

Elisabeth von Erdmann-Pandžić / Bamberg

Dichtung und Philosophie

Ivan Gundulićs Lehrgedicht "Od veličanstva božjijeh"  
und die neuplatonische Metaphorik

O felix hominum genus,  
si vestros animos amor,  
quo caelum regitur regat!

Boethius, Consolatio phi-  
losophiae, metrum II, 8

I

1990 erschien als wohl später Ausläufer des Gundulić-Jubiläums (1589-1989) in Zagreb ein Nachdruck des ersten, von Gundulić selbst redigierten und 1621 in Rom unter dem Titel "Pjesni pokorne kraļa Davida" /Bußlieder des Königs David/ veröffentlichten Büchleins<sup>1</sup>. Die 54 Seiten umfassende Schrift enthält die Paraphrasen von sieben Davidischen Psalmen sowie daran anschließend das Gedicht "Od veličanstva božjijeh" /Von den göttlichen Erhabenheiten/. Darüber hinaus präsentiert der Nachdruck die auf 1620 datierte Widmung an den "sehr erlauchten Herrn Maro Marov Bunić, Patrizier aus Dubrovnik" ("Mnogo Svitlomu Gospodinu Maru Mara Bunića Vlastelinu Dubrovačkomu"), die auf die Rezeption Gundulićs einen ganz erstaunlichen Einfluß ausüben sollte. Schließlich lautet die aktuelle Einschätzung noch immer: "In diesem Buch ...stellt auch heute die Prosa-Widmung an Maro Bunić den interessantesten Teil dar."<sup>2</sup>

Der Nachdruck schließt eine Lücke von 52 Jahren seit der letzten Edition der Psalmenparaphrasen und des Gedichtes in der 3.Auflage der Werke Gundulićs in der Reihe "Stari pisci hrvatski" /Alte kroatische Autoren/ 1938<sup>3</sup>, sieht man einmal von der Wiedergabe des letzteren durch Dunja Fališevac ab, die "Od veličanstva božjijeh" 1989 in einer nach der Fassung von 1938 modernisierten Form im Rahmen eines Artikels publi-

zierte<sup>4</sup>. Ihr Beitrag ist nicht nur wegen dieses Abdrucks verdienstvoll, der in seiner Modernisierung die Lesbarkeit des Textes erleichtert (wenngleich dies für die Sprachforschung hinderlich ist<sup>5</sup>), sondern auch ob der längst überfälligen Isolierung des Lehrgedichts aus dem durch die Widmung und die Paraphrasen gesetzten Kontext<sup>6</sup>.

In der bisherigen Gundulič-Forschung ist sein Wert umstritten. Jakša Ravlič sah 1962 keinen Anlaß, es in die zweibändige Gundulič-Ausgabe der Reihe "Pet stoljeća hrvatske književnosti" aufzunehmen<sup>7</sup>. Dennoch meinte er feststellen zu dürfen: "...hiermit gelangte tatsächlich alles Wertvollste und für Gunduličs literarisches Schaffen Charakteristischste in die Bibliothek."<sup>8</sup> Slobodan Novak schätzt das Gedicht dagegen in seinem Teil-Nachwort zum jüngsten Nachdruck deutlich anders ein: "Durch seinen ästhetischen Wert besticht in dem Büchlein besonders das Gedicht 'Od veličanstva božijeh', mit dem Gunduličs gedruckter Erstling endet, und das für Gundulič wie für seine Poetik programmatisch ist."<sup>9</sup>

