gruyter.

Butterworth, C.E. 1996. Averroes, precursor of the Enlightenment? *Alif* 16, 6–18.

Butterworth, C.E. (red.). 1992. *The political aspects of Islamic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

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.

Bynum, C.W. 1984. *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press.

Cable, M.J. 2015. Friar Ludovic of Strassoldo, 'author' of the *De potestate regia et papali* in 1434. In Jones (red.) 2015, 361–400.

Cajetanus van Thiene. 1491. *De intensione et remisione formarum*. Venesië.

—. 1494a. *Complexum expositiones Messini de tribus praedicamentis*. Venesië.

—. 1494b. *Recollectae super Sophismatibus Hentisberi*. Venesië.

—. 1496. *Recollectae super octo libros Physicorum Aristotelis*. Venesië.

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

Campbell, R. 1979. Anselm's theological method. *Scottish Journal of Theology* 32, 541–62.

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

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

—. 2015. Ecclesiastical authority and jurisdiction in the thought of John of Paris. In Jones (red.) 2015, 35–48.

Campsall, R. 1968. *Questiones super librum Priorum analeticorum. The works of Richard Campsall*. Volume I. In Synan (red.) 1968.

—. 1982. *The works of Richard Campsall*. Volume II. In Synan (red.) 1982.

Candia, P. 1954. *De immaculata Deiparae conceptione*. In Emmen (red.) 1954, 235–539.

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

Capreolus, J. 1967. *Thomistarum principis Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*. Volumes I tot VII. Paban, C. en T. Pègues (reds.). Frankfurt am Main: Minerva.

—. 2001. *On the virtues*. In Cessario en White (reds.) 2001.

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

Carter, R.E. (red.) 1990. *God, the Self and nothingness: Reflections Eastern and Western*. New York: Paragon House.

Casarella, P.J. 2006. Heymeric of Camp. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 316–7.

—. 2008. Cusanus on Dionysius: The turn to speculative theology. *Modern Theology* 24, 667–78.

Casey, M. 2011. Reading Saint Bernard: The man, the medium, the message. In McGuire (red.) 2011, 62–107.

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.

Catto, J.I. 1984. *Theology and theologians, 1220-1320. The early Oxford Schools.* Oxford: Oxford University Press.

Ceffons, P. 1957. *Commentary on the Sentences. Bibliothèque Municipale 62*. (*Clairvaux I II*). In Trapp 1957, 101–54.

Celano, A.J. 1987. Boethius of Dacia: 'On the Highest Good'. *Traditio* 43, 199–214.

—. 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.

Celano, A.J. (inl. & red.). 1986. Peter of Auvergne's Questions on Book I and II of Aristotle's *Nicomachean Ethics*: a study and critical edition. *Mediaeval Studies* 1948, 1 –110.

Cesalli, L. 2011. Richard Brinkley. In Lagerlund (red.) 2011, 1120–3.

Cessario, R. en K. White (reds.). 2001. *John Capreolus: On the virtues.* Washington: Catholic University of America Press.

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

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.

Chatton, W. 1966. *Quaestio utrum quantum et continuum componantur ex indivisibilibus sicut ex partibus integrantibus.* In Murdoch en Synan (reds.) 1966.

—. 1989. *Reportatio et lectura super Sententias.* Wey, J.C. (red.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 2002. *Reportatio in I Sent I-48 (1–9; 10–48)*. Wey, J.C. en G.J. Etzkorn (reds.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Christianson, G. en T. Izbicki (reds.). 1991. *Nicholas of Cusa: In search of God and wisdom*. Leiden: Brill.

Cicero, M.T. 1914. *De amicitia*, *IX*. Londen: Loeb Classical Library.

Clagett, M. 1950. Richard Swineshead and late Medieval physics. *Osiris* 9, 131–61.

Clanchy, M.T. 1999. *Abelard. A Medieval life.* Londen: Wiley-Blackwell.

Clark, F. 1965. A new appraisal of late-Medieval theology. *Gregorianum* 46, 733–65.

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

Classen, S. 1938. Eine Antwort auf die theologische Quaestion des Johannes Pecham. *Franziskanische Studien* 25, 241–58.

Clegg, B. 2003. *The first scientist. A life of Roger Bacon*. Londen: Constable.

Cochrane, L. 1994. *Adelard of Bath: The first English Scientist*. Londen: British Museum Press.

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.

Coleman, J. 1983. Medieval discussions of property, ratio and dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua. *History of Political Thought* 4, 209–28.

—. 1984. 'Ratio' and 'dominium' according to John of Paris and Marsilius of Padua. In Kaluza en Vignaux (reds.) 1984, 65–81.

—. 1992. The intellectual milieu of John of Paris OP. In Miethke (red.) 1992, 173–206.

Colledge, E. en J.C. Marler. 1984. 'Poverty of the will': Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of Simple Souls*. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 14–47.

Colomer, E. 1961. *Nikolaus von Kues und Raimund Llull aus Handschriften der Kuser Bibliothek*. Berlyn: De Gruyter.

Combes, A. 1945-1972. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*. Volumes I–III. Parys: Vrin.

—. 1963. *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution.* Rome: Desclee et Socii.

Conforti, P. 1999. 'Naturali cognitione probare': natural and theological knowledge in Hervaeus Natalis. In Aertsen en Speer (reds.) 1999.

Connolly, J.M. 2014. *Living without Why: Meister Eckhart's critique of the Medieval concept of will.* Oxford: Oxford University Press.

Colish, M.L. 1983. St Anselm's philosophy of language reconsidered. *Anselm Studies* I, 125–41.

—. 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.

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

Colker, M.L 1962. Richard of St Victor and the anonymous of Bridlington. *Traditio* 18:181–227.

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.

Colomer, E. 1963. Heimeric van de Velde entre Ramón Llull y Nicolas de Cusa. In Vincke (red.) 1963, 216–32.

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.

Conti, A.D. 1997. Analogy and formal distinction: on the logical basis of Wyclif's metaphysics. *Medieval Philosophy and Theology* 6(2):133–65.

—. 1998. Paul of Venice on individuation. *Recherches de Théologie Philosophie et Médiévale* 65(1):107–32.

—. 2003. Paul of Venice's theory of divine ideas and its sources. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica* 14:409–48.

—. 2006. Wyclif's logic and metaphysics. In Levy (red.) 2006, 67–126.

—. 2013a. Semantics and ontology in Robert Kilwardby's Commentaries on the *Logica Vetus*. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 65–130.

—. 2013b. Introduction. In Conti (red.) 2013, 1–16.

—. 2013c. Burley's theories of categories. In Conti (red.) 2013, 191–224.

Conti, A.D. (red.). 2013. *A companion to Walter Burley. Late Medieval logician and metaphysician*. Leiden: Brill.

Compayré, G. 1902. *Abelard and the origin and early history of universities*. New York: Charles Scribner's Sons.

Constable, G. (red.). 1967. *The letters of Peter the Venerable*. Volumes I en II. Cambridge: Harvard 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.

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.

Corbini, A. 2013. Robert Kilwardby and the Aristotelian theory of science. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 163–208.

Corduan, W. 2001. Reason in Mysticism: three beguines, three views. *Philosophia Christi* 3(1):199–215.

Cornet, I. 2017. The inner ascent to God and the innermost of the human person in the *Arnhem Mystical Sermons*. In Arblaster en Faesen (reds.) 2017, 137–51.

Cosman, M.P. en B. Chandler (reds.) 1978. *Machaut's world: Science and art in the fourteenth century. Annals of the New York Academy of Sciences*, Volume 314.

Costa, I. 2013. The ethics of Walter Burley. In Conti (red.) 2013, 321–46.

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

Courtenay, W.J. 1971. Covenant and causality in Pierre d'Ailly. *Speculum* 46, 94–119

—. 1972. John of Mirecourt and Gregory of Rimini on whether God can undo the past. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 39, 147–74.

—. 1973. Some notes on Robert of Halifax, OFM. *Franciscan Studies* 33, 133–42.

—. 1975. Ockhamism among the Augustinians: the case of Adam Wodeham. *Scientia Augustiniana, Cassiciacum* 30, 267–75.

—. 1978. *Adam Wodeham*. Leiden: Brill.

—. 1984. Force of words and figures of speech: The crisis over 'Virtus sermonis' in the fourteenth century. *Franciscan Studies* 44, 107–28.

—. 1987. *Schools and scholars in fourteenth-century England*. Princeton: Princeton University Press.

—. 2000. The early career of Nicole Oresme. *Isis* 91, 542–8.

—. 2004a. *Parisian scholars in the early fourteenth century. A social portrait.* Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2004b. The University of Paris at the time of Jean Buridan and Nicole Oresme. *Vivarium* 42, 3–17.

—. 2005. Radulphus Brito, master of arts and theology. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 76, 131–58.

—. 2008. *Ockham and Ockhamism. Studies in the dissemination and impact of his thought*. Leiden: Brill.

—. 2015. Peter of Auvergne, master in arts and theology at Paris. In Flüeler (red.) 2015, 13–28.

Craig, E. (red.). 1998. *Routledge encyclopaedia of philosophy*. Volume IV. Londen: Routledge.

Crathorn, W. 1988. *Quästionen zum ersten Sentenzenbuch*. Hoffman, F. (red.). *Beiträge sur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*29. Münster: Aschendorff.

—. 2002. *In Sent Q.1*. In Pasnau (vert.) 2002, 245–301.

Crescas, H. 1990. *The Light of the Lord* (*Sefer Or Adonai*). Fisher, S. (red.). Jerusalem: Sifrei Ramot.

—. 1992. *The refutation of the Christian principles*. In Lasker (inl., red. & vert.) 1992.

Crombie, A.C. 1953. *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700*. Oxford: Clarendon Press.

Crosby, H.L. (inl., red. & vert.). 1955. *Thomas Bradwardine*: *Tractatus de proportionibus*.

Cross, R. 1998. Infinity, continuity, and composition: The contribution of Gregory of Rimini. *Medieval Philosophy and Theology* 7, 89–110.

—. 1999. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2002a. *The metaphysics of the Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2002b. Absolute time: Peter John Olivi and the Bonaventurean tradition. *Medioevo* 27, 261–300.

—. 2006a. William of Ware. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 718–9.

—. 2006b. Richard of Middleton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 573–8.

—. 2006c. John Baconthorpe. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 338–9.

—. 2011. Richard of Middleton. In Lagerlund (red.) 2011, 1132–4.

—. 2016. Theology. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 34–72.

Crowley, T. 1951. John Peckham OFM Archbishop of Canterbury versus the new Aristotelianism. *Bulletin of the John Rylands Library* 33, 242–55.

Cullen, C.M. 2006a. *Bonaventure*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2006b. Alexander of Hales. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 104–8.

—. 2011. Alexander of Hales. In Lagerlund (red.) 2011, 62–5.

Cunningham, F.A. 1970. Richard of Middleton, OFM, on *esse* and *essence*. *Franciscan Studies* 30, 49–76.

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.

Cutler, A. 1966. Review Article: Peter the Venerable and Islam, by James Kritzeck. *Journal of the American Oriental Society* 86(2):184–98.

D'Alverny, M-T. 1982. Translations and translators. In Benson en Constable (reds.) 1982, 444–62.

D'Alverny, M-T. (red.). 1965. *Alain de Lille. Textes inédits*. Parys: Vrin.

D'Ancona, C. 1992. Porphyry, universal soul and the Arabic Plotinus. *Journal of the History of Philosophy* 9:47–88.

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

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.

D'Souza, J. 1973. William of Alnwick and the problem of faith and reason. *Salesianum* 35, 425–88.

Dacia, B. 1969. *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*. Pinborg, J. en H. Roos (reds.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume IV-1. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1972. *Quaestiones De generatione et corruptione*. Sajo, G. (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume V-1. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1974. *Quaestiones super libros Physicorum*. Savo, G (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume V-2. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1976a. *Quaestiones super librum Topicorum*. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab. Green-Pedersen, N.G. en J. Pinborg (reds.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume VI-1. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1976b. *De aeternitate mundi, De summo bono, De somnis*. Green-Pedersen, N.G. (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume VI-2. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

—. 1979. *Quaestiones super IVm Meteorologicum*. Fioravanti, G. (red.). Opera: Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Volume VI-2. Kopenhagen: Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab.

Dacia, M. 1961. *Opera*. (*De Modi significandi* en *Quaestiones logica vetus*). Roos, H. (red.). Corpus philosophorum danicorum medii aevii, II. Kopenhagen: Gad.

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.

Dales, R.C. 1982. Maimonides and Boethius of Dacia on the eternity of the world. *The New Scholasticism* 56, 309–19.

—. 1984. Henry of Harclay on the infinite. *Journal of the history of ideas* 45, 295–301.

—. 1986. Robert Grosseteste's place in medieval discussions on the eternity of the world. *Speculum* 61, 544–63.

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.

Daniel, N. 1979. *The Arabs and mediaeval Europe*. New York: Longman.

Daniels, A. 1911. Anzelmität bei dem Oxforder Franzikaner R. von Marston, OFM. *Theologische Quartelschrift* 93, 35–59.

—. 1954. Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus. *Franziskanische Studien* 4, 221–38.

Daniels, A. (red.). 1909. *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im xiii Jahrhundert: Beträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 8. Münster: Aschendorff.

Dante, A. 1980. *The Divine comedy*. Singleton, C.S. (komm. en vert.). Volumes I tot III. Princeton: Princeton University Press.

—. 1990. *Dante's Il Convivio (The banquet)*. Lansing, R.H. (inl. & vert.). Garland library of Medieval literature, 65B. Londen: B. Garland.

—. 1998. *Dante's Monarchia*. Kay, R. (komm. en vert.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Davenport, J. 2006. *Dante. Poet, author and proud Florentine*. Philadelphia: Chelsea House.

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.

—. 2005. *Maimonides. The man and his works*. Oxford: Oxford University Press.

Davies, B. 2006. Thomas Aquinas. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 643–59.

Davis, L.D. 1973. Creation according to William of Auvergne. In Steckler en Davis (reds.) 1973, 51–75.

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.

De Baere, G. 1984. Die neue Ruusbroec-edition und ihrer erster Band, das *Boecsken der verclaringhe*. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 176–86.

—. 2014. Ruusbroec in edition: Manuscript and print. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 81–99.

De Boer, S. 2011a. Radulphus Brito. In Lagerlund (red.) 2011, 1099–1101.

—. 2011b. Albert of Saxony. In Lagerlund (red.) 2011, 37–41.

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.

De Haas, F.A.J., M. Leunissen en M. Martijn (reds.). 2011. *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in late antiquity and the Byzantine period*. Philosophia Antiqua 124. Leiden: Brill.

De Leemans, P. 2004. Peter of Auvergne on Aristotle's *De motu animalium* and the MS Oxford, Merton College, 275. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 71, 129–202.

De Leeuwis, D. (Denis 'die Carthusiaan'). 1896-1935. *Opera omnia*. Monnike van die Carthusiaanse Orde (reds.). Volumes 1 tot 42. *Analecta Cartusiana.*

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.

De Rijk, L.M. 1962. *Logica Modernorum*. Assen: Van Gorcum.

—. 1977. *Middeleeuwse Wijsbegeerte. Traditie en Vernuwing*. Amsterdam: Assen.

—. 1988a. Semantics and metaphysics in Gilbert of Poitiers. A chapter of twelfth century Platonism. *Vivarium* 26(2):73–112.

—. 1998. On Boethius's notion of being. In Kretzmann (red.) 1988, 1–29.

—. 1989. Semantics and metaphysics in Gilbert of Poitiers. A chapter of twelfth century Platonism. *Vivarium* 27(1):11–35.

De Rijk, L.M. (inl., red. & vert.) 1994. *Nicholas of Autrecourt: His correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo.* Studien und Texte zur Geistergeschichte des Mittelaters 42. Leiden: Brill.

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.

De Vinck, J. (vert.). 1960. *The works of Bonaventure*. Volumes I tot V. Paterson: St Anthony Guild Press.

De Wulf, M. 2011 (1903). *Scholasticism old and new: An introdution to scholastic philosophy, Medieval and modern*. www.forgottenbooks.org.

Decker, B. 1967. *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff.

Degen, W. en W. Bapst. 2006. Die alte Zuschreibung zu Papst Johannes XXI. *Petrus Hispanus: Logische Abhandlungen*. München: Universität München Verlag.

Delio, I. 2014. Theology, spirituality and Christ the center: Bonaventure's synthesis. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 361–402.

Dempf, A. 1962. *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters under der politischen Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Desharnais, R.P. 1974. Reassessing nominalism: A note on the epistemology and metaphysics of Pierre d'Ailly. *Franciscan Studies* 34, 296–305.

Di Giovanni, M. 2010. Averroes and philosophy in Islamic Spain. In Marenbon (red.) 2010, 106–29.

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.

Dickens, A.J. 2009. *The female mystic. Great woman thinkers of the Middle Ages.* Londen: I.B. Tauris.

Dietrich (Theodoric von Freiberg). 1977-1985. *Opera omnia*. Volumes I tot IV. Flasch, K. (red.). Hamburg: Felix Meiner. Ook in Mojsisch, B. (red.) 1977-85, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* II, 1-4. Hamburg: Felix Meiner.

—. 1992. *Tractatus de intellectu et intelligibili*. In Führer (inl. & vert.) 1992.

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.

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.

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.

Dinzelbacher, P. en D.R. Bauer (reds.). 1985. *Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag.

Dipple, G. 1994. Uthred and the friars: apostolic poverty and clerical dominion between Fitzralph and Wyclif. *Traditio* 49, 235–58.

Dobbs-Weinstein, I., L.E. Goodman en J.A. Grady (reds.). 2009. *Maimonides and his heritage*. Albany: State University of New York Press.

Doiron, M. (red. & vert.). 1968. The mirror of simple souls. A Middle English translation. *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 5, 242–355.

Dolnikowksi, E.W. 1995. *Thomas Bradwardine: a view of time and vision of eternity in fourteenth-century thought*. Leiden: Brill.

Donati, S. 1988. Ägidius von Roms Kritik an Thomas von Aquins Lehre der hylemorphen Zusammensetzung der Himmelskörper. In Zimmermann (red.) 1988, 377–96.

—. 2006. Giles of Rome. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 266–71.

—. 2013. Robert Kilwardby on matter. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 239–74.

Donati, S. en C. Trifogli. 2016. Natural philosophy. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 73–113.

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.

Doyle, J.P. 1974. Saint Bonaventure and the ontological argument. *The Modern Schoolman* 51, 27–48.

—. 2006. Hervaeus Natalis OP (d.1323) on intentionality: its direction, context, and some aftermath. *The Modern Schoolman* 83, 85–123.

—. 2011. Hervaeus Natalis. In Lagerlund (red.) 2011, 472–3.

Doyle, J.P. (inl. & vert.). 2008. *Hervaeus Natalis. On second intentions*. Volume I, Engelse vertaling. Volume II, Latynse uitgawe. Milwaukee: Marquette University Press.

Dressler, F. 1954. *Petrus Damiani. Leben und Werk*. Studia Anselmania 34. Rome: Herder.

Dreyer, M. 2006. Albertus Magnus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 92–101.

Dronke, P. 1984. *Women writers of the Middle Ages: A critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1986. *Dante and Medieval Latin traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1987. The lyrical compositions of Philip the Chancellor. *Studi Medievali* 28, 563–92.

—. 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.

Druart, T.A. 1987. Al-Farabi and emanationism. In Wippel (red.) 1987, 23–43.

—. 1993a. Al-Kindi's ethics. *Review of Metaphysics* 47, 329–57.

—. 1993b. Ibn Rushd: the commentator and the commentators. In Schrenk (red.) 1993, 184–202.

—. 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.

—. 2005. Metaphysics. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 327–45.

—. 2006a. Alrazi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 136–7.

—. 2006b. Algazali. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 118–26.

Duba, W.O. 2000. The immaculate conception in the works of Peter Auriol. In Friedman en Nielsen (reds.) 2000, 5–34.

—. 2011. Francis of Meyronnes. In Lagerlund (red.) 2011, 364–6.

Duclow, D.F. 2002. Nicholas of Cusa's conjectural Neoplatonism. In Bocken (red.) 2002, 71–87.

