

**ARCHIV FÜR MITTELALTERLICHE
PHILOSOPHIE UND KULTUR
АРХИВ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА
ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА**

**Sofia, 2014
София, 2014**

Алманахът се издава с подкрепата на
Националния фонд за научни изследвания

Editorial Board

John Demetracopoulos (Patras)
Wouter Goris (Amsterdam/Köln)
Andrei Plesu (Bukarest)
Pasquale Porro (Bari)
Stefan Sanjakoski (Struga)
Bogolub Šijaković (Beograd/Nikšić)
Carlos Steel (Leuven)

Издателски съвет

Янис Деметракопулос (Патра)
Ваутер Хорис (Амстердам/Кьолн)
Андрей Плешу (Букурещ)
Паскуале Поро (Бари)
Стефан Санджакоски (Струга)
Боголюб Шиякович (Белград/Никшич)
Карлос Стил (Лувен)

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev, Andreas Speer,
Herausgeber, 2014
© „Изток-Запад“, 2014

ISBN 978-619-152-443-3

INSTITUT FÜR MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE UND KULTUR

**ARCHIV
FÜR MITTELALTERLICHE
PHILOSOPHIE
UND KULTUR
Heft XX**

Herausgegeben von
Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev
und Andreas Speer

ИНСТИТУТ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА

**АРХИВ
ЗА СРЕДНОВЕКОВНА
ФИЛОСОФИЯ
И КУЛТУРА
СВИТЪК XX**

Издаван от
Цочо Бояджиев, Георги Каприев
и Андреас Шпеер



HINWEISE ZUM ZITIEREN УКАЗАНИЯ ЗА ЦИТИРАНЕ

Die Quellen- und Sekundärliteratur wird in den Fußnoten nach dem Originaltitel auf folgende Weise zitiert:

Източниците и интерпретаторската литература се цитират в бележките с оригиналните заглавия по следния начин:

Monographien/Monografii:

Beispiel / пример: J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln, 1996, 21.

Aufsätze in Sammelbände:

Статии в сборници:

Beispiel / пример: T. Kobusch, „Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten“, in: *Die Logik der Transzendentalien (Miscellanea Mediaevalia 30)*, ed. M. Píková, Berlin – New York, 2003, 427–429.

Aufsätze in Sammelbände eines Autors:

Статии в сборни томове от един автор:

Beispiel / пример: L. Benakis, „Die aristotelischen Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos“, in: Id., *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens, 2002, 38–41.

Aufsätze in Zeitschriften:/Статии в списания:

Beispiel / пример: M. Gorman, „Uses of the Person-Nature Distinction in Thomas's Christology“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 67/1 (2000), 58.

Texte von mehreren Autoren oder Herausgeber:/

Текстове от повече автори или издатели:

Beispiel / пример: L. Denkova/P. Yaneva/K. Ivanova, „The Reception of Pseudo-Dionysius in Medieval Bulgaria“, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, edd. T. Boiadjiev/G. Kapriev/A. Speer, Turnhout, 2000, 102–103.

Bei zweiter und weiteren Erwähnungen eines Textes in den Fußnoten wird der Text durch Name des Autors, Kurztitel und Hinweis auf die Fußnote, wo er zum ersten Mal zitiert ist, angeführt:

При второ и по-нататъшни споменавания на един текст в бележките под черта, текстът се въвежда с името на автора, съкратено заглавие и указване на бележката под черта, където е цитиран за първи път:

Beispiele / примери: Aertsen, *Medieval Philosophy* (cf. nt. 1), 58.

Benakis, „Die aristotelischen Begriffe“ (cf. nt. 3), 40.

Die Titel aller Werke, die man im Grundtext des Beitrages erwähnt, sind kursiviert und ohne Anführungszeichen zu zitieren:

Заглавията на всички произведения, споменати в основния текст на статията се цитират в курсив и без кавички:

Beispiel / пример: Die griechische Übersetzung der *Summa contra gentiles* erscheint im Dezember 1354. / Гръцкият превод на *Сума против езичниците* се появява през декември 1354 г.

Die Quellenliteratur wird nach den jeweils angenommenen Normen zitiert.

Изворовата литература се цитира по съответните общоприети норми.

Alle Autoren sind verpflichtet, ihre Beiträge mit einer kurzen Zusammenfassung (ca. 1000 Zeichen / 160 Worte) in englischer Sprache zu begleiten.

Всички автори се задължават да прилагат към статиите си кратко резюме на английски език (около 1000 знака / 160 думи).

CONTENTS

<i>Andreas Speer (Köln)</i> Was sich dem Denken entzieht.....	9
<i>Стефан Санџакоски (Струга)</i> Философски дискурс за патиштата на византиската гносеологија.....	29
<i>Георги Петков (София)</i> „Natura-doctrina-usus“ и дефинирането на реториката през западното Средновековие според обект, цел и метод....	43
<i>Герасим Петрински (София)</i> Хермоген от Тарс и формирането на византийската канонична реторика.....	73
<i>John A. Demetracopoulos (Patras)</i> Gregory Nazianzen: Sceptic or anti-Sceptic?	116
<i>Nevena Dimitrova (Prague)</i> Practice and Theory in the „Synaxis“ of Liturgy According to Maximus the Confessor.....	144
<i>Олег Георгиев (София)</i> Харизматичната култура на XII век и формите на монашеска образованост.....	156
<i>Тома от Аквино</i> Въпросът за чистилището (прев. Ц. Бояджиев).....	189
<i>Александра Докова (София)</i> Случайност и необходимост в перспективата на каузалността при Тома от Аквино. Активността на творенията.....	209

<i>Аноним</i>	
Трактат за съвършената любов (прев. З. Радева и Б. Паскалева)	230
<i>Гергана Динева (София)</i>	
Понятието „възможност“ и новата метафизика на Джон Дън Скот – чрез „невъзможност“ към онтология.....	241
<i>Георги Каприев (София)</i>	
Богословски опит и философия в систематичния исихазъм.....	266
<i>Смилен Марков (Велико Търново / София)</i>	
Категорията „отношение“ като структурен момент на историчност във византийската философия.....	284
<i>Джироламо Бенвиени</i>	
Канциона за любовта (прев. Б. Паскалева).....	305
<i>Джовани Пико делла Мирандола</i>	
Коментар върху „Канциона за любовта“ от Джироламо Бенвиени (прев. Б. Паскалева)	316
<i>Иван Билярски (София)</i>	
Правото и Свещеното или Мярката на Справедливостта.....	420
<i>In memoriam:</i>	
Жак Льо Гоф.....	430
Чезаре Вазоли.....	432
<i>Abstracts in English</i>	436
<i>Архив за средновековна философия и култура</i> (съдържание на свитъци I–XX по азбучен ред).....	449

Aus Anlass des Erscheinens des 20ten Heftes des *Archivs für mittelalterliche Philosophie und Kultur* braucht man nicht viel zu sagen. Das *Archiv* wurde 1994 mit der Absicht gegründet, den bulgarischen Mediävisten (und insbesondere den philosophisch interessierten) eine Plattform und einen Ort der Integration anzubieten. Programmatisch wurde erklärt, dass die Herausgeber für alle Forschungsereignisse sowohl in Bulgarien als auch international offen bleiben möchten. Die Bilanz zeigt, dass im *Archiv* in den letzten 20 Jahren insgesamt 225 Beiträge von Forschern aus der ganzen Welt veröffentlicht worden sind. Zu den Autoren zählen sowohl prominente akademische Kollegen und erfolgreiche Nachwuchswissenschaftler wie auch verheißungsvolle Debütanten. Ferner wurden 49 Übersetzungen mittelalterlicher Autoren und 9 Rezensionen publiziert. Man darf ohne falsche Bescheidenheit bemerken, dass im Laufe der Zeit das *Archiv* eine weitgehende internationale Anerkennung fand und findet. Der letzte Satz des Vorworts im ersten Heft lautete: „Wir hoffen, dass wir einen guten Anfang machen; wir sind überzeugt, dass die Sache den vollen Einsatz des Lebens verdient.“ Aus der heutigen Sicht haben wir noch bessere Gründe, diesen Satz zu wiederholen.