Ravlič wie Novak lassen sich in ihren offensichtlich konträren Beurteilungen entscheidend durch einige Äußerungen Gunduličs in seiner Widmung an Bunič leiten, die seit jeher die Rezeption beeinflussten: "Ja za objavit da sva ostala spjevanja moja u mañoj cijeni daržim, sve ino kao porod od tmine u tminah ostavljam" /für eine Veröffentlichung schätze ich alle meine übrigen Dichtungen geringer ein, alles sonstige belasse ich als Ausgeburt des Dunkels im Dunkel/; "ja karstjanin spjevalac" /ich bin ein Christ als Dichter/<sup>10</sup>. Ravlič folgert hieraus: "...nach dem Ratschlag der Jesuiten versuchte Gundulič, die Dinge gegenreformatorisch zu lösen, indem er zunächst für die 'Buße' agitierte..."<sup>11</sup> Und an anderer Stelle: "Damit gab er offen zu erkennen, zu welchem Lager er in Dubrovnik gehörte..."<sup>12</sup> Dies trug u.a. dazu bei, daß die Forschung mit den "Pjesni pokorne" den Beginn der zweiten Schaffensperiode Gunduličs ansetzte<sup>13</sup>. Auch Novak läßt sich durch die zitierten Aussagen des Dichters zu einer ausführlichen Diskussion der sich darin offenbarenden Pro-

blematik und zu ihrer Aktualisierung inspirieren, wenn er schreibt: "Gundulić ist gerade ein Dichter des Konfliktes zwischen dem Intellektuellen und der Macht ... Gundulićs Fall bietet einen Rahmen, in dem sich dieses Problem auch heute, nach dreieinhalb Jahrhunderten, mit anderen Subjekten ablesen läßt."<sup>14</sup> Erfrischend nimmt sich in diesem Zusammenhang der Kommentar Vsevolod Setschkareffs zu dieser Widmung aus: "Man sieht deutlich: es ist nur ein Spiel mit Antithesen, das zu keinen Schlüssen auf einen Umbruch berechtigt."<sup>15</sup>

Das theoretisch-methodische Problem, wie Aussagen von Autoren zu ihrem eigenen Werk zu bewerten sind, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Stattdessen konzentriert sich die folgende Untersuchung auf mögliche Differenzen zwischen dem Lehrgedicht "Od veličanstva božjijeh" selbst und dem offensichtlich ihm gegenüber bestehenden Rezeptionsvorurteil. In der bisherigen Forschung vermittelt es jedenfalls das Bild des Opfers seiner Gesellschaft, die in der Widmung wie in den Psalmenparaphrasen präsent ist. Diese Umklammerung bewirkte, daß man das Gedicht entweder nicht als gesonderten Teil zur Kenntnis nahm, oder es gar als Agitationswerk im Dienste einer Dubrovniker Gegenreformation betrachtete, die seiner aber mangels Gegner kaum bedurft hätte<sup>16</sup>. Mit dieser Disqualifizierung korrespondiert die wengleich weit wohlwollendere Einschätzung Novaks, der es als Teil eines Werkes sieht, das ein noch stets aktuelles Dilemma zwischen dem Intellektuellen und der Staatsmacht demonstriere. Selbst Fališevac, die der Widmung kaum Beachtung zu schenken scheint, verleiht in ihrer Interpretation dem Gedicht die grundsätzliche Ausrichtung einer "interpretatio christiana"<sup>17</sup>. Immerhin verweist sie jedoch in allerdings nur globalen und vagen Bemerkungen auch auf philosophische Einflüsse: "...das Schema der Naturphilosophie beruht auf der aristotelischen oder platonischen philosophischen Idee..."<sup>18</sup> Ihre Ergebnisse faßt sie schließlich mit den Worten zusammen: "Gundulićs Gedicht 'Od veličanstva božjijeh' zeigt, daß die künstlerische Spra-

che der kroatischen Literatur des 17. Jahrhunderts fähig war, den feinsten und erhabensten, subtilsten und abstraktesten Ideen Form zu verleihen, daß sie also fähig war, die höchsten Regionen des Ästhetischen zu erobern"<sup>19</sup>.