Duin, J.J. (red.). 1954. *La doctrine de la providence dans les ècrits de Siger de Brabant*. Leuven: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Dumont, S.D. 1984. Giles of Rome and the *De rerum principio* attributed to Vital du Four. *Archivum Franciscanum Historicum* 77, 81–109.

—. 1987. The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick. *Mediaeval Studies* 1949, 1–75

—. 1998. New questions by Thomas Wylton. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 9, 341–81.

—. 2006a. John Duns Scotus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 353–69.

—. 2006b. William of Alnwick. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 676–7.

—. 2009. Godfrey of Fontaines and the succession theory of forms at Paris in the early fourteenth century. In Brown, Dewender en Kobusch (reds.) 2009, 39–125.

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

—. 2002. The commentary of John of Paris on the *Sentences*. In Evans (red.) 2002, 131–48.

Dupré, L. en N. Nudson. 2006. Nicholas of Cusa. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 466–74.

Durandus van St Pourçain. 1964. *In Petri Lombardi sententias theologicas commentarium libri.* Volumes I en II. New Jersey: The Gregg Press.

—. 1965. *Quodlibeta Avenionensia tria.* Stella, P.T. (red.). Zürich: Pas Verlag.

Dutilh Novaes, C. 2013. The Ockham-Burley dispute. In Conti (red.) 2013, 49–86.

Dutton, B.D. 2001. Al-Ghazali on possibility and the critique of causality. *Medieval Philosophy and Theology* 10:23–46.

Dutton, P.E. (red.). 1993. *Carolingean Civilization*. Peterborough: Broadview.

Dyson, R.W. 2011. James of Viterbo. In Lagerlund (red.) 2011, 583–4.

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

—. (inl. & vert.). 2004. *Giles of Rome's 'On ecclesiastical power'. A medieval theory of world government*. New York: Columbia University Press.

—. (inl., red. & vert.). 2009. *James of Viterbo. De regimine Christiano. A critical edition and translation*. Leiden: Brill.

Eardley, P.S. 2016. Ethics and moral psychology. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 173–211.

Eastman, J.R. 1990. Giles of Rome and Celestine IV: the Franciscan revolution and the theology of abdication. *Catholic History Review* 76(2):195–211.

Eastwood, B.S. 1966. Medieval empiricism: the case of Robert Grosseteste's optics. *Speculum* 43, 306–21.

Ebbesen, S. 1986. *Termini accidentales concreti*: texts from the late thirteenth century. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 53:37–150.

—. 1993. *Animal est omnis homo*: questions and sophismata by Peter of Auvergne, Radulphus Brito, William Bonkes, and others. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 63:145–208.

—. 2000a. Radulphus Brito. The last of the great arts masters. In Aertsen en Speer (reds.) 2000, 231–51.

—. 2000b. Boethius of Dacia: science is a serious game. *Theoria* 66:145–58.

—. 2005. The man who loved 'Every': Boethius of Dacia on logic and metaphysics. *The Modern Schoolman* 82(3):235–50.

—. 2015. The logical writings of Peter of Auvergne. In Flüeler (red.) 2015, 71–88.

Ebbesen, S. (red.). 1978. The Sophism *Rationale est animal* by Radulphus Brito. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 24:85–120.

—. (red.). 1999. *Medieval analyses in language and cognition*. Kopenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

Ebbesen, S. en R.L. Friedman (reds.). 1999. *Medieval analyses in language and cognition.* Kopenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

Ebbesen, S. en J. Pinborg. 1981. Gennadios and western scholasticism: Radulphus Brito's *Ars vetus* in Greek translation. *Classica et Mediaevalia* 33, 263–319.

Eco, U. 1997. *The Search for the Perfect Language*. Fentress, J. (vert.). Oxford: Blackwell.

Eckenstein, L. 2010. *Woman under monasticism. Chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500.* Calgary: Theophania.

Eckhart, M. 1936. *Meister Eckhart. Vol. I: Die deutschen Werke. Vol. II: Die lateinischen Werke.* Stuttgart: Kohlhammer.

—. 1980. *Meister Eckhart: The essential sermons, commentaries, treatises, and defence.* Colledge, E. en B. McGinn (reds.). New York: Paulist Press.

—. 1986. *Meister Eckhart: Teacher and preacher*. McGinn, B., F. Tobin en E. Borgstadt (reds. en verts.). New York: Paulist Press.

—. 1993a. *Meister Eckhart Werke I. Deutsche Werke I.* Largier, N. (red.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

—. 1993b. *Meister Eckhart Werke II. Deutsche Werke II. Lateinische Werke.* Largier, N. (red.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

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

—. 1925. *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexander V*. Münster: Aschendorff.

Elford, D. 1988. William of Conches. In Dronke (red.) 1988, 308–27.

Eliass, C. 1995. *Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts.* Pfaffenweiler: Centaurus Verlag.

Elliot, D. 2002. Seeing double: John Gerson, the discernment of spirits, and Joan of Arc. *American Historical Review* 107, 26–54.

Elm, K. (red). 1994. *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter in der Neuzeit*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Elredge, L. 1978. Changing concepts of church authority in the later fourteenth century: Pierre Ceffons of Clairvaux and William of Woodford, OFM. *Revue de l'Université d'Ottawa* 48, 170–8.

Emery, K. 1983. Reading the world rightly and squarely: Bonaventure's doctrine of the cardinal virtues. *Traditio* 39, 183–218.

—. 1990. Did Denys the Carthusian also read Henricus Bate? *Bulletin de Philosophie Médiévale* 32, 230.

—. 1998. The matter and order of philosophy according Denys the Carthusian. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 667–79.

—. 2006a. Richard of St Victor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 588–94.

—. 2006b. Ulrich of Strassburg. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 668–9.

—. 2006c. Denys the Carthusian. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 243–4.

Emmen, A. (red.). 1954. *Petrus de Candia, OFM. De immaculata Deiparae conceptione. Tractatus quator de immaculata conceptione B. Mariae Virginis*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

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.

Erb, P.C. 1984. The use of Ruusbroec among German Protestants. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 153–75.

Erfurt, T. 1972. *Grammatica speculativa*. Bursill-Hall, G.L. (red.). Londen: Longman.

—. 1998. *De modis significandi*. In Grotz (vert.) 1998.

Erismann, C. 2011. Alan of Lille. In Lagerlund (red.) 2011, 35–7.

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). Volume V was ten tye van hierdie publikasie nog in voorbereiding.

Ermatinger, C.J. 1969. John of Jandun in his relations with arts masters and theologians. *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*. Parys: Vrin.

Etzkorn, G.J. 1962. The grades of form according to Roger Marston, OFM. *Franziskanische Studien* 44, 418–54.

—. 1977. Walter Chatton and the absolute necessity of grace. *Franciscan Studies* 37, 32–65.

—. 1981. *Super Sententias* I: 2, qq.2, 3. John of Reading on the existence and unicity of God, efficient and final causality.*Franciscan Studies* 41, 110-221.

—. 1987. A heretofore unknown quodlibet of Walter Chatton. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 29, 230.

—. 1992. John Pecham, OFM: a career of controversy. In King, Schaefer en Wadley (reds.) 1992, 71–82.

—. 1994. Franciscus de Mayronis: a newly discovered treatise on intuitive and abstractive cognition. *Franciscan Studies* 54, 15–50.

—. 2006a. John Pecham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 384–7.

—. 2006b. Walter Chatton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 674–5.

—. 2011. John Pecham. In Lagerlund (red.) 2011, 640–2.

Etzwiler, J.P. 1974. Some fragments from the commentary on the *De Anima* of Guido Terreni. *Carmelus* 21, 198–232.

—. 1976. John Baconthorpe: 'Prince of the Averroists'? *Franciscan Studies* 36, 148–76.

—. 1979. Baconthorpe and Latin Averroism: the doctrine of the unique intellect. *Carmelus* 18, 235–92.

—. 1988. Six questions of Guido Terreni, O Carm (d.1342). *Carmelus* 35, 138–77.

Evans, G.R. 1982. The classical education of Bernard of Clairvaux. *Citeaux Commentarii Cisterciensis* 33, 121–34.

—. 1989. *Anselm*. Londen: Geoffrey Chapman.

—. 2000. *Bernard of Clairvaux*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2005. *John Wyclif: Myth and reality*. Downer's Grove, Illinois: Intervarsity Press.

—. 2006. Anselm's life, works and immediate influence. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 5–31.

Evans, G.R. (red.). 1984. *A concordance to the works of St. Anselm*. Vier volumes. Millwood, New York: Kraus International.

—. (red.) 2002. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Volume I. (Volumes II en III, Rosemann, P.W. [red]. 2010 en 2015). Leiden: Brill.

Faesen, R. 2017. 'Poor in ourselves and rich in God': indwelling and non-identity of being (*wesen*) and suprabeing (*overwesen*) in John of Ruusbroec. Arblaster, J. (vert.). In Arblaster en Faesen (reds.) 2017, 59–72.

Fakhry, M. 1970. *A history of Islamic philosophy.* New York: Columbia University Press.

—. 2001. *Averroes (Ibn Rushd). His life, works and influence.* Oxford: Oneworld.

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

Farthing, J.L. 1988. *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St Thomas Aquinas in German nominalism on the eve of the Reformation.* Durham: Duke University Press.

Faucher, N. en M. Roques. 2019. *The ontology, psychology and axiology of habits (Habitus) in Medieval philosophy*. SpringerLink: https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-00235-0 (24 Maart 2019 geraadpleeg).

Fauser, W. (red.). 1974. *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De Anima*. Münster: Aschendorff.

Faversham, S. 1957. *Opera omnia, I: Opera logica, Quaestiones super libro Porphyrii, Quaestiones super libro Praedicamentorum, Quaestiones super libro Perihermeneias.* Mazzarella, P. (red.). Padua: Cedam.

—. 1969. *Universale est intentio*. In Yokoyama (red.) 1969, 1–14.

Feckes, C. 1925. Gabriel Biel, der erste grosse Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung. *Theologische Quartalschrift* 105, 50–76.

Feiss, H. 1992. *Bernardus scholasticus*: The correspondence of Bernard of Clairvaux and Hugh of Saint Victor on baptism. In Sommerfeldt (red.) 1992, 349–78.

Feldman, S. 1980. The theory of eternal creation in Hasdai Crescas and some of his predecessors. *Viator* 11, 289–320.

Feldman, S. (inl. & vert.) 1984-1999. *Gersonides' Milhamot Adonai: The Wars of the Lord*. Volumes I tot III. Philadelphia: Jewish Publication Society.

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.

Field, S.L. 1999. Annihilation and perfection in two sermons by Gilbert of Tournai for the translation of St Francis. *Franciscana* 1, 237–74.

—. 2009. The master and Marguerite: Godfrey of Fontaines' praise of *The mirror of simple souls*. *Journal of Medieval* history 35, 136–49.

—. 2012. *The beguine, the angel and the inquisitor: The trials of Marguerite Porete and Guiard Cressonessart*. South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press.

—. 2017. Debating the historical Marguerite Porete. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 9–37.

Figgis, J.N. 1999. *Political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625: Seven studies.* Ontario: Batoche Books.

Filippus (Cancellarius Parisiensis). 1985. *Summa de Bono*. Wicki, N. (red.). Bern: Francke.

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.

Finke, H. 1902. *Aus dem Tagen Bonifaz VIII*. Münster: Asschendorf.

Finn, T.M. 2011. Sex and marriage in the Sentences of Peter Lombard. *Theological Studies* 72, 41–69.

Finsterwalder, P. 1925. Zwei Bischofskapitularien der Karolingerzeit. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kanonistische Abteilung 14.

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.

Fisher, J. 2006. Gerson's mystical theology: A new profile of its evolution. In McGuire (red.) 2006, 205–48.

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

Fitzgerald, M.J. 2003. The Medieval roots of reliabilist epistemology: Albert of Saxony's view of immediate apprehension. *Synthese* 136, 409–34.

—. 2006. Problems with temporality and scientific propositions in John Buridan and Albert of Saxony. *Vivarium* 44(2):305–37.

Fitzgerald, M.J. (red.) 1987. *Richard Brinkley's theory of sentential reference: De significatio propositionis from Part V of his Summa nova de logica*. Leiden: Brill.

Fitzpatrick, N.A. 1971. Walter Chatton on the univocity of being: a reaction to Peter Aureoli and William of Ockham. *Franciscan Studies* 31, 88–177.

Fitzpatrick, P.J. 1982. Neoscholasticism. In Kretzmann, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 838–52.

Fitzpatrick, P.J. en Haldane, J. 2003. Medieval philosophy in later thought: The Renaissance and seventeenth century. In McGrade (red.) 2003, 300–16.

Fitzralph, R. 1890. *De pauperie salvatoris*. Volumes I tot IV. In Poole (red.) 1890, 257–46.

—. 1954. *De pauperie salvatoris*. Volumes V tot VIII. In Brock (red.) 1954.

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

Flasch, K. 1966. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill.

—. 1972. Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg. *Kant-Studien* 63, 182–206.

—. 1985. Von Dietrich zu Albert. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 7–26.

—. 2006. *Meister Eckhart: die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München: Beck.

—. 2007. *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforsching um 1300*. Frankfurt am Main: Klostermann.

—. 2015. *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*. Schindel, A. en A. Vanides (verts.) New Haven: Yale University Press.

Flasch, K. (red.). 1987. *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hamburg: Felix Meiner.

Floistad, G. (red.). 1990. *Contemporary philosophy 6/1: Philosophy and science in the Middle Ages.* Amsterdam: Kluwer.

Flood, D. 1971. *Poverty in the Middle Ages*. Werl: Coelde Verlag.

Flüeler, C. 1992. *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen 'Politica' im späten Mittelalter*. Amsterdam: Grüner.

—. 2011. Peter of Auvergne. In Lagerlund (red.) 2011, 957–5.

—. 2015. The influence of the works of Peter of Auvergne in the scholastic philosophy of the 13th, 14th and 15th centuries. In Flüeler (red.) 2015, 391–416.

Flüeler, C. (red.). 2015. *Peter of Auvergne. University master of the 13th century*. Scrinium Friburgense. Berlyn: De Gruyter.

Flügel, V. G. 1857. Al-Kindi genannt des Philosoph der Araber. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 1.2. Leipzig: Brockhaus.

Folger-Fonfara, S. 2008. *Das 'Super-Transzendentale und die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia.* Leiden: Brill.

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

Fontibus, G de. 1904-1937. *Les Quodlibets de Godefroid de Fontaines.* De Wulf, M., A. Pelzer, J. Hoffmans en J. Lottin (reds.). Leuven: Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven.

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

Fortin, E.L. 2002. *Dissent and philosophy in the Middle Ages.* LePain, M.A. (vert.). New York: Lexington Books.

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.

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.

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

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

Frank, M. 1988. *Die Grenzen der Verständigung: ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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.

Franke, W. 2013. *Dante and the sense of transgression: 'The trespass of the sign'*. Londen: Bloomsbury.

Franklin, J.C. 1978. *Mystical transformations. The imagery of liquids in Mechthild von Magdeburg.* New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press.

Freccero, J. 2015. *In Dante's wake. Reading from Medieval to modern in the Augustinian tradition.* New York: Fordham University Press.

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

Freddoso, A.J. 1999. Ockham on faith and reason. In Spade (red.) 1999, 326–49.

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

Freudenthal, G. 2005. Maimonides' philosophy of science. In Seeskin (red.) 2005, 134–66.

Friedman, R.L. 1999. Peter Auriol on intentions and essential predication. In Ebbesen en Friedman (reds.), 415–30.

—. 2002. *The Sentences* commentary, 1250-1320: General trends, the impact of the religious orders, and the test case of predestination. In Evans (red.) 2002, 41–130.

—. 2006a. James of Metz . In Gracia en Noone (reds.) 2006, 718–9.

—. 2006b. John of Paris. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 382–3.

—. 2006c. Durand of St Pourçain. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 249–53.

—. 2006d. Francis of Marchia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 254–5.

— 2006e. Gabriel Biel. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 258–9.

—. 2011. James of Metz. In Lagerlund (red.) 2011, 581–2.

Friedman, R.L. en C. Schabel. 2011. Gregory of Rimini. In Lagerlund (red.) 2011, 439–44.

Friedman, R.L. en L.O. Nielsen (reds.). 2000. Peter Auriol (Special issue). *Vivarium* 38(1).

—. (reds.). 2003. *The Medieval heritage in early modern metaphysics and modal theory, 1400-1700*. Dordrecht: Springer.

Friedman, R.L. en C. Schabel. (reds.) 2006. *Francis of Marchia – theologian and philosopher. A Franciscan at the University of Paris in the early fourteenth century*. Leiden: Brill.

Frost, G. 2014. Peter Olivi's rejection of God's concurrence with created causes. *British Journal for the History of Philosophy* 22(4):655–79.

Führer, M.L. 1999. The agent intellect in the writings of Meister Dietrich of Freiberg and its influence on the Cologne school. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 69–88.

Führer, M.L. (inl. & vert.). 1992. *Dietrich of Freiberg: Treatise on the intellect and the intelligible*. Milwaukee: Marquette University Press.

Führkötter, A. 1979. Hildegard von Bingen. Leben und Werk. In Brück (red.) 1979, 31–54.

Gabbay, D. en J. Woods (reds.). 2008. *Medieaval and Renaissance logic*. Amsterdam: Elsevier.

Gàl, G. 1953. Robert Kilwardby's questions on the *Metaphysics* and *Physics* of Aristotle. *Franciscan Studies* 13, 7–28.

—. 1954. Guilelmi de Ware, OFM. Doctrina philosophica per summa capita proposita. *Franciscan Studies* 14, 155–80.

—. 1969. John of Reading: *Super Sententias* I: 4, 3, q.3. *Franciscan Studies* 29, 191–212.

—. 1977. Adam of Wodeham's question on the *complexe significabile* as the immediate object of scientific knowledge. *Franciscan Studies 37*, 66–102.

—. 1981. William of Ockham died 'impenitent' in April 1347. *Franciscan Studies* 41, 90–5.

Gál, G. en R. Wood. 1980. Richard Brinkley and his *Summa logicae*. *Franciscan Studies* 40, 59–101.

Galle, G. 2000. A comprehensive bibliography on Peter of Auvergne. *Angelicum* 41, 446–9.

—. 2015. Peter of Auvergne on the celestial movers. Ediation and discussion of his Questions 8-11 on *Metaphysica* XII. In Flüeler (red.) 2015, 157–208.

Gadamer, H-G. 1979. *Truth and method*. Londen: Sheed and Ward.

Gallop, D. (red. & vert.). 1990. *Aristotle on sleep and dreams: A text and translation with introduction, notes, and glossary*. Petersborough, Ontario: Broadview Press.

Galston, M. 1990. *Politics and excellence. The political philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.

Garnett, George. 2006. *Marsilius of Padua and 'the truth of history'*. Oxford: Oxford University Press.

Gaskin, R. 1997. Peter Damian on divine power and the contingency of the past. *British Journal for the History of Philosophy* 5, 229–47.

—. 1997. Russell and Richard Brinkley on the unity of the proposition. *History and Philosophy of Logic* 18, 139–50.

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.

Genequand, C. (inl. & vert.). 1986. *Ibn Rushd's metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's metaphysics*. Leiden: Brill.

Gensler, M. 2011. Walter Burley. In Lagerlund (red.) 2011, 1373–6.

Gent, H. 2005. *Quodlibetal questions on moral problems*. In Teske (vert. & inl.) 2005.

Georgedes, K. 2006a. Robert Holcot. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 609–10.

—. 2006b. Richard of Campsall. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 561–2.

—. 2006c. John of Reading. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 390–1.

—. 2006d. Richard Brinkley. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 559–60.

—. 2006e. Robert of Halifax. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 607–8.

—. 2006f. Richard Fitzralph. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 569–70.

—. 2006g. Ralph Strode. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 552–3.

—. 2011. Robert of Halifax. In Lagerlund (red.) 2011, 1153–5.

Georgianna, L. 2000. «In any corner of heaven»: Heloise's critique of monastic life. In Wheeler (red.) 2000, 187–216.