Tzotcho Boiadjiev – Georgi Kapriev – Andreas Speer

По повод появата на 20 свитък на *Архив за средновековна философия и култура*, няма защо да се говори дълго. *Архивът* бе създаден през 1994 г. с намерението да предложи на българските медиевисти (и особено на философски заинтересованите) една платформа и място за интеграцията. Програмно бе заявено, че издателите желаят да бъдат открити за изследователските постижения както в България, така и в международен план. Равносметката показва, че през последните 20 години в *Архива* са публикувани общо 225 статии на изследователи от целия свят. Към авторите се числят както изтъкнати академични колеги и успешни млади изследователи, така и многообещаващи дебютанти. Публикувани освен това са 49 превода на текстове от средновековни автори и 9 рецензии. Без излишна скромност следва да се забележи, че в хода на времето *Архивът* получи и получава широко международно признание. Последното изречение от предговора в първия свитък гласеше: „Надяваме се, че слагаме едно добро начало, убедени сме, че то заслужава живот.“ От днешна гледна точка имаме още по-солидни основания да го повторим.

Цочо Бояджиев – Георги Каприев – Андреас Шпеер

ANDREAS SPEER

WAS SICH DEM DENKEN ENTZIEHT

1. Von einem Anfang kann man auf zweifache Weise sprechen: zum einen im Sinne eines faktischen, eines historischen Beginns, daß etwas erstmals aufgefunden, artikuliert, auf den Begriff gebracht wird, zum anderen in systematischer Hinsicht im Sinne eines Prinzips oder Ursprungs, worin also – prinzipientheoretisch – ein Anfang gemacht werden kann. Die erste Frage ist für die Philosophie nur von geringem Interesse. Denn alle Anfangserzählungen wie die Pythagoras- und Sokrateserzählung erweisen sich bei näherem Hinsehen im Grunde als historiographische Fiktionen, die im Sinne einer Aitiologie auf die eigentliche Grundfrage der Philosophie, auf die Grundlegung des Denkens, und damit auf die Anwesenheit eines Prinzips verweisen, das man das „Prinzip der Vernunft“ nennen kann: Prinzip also im Sinne des zu bestimmenden Gegenstandes, verbunden mit einem *genitivus definitivus* oder *explicativus* wie etwa das Prinzip „Hoffnung“.

2. Bezogen auf die Sache der Vernunft selbst also muß dieses Prinzip nicht entdeckt werden. Es ist immer schon da, sofern gedacht wird. Es ist aber auch im emphatischen Sinne da, sofern sich das Denken seiner eigenen Grundlagen zu versichern trachtet, nämlich in der Frage nach dem Prinzip der Vernunft, d.h. sofern Philosophie getrieben wird. Diese Frage nach dem Prinzip der Vernunft ist das Schicksal der Philosophie von Anfang an, denn sie steht unter dem Verdikt des zugleich Bekanntesten und Unbekanntesten. Nicht das Geringste erblickt der Wanderer, der sich auf den steinigen Weg aus der Höhle begibt von dem, was ihm für das Wahre gegeben wird (515d-e). Vielmehr ist

er auf Schatten (σκιαί) und Bilder (εἶδωλα) verwiesen, auf das Mond- und Sternenlicht der Nacht (516a). Zwar erklärt Platon die Erkenntnis der Idee des Guten für möglich für den, der auch dies lange genug geübt hat, indem er etwa ihr Spiegelbild im Fluß betrachtet, und wenn er sich – wie es bei Platon heißt – an ihren Anblick gewöhnt hat. „Er wird es schon herausbringen“ – so lesen wir –, „δαὺ (ὅτι, nicht *was*, τ...) sie es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem unsichtbaren Raume und auch von dem, was sie dort sahen, gewissermaßen die Ursache ist“ (516b). Doch bleibt offen, ob dies eine Möglichkeit für den Menschen darstellt. Selbst der „τ...ς“, der Führer aus der Höhle (516e6), als der uns Sokrates entgegentritt, verweigert ebenso stetig wie hartnäckig, diese Art der Weisheit (σοφ...α) zu besitzen, d.h. ein Wissen nicht nur im Lichte der Prinzipien, ein Wissen um die Notwendigkeit ihrer Existenz, sondern ein Wissen der Prinzipien selbst, *περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς* – in denen Aristoteles seine Wissensgenese gipfeln läßt (*Met.* I,1 981b27–982a3), oder eben – folgen wir Platon – in der Idee des Guten, der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, dem allumfassenden kognitiven wie ontologischen Prinzip: *ἡ τοῦ παντός ἀρχή* (*Politeia* 511b7). Und wem, wenn nicht Sokrates stünde diese Weisheit zu? Wem, wenn nicht Sokrates, den der Gott in seinem Orakelspruch zum weisesten aller Menschen erklärt hat, und der nichts unversucht läßt, diesen Orakelspruch zu widerlegen (*Apologie* 21a). Doch dies ist, wie wir wissen, ein vergebliches Unterfangen. Sokrates findet die Menschen gefangen in der Schattenwelt der Meinungen, unfähig, selbst dies zu erkennen: den unzureichenden Status ihres vermeintlichen Wissens.

Ogleich das Streben des Menschen nach Wissen auf diese höchste Form des Wissens nach Art der Weisheit hingeordnet scheint und nicht eher zur Ruhe kommt, bis daß dieses Ziel erreicht ist, so erscheint das als Weisheit gekennzeichnete Wissen – ein Wissen von den ersten Prinzipien und Ursachen, das deshalb allem übrigen Wissen gegenüber den Vorrang, ja eine ordnungsstiftende und gebietende Stellung besitzt, ein Wissen, das nicht um eines Nutzens, sondern einzig um seiner selbst willen gesucht wird, und deswegen frei, ehrwürdig, ja göttlich genannt werden kann (*Met.*

I,2 982a4–983a11) – als etwas dem Menschen Unerreichbares, eben als ein Wissen, das, wie Aristoteles selbst sagt, „wohl allein oder doch am meisten der Gott besitzt“ (*Met.* I,2 983a9–10). Und dennoch ist dieses Göttliche in uns unser wahres Selbst, da es unser vornehmster und bester Teil ist! (*Eth. Nic.* X,7 1177a12–b31) Aristoteles kleidet dieses Paradox der menschlichen Existenz zu Beginn des zweiten Buches seiner *Metaphysik* in ein epistemisches Paradoxon: Der menschliche Intellekt (νοῦς) gleicht einer Fledermaus oder eine Nachteule (νυκτερ...ς), da er gleich diesen Bewohnern der Nacht das nicht sieht, was das an sich Bekannteste ist (*Met.* II,1 993b9–11). Von einer „*mira caecitas intellectus*“ – einer wundersamen Blindheit der menschlichen Vernunft spricht daher auch Bonaventura, da diese, gebannt durch die Einzeldinge und das allgemeine Sein, das nicht beachtet, was sie zuerst sieht, und ohne das sie nichts erkennen kann (*Itinerarium mentis in Deum* V,4 [V 309a])).

Albertus Magnus hat dieser berühmten Passage in seiner *Metaphysik*paraphrase eine ausführliche Auslegung gewidmet (*Metaphysica*, lib II, c. 2). Und anders als sein franziskanischer Kollege fordert Albert keine spezielle Erleuchtung, sondern billigt dem menschlichen Intellekt zu, durch *studium* das zu erreichen, was das Sehvermögen der Nachteule nicht vermag: nämlich ausgehend vom dunklen Licht bis zum reinen Licht und vom reinen Licht bis zum allerheitertsten Licht zu gelangen, um schließlich wie der Adler das Licht in der Sonnenscheibe selbst zu erblicken. Ja, wenn der Intellekt des Menschen, indem er sich von sich aus unaufhörlich auf Höheres erstreckt, durch die Betrachtung der himmlischen Welt schließlich zur Betrachtung gelangt und darin auf vollkommene Weise verharret, dann – so Albert – steht er sogar da wie die Sonne: „*stat sicut sol*“. Hier endet für den Menschen alle Suche nach Erkenntnis. Denn der menschliche Intellekt, so Albert, besitzt bei aller Fledermausartigkeit doch in sich eine apriorische Erkenntnis (*cognitio praeexistentium*), die Erkenntnis von den ersten Begriffen und ersten Prinzipien, und dieses Licht, so unklar es zunächst auch scheinen mag, vermag er um ein Vielfaches zu verstärken. Diese Bewegung des Intellekts beschreibt Albert mit Dionysius als einen gewissen Kreislauf

(*circulus quidam*), demgemäß das Verstandeslicht (*lumen intellectus*) zu den niedrigeren Seelenvermögen fortschreitet, die wiederum von jenem die Kraft der Abstraktion haben und die abstrahierten Erkenntnisbilder zum Verstand zurücktragen, der allein über diese zu urteilen vermag. Hierbei entspringt die niedrigere Erkenntnisgleichsam „im Schatten“ der nächst höheren. So ist die Vernunft (*ratio*) eine verdunkelte Erkenntnis (*cognitio obumbrata*) des Geistes (*mens*), der in einem einfachen Akt des Verstehens (*simplex intellectus*) erkennt. Zu diesen einfachen Washeiten (*simplices quiditates*) gelangen wir aber nur vermittelt der Vielfalt der Eigenschaften und Wirkungen. Der Verstand setzt demnach die Vernunft voraus, ist dessen Gipfelpunkt (*summitas*), auch wenn der Verstand der Natur nach früher ist (*De veritate*, q. 15, a. 1, c. & ad 8).