Diese Meinung teilt Setschkareff wiederum überhaupt nicht - er empfindet die Verse als "ledern" und die Setzung eines sinnlichen Elementes inmitten eines abstrakten Gedichtes als "höchst deplaciert". Sein Urteil kulminiert folglich in der Aussage: "Das Ganze ist nicht mehr als gereimte Religionsphilosophie. Das echte Pathos, das Gunduličs Dichtung auszeichnet, fehlt hier vollkommen."<sup>20</sup>

## II

Der Rahmen, der Gunduličs Lehrgedicht bisher umgibt, dürfte ausreichend das Interesse erklären, das hier in einer neuerlichen Edition samt einer ausführlicheren Betrachtung zum Ausdruck kommt. Entgegen der textkritischen Ausgabe von 1938 soll hier jedoch konservativer verfahren werden, da sich die Sprache Gunduličs<sup>21</sup> auf einem Entwicklungsniveau befindet, das einer Modernisierung ohne Einbuße entraten kann<sup>22</sup>.

### Od veličanstva božjijeh.

Gospodina Dživa Frana Gunduliča.  
Pjesan.

Naredbeno sved varteči  
obrača se sila od nebi;  
plamenuje ne svijeteči  
veličina ogra u sebi.

Sada svjetlos, tminu sada  
povjetarce ovo slijedi;  
sred istoka, sred zapada  
u krepčini zemļa sjedi.

### Von den göttlichen Erhabenheiten

Des Herrn Dživo Fran Gundulič  
Lied

Planvoll stets kreisend  
wendet sich die Kraft vom Himmel;  
es lodert, ohne zu leuchten,  
die Größe des Feuers in sich.

5 Bald auf Licht, bald auf Dunkel,  
bald auf sachten Wind folgt dies;  
mitten im Osten, mitten im Westen  
sitzt die Erde in Beharrlichkeit.

Samo sobom obkruzeno  
u sebi se more uzdarši;  
te u svom kraju zatvoreno  
u početku svom se varši.

Svijesti moja tko ovo stvori  
poj mu otajstva zlamenita;  
krepka vjera ter govori  
što tva slabos ne dohita.

Bez uzroka uzrok jedan  
nerazdiono jedinstvo je;  
i početak komu nijedan  
jur početak vik bio je.

Parvi oni ki u sebi  
vazda krepak varti svime;  
svarha kojoj moglo ne bi  
naći svarhe nijedno vrime.

Ogañ koi duh uzdarži  
i bez mjesta, mjesto ima;  
koi sve što zgara, i parži  
resi darim blaženima.

Dobro koi neizmerno.  
u sve sebe čim razmeće;  
sve pričudno, sve zamerno  
sve izvarsno čini odveće.

Znanje koga vlas kriposna  
sama gleda se u sebi je;  
ter čim sebe istu pozna  
sve u sebi razumije.

Allein von sich selbst umgeben,  
10 hält sich das Meer in sich selbst;  
und in seinem Ende eingeschlossen,  
endet es in seinem Anfang.

Meine Seele<sup>23</sup>, wer dies schuf,  
dem singe die hehren Geheimnisse;  
15 der feste Glaube spreche dann,  
was deine Schwäche nicht erreicht.

Eine Ursache ohne Ursache,  
ist es unteilbare Einheit;  
und Anfang, dem kein einziger  
20 Anfang jemals gesetzt worden.

Der Erste ist, wer in sich  
stets kraftvoll mit allem kreist;  
das Ende, dem keine Zeit  
ein Ende setzen könnte.

25 Das Feuer, das den Geist enthält  
und ohne Raum doch Raum besitzt;  
das alles, was es brennt und sengt,  
mit seligen Geschenken schmückt.

Das Gute, das unermesslich ist,  
30 und wenn es sich in alles verströmt,  
alles wunderbar, alles gefällig,  
alles überaus herrlich macht.

Das Wissen, dessen starke Macht  
sich selbst schaut, in sich ruht;  
35 und wenn sie sich selbst erkennt,  
alles in sich begreift.

Љubav koja sve djeluje  
i sve hrani ter ljublena;  
љubovnika namiruje  
u ljubavi svoj blažena.