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

—. 2001. Berthold of Moosburg and the content and method of Platonic philosophy. In Aertsen, Emery en Speer (reds.) 2001, 493–503

—. 1988. Anselm of Canterbury. In Dronke (red.) 1988, 255–78.

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

Gersonides. 1984-1999. *The Wars of the Lord (Milhamot Adonai)*. Volumes I tot III. In Feldman (vert. & inl.) 1984-1999.

Gersonius, J. 1987. *Opera Omnia.* Volumes I tot V. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

—. 1998. *Early works (1401-08).* In McGuire (inl., red. & vert.) 1998.

Gerwing, M. 2011. Arnaldus de Villanova. In Lagerlund (red.) 2011, 119–21.

Gewirth, A. 1979. Republicanism and absolutism in the thought of Marsilius of Padua. *Medioevo* 5, 23–48.

Gibson, J. 1989. Mechtild of Magdeburg. In Waithe (red.) 1989, 115–40.

Gieben, S. 1968. Bibliographia Oliviana (1885-1967). *Collectanea Franciscana* 38, 167–95.

Gilbert, N.W. 1974. Ockham, Wyclif and the *via moderna*. *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*. Berlyn: Walter de Gruyter.

—. 1974. Ockham, Wyclif and the via moderna. In Zimmermann (red.) 1974, 85–125.

Gilbertius. 1966. *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*. Häring, N.M. (red.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Gillespie, R.E. 1971. Robert Holcot's quodlibeta. *Tradition* 27, 480–90.

Gilius (van Rome). 1930. *Theoremata de esse et essentia*. Hocedez, E. (red.). Murray, M.V. (vert. [Gilius 1952]). Leuven: Museum Lessianum.

—. 1944. *Errores philosophorum*. Koch, J. (red.). Riedl, J.O. (vert.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 1952. *Theorems on existence and essence*. Murray, M.V. (vert.). Milwaukee: Marquette University Press.

—. 1961. *De ecclesiastica potestate*. Scholz, R. (red.). Dyson, R.W. (inl. & vert. Gilius 2004). Aalen: Scientia.

—. 1985. *Apologia*. Wielockz, R. (red.). Florence: Olschki.

—. 2004. *Giles of Rome's 'On ecclesiastical power'. A medieval theory of world government.* In Dyson (inl. & vert.) 2004.

Gillispie, C.G. (red.). 1970. *Dictionary of Scientific Biography.* Volume I. Detroit: Charles Scribner's Sons.

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

—. 1940b. *The mystical theology of Saint Bernard*. Downes, A.H.C. (vert.). New York: Sheed & Ward.

—. 1948. *Dante the philosopher*. Londen: Sheed & Ward.

—. 1951. *Heloise and Abelard*. Chicago: Henry Regnery.

—. 1955. *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.

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

—. 1965. *The philosophy of St Bonaventure*. Trethowan, I. en F.J. Sheed (verts.). Paterson: St Anthony Guild Press.

—. 2002. *Thomism. The philosophy of Thomas Aquinas.* Shook, K. en A. Mauret (verts.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ginther, J.R. 2004. *Master of the sacred page: A study of the theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30-1235*. Aldershot: Ashgate.

Giraud, C. en C. Mews. 2015. John of Salisbury and the schools of the 12th century. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 31–62.

Glasner, R. 2009. *Averroes' physics: a turning point in medieval natural philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Glick, T.F., S.J. Livesey en F. Wallis (reds.). 2005. *Medieval science, technology and medicine. An encyclopedia.* Londen: Routledge.

Gluck, A.L. (komm. en vert.) 2003. *The kingly crown: Keter Malkhut*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Gnädinger, L. 1994. Die Lehre der Margareta Porete von der Selbst- und Gotteserkenntnis. Eine Annäherung. In Acklin-Zimmermann (red.) 1994, 125–48.

Goddu, A. 1984. *The physics of William of Ockham*. Leiden: Brill.

—. 1993. Connotative concepts and mathematics in Ockham's natural philosophy. *Vivarium* 31, 106–39.

—. 1999. Ockham's philosophy of nature. In Spade (red.) 1999, 143–67.

Goehring, B. 2011. Henry of Ghent on the *Verbum Mentis*. In Wilson (red.) 2011, 241–74.

Gohlman, W.E. 1974. *The life of Ibn Sina. A critical edition and annotated translation*. New York: State University of New York Press.

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.

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.

Gonsalvus. 1925. *Quaestiones disputatae et de quodlibet*. Amorós, L. (red.). Quaracchi: Collegium S Bonaventurae.

Goodich, M. 1979. *The unmentionable vice. Homosexuality in the later Medieval period*. Santa Barbara: Ross-Erikson.

Goodman, L.E. 1992. *Avicenna*. Londen: Routledge.

—. 1996. Ibn Bajjah. In Nasr en Leaman (reds.) 1996, 294–312.

Goosen, D.P. 2017. Die metafisiese tradisie vandag. 'n Interpretasie van Eric D. Perl. *LitNet Akademies* 14(3), 557–91.

Goris, W. 1997. *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmystik des 'Opus tripartitum' Meister Eckharts*. Leiden: Brill.

—. 1999. Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 169–88.

Goris, W. (red.). 1999. *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*. Leuven: Peters.

Gorman, M. 2006. Hugh of St Victor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 320–5.

Gösmann, E. 1964. *Metaphysik und Heilsgeschichte: eine theologische Untersuchung der Summa Halensis*. München: Hueber Verlag.

—. 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.

—. 1988. 'Ein Wissen, das Frauen nicht zukommt'. Die Geschichte der 1310 hingerichteten Mystikerin Marguerite Porete. *Orientierung* 52(4):40–3.

—. 1989. Hildegard of Bingen. Best, K en L. Dolby (vert.). In Waithe (red.) 1989, 27–61.

Gossiaux, M.D. 1999. James of Viterbo on the relationship between essence and existence. *Augustiniana* 49, 73–107.

—. 2006. James of Viterbo. In Gracia en Noon (reds.) 2006, 332–3.

Grabmann, M. 1922a. De Thoma Erfordiensi, auctore *Grammaticae* quae Joanni Duns Scoti adscribitur, speculativa. *Archivum Franciscanum Historicum* 15:273–7.

—. 1922b. *Studien zu Johannes Quidort von Paris*. München: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

—. 1943. *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus.* München: Heuber.

—. 1956. Johannes Capreolus OP, der *princeps Thomistarum* (d.1444), und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule. *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Skolastik und Mystik* 3, 370–410.

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

Gracia, J.J.E. 1969. The agent and possible intellects in Gonsalvus Hispanus' Question XIII. *Franciscan Studies* 20, 5–36.

—. 1973. The convertibility of *unum* and *ens* according to Guido Terrena. *Franciscan Studies* 33, 143–70.

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

Gracia, J.J.E. (red.) 1994. *Individuation in scholasticism*. Albany: State University of New York Press.

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

Grant, E. 1991. The unusual structure and organization of Albert of Saxony's *Questions on De caelo*. In Biard (red.) 1991, 205–17.

—. 1993. Jean Buridan and Nicole Oresme on natural knowledge. *Vivarium* 31, 84–105.

—. 2004. *God and reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2006a. Albert of Saxony. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 90–1.

—. 2006b. Nicole Oresme. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 475–80.

Grant, E. (red. & vert.). 1966. *Nicole Oresme. De proportionibus proportionum. Ad pauca respicientes.* Madison: University of Wisconsin Press.

Grech, G.M. 1964. Recent bibliography on Peter of Auvergne. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 42, 53–79.

Green, A. 2016. *The virtue ethics of Levi Gersonides*. New York: Palgrave Macmillan.

Green-Pedersen, N.J. en J. Pinborg (reds.). 1978. Radulphus Brito: Commentary on Boethius' *De differentiis topicis* and the sophism *Omnis Homo est omnis homo*. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 26, 1–92.

Grellard, C. 2011. Nicholas of Autrecourt. In Lagerlund (red.) 2011, 876–8.

—. 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.

Grellard, C. en A. Robert (reds.). 2009. *Atomism in late Medieval philosophy and theology*. Leiden: Brill.

Griffel, F. 2009. *Al-Ghazali's philosophical theology*. Oxford: Oxford University Press.

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* 1953, 1–88.

—. 2010. *The letters of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln*. In Mantello en Goering (inl. & vert.) 2016.

Grotz, S. (vert.). 1998. *Thomas von Erfurt. Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache. Tractatus 'De modis significandi'*. Amsterdam: John Benjamins.

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

Grützmacher, G. 1904. Peter 'the Venerable' of Cluny. *The Expository Times*, 15(12):536–9.

Guilfoy, K. 2012. William of Champeaux. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (red). https://plato.stanford.edu/entries/william-champeaux/

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* 192, 23–103.

—. 2002. *De unitate et uno*. In Fidora en Niederberger (reds.) 2002, 66–79.

Gutas, D. 2000. *Greek philosophers in the Arabic tradition*. Ashgate: Variorum.

—. 2001. Intuition and thinking: The evolving structure of Avicenna's epistemology. In Wisnovsky (red.) 2001, 1–38.

—. 2007. Introduction. In Rosenthal 2007, xi–xiv.

—. 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 Avicenna's philosophical works*. Leiden: Brill.

—. 2014b. *Orientations of Avicenna's philosophy*. Variorum: Burlington.

Gwynn, A. 1940. *The English Austin friars in the time of Wycliff*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. 1987. *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. Massachusetts: MIT.

Hackett, J. 1995. *Scientia Experimentalis*: From Robert Grossesteste to Roger Bacon. In McEvoy (red.) 1995, 89–120.

—. 1997a. Roger Bacon: His life, career and works. In Hackett (red.) 1997, 9–24.

—. 1997b. Roger Bacon and Aristotelianism. *Vivarium* 35(2):129–35.

—. 2006a. Albumasar. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 102–3.

—. 2006b. Adelard of Bath. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 86–7.

—. 2006c. Roger Bacon. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 616–25.

Hackett, J. (red.). 1997. *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*. Leiden: Brill.

Hadewijch van Antwerpen. 1980. *Hadewijch: The complete works*. Hart, C. (inl. & vert.). Mommaers, P. (inl.). New York: Paulist Press.

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.

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.

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.

Halifax, R. 1334-1338. *Super Sententia*. Slegs in 16 manuskripte beskikbaar, soos gelys deur Courtenay (1973).

Hall, A.W. 2007. *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural theology in the high Middle Ages*. New York: Continuum.

—. 2011. Thomas Aquinas. In Lagerlund (red.) 2011, 1279–87.

Hallamaa, O. 2011. Nicholas Oresme. In Lagerlund (red.) 2011, 884–9.

Haller, J. 1984. Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua. In Haller (red.) 1984, 335–68.

Haller, J. (red.) 1984. *Abhandlungen zur Geschichte des Mittelalters*. Essen: Magnus.

Hamid, I.S. 2006. Avempace. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 172–3.

Hamilton, E. 1966. *Heloise*. Londen: Hodder & Stoughton.

Hamilton-Bleakley, H. 2011. Thomas Aquinas, Political thought. In Lagerlund (red.) 2011, 1287–91.

—. 2015. John of Paris, Henry of Ghent, and the will as a rational appetite. In Jones (red.) 2015, 193–224.

Hammerich, L.L. 1938. *The beginning of the strife between Richard Fitzralph and the mendicants*. Kopenhagen: Levin & Munksgaard.

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.

Hankins, J. 2007. Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy. In Hankins (red.) 2007, 30–48.

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.

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

Harclay, H. 1954. *Question on the univocity of being*. In Maurer (1954:1–18).

—. 1957. *Questions on immortality.* In Maurer (1957:79–107).

—. 1980. *On divine prescience and predestination*. In Henninger (1980:167–243).

—. 1981. *On the formal distinction in the Trinity*. In Henninger (1981:250–335).

—. 1987. *Question on relations*. In Henninger (1987:76–123).

Hart, C. (inl.). 1980. Introduction. In Hadewijch 1980, 1–42.

Harvey, W.Z. 1998. *Physics and metaphysics in Hasdai Crescas*. Amsterdam: Gieben.

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. 1992. The place of the philosopher in the city, according to Ibn Bajja. In Butterworth (red.) 1992, 199–234.

—. 2005. Islamic philosophy and Jewish philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 349–69.

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.

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

Havely, N. 2007. *Dante*. Oxford: Blackwell.

Hayes, Z. 2014. Bonaventure's Trinitarian theology. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 189–246.

Hedwig, K. 2000. Roger Bacon: *scientia experimentalis*. In Kobusch (red.) 2000, 140–51.

Hegel, G.W.F. 1892. *Hegel's lectures on the history of philosophy.* Volume 3. Haldane, E.S. en F.H. Simson (vert.). Londen: Routledge.

Heidegger, M. 1958. *Introduction to metaphysics*. Mannheim, R. (vert.). New Haven: Yale University Press.

—. 1972. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. *Frühe Schriften*, 130–375. Frankfurt am Main: Klostermann.

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.

Heiman, A.J. 1953. Essence and 'esse' according to Jean Quidort. *Mediaeval Studies* 1915, 137–46.

Helias, P. 1993. *Summa super Priscianum.* Reilly, L. (red.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Hellmann, J.A.W. 2014. Bonaventure: On the institution of the sacraments. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 333–60.

(D'Argenteuil), Héloïse. 1855. *Epistola II*. Patrologia Latina, 178. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina.

Henninger, M.G. 1980. Henry of Harclay's questions on divine prescience and predestination. *Franciscan Studies* 40:167–243.

—. 1981. Henry of Harclay on the formal distinction in the Trinity. *Franciscan Studies* 41:250–335.

—. 1987. Henry of Harclay's question on relations. *Mediaeval Studies* 1949:76–123.

—. 1990. Thomas Wylton's theory of relations. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 1:457–90.

—. 1994a. Hervaeus Natalis and Richard of Mediavilla. In Gracia (red.) 1994, 299–318.

—. 1994. Durand of Saint Pourçain (b.ca.1270; d.1334). In Gracia (red.) 1994, 319–32.

—. 2006. Henry of Harclay. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 305–13.

Herold, V. 1989. Magister Hieronymus von Prag und die Universität Köln. *Miscellanea Medievalia* 20, 255–73.

—. 1995. Der Streit zwischen Hieronymus von Prag und Johann Gerson: Eine spätmittelalterliche Diskussion mit tragischen Folgen. In Wlodek (red.) 1995, 77–89.

Herold, V. en O. Pavlícek. 2011. Jerome of Prague. In Lagerlund (red.) 2011, 584–7.

Heynck, V. 1950. Ockham-Literatur: 1919-1949. *Franziskanische Studien* 32, 164–83.

—. 1969. Die Kommentare des Petrus Aureoli zum dritten Sentenzbuch. *Franziskanische Studien* 51, 1–77.

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.

Herbers, K. 2005. Die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert. In Tamer (red.) 2005, 23–40.

Hermand-Schebat, L. 2015. John of Salisbury and classical antiquity. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 180–214.

Higley, S.L. 2007. *Hildegard of Bingen's unknown language.* New York: Palgrave Macmillan.

Hilgarth, J.N. 1971. *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France*. Oxford: Clarendon Press.

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.

Hirvonen, V. 2004. *Passions in William Ockham's philosophical psychology*. Dordrecht: Kluwer.

Hispanus, P. 1972. *Summule logicales*. De Rijk, L.M. (red.). Assen: Van Gorcum.

Hobbins, D.B. 2003. The schoolman as public intellectual. Jean Gerson and the late Medieval tract. *The American Historical Review* 108, 1308–37.

—. 2006. Gerson on lay devotion. In McGuire (red.) 2006, 41–78.

—. 2009. *Authorship and publicity before print. Jean Gerson and the transformation of late Medieval learning.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hödl, L. 1955. Die *Quodlibeta Minora* des Herveus Natalis (d.1323). *Münchener Theologische Zeitschrift* 6, 215–29.

—. 1990. Literar- und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware OFM (nach 1305). *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 57, 97–141.

—. 2002. Die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Diskussion seiner Schule. In Evans (red.) 2002, 25–40.

Hoenen, M.J.F.M. 1989-1990. Marsilius von Inghen: bibliographie. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 31-2, 150–67; 191–5.

—. 1990. *Heymeric van de Velde: Eenheid in de tegendelen*. Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 4. Baarn: Ambo.

—. 1993. *Marsilius of Inghen: Divine knowledge in late Medieval thought*. Leiden: Brill.

—. 1994. Academics and intellectual life in the low countries: the university career of Heymeric de Campo (d.1460). *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 61, 173–209.

—. 1995. Heymeric van de Velde (d.1460) und die Geschichte des Albertismus: Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektlehre des *Tractatus problematicus*. In Hoenen en De Libera (reds.) 1995, 303–31.

—. 2002a. The commentary on the *Sentences* of Marsilius of Inghen. In Evans (red.) 2002, 465–506.

—. 2002b. Academic theology in the fifteenth century: The *Sentences* commentary of Heymericus de Campo. In Bakker (red.) 2002, 513–59.

—. 2006. Marsilius of Inghen. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 411–2.

—. 2011. Marsilius of Inghen. In Lagerlund (red.) 2011, 711–17.

Hoenen, M.J.F.M. en P. Bakker (reds.). 2000. *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*. Leiden: Brill.

Hoenen, M.J.F.M. en A. de Libera (reds.). 1990. *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*. Leiden: Brill.

Hoffman, F. 1971. Der Satz als Zeichen der Theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn, und Gregor von Rimini. *Miscellanea Medievalia* 8, 296–313.

—. 1972. *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehres Robert Holcot.* Münster: Aschendorff.

—. 1995. Der Wandel in der Scholastischen Argumentation vom 13 zum 14 Jahrhundert, aufgezeigt an zwei Beispielen: Robert Holcot und William Crathorn. *Miscellanea Medievalia* 23, 301–22.

Hoffmann, T. 2002. *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Aschendorff: Münster.

—. 2008. Walter Chatton on the connection of the virtues. *Quaestio: Yearbook of the history of metaphysics* 8, 57–82.

Hofmeier, J. 1964. *Die Trinitätslehre des Hugo von St Viktor*. München: Max Hueber.

Holcot, R. 1958. *Utrum theologia sit scientia*. In Muckle (red.) 1958, 127–53.

—. 1967. *In quatuor libros Sententiarum*. Frankfurt: Minerva.

Hollywood, A.M. 1991. The soul as virgin wife: Meister Eckhart and the beguine mystics Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete. Proefskrif (PhD), Fakulteit Teologie, Universiteit van Chicago. Hopkins, J. 1972. *A companion to the study of St Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. 1978. *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. 2006. Anselm. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 138-51.

Hopkins, J. (vert., red. en komm.). 1981. *Nicholas of Cusa, on learned ignorance: A translation and an appraisal of* '*De docta ignorantia*'. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. (vert., red. en komm.). 1983, *Nicholas of Cusa, on God as not-other: A translation and an appraisal of 'De li non aliud'*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. (vert., red. en komm.). 1985. *Nicholas of Cusa's dialectial mysticism: Text, translation and interpretive study of* '*De visione Dei*'. Minneapolis: Banning.

Hopkins, J., 2001, (vert.). *Complete philosophical and theological treatises of Nicholas of Cusa*, Banning, Minneapolis, MN.

Hoskin, M.A. en A.G. Molland. 1966. Swineshead on falling bodies: an example of fourteenth century physics. *British Journal for the History of Science* 3, 150–82.

Houser, R.E. 2004. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, Philip the Chancellor*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 2006a. Dominicus Gundissalinus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 247–8.

—. 2006b. Philip the Chancellor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 534–5.

—. 2006. Matthew of Aquasparta. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 423–31.

—. 2011. Philip the Chancellor. In Lagerlund (red.) 2011, 973–7.

Howard, J. 1984. The German mystic Mechthild of Magdeburg. In Wilson (red.) 1984, 153–63.

Hudson, A. en M. Wilks (reds.). 1987. *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Blackwell.

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.

Hughes, G.E. (inl., red. & vert.). 1982. *John Buridan on self-reference: Chapter Eight of Buridan's Sophismata*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hughes, G.R. (red.). 1987. *The philosophical assessment of theology*. Londen: Burns & Oates.