3. Das sich hier zeigende Strukturgesetz der Vernunft, das sich in der begrifflichen Unterscheidung in *ratio* und *intellectus*, in Vernunft und Verstand niederschlägt, arbeitet Thomas von Aquin mit voller Konsequenz heraus: Die wesensmäßig diskursive Vernunftkenntnis setzt ein Prinzip voraus, das nicht durch die *ratio* selbst erfaßt werden kann. Hierzu bedarf es vielmehr eines unmittelbaren, spontanen *intellectus*, einer intuitiven Verstandeseinsicht der Prinzipien. Das Verhältnis von Vernunft und Verstand beschreibt Thomas – gleichfalls im Anschluß an Dionysius – als einen Kreislauf, an dessen Anfang und Ende die Verstandeserkenntnis steht. Denn die Vernunft setzt die intuitive Einsicht in einen ersthaften Erkenntnisinhalt voraus, eine einfache Wahrheitsannahme, den „*intellectus principiorum*“. Indem die Vernunft von den ersten Prinzipien durch die Mannigfaltigkeit hindurchschreitet, wendet sie sich schließlich reflexiv auf ihren Ausgangspunkt zurück. Diese zirkuläre Gestalt entspricht der resolutive Struktur des schlußfolgernden Denkens (*ratiocinatio*), das – auf der Einsicht in die ersten und unbezweifelbaren Prinzipien gründend – auf das Prinzip jeder Vernünftigkeit zurückführt, welches der Verstand zugleich als Ziel und Vollendung der menschlichen Erkenntnistätigkeit begreift. In diesem Sinne unterscheiden sich Vernunft und Verstand wie Bewegung und

Ruhe, wie Vielheit und Einheit (*De veritate*, q. 15, a. 1, c; *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 1 & 2).

Diese Doppelgestalt von Vernunft (*ratio*) und Verstand (*intellectus*) ist für die menschliche Rationalität charakteristisch. Damit einher geht eine andere Bestimmung: Der menschliche Intellekt vermag von Natur aus Wahrheit nur vermittels der körperlichen und sinnlichen Dinge zu erkennen, mit denen er verbunden ist. Der für das Erkennen konstitutive Zusammenhang zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis normiert die transzendente Offenheit des Verstandes, die in seinem ersthaften Erkenntnisinhalt „*ens*“ gegeben ist (*S.th.* I, q. 14, a. 1, c). Anders als Albertus Magnus und später Heinrich Bate von Mechelen in seiner Kritik an Thomas leugnet dieser somit die Möglichkeit der mit dem Körper verbundenen Seele, das Wesen der immateriellen Substanzen und damit auch Gottes zu erfassen, obgleich diese sich zumindest bedingt – gebunden an die Doppelstruktur menschlicher Rationalität – „durch die Einsicht in die Natur der sichtbaren Dinge zu einer gewissen Erkenntnis der unsichtbaren Dinge erheben kann“ (*Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3). Für Thomas ist der menschliche Intellekt seinem Wesen nach eine *ratio*. Diese seine Natur vermag er nicht zu übersteigen; es gibt kein Erkennen *sine ratione*.

Dennoch nimmt die Vernunft etwas in Anspruch, das sich ihr zugleich zu verbergen scheint; etwas, das sie auf andere Weise erkennt, das sie an ihre Grenze führt, in gewisser Weise außerhalb ihrer selbst stellt. Zwar vermag der menschliche Intellekt zu erkennen, daß er eines solchen Referenzpunktes bedarf, ja, daß er ein solches Fundament (*fundamentum*) besitzt, doch kann er dieses nicht im Vollsinne einsehen, obgleich es doch das bekannteste sein müßte. Steht damit aber nicht jegliche Gewißheit des Erkennens auf dem Spiel, die durch das sich zur Geltung bringende Prinzip verbürgt werden soll? Was bedeutet es, wenn der menschliche Intellekt bei der Suche nach dem über jede Form des Zweifels erhabenen Erkenntnisfundament, das dem Intellekt in der vollständigen Erkenntnisanalyse zugleich als Ersterkanntes aufscheint, an die Grenzen seines natürlichen Erkennens gerät?

4. Folgen wir Bonaventura, so steht am Anfang dieser Erkenntnisanalyse die Hinwendung zu sich selbst. „Kehre also bei dir ein“, so fordert der franziskanische Magister in augustinischer Tradition die *imago* auf, „und siehe, daß dein Geist sich selbst ganz glühend liebt. Er könnte sich aber nicht lieben, wenn er sich nicht erkannte, und er würde sich nicht erkennen, wenn er sich nicht seiner erinnerte; denn wir erfassen mit dem Verstande nur, was in unserer Erinnerung gegenwärtig ist“ (*Itin* III, 1 [V 303b]). Jedes *definitive* Erfassen eines Begriffs setzt – darin stimmt Bonaventura mit Thomas überein – die Rückführung unserer Konzepte auf die schlechthin Höchsten (*suprema*) und Allgemeinesten (*generalissima*) voraus, die implizit in jedem Begriff miterfaßt werden. Dies sind „seiend“ (*ens*) und seine Grundbestimmungen (*conditiones*) „eins“ (*unum*), „wahr“ (*verum*) und „gut“ (*bonum*), mit denen „Seiendes“ (*ens*) stets zusammen erkannt wird (*Itin* III, 4 [V 304a]). Doch verbleibt diese Analyse (*resolutio*), die zu den transzendentalen Seinsbestimmungen führt, für Bonaventura innerhalb der Betrachtung der Dinge „in ihrer Gattung“ und unterliegt damit der Gefahr der Vernunftimmanenz. Sie ist auch deshalb unvollständig, weil sie den Begriff des Seienden noch nicht hinreichend bestimmt hat. Für eine vollkommene und vollständige Analyse (*resolutio*) bedarf es somit eines weiteren Schrittes, denn Seiendes läßt sich – in disjunktiven Begriffen – stets als unvollständiges und vollständiges denken, als unvollkommenes und vollkommenes, in Potenz und in Akt, durch ein anderes und durch sich selbst, als abhängiges und absolutes, späteres und früheres, zusammengesetztes und einfaches. Doch Privationen und Defekte können, wie Bonaventura unter Berufung auf Averroes feststellt (*In De anima* III, text 25), nur durch positive Bestimmungen erkannt werden. Deshalb vermag unser Verstand im Zuge einer vollständigen Erkenntnisanalyse (*intellectus plene resolvens*) die Bedeutung irgendeines geschaffenen Seienden nur zu erfassen, wenn er durch die Einsicht in das lauterste, wirklichste, vollendetste und absolute Sein unterstützt wird (*Itin* III, 3 [V 304a]).

Die sich in zwei Schritten vollziehende Erkenntnisanalyse führt also nicht nur zur Erkenntnis eines ersten, allgemeinen

Begriffs des Seienden (*ens per se*) und seiner mit ihm vertauschbaren Grundbestimmungen (*conditiones*), sondern setzt die Bezugnahme auf den Begriff eines ersten Seienden voraus, dem als lauterstes, wirklichstes, vollendetstes und absolutes Sein nicht nur kognitive, sondern auch ontologische Priorität zukommen muß. Ohne die Kenntnis eines solchens Seins ohne jeden Mangel könne der Intellekt überhaupt nicht erkennen, was ein mangelhaftes und unvollständiges Seiendes ist (*Itin* III, 3 [V 304b]). „Wenn also das Nicht-Seiende nur durch das Seiende erkannt werden kann“, so faßt Bonaventura seine Antwort zusammen, „und das der Möglichkeit nach Seiende nur durch das In-Wirklichkeit-Seiende, und wenn Sein die reine Aktualität des Seienden bezeichnet: dann ist es also das Sein, das als erstes in unseren Verstand einfällt, und dieses Sein ist reiner Akt“. Dieses Sein aber ist nicht das partikuläre Sein in den Dingen außerhalb (*extra nos*), denn ein solches Sein wäre, da mit Potentialität vermenget, ein beschränktes Sein. Es ist auch nicht ein analoges Sein wie das intramentale Sein (*intra nos*), weil dieses nur in einem geringen Maße Aktualität besitzt, da es kaum ist. „Also bleibt übrig, daß dieses Sein das göttliche Sein ist“ (*Itin* V, 3 [V 308b-309a]). Dieses Sein aber, das, wie Bonaventura unter Rückgriff auf Anselms Argument zu zeigen versucht, unmöglich als nicht-seiend gedacht werden kann (*Itin* V, 3 [V 308b]), vermögen wir nur „oberhalb von uns“ (*supra nos*) zu finden. Folglich kann, wenn der Verstand vollkommen analysiert, nichts erkannt werden, ohne daß das erste Seiende erkannt wird (*I Sent*, d. 28, dub. 1 [I 504ab]).