Die Liebe, die alles bewirkt  
und bewahrt, und geliebt wird;  
den Geliebten zufriedenstellt,  
40 ist in ihrer Liebe selig.

On pristolje svomu stanju  
bude u sebi sam staviti;  
on u vječnom djelovanju  
ima pokoj vjekoviti.

Er wird seinem Sein einen Thron  
in sich selbst errichten;  
im ewigen Wirken  
hat er immerwährende Ruhe.

On nevidjen od slabosti  
svijesti umarle kratka zglada;  
skroven svojoj u svitlosti  
u djelih se svojih gleda.

45 Ungeschaut von der Schwachheit der  
sterblichen kurzsichtigen Seele,  
verborgen in seinem Licht,  
schaut er sich in seinen Werken.

Ter nebeskoj u vedrini  
i na zemlji još ovuda;  
od zabiti, i u tmjni  
svud on svijeti Bog je on svuda.

Und in der himmlischen Klarheit  
50 und noch hier auf Erden;  
gegen Leere und im Dunkel  
leuchtet er überall, überall ist er  
Gott.

Neizmernim znanjem svime  
od sebe se poznan čuje;  
kako hoće pak družime  
na brijeme objavљуje.

Mit seinem unermeßlichen Wissen  
fühlt er sich von sich erkannt;  
55 wenn er will, offenbart er sich  
dann anderen in der Zeit.

Ter u vječnoj svoj pameti  
sve što može brijeme odkriti;  
pri bremena sve vidjeti  
bude, i poznat, i ljubiti.

Und in seinem ewigen Denken wird er  
alles, was die Zeit aufdecken kann,  
alles vor der Zeit sehen,  
60 und erkennen und lieben.

Nu u sebi za sve jer znamo  
da sve gleda rijeti trijebi;  
  
drugu svitlos, izvan samo  
sebe istoga ne ima u sebi.

Aber uns, weil wir genau wissen,  
daß er alles sieht, müssen wir sa-  
gen:  
  
anderes Licht, außerhalb seiner  
selbst besitzt er nicht in sich.



"Der Sonnenwagen, das bestirnte Firmament, die Erde und das in seinen Grenzen verbleibende Meer lassen die Welt als einen geordneten Kosmos erkennen."<sup>24</sup>

On nebesko poľe resi  
pridrazijem kamenima;  
zlatno cvitje s kojijem smijesi  
neka ljepšu sliku ima.

65 Das himmlische Feld schmückt er  
mit edelsten Steinen;  
denen er goldene Blumen untermengt,  
damit es umso schönere Gestalt habe.

On koprene tamne noći  
svijetlim zracim zvijezda veze;  
70 on je sunce s koga je doći  
zvjatlos suncu kad izljeze.

Die Schleier der dunklen Nacht  
70 verwebt er mit den hellen Strahlen  
der Sterne;  
er ist die Sonne, wovon der Sonne  
Licht kommen muß, wenn sie aufgeht.

On je koi zore mile  
kad najdraža jes ob liti;  
zlatne prame, parsi bile  
sveđ rumenom ružom kiti.

Er ist, wer der lieben Morgenröte  
wenn sie sommers am lieblichsten ist,  
75 die goldenen Haare, weißen Brüste  
stets mit roter Rose ziert.

Od čestitih negovijeh  
ľubovnika ľubav čista;  
zlatka pjesan blaženijeh  
koi višna pune mista.

Von seinen glückseligen  
Liebhabern reine Liebe;  
süßes Lied der Seligen,  
80 die die hohen Gefilde füllen.

Od obartnijeh nebes paka  
viku plodna obraćanja;  
tiha, plaha, barza, laka,  
bez promjene, bez pristanja.

Von den kreisenden Himmeln aber  
ewig fruchtbare Umdrehungen;  
still, rasch, schnell, leicht,  
ohne Unterlaß, ohne Ende.

I razlici družu plodi  
koj' izhode od naravi;  
navještenja jesu odi  
negovojsi mnogoj slavi.