Hughes, K.L. 2014. Bonaventure's defense of mendicancy. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 509–42.

Hunt, R.W. 1943. Studies on *Priscian* in the eleventh and twelfth centuries. *Mediaeval and Renaissance Studies* 1, 194–231.

Husik, I. 1930. *A history of mediaeval Jewish philosophy*. New York: MacMillan.

Hyman, A. 1981. Averroes' theory of the intellect and the ancient commentators. In O'Meara (red.). 1981, 161–91.

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

—. 2010. Jewish Philosophy. In Hyman, Walsh en Williams (reds.) 2010, 335–408.

Hyman, A. en J.J. Walsh. 1973. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis: Hackett.

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

Illich, I. 1993. *In the vineyard of the text: A Commentary to Hugh's Disdascalicon.* Chicago: University of Chicago Press.

Imbach, R. 1983. Das *Centheologicon* des Heymericus de Camp und die darin enthaltenen Cusanus-Reminisizenzen: Hinweise und Materialen. *Traditio* 39, 466–77.

Incandela, J.M 1994. Robert Holcot, OP, on prophecy, the contingency of revelation and the freedom of God. *Medieval Philosophy and Theology* 4:168–88.

Ingham, M.B. 2004. *The philosophical vision of Duns Scotus*. Washington: Catholic University of America Press.

Inghen, M. 1983. *Treatises on the properties of terms.* In Bos (inl., vert. en komm.) 1983, 51–233.

—. 2000. *Quaestiones super quattor libros Sententiarum.* Volumes I en II. Santos Hoya, M. (red.). Leiden: Brill.

Iremadze, T. 2004. *Konzeptionen des Denkens im Neoplatinismus: Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im Deutschen und Georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi*. Amsterdam: Gruner.

Iribarren, I. 2002. The Scotist background in Hervaeus Natalis's interpretation of Thomism. *Thomist* 66, 607–27.

—. 2005. *Durandus of St Pourçain. A Dominican theologian in the shadow of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2011. Durand of Saint Pourçain. In Lagerlund (red.) 2011, 279–82.

—. 2011b. Thomism. In Lagerlund (red.) 2011, 1302–8.

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.

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.

Ivry, A.L. 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.

—. 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.

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.

Izbicki, T.M. 2011. Nicholas of Cusa. In Lagerlund (red.) 2011, 878–81.

Jacobi, K. 1998. Gilbert of Poitiers. In Craig (red.) 1998, 68–72.

Jacobi, K. (red.). 1993. *Argumentationstheorie: scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns.* Leiden: Brill.

Jacoff, R. (red.). 2007. *The Cambridge companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jameson, F. 1992. *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.

—. 2002. *A singular modernity: Essays on the ontology of the present*. Londen: Verso.

Janduno, J. 1965. *Quaestio de infinitate vigoris Dei*. In Kuksewicz (1965:167–70).

—. 1980. *Quaestio utrum aeternis repugnet habere causam efficientem*. In Maurer (1980:198–207).

Jansen, B. 1921. *Die Erkenntnislehre Olivis*. Berlyn: Duemmlers.

Janssens, J. 1994. Al-Kindi's concept of God. *Ultimate Reality and Meaning* 17: 4–16.

—. 1991. *An annotated bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*. Leuven: De Wulf Mansioncentrum, Leuven University Press.

—. 2001. Al-Ghazali's *Tahafut*: Is it really a rejection of Ibn Sina's philosophy? *Journal of Islamic Studies* 12, 1–17.

—. 2006. *Ibn Sina and his influence on the Arabic and Latin world*. Aldershot, Hampshire: Ashgate.

—. 2011a. Henry of Ghent and Avicenna. In Wilson (red.) 2011, 63–84.

—. 2011b. Henry of Ghent and Averroes. In Wilson (red.) 2011, 85–102.

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.

Jeck, U.R. 1999. Der Spruch des Apollophanes. Dietrich von Freiberg über Pseudo-Dionysius Areopagita in der Schrift *De cognitione entium separatorum*. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 89–119.

Jensen, S.S. 1963. On the natural origin of the philosopher Boetius de Dacia. *Classica et Mediaevalia* 24, 232–41.

Jeschke, T. 2011. John Capreolus. In Lagerlund (red.) 2011, 606–8.

Johnson, T.J. 2014. Bonaventure as preacher. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 403–34.

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

—. 2006. Alkindi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 129–135.

Jolivet, J. en A. de Libera (reds.). 1987. *Gilbert de Poitiers et ses contemporains.* Napels: Bibliopolis.

Jones, C. 2011. Giles of Rome, political thought. In Lagerlund (red.) 2011, 417–23.

—. 2015a. John of Paris: Through a glass, darkly? In Jones (red.) 2015, 1–34.

—. 2015b. Historical understanding and the nature of temporal power in the though of John of Paris. In Jones (red.) 2015, 77–118.

Jones, C. (red.). 2015. *John of Paris. Beyond royal and papal power*. Brepols: Turnhout.

Jones, J.D. (inl. & vert.). 1999. *Natalis: The poverty of Christ and the apostles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Jordan, M. 1997. *The invention of sodomy in Christian theology*. Chicago: University of Chicago Press.

Jung-Palczewska, E. 1996. Wylton's solution of the Aristotelian problem of God's infinite power. In Marenbon (red.) 1996, 311–23.

—. 2000. Works by Richard Kilvington. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 67, 181–223.

—. 2002. Richard Kilvington on local motion. In Bakker (red.) 2002, 113–33.

—. 2011. Richard Kilvington. In Lagerlund (red.) 2011, 1129–31.

Jung, E. en R. Podkonski. 2009. Richard Kilvington on continuity. In Grellard en Robert (reds.) 2009, 65–84.

Jüssen, G. 1995. Die Tugend under der gute Wille: Wilhelm von Auvergnes Auseinandersetzung met der aristotelischen Ethik. *Philosophisches Jahrbuch* 102, 20–32.

Kaluza, Z. 1985. Le chancelier Gerson et Jerome de Prague. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 59, 81–126.

—. 1989. L'oeuvre théologique de Richard Brinkley, OFM. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 56, 169–273.

—. 1994. Jérôme de Prague et le *Timeé* de Platon. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 61, 57–104.

—. 1995a. Nicolas d'Autrecourt: ami de la verité. *Histoire littéraire de la France* XLII/1. Parys: Institut Académie des Inscriptions et Belles-lettres.

—. 1995b. Les débuts de l'albertisme tardif (Paris et Cologne). In Hoenen en De Libera (reds.) 1995, 207–95.

Kaluza, Z. en P. Vignaux (reds.). 1984. *Preuves et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIVe siécle*. Parys: Vrin.

Kandler, K-H. 1998. Theologie und Philosophie nach Dietrich von Freibergs Traktat, 'De subiecto theologiae'. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 642–7.

Kandler, K-H., B. Mojsisch en F-B. Stammkötter (reds.). 1999. *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*. Amsterdam: B.R. Grüner.

Kann, C. 1994. *Die Eigenschaften der Termini. Eine Untersuchung zur Perutilis logica Alberts von Sachsen.* Leiden: Brill.

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.

Karger, E. 1982. La supposition materielle comme supposition significative: Paul de Venise, Paul de Pergula. In Maierù (red.) 1982, 331–41.

—. 1995. William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the objects of knowledge and belief. *Vivarium* 33(2):171–96.

—. 1996. Mental sentences according to Burley and to the early Ockham. *Vivarium* 34, 192–230.

—. 1998. Richard Rufus on naming substance. *Medieval Philosophy and Theology* 7:51–67.

—. 1999. Ockham's misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition. In Spade (red.) 1999, 204–26.

—. 2004. Ockham and Wodeham on divine deception as a skeptical hypothesis. *Vivarium* 42(2):225–36.

Kärkkäinen, P. 2011. Gabriel Biel. In Lagerlund (red.) 2011, 375–6.

Katharina van Siena. 1948. *Opere della Serifica S. Caterina da Siena*. Volumes I en II. Theseider, E.D. (red.). Rome: Herder.

—. 1974. *Libellus de Supplemento legendae beatae Catharinae Senesis*. Cavallini, I. en J. Foralosso (reds.). Rome: Herder.

Keck, D. 2014. Bonaventure's angelology. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 289–332.

Keele, R. 2003. The so-called *res* theory of Walter Chatton. *Franciscan Studies* 61, 37–53.

—. 2007. Can God make a Picasso? William Ockham and Walter Chatton on divine power and real relations. *Journal for the History of Philosophy* 45, 395–411.

Kellner, M. 2009. Philosophical themes in Maimonides' *Sefer Ahavah*. In Dobbs-Weinstein, Goodman en Grady (reds.) 2009, 13–36.

Kelly, F. 1981. Walter Chatton vs Aureoli and Ockham regarding the universal concept. *Franciscan Studies* 41, 222–49.

Kelly, L.G. 2002. *The mirror of grammar. Theology, philosophy and the 'modistae'*. Amsterdam: John Benjamins.

Kemer, M. 1977. *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Kennedy, L.A. 1991. John Baconthorpe, O. Carm., and divine absolute power. *Carmelus* 38, 63–8.

—. 1993. *The philosophy of Robert Holcot, fourteenth-century skeptic*. New York: Mellen.

Kenny, A. 1985. *Wyclif*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Kenny, A. (red.). 1986. *Wyclif in his times*. Oxford: Oxford University Press.

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

Kienzler, K. 1999. *International bibliography: Anselm of Canterbury*. Lewiston, New York: Mellen.

Kilian, M. 1998. *Modern and postmodern strategies: Gaming and the question of morality: Adorno, Rorty, Lyotard and Enzensberger*. New York: Lang.

Kilcullen, J. en J. Robinson. 2018. Medieval political philosophy. *The Stanford encyclopedia of philosophy.* Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-political

Kitanow, S. 2006. Peter of Candia on beatific enjoyment: Can one enjoy the divine Persons separately from the divine essence? *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 35:145–66.

Kilvington, R. 1990. *Sophismata*. In Kretzmann en Kretzmann (inl., reds. & verts.) 1990.

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.

King, E.B., J.T. Schaefer en W.B. Wadley (reds.). 1992. *Monks, nuns and friars in Mediaeval society.* Sewanee: Press of the University of the South.

King, P. 1984. Anselm's intentional argument. *History of Philosophy Quarterly* I, 147–66.

—. 1999. Ockham's ethical theory. In Spade (red.) 1999, 227–44.

—. 2003. Scotus on metaphysics. In Williams (red.) 2003, 15–68.

—. 2006. Metaphysics. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 65–125.

King, P. 1985 (inl., red. en vert). *John Buridan's logic: The treatise on supposition; The treatise on consquences.* Dordrecht: Boston.

Kirchhoff, R. 2008. *Die Syncategoremata des Willhelm von Sherwood. Kommentierung und historische Einordnung.* Leiden: Brill.

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

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

Klein-Braslavy, S. 2011. *«Without any doubt». Gersonides on method and knowledge*. Schramm, L.J. (vert. & red.). Leiden: Brill.

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.

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

Klima, G. 1991. Latin as formal language: outlines of Buridanian semantics. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 61, 78–106.

—. 1999a. Buridan's logic and the ontology of modes. In Ebbesen (red.) 1999, 473–95.

—. 1999b. Ockham's semantics and ontology of the categories. In Spade (red.) 1999, 118–42.

—. 2000. Thomas of Sutton on the nature of the intellective soul and the Thomistic theory of being. In Aertsen, Emery en Speer (reds.) 2000, 436–55.

—. 2002. Thomas Sutton and Henry of Ghent on the analogy of being. *Proceedings of the Society for Medieval logic and metaphysics* 2, 34–44.

—. 2005. Thomas Sutton on individuation. https://faculty.fordham.edu/klima/FILES/Sutton-on-Individuation.pdf (6 April 2019 geraadpleeg).

—. 2006a. Peter of Spain. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 526–31.

—. 2006b. Thomas of Sutton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 664–5.

—. 2006c. John Buridan. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 340–8.

—. 2009. *John Buridan*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2011a. Thomas of Sutton. In Lagerlund (red.) 2011, 1294.

—. 2011b. John Buridan. In Lagerlund (red.) 2011, 597–603.

Klima, G. (inl., red. & vert.). 2001. *John Buridan: Summulae de dialectica.* New Haven: Yale University Press.

Klug, P.H. 1915. Zur Biographie der Minderbrüder Johannes Duns Skouts und Wilhelm von Ware. *Franziskanische Studien* 2, 377–85.

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.

—. 2006a. Peter Helias. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 512–3.

—. 2006b. John of Salisbury. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 392–6.

—. 2013. Robert Kilwardby on grammar. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 17–64.

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.

Kobusch, T. 1987. Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg. In Flasch (red.) 1987, 46–67.

—. 2000. Petrus Aureoli: Philosophie des Subjekts. In Kobusch (red.) 2000, 236–49.

Kobusch, T. (red.). 2000. *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt: Primus.

Koch, B. 2015. Against empire? John of Paris's defence of territorial secular power considered in the context of Dante's and Marsilius of Padua's political theories. In Jones (red.) 2015, 49–76.

Koch, J. 1927. *Durandus de S. Porciano, OP: Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff.

—. 1929. Jakob von Metz OP, der Lehrer des Durandus de St Porciano OP. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire do Moyen Âge* 4, 169–229.

—. 1958. Der heutige Stand der Hildegard-Forschung. *Historische Zeitschrift* 186, 558–572. Böhlau Verlag GmbH & CIE. https://doi.org/10.1524/hzhz.1958.186.jg.558 (30 Oktober 2018 geraadpleeg).

Kocher, S. 2008. *Allegories of love in Marguerite Porete's 'Mirror of simple souls'*. Brepols: Turnhout.

Koertge, N. (red.). 2008. *New dictionary of scientific biography I*. New York: Charles Scribner's Sons.

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.

Köhler, T.W. 1971. *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz OP*. Rome: Herder.

—. 1974. Wissenschaft und Evidenz. Beobachtungen zum wissenschaftstheoretischen Ansatz des Jakob von Metz. In Köhler (red.) 1974, 369–414.

Köhler, T.W. (red.). 1974. *Sapientiae procerum amore*. Rome: Herder.

König-Pralong, C. 2011. Godfrey of Fontaines. In Lagerlund (red.) 2011, 426–31.

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

Kraemer, J.L. 2003. The Islamic context of medieval Jewish philosophy. In Leaman en Frank (reds.) 2003, 38–70.

—. 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.

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.

Krauss, J. 1933. Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 57, 66–8.

Krebs, E. 1906. Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter*s V, 56.

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.

Kretzmann, N. 1984. Adam Wodeham's anti-Aristotelian anti-atomism. *History of Philosophy Quarterly* 4, 381–98.

—. 1988. *Tu scis hoc esse omne quod est hoc*: Richard Kilvington and the logic of knowledge. In Kretzmann (red.) 1988, 225–45.

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

—. 1997. *The metaphysics of theism. Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press.

—. 1999. *The metaphysics of creation. Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles II*. Oxford: Clarendon Press.

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

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.

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

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

Kretzmann, N. en B.E. Kretzmann (inl., reds. en verts.) 1990. *The Sophismata of Richard Kilvington*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kretzmann, N. en E. Stump (reds.). 1993. *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Kritzeck, J. 1964. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.

Kronen, J.D. 2006. John Wyclif. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 407–8.

Krüger, J.S. (inl., vert. & komm.). 2020. *Dante se mistieke reis. Tweede tog: Purgatorio*. Kaapstad: AOSIS.

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.

—. 2002. Averroes and the teleological argument. *Religious Studies* 38, 405–28.

—. 2011. Ibn Rushd (Averroes). In Lagerlund (red.) 2011, 494–501.

Kuksewicz, Z. 1965. *De infinitate vigoris Dei* des Pariser Averroisten Johannes de Janduno. *Manuscripta* 9, 167–80.

—. 1986. A medieval theory of felicity. *Dialectics and Humanism* 2 & 3, 229–35.

Kusa, N. 1981. *De docta ignorantia*. In Hopkins (vert., red. en komm.) 1981.

—. 1983. *De li non aliud*. In Hopkins (vert., red. en komm.) 1983.

—. 1985. *De visione Dei*. In Hopkins (vert., red. en komm.) 1985.

—. 1991. *De concordantia catholica II*. Sigmund, P.E. (vert.). Cambridge: Cambridge University Press.

Lachaud, F. 2015. Filiation and context. The Medieval afterlife of the *Policraticus*. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 377–438.

Lagerlund, H. 2011. Peter of Spain. In Lagerlund (red.) 2011, 964–8.

Lagerlund, H. (red.). 2011. *Encyclopedia of Medieval philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. Londen: Springer.

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.

Lahey, S.E. 1998. William of Ockham and trope nominalism. *Franciscan* 55, 105–20.

—. 2003. *Philosophy and politics in the thought of John Wyclif*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2006a. William Arnaud. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 678–9.

—. 2006b. Thomas Bradwardine. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 660–1.

—. 2006c. Wyclif's Trinitarian and Christological theology. In Levy (red.) 2006, 127–98.

—. 2006d. Paul of Pergula. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 481–2.

—. 2006e. Gaetano of Thiene. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 261–2.

—. 2009. *John Wyclif*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2011a. Thomas Bradwardine. In Lagerlund (red.) 2011, 1291–3.

—. 2011b. William Crathorn. In Lagerlund (red.) 2011, 1395–7.

—. 2011c. Richard of Campsall. In Lagerlund (red.) 2011, 1131–2.

—. 2011d. Richard Fitzralph. In Lagerlund (red.) 2011, 1126–9.

—. 2011e. Adam Wodeham. In Lagerlund (red.) 2011, 20–24.

—. 2011f. John Wyclif. In Lagerlund (red.) 2011, 653–8.

Lambertini, R. 1997. *Usus* and usuria: Poverty and usury in Francsicans' responses to John XXII's *Quia vir reprobus*. *Franciscan Studies* 54, 185–210.

—. 2006. Francis of Meyronnes. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 256–7.

—. 2011a. John of Paris. In Lagerlund (red.) 2011, 631–4.

—. 2011b. Francis of Marchia. In Lagerlund (red.) 2011, 361–3.

—. 2016. Political thought. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 255–74.

LaNave, G. 2014. Bonaventure's theological method. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 81–120.

Langermann, Y.T. 2000. Moses Maimonides. In Cohen en Levine (reds.) 2000, xiii-v.

Langermann, Y.T. (red.). 2009. *Avicenna and his legacy. A golden age of science and philosophy*. Turnhout: Brepols.

Langston, D.C. 2001. *Conscience and other virtues. From Bonaventure to MacIntyre*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Lansing, R. (red.). 2010. *The Dante encyclopedia*. Londen: Routledge.

Lanza, L. 2011. Martin of Dacia. In Lagerlund (red.) 2011, 723–5.

Lanza, L. en M. Toste. 2011. Boethius of Dacia. In Lagerlund (red.) 2011, 178–82.

—. 2015a. A census of Peter of Auvergne's works. In Flüeler (red.) 2015, 415–516.

—. 2015b. The bridle-maker and the pope: The use of causality in John of Paris's *De potesta regia et papali* and in the early *De poteste papae treatises*. In Jones (red.) 2015, 309–60.

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

Largier, N. 1998. Recent work on Meister Eckhart: positions, problems, new perspectives, 1990-1997. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 65, 147–67.

—. 1999. Negativität, Möglichkeit und Freiheit. Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Ekcharts von Hochheim. In Kandler, Mojsisch en Stammkötter (reds.) 1999, 149–68.

Larsen, A.E. 2006. John Wyclif, ca.1331-1384. In Levy (red.) 2006, 1–66.

Laumakis, J.A. (vert., inl. en komm.) 2002. *Dominicus Gundisallinus. The procession of the world (De processione mundi)*. Milwaukee: Marquette University Press.

Lasker, D. 1977. *Jewish philosophical polemics against Christianity in the Middle Ages*. New York: Ktav.

Lasker, D.J. (inl., red. & vert.). 1992. *Hasdai Crescas: The refutation of the Christian principles*. New York: State University of New York Press.

Lauter, W. 1970. *Hildegard-Bibliographie I*. Alzey: Der Rheinhessischen Druckwerkstätte.