Doch bedeutet dies nicht die Aufhebung der natürlichen Erkenntnis. Ausdrücklich weist Bonaventura die Auffassung zurück, daß es keine sichere und gewisse Erkenntnis ohne die evidente Klarheit des ewigen Lichtes als die ganze und alleinige Maßgabe des Erkennens geben könne. Eine solche Position führe letztlich zur radikalen Skepsis der neuen Akademie, gegen die schon Augustinus vorgegangen ist: denn da jene nur denkbare Welt dem menschlichen Geist verborgen ist, könne man im Grunde überhaupt nichts wissen. Andererseits könne der Einfluß des Erkenntnislichtes nicht auf die Gnade beschränkt werden – weder im allgemeinen noch im speziellen Sinne; denn auch in diesem

Falle würde die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis faktisch aufgehoben (*De Scientia Christi*, q. 4, c [V 22b-23b]). Ähnlich argumentiert auch Heinrich von Gent, der wie Bonaventura für die vollständige Aufdeckung der Erkenntnisbedingungen die Zurückführung über den analogen Begriff des Seienden hinaus auf ein Ersterkanntes fordert. Allerdings ist auch für Heinrich der natürlichen Vernunft die distinkte Erfassung von Gott als Ersterkanntem, und damit der Ausgang vom Unbedingten nicht möglich. Jedoch vermag die natürliche Vernunft eine Präsenz des Göttlichen in ihren Begriffen zu erahnen: Diese wird jedoch nur ununterschieden in den Erstbegriffen miterfaßt. Ihre distinkte Erfassung erfordert eine besondere Erleuchtung (*Summa*, a. 1, q. 2, resp.).

Woher aber hat der Intellekt dieses Wissen um jene Fragen, die ihn offensichtlich umtreiben, ohne daß er sie wirklich zu beantworten vermag, ohne ihnen aber auch entkommen zu können? Und woher hat der Intellekt gar jenes Ursprungswissen, oder besser jene unstillbare Sehnsucht nach der Aufdeckung jenes Unvordenklichen, das auf so besondere Weise zugleich innerlich und entrückt, konstitutiv und verborgen scheint? Es geht um die Gewinnung der Prinzipien, kraft derer wir jenen architektonischen Standpunkt zu erreichen vermögen, der die Genese wahren Wissens ermöglicht, und zwar unabhängig vom Erkenntnisgegenstand. In Bonaventuras Worten geht es um jene Maßgaben des Erkennens in jeder gewissen Erkenntnis („*rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione*“), ohne die nichts mit Gewißheit erkannt werden kann. Diese sind unvordenklich in der ewigen schöpferischen Kunst und Erkenntnis Gottes („*in divina arte sive cognitione*“) gegeben. Diese *ars aeterna* reicht weiter als die Prinzipien unserer Erkenntnis (*Sc Chr*, q. 4 [V 17a]). Denn sie enthält alles, was die menschliche Vernunft als real verschieden erkennt, in völliger Ununterschiedenheit, und zwar nicht nur das aktuell Gegebene, sondern – als „*veritas exprimens et exemplativa*“, als alles ausdrückende und hervorbringende Wahrheit – auch alles potentiell Denkbare. In diesem Sinne bezeichnet die *ars aeterna* das in jeder Hinsicht entschränkte Wissen: „*scire infinita*“, ein Wissen, das sich der Diskursivität entzieht, das sich selbst

durch eine unendliche Abfolge von Denkopoperationen, die bei Lichte besehen nicht mehr sind als ein endloses Fortschreiten von einem zum anderen, ein *discurrere ab uno in aliud*, nicht einholen ließe. Indem die ewige Weisheit der göttlichen Kunst alles ineins faßt, ist sie der wirkliche architektonische Einheitspunkt der Erkenntnisordnung wie auch der Seinsordnung (*Sc Chr*, epil. [V 42b]).

Zu diesem Weisheitsquell gelangt jedoch nur ein gottförmiger Intellekt, der hierzu fähig gemacht und über sich hinaus emporgehoben worden ist (*Sc Chr*, q. 6, c [V 34b-35b]). Hierzu bedarf es einer besonderen Gabe der Weisheit (*donum sapientiae*), die jedoch kein natürlicher, sondern ein gnadenhafter Habitus ist, wie Bonaventura unmißverständlich betont. Denn jene Weisheit überschreitet das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen. Nur durch einen „*excessus*“, durch ein Überschreiten unserer natürlichen Erkenntnis, kann diese erfaßt werden. In diesem „*attingere*“ sind Kontinuität und Diskontinuität zugleich angesprochen. Denn einerseits liegt hier das Fundament der Erkenntnis und somit ist seine Einholung die äußerste Weise der Erkenntnis; zum anderen aber liegt diese Erkenntnis außerhalb dessen, was wir aus eigener Kraft anstreben können.

Die Vernunft, die sich auf diese Weise aus eigener Kraft zum Himmel emporschwingen zu können glaubt, um zu sehen, was jenseits ihres Horizontes ist, hat allerdings die Bedingungen für einen solchen *transitus* vergessen: Es sind die Götter, die den gefiederten Seelenwagen im Umschwung herumreißen, doch der Wagenlenker, durch die Rosse verwirrt, vermag das, was jenseits der Himmelsperipherie ist, nur mit Mühe zu erblicken – und sogleich sinkt das Gespann, mitgerissen von den Rossen, nach unten: Ikarussturz der Vernunft! Doch nicht Platon und der *Phaidros*-Mythos (*Phaidros* 246e-247c), sondern der große Dionysius ist Bonaventuras Partner. Im Epilog zu den sieben *Quaestiones disputatae de scientia Christi* beruft er sich, wenn es um den *excessus* als die äußerste und vortrefflichste Weise der Erkenntnis geht, auf die Grundschrift der mystischen Theologie, auf Dionysius' *De mystica theologia*. Diese Schrift hat die Unbegreifbarkeit Gottes zum Thema. Da das, was Gott selbst ist,

alles überschreitet, was in den geschaffenen Dingen gefunden wird, kann er auf keine Weise durch ein von unserem endlichen Verstand gebildetes inneres Wort erfaßt werden. Denn nicht allein ist Gott nicht die Sonne, so wie sie von den Sinnen wahrgenommen wird, er ist auch nicht ein solches Leben oder eine solche Wesenheit, wie wir sie mit dem Verstand zu erfassen vermögen. Verborgен und unbekannt bleibt daher das, was Gott ist, und ebenso das ewige göttliche Wort und das unendlich Wissbare (*infinita scibilia*). Ein Wissen, das sich jeder Mitteilbarkeit entzieht! Und doch versucht Bonaventura, einen Weg zu dieser Weisheit aufzuzeigen. Dieser stellt sich dar als ein umfassendes Weisheitsexerzitium, eine Übung, die vom Streben nach Wissen zum Streben nach Heiligkeit und sodann vom Streben nach Heiligkeit zum Streben nach Weisheit führt (Hex XIX,3 [V 420ab]).

Doch die „wahre Weisheit, die auf dem Wege beginnt und in der Heimat sich vollendet“, ist nicht mehr Sache der Philosophie, vielmehr ihr Grenzbegriff und ihre Grenze. Sie artikuliert die Tatsache, daß dem Denken seine eigene Grundlage letztlich verborgen bleibt, daß diese jenseits des eigenen Denkvermögens liegt. Daraus ergibt sich eine Bestimmung der Reichweite und der Grenze der natürlichen Vernunft. Zugleich aber treibt Bonaventura die Erkenntnis über diese Grenze hinaus. Denn alles Erkenntnisstreben ist letztlich auf jenes Überschreiten (*transitus*) ausgerichtet und findet im Außersichsein des Geistes (*excessus mentis*) seine Vollendung. Allein dort nämlich ist die Weisheit anzutreffen, eine Weisheit, die sich als „*mystica sapientia*“ zugleich jedem Begreifen entzieht (*Itin* VII,3 [V 312b]).