85 Und verschiedene andere Früchte,  
die der Natur entspringen;  
Verkündigungen sind sie  
seines vielfältigen Ruhmes.

Svjetlos koja tmine skraća  
i duh vazda užeženi;  
zemľu u nebo on obraća  
smart u život prem zuđeni.

Licht, welches das Dunkel kürzt,  
90 und stets entzündeter Geist;  
die Erde wendet er zum Himmel,  
Tod in heiß ersehntes Leben.



On je ono što zaman je  
iskat da se vik izriječe;  
tere slabo ljudsko znanje  
zna da ne zna znav najveće.

Er ist das, was man vergeblich  
ersucht, sich je zu erklären;  
und das schwache menschliche Wissen  
weiß, daß es nicht weiß, wenn es  
das Höchste erkennt.

### III

Die äußere Form des Gedichtes zeichnet sich durch eine annähernd konsequent eingehaltene Regelmäßigkeit aus<sup>25</sup>. Der syntaktische und strophische Aufbau gliedert es in Einheiten, die jeweils einen isolierbaren inhaltlichen Aspekt umfassen. Die bildliche und emphatische Beschreibung von Zuständen, Tätigkeiten und Wirksamkeiten einer insgesamt als Gott bezeichneten und in der 3. Pers.Pl. angesprochenen Kraft wird dabei nur dreimal unterbrochen: zweimal in einer befehlenden Anrede (2. Pers.Sg.) an die Seele des Erzählers (13-16, 113-119), und einmal durch einen den Zuhörer bzw. Leser einbeziehenden Imperativ (1. Pers.Pl., 61-64).

Der Inhalt oszilliert somit zwischen indirekter Lobpreisung und Belehrung, wobei die Lobpreisung der Belehrung dient, und die Belehrung zur Lobpreisung veranlassen soll. Das Gedicht kann daher als Hybrid zwischen epistemischer und hymnischer Lyrik betrachtet werden, d.h. als Lehrgedicht wie als Hymnus. Diese beiden Eigenschaften stellen es in eine dichterische Tradition, der grundsätzlich die Ausrichtung auf philosophische Fragestellungen eigen ist, und die bereits in der Antike zu höchster Vollkommenheit entwickelt wurde. Die eindeutige Zugehörigkeit des vorliegenden Gedichtes zur didaktischen Tradition mag dabei das besondere Mißfallen Setschkareffs erregt haben<sup>26</sup>.

Eine theoretische Ausformung erhielt dieser Zusammenhang von Dichtung und philosophischem Gedanken bei Proklos<sup>27</sup>. Für Beierwaltes ist die Zentralstellung gerade dieses Themas in der neuplatonischen Philosophie als "bekannte Einsicht" evident<sup>28</sup>. Die mehr didaktisch orientierte Dichtungsform ent-

spricht dem "reflexiven...ideenbestimmten und argumentativ-diskursiven Denken."<sup>29</sup> "Die Hymnen insgesamt stellen...eine poetische Realisierung des philosophischen Aufstiegs und speziell des philosophischen Gebetes dar."<sup>30</sup>