—. 1984. *Hildegard-Bibliographie II*. Alzey: Der Rheinhessischen Druckwerkstätte.

Leaman, O. 2013. *Averroes and his philosophy*. Londen: Routledge.

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.

Lechner, J. 1949. Die mehrfachen Fassungen des Sentenzenkommentars des Wilhelm von Ware OPM. *Franziskanische Studien* 31, 14–31.

Leclercq, J. 1982. *The love of learning and the desire for God. A study of monastic culture*. New York: Fordham University Press.

Lee, E.N en A.P.D. Mourelatos. (reds.). 1973. *Exegesis and argument: Studies in Greek philosophy, presented to Gregory Vlastos*. Assen: Van Gorcum.

Lee, R.A. 2006. Pierre d'Ailly. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 536–7.

Leff, G. 1957. *Bradwardine and the Pelagians*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1958. *Medieval thought. St Augustine to Ockham*. Hammondsworth: Penguin.

—. 1961. *Gregory of Rimini: Tradition and innovation in fourteenth century thought*. Manchester: Manchester University Press.

—. 1963. *Richard Fitzralph, commentator of the Sentences*. Manchester: Manchester University Press.

—. 1975. *William of Ockham: The metamorphosis of scholastic discourse*. Manchester: Manchester University Press.

—. 1979. Augustinismus im Mittelalter. *Theologische Realenzyklopa¨ die* Volume 4. Berlyn: De Gruyter, 699–717.

Leftow, B. 2006. Anselm's perfect-being ontology. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 132–156.

Lejeune, F. 2009. (vert., inl. en red.). *Jean de Salisbury. Metalogicon. Présentation, traduction, chronologie, index et notes*. Parys: Vrin.

Lekai, L.J. 1977. *The Cistercians. Ideals and reality*. Kent: Kent State University Press.

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.

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.

Leppin, V. 2003. *Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lerner, R. 2005. Averroes and Maimonides in defense of philosophizing. In Tamer (red.) 2005, 223–36.

Lerner, R. en M. Mahdi (reds.). 1963. *Medieval political philosophy. A source book*. Toronto: The Free Press of Glencoe.

Levi, A.H.T. 1987. The breakdown of scholasticism and the significance of evangelical humanism. In Hughes (red.) 1987, 101–28.

Levitan, W. (vert. & inl.). 2007. *Abelard and Heloise. The letters and other writings*. Indianapolis: Hackett.

Levy, I.C. (red). 2006. *A companion to John Wyclif: late Medieval theologian*. Leiden: Brill.

Lewis, E. 1963. The 'positivism' of Marsilius of Padua. *Speculum* 38, 541–82.

Lewis, G.J. 1989. *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*. Berlyn: Erich Schmidt Verlag.

Lewis, N. 2006. Robert Grosseteste. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 597–606.

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.

Lichtman, M. 1998. Negative theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. *Christianity and Literature* 47/2, 212–27.

—. 2001. Marguerite Porete and Meister Eckhart: The mirror for simple souls mirrored. In McGinn (red.) 2001, 65–86.

Liebeschütz, H. 1930. *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*. Leipzig: Teubner.

—. 1950. *Mediaeval humanism in the life and writings of John of Salisbury.* Londen: The Warburg Institute.

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

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

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

—. 1967d. Anselm of Canterbury: the philosophical interpretation of faith. In Armstrong (red.) 1967, 611–42.

—. 1967e. Dialectical skill as a scholar's showpiece. In Armstrong (red.) 1967, 593–9.

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.

Lindberg, D.C. 1965. The *Perspectiva communis* of John Pecham: its influences, sources and content. *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 18, 37–53.

—. 1976. *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.

—. 1987. Science as a handmaiden. Roger Bacon and the patristic tradition. *Isis* 78, 518–36.

—. 2006. Alhacen. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 127–8.

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.

Little, A.G. 1926. The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century. *Archivum Franciscanum Historicum* 19, 855–7.

Livesey, S.J. 2002. A biographical database of Medieval commentators on Peter Lombard's *Sentences*. In Evans (red.) 2002, 1–24.

Loewe, R. 1989. *Ibn Gabirol*. New York: Grove Weidenfeld.

Lowe, E. 2003. *The contested theological authority of Thomas Aquinas: The controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St Pourçain*. New York: Routledge.

Logan, I. 2009. *Reading Anselm's Proslogion. The history of Anselm's argument and its significance today*. Surrey: Ashgate.

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

—. 2006. Ramon Lull. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 553–8

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. Vir die mees resente 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.

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* 1934, 71–98.

Longeway, J. 1977. *Simon of Faversham's Questions on the Posterior Analytics: A thriteenth-century view of science.* Ithaca, New York: Cornell University.

—. 1984. *William Heytesbury: On Maxima and Minima*. Dordrecht: Kluwer.

—. 2006a . William of Sherwood. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 713–7.

—. 2006b. Simon of Faversham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 641–2.

—. 2006c. William Heytesbury. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 694–5.

—. 2011a. William of Sherwood. In Lagerlund (red.) 2011, 1416–8.

—. 2011b. Simon of Faversham. In Lagerlund (red.) 2011, 1200–2.

—. 2011c. William Heytesbury. In Lagerlund (red.) 2011, 1397–9.

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

Lull, R. 1985. *Selected works of Ramon Lull, 1232–1316.* Bonner, A (red.). Princeton: Princeton University Press.

—. 2000. *The Book of the lover and the beloved*. Peers, E.A. (inl. & vert.). Cambridge: In parentheses Publications.

Lumpe, A. 1994. Phillip der Kanzler. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 7, 481–5. Heraberg: Verlag Traugott Bautz.

Luscombe, D.E. 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.

—. 1984. John of Salisbury in recent scholarship. In Wilks (red.) 1984, 21–37.

—. 1988. Peter Abelard. In Dronke (red.) 1988, 279–307.

—. 1992. The School of Peter Abelard revisited. *Vivarium* 30, 127–38.

—. 1997 (2004). *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.

Lynch, J.E. 1972. *The theory of knowledge of Vital du Four*. New York: Francsican Institute Press.

Lyotard, J-F. 1984. *The postmodern condition*, Bennington, G en B. Massumi (vert.). Oxford: Manchester University Press.

—. 1991. *The inhuman: Reflections on time*. Cambridge: Polity.

MacClintock, S. 1956. *Perversity and error: Studies on the 'Averroist' John of Jandun.* Bloomington: Indiana University Press.

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

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

MacIntosh, J.J. 1998. Aquinas and Ockham on time, predestination, and the 'unexpected examination'. *Franciscan Studies* 55, 181–220.

Macken, R. 1984. Denys the Carthusian, commentator on on Boethius's *De consolatione philosophiae*. *Analecta Cartusiana* 118, 1–70.

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

Madre, A. 1973. *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus*. Münster: Aschendorff.

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

Mahdi, M. 1962. *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Macmillan.

Mahoney, E.P. 1974. Saint Thomas and Siger of Brabant revisited. *Review of metaphysics* XXVII, 531–53.

—. 1982. Sense, intellect and imagination in Albert, Thomas and Siger. In Kretzmann, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 602–22.

—. 2004. The accomplishment of Jean Capreolus, OP. *The Thomist* 68(4):601–32.

Maierù, A. 2011. Ralph Strode. In Lagerlund (red.) 2011, 1101–3.

—. 2013. Robert Kilwardby on the division of the sciences. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 353–90.

Maierù, A. (red.). 1982. *English logic in Italy in the 14th and 15th centuries*. Napels: Bibliopolis.

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.

Makaay, J.S. 1924. *Der Traktat des Aegidius Romanus über die Einzigkeit der substantiellen Form*. Würzburg: St Rita Druckerei.

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.

Malter, H. 1921. *Life and works of R. Saadiah Gaon*. New York: Herman Press.

Mandonnet, P. (red.). 1980. *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*. Stuttgart: Fromman-Holzboog.

Mann, W.E. 2006. Ethics. In Brower en Guilfoy (reds.) 2006, 279–305.

Mannath, J.T. 1969. Harvey of Nedellec's proofs for the existence of God: *De cognitione primi principii*. *Salesianum* 31, 46–112.

Mantello, F.A.C. en J. Goering. (inl. & vert.). 2010. *The letters of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln*. Toronto: University of Toronto Press.

Maranesi, P. 2014. The *Opera Omnia* of Saint Bonaventure: History and present situation. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 61–80.

Marchia, F. 2003/6/7/9. *Commentarius in IV Libros Sententarium Petri Lombardi I-IV*. Mariani, N. (red.). Editiones Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas: Grottaferrata.

Marguerite (Porete). 1986. *Speculum simplicium animarum*. Corpus Christianorum 69. Brepols: Turnhout. Vir Engelse vertalings, sien Babinsky (1993) en Doiron (1968).

Maricourt, P. 1995. *Opera: Epistula de magnete. Nova compositio astrolabii particularis*. Sturlese, L. en R.B. Thomson (reds.). Pisa: Scuola Normale Superiore.

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.

Marmo, C. 2016. Logic, rhetoric and language. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 212–54.

Marmura, M.E. 2005. Al-Ghazali. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 155–79.

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

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

—. 1988b. Gilbert of Poitiers. A note on the Porretani. In Dronke (red.) 1988, 328–57.

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

—. 1992. Vocalism, nominalism and the commentaries on the *Categories* from the earlier twelfth century. *Vivarium* 30, 51–61.

—. 1997. *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

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

—. 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.

—. 2006c. Abelard. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 485-93.

—. 2006d. Gilbert of Poitiers. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 264–5.

—. 2006e. Alan of Lille. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 88–9.

—. 2007. *Medieval philosophy*: *An historical and philosophical introduction*. Londen: Routledge.

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

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

—. 2010b. The development of logic in the twelfth century. In Pasnau en Van Dyke (reds.) 2010, 129–45.

Marenbon, J. (red.). 1996. *Aristotle in Britain during the Middle Ages*. Turnhout: Brepols.

—. 2009. (red.). *The Cambridge companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2010. (red.). *The Oxford handbook of Medieval philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Marin, J. 2010. Annihilation and deification in beguine theology and Marguerite of Porete's *Mirror of simple souls*. *Harvard Theological Review* 103(1):89–109.

Marrone, S.P. 1983a. *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New ideas of truth in the early thirteenth century*. Princeton: Princeton University Press.

—. 1983b. Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian epistemology after Bonaventure. *Franziskanische Studien* 65, 252–90.

—. 2001. *The light of thy countenance. Science and knowledge of God in the thirteenth century*. Leiden: Brill.

—. 2011. Henry of Ghent's epistemology. In Wilson (red.) 2011, 213–40.

Marston, R. 1932. *Quaestiones disputatae.* Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi VII. Quaracchi: Collegium St Bonaventurae.

—. 1994. *Quodlibeta quator*. Etzkorn, G. en I. Brady (reds.). Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi XXVI. Grottaferrata: Collegium St Bonaventurae.

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

—. 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.

Martin, J. 1984. John of Salisbury as a classical scholar. In Wilks (red.) 1984, 179–201.

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.

Maurer, A.A. 1954. Henry of Harclay's question on the univocity of being. *Mediaeval Studies* 1916, 1–18.

—. 1956. The *De quidditatibus entium* of Dietrich of Freiberg and its criticism of Thomistic metaphysics. *Mediaeval Studies* 1918, 172–203.

—. 1957. Henry of Harclay's questions on immortality. *Mediaeval Studies* 19, 79–107.

—. 1980. John of Jandun and the divine causality. *Mediaeval Studies* 1917, 198–207.

—. 1984. Ockham's razor and Chatton's anti-razor. *Mediaeval Studies* 1946, 463–75.

—. 1988. Siger of Brabant and theology. *Medieval studies* L, 257–78.

—. 1990. Francis of Meyronnes' defence of epistemological realism. In Maurer (red.) 1990, 311–31.

—. 1999. *The philosophy of William of Ockham in the light of its principles.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Maurer, A. (ed.). 1990. *Being and knowing: Studies in Thomas Aquinas and later Medieval philosophers.* Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies.

Mayronis, F. 1961. *François de Meyronnes – Pierre Roger, Disputatio*. Barbet, J. (red.). Parys: Vrin.

—. 1966. *In libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus formalitatum, De primo principio, Terminorum theologicalium, Declarationes, De univocationes*. Frankfurt am Main: Minerva.

—. 1994. *De notitia intuitiva*. In Etzkorn (1994:15–50).

Mazotta, G. 2007. Life of Dante. In Jacoff (red.) 2007, 1–13.

Mazour-Matusevich, Y. 2006. Gerson's legacy. In McGuire (red.) 2006, 357–400.

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.

McAleer, G.J. 1999a. The presence of Averroes in the natural philosophy of Robert Kilwardby. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 33–54.

—. 1999. Giles of Rome on political authority. *Journal for the History of Ideas* 60(1):21–36.

McCabe, J. 1972. *Peter Abelard*. Burt Franklin Research and Source Works Series: Philosophy & Religious History Monographs 110. New York: Lenox Hill.

McCallum, D. 2007. *Maimonides' Guide for the perplexed. Silence and salvation.* Londen: Routledge.

McCarthy, R. 1964. Al-Kindi's treatise on the intellect. *Islamic Studies* 3:119–49.

McCluskey, C. 2014. Philip the Chancellor. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/philip-chancellor/.

McDonnell, E.W. 1954. *The beguines and beghards in Medieval culture*. New Jersey: Rutgers University 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.

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

—. 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.

McGarry, D.D. 1971. Introduction. In Salisbury (1971), xv–xxvii.

McGinn, B. 1998. *The flowering of Mysticism: men and women in the New Mysticism, 1200-1350.* New York: Crossroad.

—. 2001a. *The Man from whom God hid Nothing: Meister Eckhart's mystical thought*. New York: Crossroad.

—. 2001b. Introduction: Meister Eckhart and the beguines in the context of vernacular theology. In McGinn (red.) 2001, 1–16.

—. 2014. Essential themes in Ruusbroec's mysticism. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 130–78.

McGinn, B. (red.). 2001. *Meister Eckhart and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum.

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.

McGrade, A.S. 1974. *The political thought of William of Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1997. William of Ockham and Augustinus de Ancona on the righteousness of dissent. *Franciscan Studies* 54, 143–65.

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.

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.

—. 2005. *Jean Gerson and the last Medieval reformation*. Penn State University Park: Pennsylvania University Press.

—. 2006a. In search of Jean Gerson: Chronology of his life and works. In McGuire (red.) 2006, 1–40.

—. 2006b. Bernard of Clairvaux. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 209–14.

—. 2011a. Bernard's life and works: A review. In McGuire (red.) 2011, 18–61.

—. 2011b. John Gerson. In Lagerlund (red.) 2011, 621–3.

McGuire, B.P. (red.). 2006. *A companion to Jean Gerson*. Leiden: Brill.

—. (red.). 2011. *A companion to Bernard of Clairvaux*. Leiden: Brill.

McGuire, B.P. (inl., red. & vert.). 1998. *Jean Gerson: Early works (1401-1408)*. New York: Paulist Press.

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

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.

McMahon, W.E. 1981. Radulphus Brito on the sufficiency of the categories. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 39, 81–96.

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

Mechtild. 1980. *Offenbarungen der schwester Mechthild 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.

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

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

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.

—.1998. Religious thinker: a frail human being. In Newman (red.) 1998, 52–69.

—. 2000. Philosophical themes in the *Epistolae duorum amantium*. In Wheeler (red.) 2000, 35–52.

—. 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.

Mez, A. 1937. *The Renaissance of Islam*. Buhksh, S.K. en D.S Margoliouth (vert.). Londen: Luzac.

Michael, E. 2003. John Wyclif on body and mind. *Journal for the History of Ideas* 64, 343–60.

Middleton, R. 1591a. *Super quator libros Sententiarum* (*quaestiones*). Volumes I tot IV. Brescia.

—. 1591b. *Quodlibeta*. Brescia.

Mieth, D. 2004. *Meister Eckhart: Mystik und Lebenskunst*. Düsseldorf: Patmos.

Miethke, J. (red.). 1992. *Das Publikum politischer Theorie in XIV Jahrhundert*. München: Oldenbourg Verlag.

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

—. 1867. *Opera Omnia*. Patrologia Latina, 144 & 145 (Damianus); 142, 1437B (Anselmus).

Milem, B. 2006a. Hildegard von Bingen. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 318–9.

—. 2006b. Berthold of Moosburg. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 215–6.

Miller, J. 2005. Introduction: Retheologizing Dante. In Miller (red.) 2005, 1–62.

Miller, J. (red.). 2005. *Dante and the unorthodox. The aesthetics of transgression*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Mills, R. 2015. *Seeing sodomy in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.

Milne-Tavendale, A. 2015. John of Paris and the apocalypse: the boundaries of Dominican scholastic identity. In Jones (red.) 2015, 119–50.

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

Mirbt, C. 1894. Der Kampf um den Priestercölibat. *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*. Leipzig: Hinrich.

Mirecourt, J. 1922. *Declaratio*. In Birkemmajer (red.) 1922, 91–128.

Moevs, C. 2005. *The metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford: Oxford University Press.

Möhle, H. 2007. *Formalitas and modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis.* Münster: Aschendorff.

Mojsisch, B. 1987a. 'Causa essentialis' bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In Flasch (red.) 1987, 106–14.

—. 1987b. Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des *ens conceptionale* bei Dietrich von Freiberg. In Flasch (red.) 1987, 95–105.

—. 2001. *Meister Eckhart: Analogy, univocity and unity*. Summerell, O.F. (vert.). Amsterdam: Grüner.

Mojsisch, B. en O. Finn Summerell. 2011. Dietrich of Freiberg. In Lagerlund (red.) 2011, 260–2.

Molland, A.G. 1983. Roger Bacon and the hermetic tradition in Medieval science. *Vivarium* 31, 140–60.

Mommaers, P. (inl.). 1980. Preface. In Hadewijch 1980, xiii–xxiv.

—. 1981. Introduction. In Ruusbroec (1981), 17–41; 55–80.

—. 2009. *Jan van Ruusbroec: Mystical union with God*. Leuven: Peeters.

Mommaers, P. en De Paepe, N. (reds.). 1984. *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*. Medieaevalia Lovaniensia I/XII. Leuven: Leuven University Press.

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.

—. 2015. John of Salisbury and the writing of history. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 215–34.

Monahan, A.P. 1954. The subject of metaphysics for Peter of Auvergne. *Mediaeval Studies* 1916, 118–30.

Montada, J.P. 2005. Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 155–79.

Monti, D.V. 2014. Bonaventure as minister general. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 543–78.

Moody, E.A. 1935. *The logic of William of Ockham*. New York: Sheed & Ward.

—. 1971. Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. In Ross (red.) 1971, 275–315.

—. 1975a. William of Auvergne and his treatise *De anima*. *Studies in Medieval philosophy, science, and logic*, 1 –109. Los Angeles: University of California Press.

—. 1975b. *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. Studies on Medieval Philosophy, Science and Logic*. Berkeley: University of California Press.

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

Moosburg, B. 1984-2007. *Expositio super Elementationem theologicam Procli.* Volumes I-IX. Sturlese, L. *et al* (reds.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

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.

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

—. 2008. John Scottus Eriugena. *The Stanford Encyclopedia of*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/

Moreno-Riano, G. 2015. John of Paris, private property, and the study of Medieval political thought. In Jones (red.) 2015, 225–38.

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

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

Muckle, J.T. 1933. *Algazel's metaphysics. A Mediaeval translation*. Toronto: Pontifical Institute of Medieaval Studies.

Muckle, J.T. (red.). 1958. *Utrum theologia sit scientia*: a quodlibet question of Robert Holcot, OP. *Mediaeval Studies* 1920, 127–53.

Müller, S. 2004. The ethics of John Capreolus and the 'nominales'. *Verbum* 6(2):301–14.

Munz, P. 1960. The 13th century and the ideas of Marsilius of Padua. *Historical Studies* 9, 156–72.

Murdoch, J.E. 1978. *Subtilitates Anglicane* in fourteenth-century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons. In Cosman en Chandler (reds.) 1978, 51–86.