5. Wie kann man das Unbegreifliche begreifen, wie über das reden, was sich der Mitteilung entzieht? Ist der Begriff eines Wissens vom Inkommunikablen nicht selbst ein Widerspruch? Man muß sich einer Sprache bedienen, die von anderen verstanden werden kann, will man Wissen mitteilen. Gewöhnlich ist eine Konvergenz vorausgesetzt, wenn von Wissen die Rede ist – doch wie sieht eine derartige Konvergenz aus, wenn es um das Unendliche geht? Es gibt keine *proportio* zwischen dem *finitum* und dem *infinitum*, so lesen wir bei Nikolaus von Kues zu Beginn

seiner Schrift *De docta ignorantia*, die der Intention der negativen Theologie verpflichtet ist. Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht (*De docta ignorantia* I, 1, n.3).

Bonaventura spricht von „*circum-locutio*“, von einem um die Sache Herumreden, aber nicht um dieser auszuweichen, sondern um sie um-schreibend einzufangen: mehr in Negationen (*negationes*) als in affirmativen Aussagen (*affirmationes*), weniger in der Form tatsächlicher Behauptungen (*positivae praedicationes*) als in Gestalt übersteigernder Aussagen (*superpositiones*). Doch am Ende steht das Schweigen, ein inneres Schweigen: *internum silentium*. „Sei still und verstehe“ heißt es in Augustins Auslegung des 91. Psalms, „sei still in dir und sieh, was ich dir sage“ (*Enarrationes* in Ps. 91, 14 [CCSL 39], 1289). Denn die schlechthin unveränderliche Wahrheit kann nur von denen vollkommen geschaut werden, die in das äußerste Schweigen des Geistes eintreten können (*Sc Chr*, q. 4, ad 23–26 [V 27b]) – so beschließt Bonaventura seine vierte *Quaestio de scientia Christi*. Im Schweigen spiegelt sich die göttliche Gutheit im innersten wider: „*et in se resplendescere faciens bonitatem silentii, quod est in abditis*“ – so lesen wir an anderer Stelle. Denn auf keine Weise kann jemand Gott innerlicher verbunden werden, als daß er in ihm ruht, daß er sich von allem äußeren Lärm abscheidet. „*Silentium in abditis*“ – Schweigen im Grund der Seele (*II Sent.*, d. 9, praenot. [II 239b]).

6. Von einem solchen Sich-Abscheiden spricht auch Meister Eckhart. Und auch Eckhart verbindet ein theoretisches und mit einem praktischen Motiv: Es geht ihm um die Rückführung der Seele und mit ihr aller Geschöpfe zur Einheit des schöpferischen Ursprungs. Denn sofern der Mensch als Gottes Abbild (*ad imaginem Dei*) geschaffen ist, ist er nach dem Einen geschaffen, findet er seine beseligende Vollendung nur in der Rückkehr zu diesem Einen (*In Ioh*, n. 549). „Damit sich nichts Weltliches und Geschaffenes in ihm gebäre“, müsse sich der Mensch überall und in allem einförmig (*uniformis*) verhalten. Je mehr er das Vielerlei meidet und das Eine erstrebt, um so vollkommener

und gottförmiger (*deiformis*) wird er (*In Ioh.*, nn. 111–113). Wer die Weisheit erkennen will, so wendet sich Meister Eckhart mit Augustinus an seine Zuhörer und Leser, der gehe nicht nach draußen, sondern kehre bei sich ein. Das unauslöschliche göttliche Licht nämlich, die ungeschaffene Weisheit, leuchtet im Grund der Seele (*in abdito mentis*) (*In Sap.*, n. 95). Im inneren Menschen (*in interiori homine*) ist daher die Weisheit vorzüglich zu suchen, dorthin muß man einkehren und sich von allem Geschaffenen abscheiden (*In Sap.*, n. 88). Während nämlich draußen die Vernunft geschäftig hin- und herläuft (*In Ioh.*, n. 267), liegt alles Wissen seinem ganzen Umfang nach ursprung- und wurzelhaft (*virtualiter et radicaliter*) in der Kraft der ersten Prinzipien (*in virtute primorum principiorum*) beschlossen, die der Natur der Seele von Gott eingeprägt sind, und die – wie Eckhart unter Berufung auf Platon sagt – „durch Studium und Übung der Sinne aus der Tiefe des Geistes (*ex mentis abdito*) zur Klarheit des Bewußtseins erweckt“ werden können (*Lib. par. Gen.*, n. 217).

Denn dort, im *abdutum mentis* findet sich die Kenntnis (*notitia*) der Dinge, auch wenn wir uns ihrer nicht ausdrücklich bewußt sind – so wie auch derjenige, der ein vortrefflicher Musiker und Geometer ist, die eine Fähigkeit nicht verliert, wenn er die andere ausübt und umgekehrt. Dies ist die ebenso berühmte wie wirkmächtige Referenzpassage aus dem 14. Buch von Augustins *De Trinitate* (*De Trin.* XIV, 7, 9–10), auf die sich nicht nur Eckhart bezieht. Jede Vernunftkenntnis (*ratiocinatio*) über die zeitlichen und d.h. vergänglichen Dinge (*temporalia*) setzt daher eine Einkehr in das Vermögen des inneren Menschen voraus. Dieses Innerste der Seele ist auch der Ort des Selbstwissens, von *memoria sui* und *intelligentia sui*, hier ist das Vermögen zur Betrachtung der ewigen Dinge (*aeterna*), auch wenn die große Dunkelheit des Herzens ein wunderbares göttliches Eingreifen erfordert, um zur wahren Weisheit gelangen zu können (*De Trin.* XIV, 7, 9). Nichts Größeres eignet der menschlichen Natur, denn dies ist der Ort, wo Gott selbst, welcher der Seele innerlicher ist als diese sich selbst, gefunden wird (*De Trin.* X, 8, 11).

Und so richtet sich alle geistige Aktivität auf jene verborgene Tiefe des Geistes, wo die geistigen Kräfte der Seele immer tätig

sind. Nicolaus Cusanus hat diese Passage aus Eckharts *Ecclesiastes*-Kommentar (*Super Eccl.*, n. 27) in dem ihm zur Verfügung stehenden Codex eigens markiert. An anderer Stelle gibt Eckhart eine bezeichnende etymologische Deutung: „intendens“ meine nichts anderes als „intus tendens“, als eine Anspannen des inneren Blicks innen in der Verborgtheit des Geistes oder Herzens (*in abdito mentis vel cordis*) (*Sermo XLVII.1 „Confidimus in domino Iesu“* [LW IV], n. 488), wo die Seele immer denkt, immer erkennt und immer liebt. Aus dieser Verbindung der inneren Vernunft (*ratio superior*) des Höchsten und Innersten der Seele (*supremum et intimum animae*) mit den ewigen Wahrheiten erhält die Seele ihre Unsterblichkeit (*In Ioh.*, n. 679). Und so ist das Antlitz der Seele, durch das sie Tugend und Kunst und heiligmäßiges Leben wirkt, „geradewegs Gott zugekehrt; in ihm ist ununterbrochen göttliches Licht und wirkt darin, wenngleich die Seele deshalb nicht darum weiß, weil sie nicht daheim ist“, so heißt es in der Deutschen Predigt 37 „*Vir meus servus tuus mortuus est*“. Wird aber das Fünklein der Seele rein in Gott erfaßt, so bedeutet dies Leben. Der Mensch aber, der so die Eigenschaften des Göttlichen annimmt, wird Sohn Gottes (*filius Dei*), denn Gott wirkt in der Seele nichts anderes als in sich selbst (*In Ioh.*, n. 120). Eckhart denkt die vollkommene Erkenntnis im Modell der Gottesgeburt, die geschieht, wenn der Mensch sich ganz von aller Vielheit des Weltlichen abscheidet, von der Vielfalt der Bilder der diskursiven Vernunft, und ganz innen und ganz eines wird. Dort – im „vünelin der vernünftigkeit“ – geschieht die Geburt, dort wird der Sohn geboren – „nicht einmal im Jahr noch einmal im Monat noch einmal am Tag, sondern allzeit, das heißt oberhalb der Zeit in der Weite, wo weder Hier noch Nun ist, weder Natur noch Gedanke“ (*Sermo 37 „Vir meus servus tuus mortuus est“* [DW II, p. 677]).