Das Gedicht weist daher schon bei oberflächlicher Betrachtung Merkmale auf, die einen Traditionskontext evozieren, der durch seine Weitläufigkeit geradezu einlädt, ihm global und heuristisch Genüge zu tun, ohne weiter auf ihn einzugehen<sup>31</sup>. Der Blick auf die Schlüsselmetaphern wie "Licht", "Kreis", "Feuer" und "Quelle" unterstreicht nicht nur diesen Kontext, sondern erweist ihn als konstitutiv für die Metaphorik des Gedichtes. Die Herkunft dieser Metaphern wurde auch richtig als neuplatonisch identifiziert, jedoch nicht in ihrer Bedeutung entfaltet und somit auch unter dem Einfluß der Widmung an Bunič unbesehen als Vehikel der christlichen Lehre interpretiert, wie etwa bei Jelašić: "...und in detaillierter Kenntnis der Technik der erwähnten Ausdrucksart neuplatonischer Gedanken bezeugt er /Gundulič/ die christliche Lehre, und es ist interessant, wie sich der reine christliche Inhalt mit einer neuplatonischen Form verwob: Gott ist der Eine, Ursache von allem, doch selbst ohne Ursache."<sup>32</sup> Das Mißverständnis, das einen genuin neuplatonischen, vom Christentum adaptierten Gedankengang als christlichen Inhalt begreift, der die aus Metaphern gebildete neuplatonische Form gefüllt habe, ist eine der Ursachen, weshalb weitergehende Untersuchungen unterblieben, da schon alles gesagt schien. Ein zweiter Grund liegt sicher in der Unübersichtlichkeit der Tradition, die es so schwer macht, eine direkte Vermittlung festzustellen. Im Bemühen, die unmittelbare Quelle Gunduličs namhaft zu machen, stieß man auf einen seiner älteren Verwandten, Nikola Gučetič (1549-1610), der gemäß einer in der Renaissance weit verbreiteten Mode Dialoge über die Schönheit und den Eros verfaßte<sup>33</sup>. Die Renaissance in Italien (und damit auch jene in Dubrovnik) bietet jedoch eine große Auswahl an potentiellen Vermittlungsinstanzen. Auch wenn man nicht mit endgültiger Sicherheit

ausschließen kann, daß "Od veličanstva božjijeh" eine Paraphrase ist, gilt die in der bisherigen Forschung unangefochtene Überzeugung hier hypothetisch weiter, es handle sich bei diesem Gedicht um eine originale Leistung Gunduličs. Der kulturelle Kontext bot ihm genügend Möglichkeiten, sich mit dem Neuplatonismus und dessen Vermittlung durch die Renaissance zu beschäftigen. Herausragender Vermittler, Rezipient und Weiterentwickler war hierbei Marsilio Ficino (1433-1499) durch seine Übersetzungen von Werken Platons und Plotins sowie seine eigenen Schriften, unter denen "De Amore" (entstanden 1468/1469) besondere Beachtung fand<sup>34</sup>.

Die Renaissance-Periode in Dubrovnik wird nicht umsonst als kulturelle Blütezeit der Stadt gepriesen, zumal angesichts des äußerst lebhaften Kulturaustausches mit Italien. Entsprechend können die Werke eines Plotin und Ficino als zweier herausragender Vertreter einer Tradition, in der Gunduličs Gedicht seine Bedeutung erst zu entfalten beginnt, ergiebig zu dessen Verständnis beitragen. Darüber hinaus sind sie eine wichtige Quelle für den gesamten kulturellen Kontext, in dem Gundulič gleichsam als Dichter des Übergangs von der Renaissance zum Barock fungierte, auf dessen Höhe er sich - wie zu zeigen sein wird - befand<sup>35</sup>.

#### IV

Die Eröffnungstrophe beginnt mit der für den Kreis charakteristischen Tätigkeit, dem Kreisen. Sie benennt das Subjekt der Tätigkeit sowie den Modus der Zeit und der Art und Weise. Gleichzeitig wird mit der kreisenden Bewegung zusätzlich das sich Entfernen des so tätig Seienden von etwas eingeführt: "Naredbeno sveđ vartefi / obrača se sila od nebi" /Planvoll stets kreisend wendet sich die Kraft vom Himmel, 1-2/. Dieselbe Tätigkeit, nun einem Demonstrativpronomen statt einer Kraft zugeschrieben, erscheint in Vers 21-22: "Parvi oni ki u sebi / vazda krepak varti svime" /Der Erste ist jener, der in sich stets kraftvoll mit allem kreist/.