Murdoch, J.E. en E.A. Synan (reds.). 1966. Walter Chatton: *Quaestio utrum quantum et continuum componantur ex indivisibilibus sicut ex partibus integrantibus*. *Franciscan Studies* 26, 234–66.

Murk-Jansen, S. 2001. Hadewijch and Eckhart: Amore intellegere est. In McGinn, B. (red.) 2001, 17–30.

Nadler, S. 2011. Gersonides. In Lagerlund (red.) 2011, 402–9.

Nash, P.W. 1957. The accidentality of *esse* according to Giles of Rome. *Gregoranium* 38, 103–15.

Nasr, S.H. en O. Leaman (reds.) 1996. *History of Islamic philosophy*. Londen: Routledge.

Natalis, H. 1489. *Tractatus magistri Hervei Docotoris perspicacissimi de secundus intentionibus.* Parys: Georgius Mitelhuss.

—. 1959. *De iurisdictione*. Hödl, L. (red.). München: Hueber.

—. 1966a. *In quattor libros sententiarum commentaria. De potestate papae*. Farnborough: Gregg.

—. 1966b. *Quodlibeta*. Ridgewood: Gregg.

—. 1999. *The poverty of Christ and the apostles*. In Jones (inl. & vert.) 1999.

Nauert, C.G. 1973. The clash of humanists and scholastics: An approach to pre-Reformation controversies. *Sixteenth Century Journal* 4, 1–18.

Nederman, C.J. 1990a. Biography. In Salisbury (1990), xvi–xxvi.

—. 1990b. Medieval law and power, nature, justice and duty in the *Defensor pacis*: Marsiglio of Padua's Ciceronian impulse. *Political Theory* 18, 615–37.

—. 1991. Knowledge, consent and the critique of the political representation in Marsiglio of Padua's *Defensor pacis*. *Political Studies* 39, 19–35.

—. 1992. Character and community in the *Defensor pacis*: Marsiglio of Padua's adaptation of Aristotelian moral psychology. *History of Political Thought* 13, 377–90.

—. 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.

Neel, C. 1989. The origins of the beguines. *Signs* 14(2):321–41.

Netton, I.R. 1989. *Al-Farabi and his school*. Londen: Routledge.

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.

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

Nickl, M.M. 2004. *Zur Aktualität des Thomas von Erfurt und Jan de Stobnica*. Erlangen: Europaforum.

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.

—. 2002. Peter Auriol's way with words: the genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the *Sentences*. In Evans (red.) 2001, 149–219.

—. 2006. Peter Auriol. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 494–503.

Noë, H. 2014. Ruusbroec the author. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 100–29.

Nolan, S. 2011. John Baconthorpe. In Lagerlund (red.) 2011, 594–7.

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.

—. 1993c. Alnwick on the origin, nature, and function of the formal distinction. *Franciscan Studies* 53, 231–61.

—. 2006a. Dante Alighieri. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 241–2.

—. 2006b. William of Ockham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 696–712.

—. 2013. Albert on the subject of metaphysics. In Resnick (red.) 2013, 543–52.

Normore, C.G. 1985. Buridan's ontology. In Bogen en McGuire (reds.) 1985, 189–203.

—. 1997. Material supposition and the mental language of Ockham's *Summa logicae*. *Topoi* 16, 27–33.

—. 1999. Some aspects of Ockham's logic. In Spade (red.) 1999, 31–52.

—. 2003. Duns Scotus' modal theory. In Williams (red.) 2003, 129–60.

Norris, C. 1997. *Deconstruction: Theory and practice.* New York: Routledge.

—. 1993. *The truth about postmodernism*. Oxford: Blackwell.

—. 1998. *What's wrong with postmodernism: Critical theory and the ends of philosophy*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Nuchelmans, G. 1980. Adam Wodeham on the meaning of declarative sentences. *Historiographia Linguistica* 7, 177–86.

Nusseibeh, S. 2009. Avicenna: Providence and God's knowledge of particulars. In Langermann (red.) 2009, 275–88.

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'Daly, I. 2018. *John of Salisbury and the Medieval Roman Renaissance*. Manchester: Manchester University 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'Donnell, J.R. 1939. Nicholas of Autrecourt. *Mediaeval Studies* 191, 179–280.

—. 1942. The philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle. *Mediaeval Studies* 194, 97–125.

O'Donnell, J.R. (red.). 1955. *Nine Medieval thinkers: A collection of hiterto unknown texts.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

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

O'Meara, D.J. (red.). 1981. *Studies in Aristotle.* Washington: Catholic University of America Press.

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

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

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

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

Oakley, F. 2006. Gerson as conciliarist. In McGuire (red.) 2006, 179–204.

Oberman, H.A. 1957. *Archbishop Thomas Bradwardine: a fourteenth century Augustinian.* Utrecht: Kemink en Zoon.

—. 1962. *Facientibus quod in se est Deus nog denegat gratiam*: Robert Holcot, OP and the beginnings of Luther's theology. *Harvard Theological Review* 55, 317–42.

—. 1963. *The harvest of Medieval theology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Oberman, H.A. (red). 1981. *Gregory von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation.* Berlyn: Walter de Gruyter.

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

Ockham, W. 1967-1988. *Opera philosophica et theologica*. Volumes 1 tot 17. Gál, G. (red. [*et al*]). St Bonaventura, New York: Franciscan Institute.

Olivius, P.J. 1922–. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum.* Volumes I-III. Jansen, B. (red.). Quaracchi: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi.

—. 1941. *De perlegendis philosophorum libris*. Delorme, F. (red.). *Antoniatum* 16, 37–44.

—. 1986. *Quaestiones logicales*. Brown, S. (red.). *Traditio* 42, 335–88.

—. 1998. *Epistola ad fratrem R.* Piron, R.S. (red.). *Archivum Franciscanum Historicum* 91, 33–64.

Oresme, N. 1966. *De proportionibus proportionum. Ad pauca respicientes.* In Grant (red. & vert.) 1966.

Osborne, T.M. 2013. Giles of Rome, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines on whether to see God is to love Him. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 80, 57–76.

Ostlender, H. 1948. Dante und Hildegard von Bingen. *Deutsches Dante-Jahrbuch* 18, Band 27. Im Auftrag der Deutschen Dantegesellschaft von Friedrich Schneider.

Ott, L. 1949. Hugo von St Viktor und die Kirchenväter. *Divus Thomas* 3, 180–200; 293–332.

—. 1972. *Die Lehre des Durandus de St Porciano OP vom Weihesakrament*. München: Schöningh.

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.

Ouy, G. 2006. Gerson the humanist: Fifty years of serendipity. In McGuire (red.) 2006, 79–132.

Overfeld, J.H. 1984. *Humanism and scholasticism in late Medieval Germany*. Princeton: Princeton University Press.

Owens, J. 1993. Aristotle and Aquinas. In Kretzmann en Stump (reds.) 1993, 38–59.

Padua, M. 1932. *Defensor pacis*. Scholz, R. (red.). Hanover: Hahn.

—. 1993. *Marsiglio of Padua: Writings on the Empire, Defensor Minor and De translatione.* Nederman, C.J (inl., red. & vert.). Cambridge: Cambridge Universty Press.

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

Palazzo, A. 2004a. Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian: textual analysis and doctrinal comments. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 46, 61–113.

—. 2004b. Ulrich of Strasbourg and Denys the Carthusian (II): doctrinal influence and implicit quotations. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 48, 163–208.

—. 2011. Meister Eckhart. In Lagerlund (red.) 2011, 748–52.

—. 2011. Denys the Carthusian. In Lagerlund (red.) 2011, 258–60.

Palmén, R. 2014. *Richard of St Victor's theory of imagination*. Leiden: Brill.

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

Panti, C. 2011. Robert Grosseteste. In Lagerlund (red.) 2011, 1140–5.

Parens, J. 2006. *An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi*. Albany: State University of New York Press.

—. 2012. *Maimonides and Spinoza. Their conflicting views of human nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Pascoe, L.B. 1973. *Jean Gerson: Principles of Church Reform*. Leiden: Brill.

—. 2005. *Church and reform. Bishops, theologians, and canon lawyers in the thought of Pierre d'Ailly*. Leiden: Brill.

Pasnau, R. 1993. Olivi on the metaphysics of the soul. *Medieval Philosophy and Theology* 6:109–32.

—. 2006. William Crathorn. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 692–3.

Pasnau, R. (red.). 2002. *Cambridge translations of Medieval philosophical texts, Vol. 3: Mind and knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pasnau, R. (vert.). 2002. On the possibility of infallible knowledge. In Pasnau (red.) 2002, 245–301.

Pasnau, R. en C. Shields. 2004. *The philosophy of Aquinas*. Boulder: Westview 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.

Payer, P.J. 1982. Introduction. In Damianus (1982), 1–24.

Peckham, J. 1928. *Summa de esse et essentia*. Delorme, F. (red.). Rome: Studi Franciscani.

—. 1948. *Tractatus de anima.* Melani, G. (red.). Florence: Studi Franciscani.

—. 1970. *Perspectiva communis*. Lindberg, D. (red.). Madison: University of Wisconsin Press.

—. 1972. *Tractatus de perspectiva.* New York: Franciscan Institute.

Pelletier, J.E. 2013. *William Ockham on metaphysics. The science of being and God*. Leiden: Brill.

—. 2017. Is there a metaphysical approach to the transcendentals in Ockham? The case of the Good. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 111–24.

Pelletier, J.E. en M. Roques (reds.). 2017. *The language of thought in late Medieval philosophy. Essays in honor of Claude Panaccio*. Londen: Springer.

Pelster, F. 1928. Roger Marston, OFM (d.1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus. *Scholastik* 3, 526–56.

—. 1933. Neue Schriften des englischen Franziskaners Richard Rufus von Cornwall. *Scholastik* 8, 561–8.

Pepin, R.E. 2015. John of Salisbury as a writer. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 147–79.

Pereira, M.J. 2011. Bonaventure. In Lagerlund (red.) 2011, 182–7.

Pergula, P. 1961. *Logica et Tractatus de sensu composito et divisio*. Brown, M.A. (red.). New York: Franciscan Institute.

Perini-Santos, E. 2017. The metatheoretical framework of William of Ockham's modal logic. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 137–48.

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

—. 2006b. Maximus Confessor. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 432–3.

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

Perler, D. 1992. *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*. Berlyn: Walter de Gruyter.

—. 2003. Duns Scotus' philosophy of language. In Williams (red.) 2003, 161–92.

Perreiah, A. 1978. Insolubilia in the *Logica parva* of Paul of Venice. *Medioevo* 4, 145–72.

—. 1986. *Paul of Venice. A bibliographical guide.* Bowling Green: Philosophy Documentation Center.

—. 2006. Paul of Venice. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 483–4.

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.

—. 2006a. Isaac Israeli. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 326–7.

—. 2006b. Saadiah. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 630–1.

—. 2006c. Gersonides. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 262–3.

—. 2013. *Ibn Gabirol's theology of desire. Matter and method in Jewish medieval Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam.* New York: New York University Press.

Petry, R.C. 2006a. Bonaventure. In Petry (red.) 2006, 126–41.

—. 2006b. Jan van Ruysbroeck (1293-1381): Introduction. In Petry (inl., red. & vert.) 2006, 285–91.

Petry, R.C. (inl., red. & vert.). 2006. *Late Medieval mysticism*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Pick, L.K. 2005. Peter the Venerable and the New World Order. *Early Medieval Europe* 13(4):405–11. New Jersey: Wiley.

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.

—. 2016. Metaphysics. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 114–49.

Pickavé, M. (red.) 2003. *Die Logik des Tranzendentalen. (Festschrift für Jan A. Aertsen)*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Pieper, J. 2001. *Scholasticism: personalities and problems of Medieval philosophy*. Chicago: St Augustine Press.

Pinborg, J. 1967a. *Die Entwicklung der Sprachteorie im Mittelalter*. Kopenhagen: Frost-Hansen.

1967b. Walter Burley on the meaning of propositions. *Classica et Mediaevalia* 28, 394–404.

—. 1972. *Logik und Semiotik im Mittelalter*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

—. 1973. A new MS of the questions on the *Posteriora Analytica* attributed to Petrus de Alvernia (Clm. 8005) with the transcription of some questions related to problems of meaning. *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin* 3, 1–54; 10, 48–62.

—. 1975. Radalphus Brito's sophism on second intentions. *Vivarium* 13, 119–52.

—. 1980. Radulphus Brito on universals. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 35, 56–142.

Pinborg, J. (red.). 1980. Radulphus Brito: *Quaestiones super librum Porphyrii*. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 35, 56–142.

Pinckaers, S. 2001. Foreword: John Capreolus. In Cessario en White (reds.) 2011, xi–xxvi.

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.

Pingree, D. 1970. Abū Ma'shar Al-Balkhī, Ja'far Ibn Muḥammad. In Gillispie (red.) 1970, 32–3.

Pini, G. 2000. Being and creation in Giles of Rome. In Aertsen, Emery en Speer (reds.) 2000, 390–409.

—. 2016. Cognition. In Briggs en Eardley (reds.) 2016, 150–72.

Pinzani, R. 2003. *The logical grammar of Abelard*. Dordrecht: Kluwer.

Platzeck, E-W. 1962. *Raimond Lull: Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens*. Volumes 1 en 2. Düsseldorf: Schwann.

Plevano, R.L. 2011. Vital du Four. In Lagerlund (red.) 2011, 1369–72.

Pluta, O. 1987. *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters.* Amsterdam: B.R. Grüner.

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

Polenius (Pullen), R. 1854. *Sententiarum libro octo*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 186.

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

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.

Poole, R.L. 1924. Early correspondence of John of Salisbury. *Proceedings of the British Academy XI*, 31–51.

Poole, R.L. (red.). 1890. *Wyclif's Latin works*. Londen: Wyclif Society.

Poppenberg, P.E. 1937. *Die Christologie des Hugo von St Victor*. Münster: Hiltrup.

Porro, P. 2011. Henry of Ghent. In Lagerlund (red.) 2011, 460–6.

Power, A. 2013. *Roger Bacon and the defence of Christendom*. Cambridge: Cambridge University 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.

Pranger, M.B. 2011. Bernard the writer. In McGuire (red.) 2011, 220–48.

Prentice, R.P. 1957. *The psychology of love according to St Bonaventure*. New York: The Franciscan Institute.

Price, B.B. 1992. *Medieval thought. An introduction*. Oxford: Blackwell.

Principe, W.H. 1963. *William of Auxerre's theology of the hypostatic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 1967. *Alexander of Hales' theology of the hypostaic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 1975. *Phillip the Chancellor's theology of the hypostatic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

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.

Purcell, M. 1960. *Saint Anthony and his times*. New York: Hanover House.

Putallaz, F-X. 2006. Peter Olivi. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 516–23.

—. 2011. Siger of Brabant. In Lagerlund (red.) 2011, 1194–200.

Quidort, J. 1941. *Le Correctorium Corruptorii 'Circa' de Jean Quidort de Paris.* Muller, J.P. (red.). Rome: Herder.

—. 1961-4. *Commentaire sur les Sentences*. Muller, J.P. (red.). Rome: Herder.

—. 1969. *De potestate regia et papali*. Bleienstein, F. (red.). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Quinn, J.J. 1973. *The historical constitution of St Bonaventure's thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Raedts, P. 1987. *Richard Rufus of Cornwall and the tradition of Oxford theology*. Oxford: Oxford University Press.

Raizman-Kedar, Y. 2011. Robert Bacon. In Lagerlund (red.) 2011, 1155–60.

Ranft, P. 2006. *The theology of work. Peter Damian and the Medieval religious renewal movement*. New York: Palgrave Macmillan.

Rashdall, H. 1907. Nicholas of Ultracuria, a Mediaeval Hume. *Proceedings of the Aristotelian Society* 9, 1–27.

Ratzinger, J. 1989. *The theology of history in St Bonaventure*. Hayes, Z. (vert.). Chicago: Franciscan Herald Press.

Reading, J. 1966. *Super Sententias: Prologue, q.2*. In Brown (1966:36–65).

—. 1969. *Super Sententias I: 4, 3, q.3*. In Gál (1969:191–212).

—. 1981. *Super Sententias I: 2, qq.2, 3.* In Etzkorn (1981:110–221).

Reilly, J.P. 1968. Ockham bibliography 1950-1967. *Franciscan Studies* 28, 197–214.

Reisman, D.C. 2002. *The making of the Avicennan tradition*. Leiden: Brill.

—. 2005. Al-Farabi and the philosophical curriculum. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 52–71.

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.

Reynolds, B. 2006. *Dante. The poet, the political thinker, the man*. Londen: I.B. Tauris.

Riedl, C.C. (inl. & vert.). 1942. *Robert Grosseteste on light. (De luce). Medieval philopshical texts in translation I.* Milwaukee: Marquette University Press.

Rimini, G. 1984. *Gregorii Ariminensis Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Volumes I tot VI. Trapp, D.A. *et al* (reds.). Berlyn: Walter de Gruyter.

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

Ritter, G. 1921. *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*. Heidelberg: C. Winter.

Rivera, J.L. 2006a. Pierre de Maricourt. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 538–9.

—. 2006b. Martin of Dacia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 421–2.

—. 2011. Peter of Maricourt. In Lagerlund (red.) 2011, 961–4.

Rivo, P. 1989. *The quarrel over future contingents, Louvain, 1465-1475.* Guerlac, R. (vert.). Dordrecht: Kluwer.

Robert, A. 2017. A crucial distinction in William of Ockham's philosophy of mind: *Cognitio in se / cognitio in alio*. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 39–57.

Robinson, J.M. 2001. *Nobility and annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls.* Albany: State University of New York Press.

—. 2017. Marguerite's mystical annihilation. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 38–58.

Robinson, J.T. 2003. Hasdai Crescas and anti-Aristotelianism. In Leaman en Frank (reds.) 2003, 391–413.

Robson, J.A. 1966. *Wyclif and the Oxford schools*. Cambridge: Cambridge University Press.

Roch, R. 1959. The philosophy of St Bonaventure – A controversy. *Franciscan Studies* 19, 209–26.

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.

Roensch, F.J. 1964. *Early Thomistic school*. Dubuque, Indiana: Priority Press.

Rogers, K.A. 2008. *Anselm on freedom.* Oxford: Oxford University Press.

Rolfson, H. 1984. Ruusbroec in American English. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 187–95.

Roos, H. 1952. *Die Modi significandi des Martinus de Dacia.* Kopenhagen: Frost-Hansen.

Roques, M. 2017. Ockham's semantics of real definitions. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 95–110.

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

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.). 2010. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard.* Volume II. Leiden: Brill.

—. (red.). 2015. *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard.* Volume III. Leiden: Brill.

Rosenthal, E.I.J. (inl., komm., red. & vert.). 1969. *Ibn Rushd' commentary on Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenthal, F. 2007. *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.

Ross, J. (red.). 1971. *Inquiries into Medieval philosophy*. Westport: Greenwood.

Roy, B. (red.). 1977. *L'erotisme au moyen age: Etudes presentees au Troisieme colloque de l'lnstitut d'etudes* medievales, 109–22.

Rucker, P.P. 1934. *Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard vor Mediavilla: Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor Solidus*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 31/1. Münster: Aschendorff.

Rudavsky, T.M. 1983. Divine omniscience and future contingents in Gersonides. *Journal for the History of Philosophy* 21, 513–36.

—. 1997. Medieval Jewish Neoplatonism. In Leaman en Frank (reds.) 1997, 149–87.

—. 2006a. Avencebrol. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 174-81.

—. 2006b. Hasdai Crescas. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 293–5.

—. 2010. *Maimonides*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

—. 2011. Hasdai Crescas. In Lagerlund (red.) 2011, 454–6.

Ruh, K. 1977. Beginenmystik: Hadewijch, Mechtild von Magdeburg und Marguerite Porete. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106, 265–77.

Rupp, T. 2011. Dante Alighieri. In Lagerlund (red.) 2011, 245–7.

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

Russell, K. 1990. Peter Damian's whip. *American Benedictine Review* 41(1):20–35.

Ruud, J. 2008. *Critical companion to Dante. A literary reference to his life and work*. New York: Facts On File.