7. Diesem Gedanken hat Eckhart einen ganzen Predigtzyklus gewidmet: den Gottesgeburtszyklus (DW IV, 101–104, Pfeiffer I-IV). „Mit natürlichen Vernunftgründen“ (*Sermo 101 „Dum medium silentium“* [DW IV, p. 342]) will Eckhart in Predigt 101 „*Dum medium silentium*“ von dieser Geburt sprechen, „wie sie in uns geschieht und in der guten Seele vollbracht wird, wo Gott

der Vater sein ewiges Wort in der vollkommenen Seele spricht“ (*Sermo* 101 [DW IV, p. 336]). Voraussetzung hierfür ist, daß die Seele, in der diese Geburt geschehen soll, sich ganz rein halten und ein ganz edles Leben führen muß, ganz als eines und ganz innen; „sie darf durch die fünf Sinne nicht in die Vielheit der Kreaturen auslaufen, sie muß ganz innen und ganz eines sein“ (*Ibid.*, p. 339). Und doch stellt sich die Frage nach der menschlichen Mitwirkung an dieser Gottesgeburt. Wie vollzieht sich diese Gottesgeburt und was kann der Mensch dazu beitragen? „Ein Wort spricht der Weise (*Sap* 18,14): ‚Als alle Dinge mitten im Schweigen waren, da kam von ober herab, vom königlichen Stuhl, ‚in mich ein verborgenes Wort‘“ (*Ibid.*, p. 338). Damit ist ein zentrales Motiv benannt: die Frage nach dem Schweigen (*silentium*) verweist auf die Frage nach dem Mittel (*medium*). Das göttliche Wort (*verbum*) wird „im Reinsten, das die Seele aufbieten kann, im Edelsten, im Grunde, ja, im Sein der Seele, das heißt im Verborgenen der Seele“ gesagt. „In diesem besteht das Vermittelnde (*medium*) in Schweigen (*silentium*), denn dahinein kann nie eine Kreatur, noch irgendein Bild gelangen, und die Seele hat weder Wirken noch Verstehen, noch weiß sie deswegen von irgendeinem Bild, sei es von sich selbst oder von irgend einer Kreatur“ (*Ibid.*, p. 343).

Die Seele nämlich wirkt alles was sie wirkt, nach ihren Kräften, d.h. sie erkennt durch ihren Verstand, der an das Vermittelnde der Bilder (*species*) gebunden ist. Über die Erkenntnisbilder kann sie sich schon nicht mehr selbst erkennen – um wieviel weniger kann sie dann Gott erkennen oder sich gar mit ihm vereinen? Daß die Seele alles, was sie wirkt, nach ihren Kräften wirkt, gilt also nicht für den Grund der Seele selbst. In diesem Grunde ist das Vermittelnde das Schweigen. Niemand kommt in diesen Grund der Seele als Gott allein (*Ibid.*, p. 346) – nicht einmal der Mensch selbst: denn Gott ist der Grund der Seele. Denn allein Gott wirkt in der Seele ohne alle Mittel, ohne Bilder oder Ähnlichkeiten (*Ibid.*, p. 344) Wie aber wirkt Gott in der Seele ohne Bilder und Ähnlichkeiten? Nach der Art, wie er seinen Sohn gebiert, nicht nach menschliche Weise, sondern auf göttliche Weise, durch Gottesgeburt als ein zeitloser Prozeß im Grunde der menschlichen Seele. Alles was der Mensch zu dieser Gottesgeburt beitragen kann, ist zu schweigen, sich

abzuscheiden, und Gott in sich wirken zu lassen. „Darum sagte der Weise ganz richtig: ‚Mitten im Schweigen wurde mir dieses heimliche Wort zugesprochen‘“ (*Ibid.*, p. 355).

In Predigt 104 „*In his, quae patris mei sunt, oportet me esse*“ bedient sich Eckhart des Modells von leidender und wirkender Vernunft: „Seht!“ – so heißt es dort – „Alles, was die wirkende Vernunft in einem natürlichen Menschen vollbringt, dasselbe und weit mehr vollbringt Gott in einem abgeschiedenen Menschen. Er nimmt die wirkende Vernunft weg und setzt sich selber an deren Stelle und wirkt dort selber alles das, was die wirkende Vernunft vollbringen würde. Wahrhaftig! Wenn der Mensch jede Tätigkeit aufgibt und die wirkende Vernunft in sich zum Schweigen bringt, dann *muß* sich Gott notwendig des Werkes annehmen und *muß* selber Werkmeister sein und sich selber in die leidende Vernunft gebären“ (*Sermo* 104 [DW IV.1, p. 587–589]. Doch, so muß man fragen, *was* wirkt Gott ohne Bilder im Grunde und im Sein der Seele? „Das kann ich nicht wissen“ – so Eckhart –, „weil die Kräfte (der Seele) nur in Bildern aufnehmen können“ (*Sermo* 101 [DW IV.1, p.360]. Daher gilt: „Einzig die unerkannte Erkenntnis hält die Seele zum Verweilen bei dem [was Gott in der Seele ohne Bilder wirkt] an und läßt sie diesem nachjagen“ (*Ibid.*, p. 361).

8. Von einer Jagd spricht auch Nicolaus Cusanus. Diese Jagd entspringt einem natürlichen Verlangen (*appetitus nostrae naturae inditus*), dem Streben nach Wissen (*scientia*). Ja, eigentlich zielt dieses Streben weiter: nämlich auf Weisheit, d.h. auf köstliches Wissen (*sapida scientia*). Cusanus liebt solche Etymologien. Diese Jagd nach Weisheit (*venatio sapientiae*) (*De ven. sap.* II, 6) sei Ausdruck der Lebendigkeit des Geistes denn Weisheit ist die Nahrung unserer geistigen Natur (*De ven. sap.* I, 2). „*Vivax mens*“ ist bereits im salomonischen *Liber sapientiae* ein Weisheitsattribut (*Sap* 7,22sq.).

Die Suche nach Weisheit läßt uns die Konvergenzen erkennen, die uns die Welt verstehbar machen, und zugleich die Grenzen unserer mutmaßenden, diskursiven, Begriffe schaffenden Rationalität. Diese Denkoperation ist keine exklusive Fertigkeit, die nur besonders darin Unterwiesenen, etwa den Philosophen, zu

Gebote stünde. Sie ist als Strukturprinzip in jedem Erkenntnisakt anwesend. Denn während unsere Vernunftbegriffe die Sinnesdaten ordnen, führen unsere Verstandesbegriffe auf die ersten Voraussetzungen unseres Erkennens. Diese Einsicht gewinnt die *mens* selbst, die sich auf die Bedingungen ihres Erkennens wendet. Und so macht sich der Intellekt auf die Suche nach einem schlechthin gewissen Prinzip, das nicht negiert und auch nicht noch einmal überstiegen werden kann.

Dies ist das cusanische Grundmotiv, das den Kardinal von Anfang an umtreibt und bis an sein Lebensende nicht ruhen läßt. „Ich muß also eine Grundgewißheit zu fassen bekommen, die alle Jäger außer Zweifel lassen und voraussetzen“, so formuliert Cusanus seinen Leitgedanken beim Durchforschen der Weisheitsgründe. Denn „man kann zum Wissen des Unbekannten nicht durch ein noch Unbekannteres kommen“. Ein jeder Jäger würde früher oder später mit der Jagd aufhören, wenn er wüßte, daß es nichts zu erjagen gäbe. Das gilt auch für den Weisheitsjäger. Nur im Licht jener Grundgewißheit kann ich also nach dem Unbekannten suchen (*De ven. sap.* II, 6). Diese Suche nach einem schlechthin gewissen Prinzip, das nicht negiert und auch nicht noch einmal überstiegen werden kann, läßt Cusanus nicht nur die Grenzen der diskursiven Vernunft (*ratio*) überschreiten, sondern erfordert eine nochmalige Synthesis des Verstandes (*intellectus*) in einem Erkenntnisprinzip, das als absoluter Begriff nicht nur epistemologisch als Selbstdefinition begriffen, sondern im Durchbrechen der intramentalen Grenze als zugleich notwendig und im höchsten Maße durch sich seiend gedacht werden muß.