Ruusbroec, J.v. 1981a. *Opera Omnia I. Boecsken der verclarinqhe.* De Baere, G. (red.), Mommaers, P. (inl.). Rolfson, H. (vert.). Geredigeer deur die Ruusbroecgenootschap, Universiteit van Antwerpen. Leiden: Brill. Sien ook *Ons Geestelijk Erf* 20/1 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 101, 1981 en 1989.

—. 1981b. *Opera Omnia 2. Vanden seven sloten.* De Baere, G. (red.). Rolfson, H. (vert.). Leiden: Brill. Sien ook *Ons Geestelijk Erf* 20/2 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 102, 1981 en 1989.

—. 1988. *Opera Omnia 3. De geestelike brulocht.* Alaerts, J. (red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/3 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 103. Turnhout: Brepols.

—. 2000. *Opera Omnia 7-7A. Vanden XII beghinen. Prolegomena.* Kors, M.M. (red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/7-7A en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 107-107A. Turnhout: Brepols.

—. 2001. *Opera Omnia 8. Een spieghel der eeuwigher salicheit.* De Baere, G. (red.). Mommaers, P. (inl.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Lefevere, A. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/8 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 108. Turnhout: Brepols.

—. 2002. *Opera Omnia 4. Dat rijcke der ghelieven.* Alaerts, J. (red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/4 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 104. Turnhout: Brepols.

—. 2003. *Opera Omnia 9. Van seven trappen.* Faesen, R. (inl. & red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/9 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 109. Turnhout: Brepols.

—. 2006. *Opera Omnia 5-6. Van den geesteliken tabernakel.* Volumes I en II. Mertens, T. (red.). Surius, L. (latyn vert. 1552). Rolfson, H. (vert.). *Ons Geestelijk Erf* 20/5-6 en *Corpus Christianorum Continutatio Mediaevalis* 105-106. Turnhout: Brepols.

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.

Saadiah. 1948. *The Book of beliefs and opinions.* Rosenblatt, S. (vert.). New Haven: Yale University Press.

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.

Samuelson, N. 1972. Gersonides' account of God's knowledge of particulars. *Journal for the History of Philosophy* 10, 399–416.

Sanford, J.J. 2006a. Peter Damian. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 510–1.

—. 2006b. Peter the Venerable. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 532–3.

—. 2006c. Jerome of Prague. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 336–7.

Sassier, Y. 2015. John of Salisbury and law. In Grellard en Lachaud (reds.) 2015, 235–257.

Saurette, M. 2010. Thoughts on friendship in the letters of Peter the Venerable. *Revue Bénédictine* 120(2):321–46.

Scarborough, E. 2017. Critical approaches to Marguerite Porete. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 295–322.

Schabel, C. 1995-1996. Peter de Rivo and the quarrel over future contingents at Louvain: new evidence and perspectives. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica Medievale* 6, 363–473 en 7, 369–435.

—. 1998. Peter of Candia and the prelude to the quarrel at Louvain. *Epeterida tou Kentrou Epistemonikon Erevnon* 24, 87–124.

—. 1999. Landulphus Caracciolo and a Sequax on divine foreknowledge. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 66, 299–343.

—. 2000. *Theology at Paris, 1316-1345: Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*. Aldershot: Ashgate.

—. 2002a. Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on predestination: Opposite attitudes toward Scotus and Auriol. *Wissenschaft und Weisheit: Franziskanischen Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 65, 62–81.

—. 2002b. Parisian commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini and the problem of predestination. In Evans (red.) 2002, 359–77.

—. 2002c. Oxford Franciscans after Ockham: Walter Chatton and Adam Wodeham. In Evans (red.) 2002, 359–77.

—. 2006. Philosophy and theology across cultures. Gersonides and Auriol on divine foreknowledge. *Speculum* 81(3):1092–117.

—. 2006a. Peter Ceffons. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 508–9.

—. 2006b. Landulph Caracciolo. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 409–10.

—. 2006c. Peter of Candia. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 506–7.

—. 2006d. Peter of Rivo. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 524–5.

—. 2007a. The Quodlibeta of Peter of Auvergne. In Schabel (red.) 2007, 81–130.

—. 2007b. Carmelite Quodlibeta. In Schabel (red.) 2007, 493–541.

—. 2009. *The Sentences* commentary of Landulphus Caracciolus, OFM. *Bulletin de Philosophie Medievale* 51, 145–219.

—. 2011a. Peter Auriol. In Lagerlund (red.) 2011, 935–42.

—. 2011b. Landulph Caracciolo. In Lagerlund (red.) 2011, 681–4.

—. 2011c. Peter of Candia. In Lagerlund (red.) 2011, 959–61.

—. 2015. Peter of Auvergne's *Quodlibetal Questions* on divine knowledge. In Flüeler (red.) 2015, 355–90.

Schabel, C. (red.). 2006. *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The thirteenth century.* Leiden: Brill.

—. (red.). 2007. *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The fourteenth century*. Leiden: Brill.

Schepers, K. 2014. Ruusbroec in Latin: Impulses and impediments. In Arblaster en Faesen (reds.) 2014, 237–85.

—. 2017. Multilayeredness of the highest faculties in the *Arnhem Mystical Sermons*. In Arblaster en Faesen (reds.) 2017, 152–66.

Schierbaum, S. 2017. Intellections and volitions: Ockham's voluntarism reconsidered. In Pelletier en Roques (reds.) 2017, 125–36.

Schipperges, H. 1972. *Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste*. Salzburg: Müller.

Schlosser, M. 2014. Bonaventure: Life and works. In Hammond, Hellmann en Goff (reds.) 2014, 9–60.

Schlund, E. 1911a. Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Roger Bacon-Forschung. *Archivum Franciscanum Historicum* 4, 436–55.

—. 1911b. Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Roger Bacon-Forschung (Forsetzung). *Archivum Franciscanum Historicum* 4, 633–43.

—. 1911c. Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Roger Bacon-Forschung (Schluss). *Archivum Franciscanum Historicum* 5, 22–40.

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.

Schmugge, L. 1966. *Johannes von Jandun (1285/89-1328): Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*. Stuttgart: Anton Hiersemann.

Schneider, N. 1991. *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts.* Leiden: Brill.

Schrenk, L.P. (red.). 1993. *Aristotle in late antiquity*. Washington: Catholic University of America Press.

Schütz, C. 1967. *Deus absconditus, Deus manifestus: Die Lehre Hugos von St Viktor über die Offenbarung Gottes*. Rome: Herder.

Schweid, E. 2008. *The classic Jewish philosophers. From Saadia through the Renaissance*. Leiden: Brill.

Schweitzer, F-J. 1984. *'Caritatem habe, et fac quod vis!'* – Die 'Freien Geister' in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 48–67.

Scott, J.A. 2004. *Understanding Dante*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.

Scott, T.K. 1971. Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism. *Journal for the History of Philosophy* 9, 15–41.

Seaton, W.K. (red. & vert.). 1973. *Tractatus de consequientiis by Ralph Strode, fourteenth-century logician and friend of Geoffrey Chaucer*. Proefskrif. Berkeley: University of California Press.

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.

Senger, P. 1981. John of Paris, principal author of the *quaestio de potestate papae* (*Rex Pacificus*). *Speculum* 56, 41–55.

Seibrich, W. 1979. Geschichte des Klosters Disibodenberg. In Brück (red.) 1979, 55–75.

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

Sharp, D. 1933. The philosophy of Richard Fishacre. *New Scholasticism* 7:281–97.

—. 1934. Thomas of Sutton OP: his plasce in scholasticism and account of his psychology. *Revue Néoscolastique de philosophie*, 36 (332–54); 37 (88–104; 219–33). Leuven: Katolieke Universiteit Leuven.

Shatz, D. 2005. Maimonides' moral theory. In Seeskin (red.) 2005, 167–92.

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

—. 1967b. Alexandria: Johannes Philoponus. In Armstrong (red.) 1967, 477–82.

—. 1967c. 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.

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

Sherwood, W. 1966. *Introductiones in logicam*. In Kretzmann (inl. & vert.) 1966.

—. 1968. *Syncategoremata*. In Kretzmann (inl. & vert.) 1968.

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

Shihadeh, A. 2005. From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th century developments in Muslim philosophical theology. *Arabic Sciences and Philosophy* 15:141–79.

Shogimen, T. 2006. Wyclif's ecclesiology and political thought. In Levy (red.) 2006, 199–240.

—. 2007. *Ockham and political discourse in the late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2015. John of Paris and the idea of peace in the late thirteenth and early fourteenth centuries. In Jones (red.) 2015, 239–62.

Sigerius. 1954. *De necessitate et contingentia causarum*. In Duin (red.) 1954, 14–50.

—. 1966. *Quaestiones metaphysice tres*. Vennebusch, J. (red.). *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 163–89.

—. 1972a. *Quaestiones super librum de causis*. Marlasca, A. (red.). Leuven: Béatrice-Nauwelaerts.

—. 1972b. *Quaestiones in IIIm: De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Bazán, B.C. (red.). Leuven: Béatrice-Nauwelaerts.

—. 1974. *Quaestiones in physicam*. Zimmermann, A. (red.). Leuven: Béatrice-Nauwelaerts.

—. 1983. *Quaestiones in metaphysicam*. Maurer, A. (red.). Leuven: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

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.

Silvestri, A. 2016. *Intelligo ut credam, credo ut intelligam*: Robert Grosseteste between faith and reason. In Cunningham en Hocknull (reds.) 2016, 245–62.

Sim, S. 2000. *Lyotard and the inhuman: Postmodern encounters*. Cambridge: Icon.

Simon, J.M.R. 2011. Ramon Llull. In Lagerlund (red.) 2011, 1104–9.

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.

Sirat, C. 1985. *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

(Duns) Skotus, J. 1968. *Opera Omnia*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

—. 1997. *Opera Philosophica*. St Bonaventure, New York: The Franciscan Institute Press.

Slotemaker, J.T. 2011a. Henry Harclay. In Lagerlund (red.) 2011, 458–60.

—. 2011b. Robert Holcot. In Lagerlund (red.) 2011, 1145–8.

Slotemaker, J.T en J.C. Witt. 2016. *Robert Holcot*. Oxford: Oxford University Press.

Šmahel, F. 1966. Leben und Werk des Magisters Hieronymus von Prag – Forschung ohne Probleme und Perspektiven? *Historica* 13, 81–111.

—. 2007. Magister Hieronymus von Prag und die Heidelberg Universität. In Šmahel (red.) 2007, 526–38.

Šmahel, F. (red.). 2007. *Die Prager Universität im Mittelalter*. Leiden: Brill.

Smalley, B. 1981. *Studies in Medieval thought and learning. From Abelard to Wyclif*. Londen: The Hambledon Press.

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

Smith, A.M. (red., vert. & komm.). 2001. *Alhacen's theory of visual perception. Books 1, 2 and 3 of Alhacen's De aspectibus*. Volume One (Introduction and Latin text). Volume 2 (English translation). Philadelphia: American Philosophical Society.

—. 2006. *Alhacen on the principles of reflection. Books 4 and 5 of Alhacen's De aspectibus*. Volume One (Introduction and Latin text). Volume 2 (English translation). Philadelphia: American Philosophical Society.

—. 2008. *Alhacen on image-formation and distortion in mirrors. Book 6 of Alhacen's De aspectibus.* Volume One (Introduction and Latin text). Volume 2 (English translation). Philadelphia: American Philosophical Society.

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.

Sommerfeldt, J.R. (red.). 1992. *Bernardus Magister*. Kalamazoo: Cistercian Publications.

Sommers, M.C. 2006. Walter Burley. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 672–3.

Sommers, M.C. (red.). 2000. *Walter Burley's Quaestiones super librum Posteriorum*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Sommer-Seckendorff, E.M.F. 1937. *Studies in the life of Robert Kilwardby, O.P.* Rome: Sabinae.

Sondag, G. 2006. Jean de la Rochelle. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 334–5.

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.

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.

Soudek, E. 1973. *Meister Eckhart*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

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

—. 2006b. John of Jandun. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 372–1.

—. 2006c. John Gerson. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 370–1.

Southern, R.W. 1990. *Saint Anselm: A portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1992. *Robert Grosseteste: The growth of an English mind in Medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press.

Spade, P.V. 1975. *The Medieval liar: A catalogue of the insolubilia-literature.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 1979. *William of Heytesbury on insoluble sentences.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. 1980. Synonymy and equivocation in Ockham's mental language. *Journal for the History of Philosophy* 18, 9–22.

—. 1991. Richard Brinkley's *De insolubilibus*: A preliminary assessment. *Revista di Storia della Filosofia* 46, 246–56.

—. 1994. The logic of *sit verum* in Richard Brinkley and William of Ockham. *Franciscan Studies* 54, 227–50.

—. 1995. *Five texts on the Medieval problem of universals*. Indianapolis: Hackett.

—. 1998. Three versions of Ockham's reductionist program. *Franciscan Studies* 56, 335–46.

—. 1999a. The academic and intellectual worlds of Ockham. In Spade (red.) 1999, 17–30.

—. 1999b. Ockham's nominalist metaphysics: Some main themes. In Spade (red.) 1999, 100–17.

—. 2005. The problem of universals and Wyclif's alleged 'ultrarealism'. *Vivarium* 43, 24–58.

Spade, P.V. (red.). 1969. *An anonyous fourteenth century treatise on Insolubles: Text and study*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies

—. (red.). 1999. *The Cambridge companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spade, P.V. (inl., vert. en red.). 1980. *Peter of Ailly: Concepts and insolubles*. Dordrecht: D. Reidel.

Spade, P.V. (vert. en red.). 1994. *Five texts on the medieval problem of universals*: *Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham.* Indianapolis: Hackett.

Spade, P.V. (inl. & vert.). 2000. *Walter Burley. On the purity of the art of logic. The shorter and longer treatises*. New Haven: Yale University Press.

Spade, P.V. en G. Wilson (reds.). 1995. *Richard Brinkley's Obligationes: A late fourteenth-century treatise on the logic of disputation.* Münster: Aschendorff.

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.

Speer, A. en L. Wegener (reds.). 2005. *Meister Eckhart in Erfurt*. Miscellanea Mediaevalia 32. Berlyn: Walter de Gruyter.

Spettmann, H. 1919. Die Psychologie des Johannes Pecham. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 20:1–102.

—. 1927-1928. Die philosophiegeschichtlice Stellung des Wilhelm von Ware. *Philosophisches Jarhbuch* 40:401–13; 41, 42–52.

Spruyt, J. 1994. Thirteenth-century discussions on modal terms. *Vivarium* 32, 196–226.

—. 2000. Gilbert of Poitiers on the application of language to the transcendent and sublunary domains. In Kardaun en Spruyt (reds.) 2000, 205–37.

—. 2008. The unity of semantics and ontology. Wyclif's treatment of the *fallacia accidentis*. *Vivarium* 46, 24–58.

St Viktor, R. 1855. *Opera Omnia*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 196. Die teks is in 2008 uitstekend herdigitaliseer. (19 November 2018 geraadpleeg).

—. *De Trinitate*. 1958. 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.

Stacey, J. 1964. *John Wyclif and reform*. Philadelphia: Westminster Press.

Staley, K. 1989. Al-Kindi on creation: Aristotle's challenge to Islam. *Journal of the History of Ideas* 50, 355–70.

Steckler, G. en L.D. Davis. (reds.). 1973. *Studies in Mediaevalia and Americana*. Spokane: Gonzaga University Press.

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

Steer, G. 2005. Meister Eckharts deutsche *reden* und *predigten* in seiner Erfurt Zeit. In Speer en Wegener (reds.) 2005, 34–55.

Stegmüller, F. 1933. Die zwei Apologien des J de Mirecourt. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 5, 40–78; 192–204.

Stern, J. 2005. Maimonides' epistemology. In Seeskin (red.) 2005, 105–33.

—. 2013. *The matter and form of Maimonides' Guide*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Strassburg, U. 1955. *Summa de Bono* of Ulrich of Strasbourg. In O'Donnell (red.) 1955, 293–307.

Strode, R. 1973. *Tractatus de consequientiis*. In Seaton (red. & vert.) 1973.

Stroumsa, S. 2003. Saadya and Jewish *kalam*. In Leaman en Frank (reds.) 2003, 71–90.

—. 2009. *Maimonides and his world. Portrait of Mediterranean thinker*. Princeton: Princeton University Press.

Stump, E. 1980. William of Sherwood's treatise on obligations. *Historiographia Linguistica* 7, 249–61.

—. 1999. The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species. In Spade (red.) 1999, 168–203.

Sturlese, L. 2007. *Homo divinus*. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosbrug un die Probleme der nacheckartschen Zeit. In Sturlese (red.) 2007, 137–54.

Sturlese, L. (red.). 2007. *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*. Stuttgart: Kohlhammer.

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

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

Sutton, T. 1969. *Quodlibeta*. Schamus, M. en M. Gonzáles-Haba (reds.). München: Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften.

—. 1977. *Quaestiones ordinariae*. Schneider, J. (red.). München: Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften.

—. 1980. *De pluralitate formarum*. In Mandonnet (red.) 1980.

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.

Sweeney, L. en C.J. Ermatinger. 1958. Divine infinity according to Richard Fishacre. *The Modern Schoolman* 35, 191–235.

Swineshead, R. 1345. *Liber calculationum*. Manuskripte: Padua (1477), Pavia (1498), Venisië (1520) en Salamanka (1520).

Switalski, B. (red. en inl.). 1976. *De Trinitate. An edition of the Latin text with an introduction*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Sylla, E.D. 2002. Walter Burley's practice as a commentator on Aristotle's physics. *Medioevo* 27, 301–71.

—. 2006a. Richard Swineshead. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 595–6.

—. 2006b. Richard Kilvington. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 571–2.

—. 2006c. John Dumbleton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 351–2.

—. 2011a. Richard Swineshead. In Lagerlund (red.) 2011, 1139–40.

—. 2011b. John Dumbleton. In Lagerlund (red.) 2011, 608–11.

Sylwanowicz, M. 1996. *Contingent, causality and the foundations of Duns Scotus' metaphysics*. Leiden: Brill.

Synan, E.A. 1952. Richard of Campsall, an English theologian of the fourteenth century. *Mediaeval Studies* 1914, 1–8.

—. 1965. Nineteen less probable opinions of Peter Lombard. *Mediaeval Studies* 1927, 340–4.

—. 1980. Albertus Magnus and the sciences. In Weisheipl (red.) 1980, 1–12.

Synan, E.A. (red.). 1968. *Questiones super librum Priorum analeticorum. The works of Richard Campsall*. Volume I. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. (red.). 1982. *The works of Richard Campsall*. Volume II. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. (red.). 1997. *Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley.* Leiden: Brill.

Syros, V. 2007. *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor pacis*. Leiden: Brill.

—. 2011. Marsilius of Padua. In Lagerlund (red.) 2011, 717–20.

Tachau, K.H. 1982. The problem of the *species in medio* at Oxford in the generation after Ockham. *Mediaeval Studies* 1944, 394–443.

—. 1987. The influence of Richard Campsall on fourteenth-century Oxford thought. In Hudson en Wilks (reds.) 1987, 109–23.

—. 1988. *Vision and certitude in the age of Ockham: Optics – epistemology and the foundations of semantics, 1250-1345*. Leiden: Brill.

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.

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

Tavuzzi, P.M. 1992. Hervaeus Natalis and the philosophical logic of the Thomism of the Renaissance. Doctor *Communis* 45, 132–52.

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.

Terrena, G. 1926. *Quaestio de magisterio infallibili.* Xiberta, B.M. (red.). Münster: Aschendorff.

Terry, W.R. 2017. Introduction. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 1–8.

Terry, W.R. en R. Stauffer. (reds.). 2017. *A companion to Marguerite Porete and The mirror of simple souls.* Leiden: Brill.

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

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.

—. 2006c. Dietrich of Freiberg. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 272–80.

—. 2006d. Hervaeus Natalis. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 314–5.

—. 2011a. William of Auvergne. In Lagerlund (red.) 2011, 1402–5.

—. 2011b. Henry of Ghent on freedom of the human will. In Wilson (red.) 2011, 315–338.

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.). 2005. *Henry of Ghent. Qudlibetal questions on moral problems.* Milwaukee: Marquette University Press.