Hierzu ist jedoch eine Sprache erforderlich, die das Unennbare auf unennbare Weise zu benennen vermag. Suchte Cusanus in *De docta ignorantia* den Weg über eine an der Methode der negativen Theologie orientierten Semantik, so erfordert die Einsicht in die Doppelstruktur des *intellectus* eine andere, die intellektuale Redeweise übersteigende divine Redeweise, die jede Form der Denkoperation – sei diese bejahend oder verneinend – unter den Vorbehalt der Negation stellt. Gleichwohl bleibt auch diese neue Syntax verwiesen auf Elemente der rationalen Sprache; Cusanus sieht, daß dieses Denken der Gebundenheit des menschlichen

Intellekts nicht völlig entkommt. Es kommt darauf an, unser Denken darin einzuüben, wie wir mit den Begriffen dieser Syntax die inattingible Wirklichkeit berühren, bezeichnen können, nicht *metaphorice*, durch Begriffsübertragung, sondern durch eine Denkoperation, die der Dynamik des Strebens und der Suche des Intellekts (*ratio interrogativa*) nach seinem immer schon vorausgesetzten, unbezweifelbaren Fundament entspringt, das er „*sine dubitatione*“ zu ergreifen trachtet. Hierbei ist die Tatsache der Frage bereits das unbezweifelbare Zeichen für die Notwendigkeit seiner Existenz. Darauf zielt alle Weisheitsjagd der menschlichen Vernunft, die voraussetzt, das es etwas zu erjagen gibt. Zehn solcher Jagdfelder oder Begriffe nennt Cusanus in *De venatione sapientiae*, eine Schrift, die er selbst als eine Zusammenschau und als Testament seines lebenslangen Bemühens versteht: das Nichtwissen (*docta ignorantia*), das Können-Sein (*possest*), das Nicht-Andere (*non-aliud*), das Licht (*lux*), das Lob (*laus*), die Einheit (*unitas*), die Gleichheit (*aequalitas*), die Verbindung (*connexio*), die Grenze (*terminus*), die Ordnung (*ordo*) (*De ven. sap.* 30).

Auf jenen „Jagdfeldern“ versucht Cusanus einen absoluten Begriff zu gewinnen, der sich selbst expliziert, sich selbst definiert, der die hypostasierte Washeit alles quidditativen Wissens ist, ohne daß dieses Prinzip verdinglicht werden darf: *non-aliud*, das Nicht-Andere vermag daher das Gesuchte besser zu bezeichnen. Doch auch diese Namen bringt letztlich die *mens* hervor. Sie sind asymptotische Annäherungen an eine Wirklichkeit, die nur in ihrem Prinzip ganz und präzise erfaßt werden kann. Um dieses Erfassen (*attingere*) des Unvordenklichen kreist das Cusanische Denken auch noch in seiner letzten Schrift *De apice theoriae*. Das Können-Sein (*possest*) oder das *posse ipsum* als der gänzlich eingeschränkte, auch das Sein umfassende Inbegriff aller verwirklichten Möglichkeiten wird ihm zur letzten Antwort auf die Grundfrage, von der die menschliche Vernunft umgetrieben wird. In diesem archimedischen Punkt der Vernunft wäre zugleich das aristotelische Paradox aufgehoben, daß das an sich Bekannteste für uns am schwersten zu erkennen ist (*Met.* II,1). Denn ein solcher Begriff wäre zugleich ganz einfach und folglich auch am einfachsten zu erkennen. Kennt nicht jeder Junge (*puer*) das Können? – so fragt

Cusanus (*De apice theoriae*, n. 6). Ruft die Weisheit nicht auf den Straßen, auf dem Marktplatz, dort wo sie jeder hören kann? – weit eher der Laie als der gebildete Redner (*De apice theoriae*, n. 5; *Idiota de sap.* I, n. 3).

Weisheitserkenntnis ist unmittelbar; sie setzt mit der Erfahrung an, zum Beispiel in der Barbierstube, wohin in der cusanischen Szenerie der sokratische *idiota* den Redner führt. Nur auf diesem Wege kann die unwandelbare Weisheit Gottes erkannt werden, die vor allen Augen umherwandelt. Spurenhafte – im Messen, Zählen und Wiegen (*Sap* 11,21) – kann sie in der Welt draußen gefunden werden, wo sie auf den Straßen ruft (*Idiota de sap.* I, n. 5–7). Aber erst die Hinwendung auf die Innenerkenntnis, auf die innere Erfahrung vermag die ewige Weisheit wirklich zu orten. Dieser Weg ist mehr als eine denkerische Analyse; die Weisheit muß geschmeckt und verkostet werden, wie schon die lateinische Weisheitsetymologie zum Ausdruck bringt (*Ibid.* I, n. 10–11). Das Verlangen nach Weisheit (*desiderium sapientiae*) entspringt dem Verlangen des Menschen, in seinem Inneren zu erkennen, was er seinem Wesen nach ist. Dieses Verlangen aber kommt mit der Rückkehr in sich und zu sich selbst nicht an sein Ende, sondern führt den Menschen über sich hinaus zur Vereinigung mit der ewigen Weisheit, die im Sättigen mit der schmackhaftesten Speise den Wunsch, mehr zu nehmen, nicht mindert, und daher niemals aufhört zu ergötzen (*Ibid.* I, n. 18). Als *sapida scientia*, als schmeckendes Wissen erfaßt die Weisheit die der schlußfolgernenden Vernunft unzugängliche Koinzidenz kontradiktorischer Bestimmungen im Bereich der Verstandesbegriffe. Diese „*coincidentia oppositorum*“ bezeichnet die zugrundeliegende Einheit, in der Gott als der unvordenklich Eine erkannt wird, nicht nur im Modus der „*docta ignorantia*“, sondern er offenbart diese dem geistigen Auge des nach Wahrheit strebenden Intellekts, „der sich bemüht, ihn auf immer vollkommenerer Weise zu preisen“ (*De ven. sap.*, c. 35, n. 105). Hier sind die eigentlichen Jagdgründe der Philosophie. Denn Weisheitsjagd ist für Cusanus alle Philosophie, und diese Jagd nach der Weisheit begreift er zugleich als einen Prozeß der Verähnlichung mit Gott (*De ven. sap.*, c. 32, n. 96).

9. Es stellt sich die Frage, ob hier nicht eine Grenze überschritten wird, eine Grenze zumindest für die Philosophie, die ihr Selbstverständnis – dies zeigen uns die aitiologischen Anfangszählungen von Pythagoras, Sokrates und Aristoteles – aus der kritischen Distanz zur Weisheit bezog. Andererseits hat sich gezeigt, daß diese Grenzüberschreitung von dem im Horizont der Weisheit gedachten Vernunftbegriff selbst evoziert wird und damit integraler Bestandteil eines Verständnisses der Philosophie ist, das seinen Ausgangspunkt im Gegenüber zur Weisheit gewinnt. Die Grenzüberschreitung entspringt der Dynamik der Vernunft, so haben die gewählten drei Beispiele – die Suche nach dem Ersterkannten, der Abstieg in das *abditum mentis*, die Überwindung des Widerspruchsgesetzes und die Suche nach der Grundgewißheit – gezeigt. In dieser Dynamik versucht der Mensch die Gebundenheit der Vernunft überwinden, ihre Endlichkeit, und damit an jenes Göttliche in uns heranreichen, das bei aller Unerreichbarkeit und obgleich es kein menschliches Gut mehr ist, doch unser wahres Selbst, unser vornehmster und bester Teil zu sein scheint (*Eth. Nic. X,7*). Aus dieser Einsicht leitet Aristoteles die Aufforderung ab, unser Streben als Menschen nicht auf Menschliches und als Sterbliche nicht auf Sterbliches zu beschränken; wir sollen uns vielmehr in allem, soweit es möglich ist, bemühen, unsterblich zu sein und alles zu dem Zweck zu tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben – allerdings nicht als Weise, sondern als Liebhaber der Weisheit, als Philosophen. Die Frage nach dem Prinzip der Vernunft erhält hier ihren Platz im Spannungsfeld von Endlichkeit und darüber hinausweisender Unendlichkeit.

Setzt aber die Zurückweisung des Anspruches, weise zu sein, verbunden mit der Behauptung, ihr Liebhaber zu sein, nicht ein Objekt der Weisheitsbegierde voraus? Dies war der Leitgedanke und die Grundintuition der von mir vorgestellten Figuren eines solchen Vernunftprinzips. Bei der Suche nach der Grundgewißheit aber, die alle außer Zweifel lassen und voraussetzen, steht der Weisheitsjäger immer in der Gefahr, sich zu weit in ein Gelände vorzuwagen, dessen Geographie er nicht oder nur unzureichend kennt – und sei es verlockt von göttlicher Wegweisung. Dies gilt im übrigen nicht nur für den mittelalterlichen Weisheitsjäger. Und

doch scheint dieses Wagnis zum Paradox der Vernunft zu gehören, zu den der Vernunft eigentümlichen Fragen, von denen sie – wie Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft sagt – „belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur aufgegeben; die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (*KrV*, A VII).

О. СТЕФАН САНЦАКОСКИ (СКОПЈЕ)

ФИЛОСОФСКИ ДИСКУРС ЗА ПАТИШТАТА НА ВИЗАНТИСКАТА ГНОСЕОЛОГИЈА

Темата за патиштата на византиската гносеологија е необично тешка, загадочна, а напати, може да се каже и мачна. Одгатнувањето на оваа загатка не ќе биде прекумерно деликатно, ако за појдовна точка на нашата расправа ги земеме актуелните гносеолошки тенденции во современата европска философија. Општо познато е дека повеќето од современите европски философи, обидувајќи се да дојдат до едно конзистентно философско познание, го усвојуваат и практикуваат или *рационалистичкиот метод* или *емпиризмот*. Но, меѓу нив има и такви, кои го преферираат методот на *прагматизмот*. Најретки меѓу философите се оние, кои се залагаат за *интуитивниот метод*. Повеќе од јасна е невозможноста меѓу наброените методи да се стави знак на еднаквост. Едноставно, сите тие се целосно легитимни и оригинални. Но, и покрај сета нивна уникалност и оригиналност во праксата на современите европски мислители посочените гносеолошки теории си наоѓаат заеднички, еквивалентни претпоставки. И за чудо, тоа што значи *заедничка претпоставка* се третира како поголем квалитет од елементите што ги прават меѓусебно различни и оригинални. После сè што кажавме досега, сфатливо ми е љубопитството на читателот да ги дознае еквивалентните претпоставки на разнобразните гносеолошки теории. Првата од двете претпоставки за кои сакам да зборувам е *автономното стекнување* на философското познание како и неговата *независност од религиозното верување*. Втората претпоставка е можноста на философот да дојде до философското познание со проста употреба на еден од повеќето спом-

нати гносеолошки методи. Во современата европска философија религиозното верување не се смета за неопходен услов за умување во согласност со *'здравниот разум'*. Религиозното верување е оценето како нешто небитно или како потенцијална пречка за познавање на вистината. Моралниот статус на философот и неговиот внатрешен лик, молкум се огласени за нерелевантни во чинот на стекнување на философското познание. Ништо од тоа што го оквалификувавме како *diferencia spēsificā* на модерната европска философија по прашањето на нејзините гносеолошки модели не ја карактеризира византиската философија, по истото прашање. Не без ретки, би ги нарекле, осамени случаи, византиските философи ги отфрлаат двете претпоставки на современата европска гносеологија. Бидејќи за нив, токму религиозното верување претставува *conditio sine qua non* за здравоумно философирање. Доколку философот сака да ги заобиколи заблудите и да се причести со вистината, тогаш тој ќе треба да си го претпостави религиозното верување, како појдовна точка на своето философирање. За византиските философи моралната и духовната состојба има круцијално значење за успешно стекнување со философското познание. Византиските философи не останувале рамнодушни пред дилемите за храброста и плашливоста, за умереноста и неумереноста, за праведноста и неправедноста, за смиреноста и раздразливоста, за смиреноста и гордоста, за љубовта и омразата... Наспроти оптимистичкиот став кон човекот својствен за повеќето модерни европски философии, и нивното молкум или гласно отфрлање на учењето за гревот на Првородителите, византиските философи токму тоа учење го прифаќаат мошне сериозно и со него го обележуваат сопствениот пат кој води до познанието. Притоа тие не го губат одвид учењето за падот и гревот на човекот. А, токму тој момент ја спасува византиската философија од нереалниот оптимизам на европската философија. Една од повеќето антрополошки тези на византиската философија е олицетворена во аксиомот за гревопаднатата состојба на природата на човекот. Поради тоа човекот не е тоа за што е создаден. Со тоа, што од гревот е инфицирана севкупната природа на човекот, од гревот се

инфицирани и сите човекови способности. Најголемиот византиски филозоф на XI-от век Свети Симеон Нов Богослов (949–1022) проникливо забележува: „Од времето на Адамовиот престап, сите вродени сили на човечката природа се расипале: интуитивниот ум, аналитичкиот разум, моќта за расудување, вообразеноста и чувствата... И тоа стана причина за човекот да може да мисли, но да не може правилно да мисли. Човекот е способен да сака, но неговите желби се бесмислени. Тој може да се гневи, но гневот му е безумен. Како последица на гревот и падот, кај човекот е сè искривено и погрешно, како она што го сирка својот разум, така и она за што мисли и размислува, за што мечтае, чувствува или наметува.“ Во гревопадот, човекот се сврте со грбот кон Бога и се оттуѓи од Него и од Неговата животворна и светлосарна благодат. Човекот ја раскина заедницата со живиот Бог на Авраама, Исаака и Јакова и ја прекина комуникацијата лице в’Лице со Бога. Прифаќајќи го гревот на Првородителите како непобитен аргумент, византиските филозофи, севкупното свое интелектуално внимание и љубопитноста ги фокусираше на чинот на изнаоѓање на механизми и алатки својствени за умот и за духот. Со нивна помош настојувале повторно да ја воспостават (реинтегрираат) исконската природа на човекот, разнебитена и дезинтегрирана од гревот. Умот на византискиот филозоф бил обземен од идејата за изнаоѓање на начини и средства кои ќе им овозможат нормално функционирање на човечките способности парализирани од гревот. Патот кој изведува од сите безизлези е *добродетелта*. Паднатата природа на човекот без добродетелта е апсолутно невозможно да се извие до бестрастието и да се искапи во чистите на внатрешните, духовни, простори од личноста на човекот. Чистотата на онтолошките предели од личноста на човекот станува безусловен услов за поседување на свеста за познанието со кое Бог ја украсил душата човечка и без кое, што се оневозможува заедникувањето на човекот со Бога, но и соединувањето, односно обожувањето на човекот со Бога. Соединувањето на човекот со Бога, поточно неговото восиновување со Отецот, човека го вишнее до највисоките катови од зградата на богопознание-

то(= *θεογνωσία*). Византиските свети философи недвосмислено укажувале на деструктивната улога на пороците, страстите и јавните гревови. Според нив похотите ја затемнуваат душата и човека го онеспособуваат да ја восприема објективната вистина. После тоа, од гревот замрежените очи на духот не ги регистрираат објектите (= предметите, нештата) онакви какви што се навистина. Токму на тоа се однесува едно кажување на Преподобен Марко Подвижник (430 г.): *„Умот го заслепуваат следниве три страсти: скржавоста, суетата (= суетомудрието) и сладострасноста... Само овие страсти и ништо друго го затануваат нашето познание и верата наша, – тие како сенка ја следат природата на човекот.“* И Преподобен Јован Лествичник во неговата *‘Рајска Лествица’* укажува на специфичната особина на душата моќно да ги перцепира нештата: *„Високата моќ на забележување е својство на душата: но гревот ја намалува моќта на запазување.“*

Секој човек кој ги негува *добродетелите* се ослободува од темнината на незнаењето и од заблудите (= прелестите) и влегува во светот на светлината, познанието и разбирањето. Во бројот на добродетелите, светите византиски философи ги вредиле четирите главни Платонови добродетели: мудроста, храброста, умереноста и праведноста, потем трите христијански добродетели: верата, надежта и љубовта, како и исихијата (= молитвеното тихование) и непсисот (= внатрешната будност). По мерата од освојувањето на добродетелите човекот духовно расте. За почеток на духовното растење се зема *верата*. Еве што вели за тоа најголемиот византиски философ Преподобен Максим Исповедник (580–662): *„Умот кој почнува да философствува за божествените нешта, не ќе може да стави почеток на тоа (= философствувањето) без верата.“* Никита Ститат (XI век), маркантен претставник на византиската философија, категорично тврди, дека *„верата им претходи на сите добродетели“*. Кога не постои доброволна согласност на душата со учењето на Христијанството, тогаш не постои вистинска вера. Вистинската вера доброволно го прифаќа зборот Божји и слободно живее во согласност во согласност со учењето на Црквата. Според Свети Симеон