—. (vert. & inl.). 2007. *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.

Theng, A.A.K. 2015. Why did John of Paris write *De potestate regia et papali*? In Jones (red.) 2015, 151–92.

Thierry, W.v. (Guillaume de Saint-Thierry). 1855. *De natura et dignitate amoris*. Migne, J-P. (red.). http://patristica.net/latina 184.

Thijssen, J.M.M.H. 1990. The response to Thomas Aquinas in the early 14th century. Eternity and infinity in the works of Henry Harclay, Thomas of Wilton, and William of Alnwick. In Wissink (red.) 1990, 82–100.

—. 2004. The Buridan school reasessed: John Buridan and Albert of Saxony. *Vivarium* 42(1):18–42.

Thijssen, J.M.M.H. en J. Zupko (reds.). 2001. *The metaphysics and natural philosophy of John Buridan*. Leiden: Brill.

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.

Thomson, R.B. 2005. Petrus Peregrinus. In Glick, Livesey en Wallis (reds.) 2005, 388–9.

Thorndike, L. 1928. Blasius of Parma (Biagio Pelacani). *Archeion* 9, 177–90. https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/J.arch.3.304

—. 1971. *University records and life in the Middle Ages.* New York: Octagon.

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

Tierney, B. 1991. Marsilius on rights. *Journal of the History of Ideas* 52, 5–17.

Toivanen, J. 2007. Peter Olivi on internal senses. *British Journal for the History of Philosophy* 15(3):427–54.

—. 2011. Peter of John Olivi on the psychology of animal action. *Journal for the History of Philosophy* 49(4):413–38.

—. 2013a. *Perception and the internal senses: Peter of John Olivi on the cognitive functions of the sensitive soul*. Leiden: Brill.

—. 2013b. Perceptual self-awareness in Seneca, Augustine and Peter Olivi. *Journal for the History of Philosophy* 51(3):355–82.

—. 2016a. Peter Olivi on political power, will, and human agency. *Vivarium* 54(1):22–45.

—. 2016b. Volunturarist anthropology in Peter of John Olivi's *De contractibus*. *Franciscan Studies* 74:41–65.

—. 2019. Cognitive dispositions in the psychology of Peter John Olivi. In Faucher en Roques (reds.) 2019, 185–204.

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

Tracey, M.J. 2013. The moral thought of Albert the Great. In Resnick (red.) 2013, 347–80.

Trapp, D. 1957. Pierre Ceffons of Clairvaux. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24:101–54.

Traver, A.G. 2006. Vital du Four. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 670–1.

—. 2006. Gonsalvo of Spain. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 281–2.

Treiger, A. 2012. *Inspired knowledge in Islamic thought. Al-Ghazali's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*. Londen: Routledge.

Trentman, J.A. 1982. Scholasticism in the seventeenth century. In Kretzman, Kenny en Pinborg (reds.) 1982, 818–37.

Treschow, M., W. Otten en W. Hannam (reds.) 2007. *Divine creation in ancient, Medieval and early modern thought*. Leiden: Brill.

Trifogli, C. 1992. Giles of Rome on natural motion in the void. *Mediaeval Studies* 1954, 136–61.

—. 1995. Thomas Wylton on motion. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 135–54.

—. 2006. Thomas Wilton. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 666–7.

—. 2007. The quodlibet of Thomas Wylton. In Schabel (red.) 2007, 231–66.

—. 2011. Thomas Wylton. In Lagerlund (red.) 2011, 1300–2.

—. 2013. Robert Kilwardby on time. In Lagerlund en Thom (reds.) 2013, 209–38.

—. 2015. Peter of Auvergne on place and natural place. In Flüeler (red.) 2015, 89–106.

Trombley, J.L. 2017. The Latin manuscripts of *The mirror of simple souls*. In Terry en Stauffer (reds.) 2017, 186–217.

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.

Turley, T. 1978. Guido Terreni and the *Decretum*. *Bulletin of Medieval Canon Law* 8, 29–34.

—. 2011. Guido Terreni. In Lagerlund (red.) 2011, 446–8.

Turner, D. 1995. *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1998. The art of unknowing: Negative theology in late Medieval thought. *Modern Theology* 14(4):474–88.

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.

—. 1988. Logic (i): from the late eleventh century to the time of Abelard. In Dronke (red.) 1988, 196–226.

—. 1992. Ockham's supposed elimination of connotative terms and his ontological parsimony. *Dialogue* 31:431–44.

Twersky, I. (red.). 1979. *Studies in medieval Jewish history and literature*. Cambridge: Harvard University Press.

Twetten, D. en S. Baldner. 2013. Introduction to Albert's philosophical work. In Resnick (red.) 2013, 165–72.

Ubl, K. 2003. Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie. *Francia* 30:43–72.

—. 2015. Debating the emergence of an idea: John of Paris and Conciliarism. In Jones (red.) 2015, 263–308.

Uhlrich, L. 1966. *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz, OP*. Leipzig: St Benno-Verlag.

Urvoy, D. 1991. *Ibn Rushd*. Londen: Routledge.

Valente, L. 2008. *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*. Parys: Vrin.

Van Asselt, W. 1995. Herwaardering van de gereformeerde scholastiek. *Kerktijd: Contactblad voor de Vereniging Nederlandse Kerkgeschiedenis* 7(3):1–12.

—. 1996a. Studie van de gereformeerde scholastiek: verleden en toekomst. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50:290–312.

—. 1996b. De erfenis van de gereformeerde scholastiek. *Kerk en Theologie* 47:126–36.

—. 2001. Protestant scholasticism: Some methodological considerations in the study of its development. *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/ Dutch Review of Church History* 81(3):265–74.

Van Asselt, W. 1998 (red.). *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*. Zoetermeer: Boekencentrum.

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.

Van de Velde, H. 1496. *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad intelligentiam urtiusque opinionis multum conferentia*. Keulen.

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.

Van Elswijk, H.C. 1966. *Gilbert Porreta*. Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense.

Van Houts, E. 2018 (red.). *Anglo-Norman Studies XL. Proceedings of the Battle Conference 2017*. Suffolk: Boydell Press.

Vanneste, R. 1959. Over de betekenis van enkele abstracta in de taal van Hadewijch. *Studia Germanica* 1:9–95.

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.

Vekeman, H.W.J. 1984. Vriendschap in de Middelnederlandse mystiek. De plaats van Ruusbroec. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 124–41.

Venetus (Paulus van Venesië). 1971. *Logica magna: Tractatus de suppositionibus*. Perreiah, A. (vert.). New York: Franciscan Institute.

—. 1978. *Logica magna: Tractatus de veritate et falsitate propositionis et Tractatus de significatio propositionis*. Adams, M.M. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1979. *Logica magna: Tractatus de terminis*. Kretzmann, N. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1984. *Logica parva*. Perreiah, A. (vert.). München: Philosophia Verlag.

—. 1988. *Logica magna: Tractatus de obligationibus*. Ashworth, E.J. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1990a. *Logica magna: Capitula de conditionali et de rationali*. Hughes, G.E. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

—. 1990b. *Logica magna: Tractatus de hypotheticis*. Broadie, A. (vert.). Oxford: Oxford University Press.

Verdeyen, P. 1984. Essai de biographie critique. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 1–13.

Vial, M. 2006. *Jean Gerson. Théoricien de la théologie mystique*. Parys: Vrin.

Vignaux. P. 1935. *Luther commentateur des Sentences (livre I, distinction XVII)*. Études de philosophie médiévale 21. Parys: Vrin.

Vincke, J. (red.). 1963. *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 21*. Münster: Aschendorff.

Visser, S. en T. Williams. 2006. Anselm on truth. In Davies en Leftow (reds.) 2006, 204–21.

—. 2009. *Anselm*. Oxford: Oxford University Press.

Vitalis. 1639. *De rerum principio. Johannis Dins Scoti Opera omnia*. Wadding, L. (red.). Parys: Vivès.

—. 1927. *Quaestiones disputatae*. Delorme, F.M. (red.). Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Âge 2, 151–337.

—. 1947. *Quodlibeta tria Vitalis de Furno*. Delorme, F.M. (red.). Rome: Pontificium Athenaeum Antonianum.

Viterbo, J. 1968-1975. *Disputationes de quodlibet*. Volumes I tot IV. Ypma, E. (red.). Würzburg: Augustinus-Verlag.

—. 1983-1986. *Quaestiones de divinis praedicamentis*. Volumes I en II. Ypma, E. (red.). Rome: Augustinianum.

—. 2009. *De regimine Christiano*. In Dyson (inl., red. & vert.) 2009.

Vittorini, M. 2013. Life and works. In Conti (red.) 2013, 17–48.

Von Seckendorff, E.F. 1917. *Die Kirchenpolitische Taetigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor IX*. Berlyn: Rothschild.

Vos, A. 2006. *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Edinburgh University Press.

Wadell, H. 2008. *Peter Abelard*. Bubuashie: Bucks Press.

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

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.

Wakefield, W.L. 1974. *Heresy, crusade and inquisition in southern France, 1100-1250.* Londen: Allen & Unwin.

Wallace, W.A. 1959. *The scientific method of Theodoric of Freiberg*. Studia Friburgensia 26. Fribourg: The University Press.

Walsh, J.J. 1964. Is Buridan a sceptic about free will? *Vivarium* 2, 50–61.

Walsh, K. 1981. *Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*. Oxford: Clarendon Press.

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

—. 1967b. Islamic and Greek philosophy: al-Kindi and ar-Razi. In Armstrong (red.) 1967, 643–52.

—. 1967c. Al-Farabi and his successors. In Armstrong (red.) 1967, 652–69.

—. 1967d. The successors of al-Farabi. In Armstrong (red.) 1967, 667–70.

Ward, J.O. en N. Chiavaroli. 2000. The young Heloise and Latin rhetoric. In Wheeler (red.) 2000, 53–120.

Ware, W. 1927. *Quaestio de unitate Dei*. Muscat, P. (red.). Guillelmi de Ware quaestio inedita de unitate Dei. *Antonianum* 2, 335–50.

—. 1930. *Quaestio de gratia creata et increata*. Ledoux, A. (red.). De gratia creata et increata juxta Quaestionem ineditam Guillelmi de Ware. *Antonianum* 5, 148–56.

Warnar, G. 2007. *Ruusbroec. Literature and mysticism in the fourteenth century.* Webb, D. (vert.). Leiden: Brill.

Wassermann, D. 1996. *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedenkenwelt*. *Analecta Cartusiana* 133.

Watt, J.A. (inl. & vert.). 1971. *John of Paris. On royal and papal power*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Watt, W.M. 1964. *Islamic philosophy and theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

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

Webb, C.C.J. 1971. *John of Salisbury*. New York: Russell & Russell.

Weber, H.J. 1973. *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus*. Freiburg: Herder.

Weinberg, J.R. 1948. *Nicholaus of Autrecourt: A study in fourteenth-century thought*. Princeton: Princeton University Press.

—. 1964. *A short history of Medieval philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

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

Weisheipl, J.A. 1959. The place of John Dumbleton in the Merton School. *Isis* 50, 439–54.

—. 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.

Weisweiler, H. 1949. Die Arbeitsmethode Hugos von St Viktor: Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De Sacramentis. Scholastik* 20-24, 59–87; 232-67.

Welte, B. 1992. *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken.* Basel: Herder Freiburg.

Wengert, R.G. 1983. Three senses of intuitive cognition: a quodlibetal question of Harvey of Nedellec. *Franciscan Studies* 43, 408–31.

West, J.L.A. 2007. Aquinas on Peter Lombard and the metaphysical status of Christ's human nature. *Gregorianum* 88(3):557–86.

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

Wey, J.C. 1949. *The Sermo finalis* of Robert Holcot. *Mediaeval Studies* 1911:219–23.

Wheeler, B. (red.). 2000. *Listening to Heloise. The voice of a twelfth-century woman*. New York: Palgrave Macmillan.

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

White, K. 2006. John Capreolus. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 349–50.

Wicki, N. 1989. Die *intellectus agens* – Lehre Phillips des Kanzlers. *Theologische Zeitschrift* 45, 160–74.

Widmer, B. 1955. *Heilsordnung un Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*. Basel-Stuttgart: Proefskrif, Universiteit van Basel.

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

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.

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.

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

Wilks, I. 2008. Peter Abelard and his contemporaries. In Gabbay en Woods (reds.) 2008, 83–156.

Wilks, M. (red.) 1984. *The world of John of Salisbury*. Oxford: Blackwell.

Williams, C.F.J. (inl. & vert.). 1996. *Robert Grosseteste: On the six days of creation. A translation of the Hexaëmeron*. *Auctores Britannici medii aevi 6*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, T. 2003. Introduction: the life and works of John Duns Scotus. In Williams (red.) 2003, 1–14.

—. 2011. John Duns Scotus. In Lagerlund (red.) 2011, 611–19.

Williams, T. (red.). 2003. *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Wilson, C. 1960. *William Heytesbury: Medieval logic and the rise of mathematical physics.* Madison: University of Wisconsin Press.

Wilson, G.A. 2006a. Roger Marston. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 626–9.

—. 2006b. Radulphus Brito. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 550–1.

—. 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.

Wilson, K.M. (red.). 1984. *Medieval women writers*. Athens: University of Georgia Press.

Wippel, J.F. 1979. Godfrey of Fontaines on intension and remission of accidental forms. *Franciscan Studies* 39, 316–55.

—. 1981. *The metaphical thought of of Godfrey of Fontaines: A study in late thirteenth century philosophy*. Washington: Catholic University of America Press.

—. 1984. Possible sources for Godfrey of Fontaines' views on the act-potency composition of simple creatures. *Mediaeval Studies* 1944, 222–44.

—. 1994. Godfrey of Fontaines, Peter of Auvergne, and John Baconthorpe. In Gracia (red.) 1994, 221–56.

—. 1998. Siger of Brabant: What it means to proceed philosophically. In Aertsen en Speer (reds.) 1998, 490–6.

—. 2000. Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the last quarter of the thirteenth century. In Aersten, Emery en Speer (reds.) 2000, 359–89.

—. 2006a. Godfrey of Fontaines. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 272–80.

—. 2006b. Godfrey of Fontaines' Quodlibet XIV on justice as a general virtue: is it really a quodlibet? In Schabel (red.) 2006, 287–344.

—. 2018. Godfrey of Fontaines. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/godfrey

Wippel, J.F. (red.). 1987. *Studies in medieval philosophy*. Washington: Catholic University of America Press.

Wiseman, J.A. 1984. *Minne* in *Die gheestelike brulocht*. In Mommaers en De Paepe (reds.) 1984, 86–99.

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.

Wissink, J.B.M. (red.). 1990. *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leiden: Brill.

Witt, J.C. 2011a. William of Alnwick. In Lagerlund (red.) 2011, 1399–402.

—. 2011b. William of Ware. In Lagerlund (red.) 2011, 1418–20.

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

Wlodek, S. (red.). 1995. *Société et Église*. Turnhout: Brepols.

Wodeham, A. 1512. *Super quattuor libros Sententiarum.* Major, J. (red.). Parys: Preux.

—. 1967-1988. *Opera Theologica*. Volumes I tot X. Gál, G. *et al* (reds.). New York: Franciscan Institute.

Wohlman, A. 2010. *Al-Ghazali, Averroes and the interpretation of the Qur'an.* Burrell, D. (vert.). Londen: Routledge.

Wolf, F.J. 1966. *Die Intellektslehre des Simon von Faversham nach De anima Kommentaren*. Bonn: Unversität Bonn.

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

Wolfskeel, C. 1989. Hadewych of Antwerp. In Waithe (red.) 1989, 141–66.

—. 1989. Catherine of Siena. In Waithe (red.) 1989, 223–60.

Wolfson, H.A. 1929. *Crescas' critique of Aristotle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

—. 1976. *The philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Wolter, A.B. en M.M. Adams. (reds.). 1990. *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca, New York: Cornell 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.

Wood, R. 1982. Adam Wodeham on sensory illusions. *Traditio* 38, 214–52.

—. 1984. Walter Burley's physics commentaries. *Franciscan Studies* 43, 275–372.

—. 1988. Studies on Walter Burley, 1968-88. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 30, 233–50.

—. 1989. Crathorn versus Ockham. *Franciscan Studies* 49, 347–53.

—. 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.

—. 1993. Distinct ideas and perfect solicitude: Alexander of Hales, Richard Rufus, and Odo Rigaldus. *Franciscan Studies* 53, 7–31.

—. 1994. Göttliches Gebot und Gutheit nach Wilhelm von Ockham. *Philosophisches Jahrbuch* 101, 38–54.

—. 1997. *Ockham on the virtues*. West Lafayette: Purdue University Press.

—. 2006a. Richard Rufus of Cornwall. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 579–87.

—. 2006b. Adam of Wodeham. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 77–85.

—. 2011. Richard Rufus of Cornwall. In Lagerlund (red.) 2011, 1136–8.

Wood, R. en J. Ottman. 1999. Walter of Burley: his life and works. *Vivarium* 37, 1–23.

Wyclif, J. 1985. *Tractatus de universalibus*. Kenny, A. (vert.). Spade, P.V. (inl. & komm.). Oxford: Clarendon Press.

Yalom, M. 2015. *The social sex. A history of female friendship*. New York: Harper Perennial.

Yates, F.A. 1982. *Lull and Bruno: Collected essays*. Volume 1. Londen: Routledge and Kegan Paul.

Yellin, D. en I. Abrahams. 2002. *Maimonides.* Philadelphia: Varda Books.

Yokoyama, T. (red.). 1969. Simon of Faversham's *Sophisma: universale est intentio*. *Mediaeval Studies* 1931, 1 –14.

Yrjönsuuri, M. 1997. Supposition and truth in Ockham's mental language. *Topoi* 16, 15–25.

—. 2011a. Matthew of Aquasparta. In Lagerlund (red.) 2011, 729–30.

—. 2011b. Peter John Olivi. In Lagerlund (red.) 2011, 947–50.

Zambelli, P. 1992. *The Speculum Astronomiae and its enigma. Astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries.* Dordrecht: Kluwer.

Zavaterro, I. 2011a. Ulrich of Strasbourg. In Lagerlund (red.) 2011, 1351–6.

—. 2011b. Berthold of Moosburg. In Lagerlund (red.) 2011, 163–5.

Ziai, H. 2005. Recent trends in Arabic and Persian philosophy. In Adamson en Taylor (reds.) 2005, 405–25.

Ziebart, K.M. 2011. Heymeric of Camp. In Lagerlund (red.) 2011, 473–6.

Zimmermann, A. (red.). 1974. *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein im späten Mittelalter*. Berlyn: Walter de Gruyter.

—. (red.). 1988. *Thomas von Aquin*. Berlyn: Walter de Gruyter.

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.

Zum Brunn, E. 1988. Self, Not-Self and the Ultimate in Marguerite Porete's *Mirror of annihilated souls.* In Carter (red.) 1990, 81–8.

Zupko, J. 1994. Nominalism meets indivisibilism. *Medieval Philosophy and Theology* 3, 158–85.

—. 1994–1997. How it played in the Rue de Fouarre: the reception of Adam Wodeham's theory of the *complexe significabile* in the arts faculty at Paris in the mid-fourteenth century. *Franciscan Studies* 54, 211–25.

—. 2006a. 2002. *John Buridan: Portrait of a 14th-century arts master.* Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.

—. 2006b. William of Auxerre. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 688–9.

—. 2006c. Gregory of Rimini. In Gracia en Noone (reds.) 2006, 283–90.

—. 2015. Thomas of Erfurt. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (red.). https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/erfurt/

Johann Beukes (D Litt et Phil, PhD) is ereprofessor in filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat en verbonde aan die Sentrum vir die Geskiedenis van Filosofie en Wetenskap aan Radboud Universiteit Nijmegen in Nederland.

Hy spesialiseer die afgelope twee dekades in Middeleeuse filosofie en is lid van verskeie uitgelese vakverenigings, waaronder SIEPM (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale), Groningen Centre for Late Medieval and Early Modern Thought (GCMEMT), Nederlandse Onderzoeksschool Wijsbegeerte en Foucault Cirkel Nederland/België.

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 878944