Ein drittes Mal wird das Bild explizit in Vers 81-82 verwendet: "Od obartnijeh nebes paka / viku plodna obračanja" /Von den kreisenden Himmeln aber ewig fruchtbare Umdrehungen/<sup>36</sup>. Das Zentrum der Umdrehungen ist dasselbe wie jenes der sich drehenden Kraft in der Eingangsstrophe, der (die) Himmel. Der Tätigkeit eignet der Charakter der Unendlichkeit: sveđ, vazda, viku /stets, immer, ewig/. Zudem gehören hierzu die Eigenschaften "naredbeno" /planvoll/ bzw. "plodno" /fruchtbar/, während das Subjekt der Tätigkeit die Eigenschaft "krepak" /kraftvoll/ besitzt. Es handelt sich daher um eine gesetzmäßige, unzerstörbare und überdies produktive Dynamik, deren Bewegung sich in der Dialektik von Zentrum und Peripherie abspielt, wie sie die Kreisbewegung mit zentrifugaler Radius-Vergrößerung vermittelt (deutlich in Vers 1-2 insinuiert).

In den beiden ersten Fällen folgt als zweite syntaktische Einheit jeweils die Beschreibung eines in sich ruhenden Etwas, das zunächst als nicht nach außen wirkend, dann als nicht verursacht gekennzeichnet ist: "plamenuje ne svijetači / veličina ogha u sebi" /es lodert, ohne zu leuchten, die Größe des Feuers in sich - 3-4/; "svarha kojoj moglo ne bi / nači svarhe nijedno vrime" /das Ende, dem keine Zeit ein Ende setzen könnte - 23-24/. Die Fortsetzung der dritten Belegstelle widmet sich dagegen einer weiteren Charakterisierung der Tätigkeit des Kreisens: "tiha, plaha, barza, laka, / bez promjene, bez pristanja" /still, rasch, schnell, leicht, ohne Unterlaß, ohne Ende - 83-84/. Der ersten Belegstelle folgt dann die Beschreibung der Welt unter besonderer Berücksichtigung von Erde und Meer, der zweiten die Charakterisierung des als "parvi" /der Erste/ bezeichneten Subjekts des Kreisens in einer sich unverbunden über vier Strophen erstreckenden Entfaltung des Bildes des "Feuers" und der Begriffe des "Guten", des "Wissens" und der "Liebe", und der dritten schließlich der unmittelbar anknüpfende Hinweis auf die Zeichenhaftigkeit der aus der Natur entspringenden Früchte.

Unter Bezug auf Plotin, Enneade VI / 8, 18, 17f sowie V / 5, 8, 14 kennzeichnet Beierwaltes die Kreismetapher und ihre Eignung als Ausdrucksmittel des zentralen neuplatonischen Gedankengangs wie folgt: "Das Zentrum - für das Eine stehend - bleibt als Ursprung der Radien dennoch in sich; es begrenzt sich selbst in der Peripherie. Diese wiederum bezieht alle Punkte in ihr auf den einen Ur-Punkt zurück, in dem sie unentfaltet er selbst, und durch den sie entfaltet sie selbst sind. Die Radien signalisieren also eine doppelte Bewegung: die aus dem Zentrum hervorgehende und im Akt der Selbstbegrenzung in es zurückgehende Bewegung."<sup>37</sup>

Der in dieser Metapher anschaulich gefügte Gedankengang besteht in seinem Kern aus dem Verhältnis der drei von Plotin etablierten Hypostasen zueinander: "Das Eine ist der Mittelpunkt der aus ihm sich entfaltenden Kreise - des Geistes, der Seele und der Welt /.../ Dies gilt in analoger Weise von den 'Kreisen' der Einzel-Seelen: auch sie sind von ihrem jeweils individuellen Sein her durch die Vermittlung der hypostatischen (universalen) Seele und des zeitfreien Nus auf das Eine hin 'konzentriert'."<sup>38</sup>

Damit wird der Kreis zum Symbol der Veräußerung des Seins-Grundes auf der jeweiligen Stufe und vereint in seinem Bild die neuplatonische Grundgesetzlichkeit von Verharren, Hervorgang und Rückkehr:  $\mu\omicron\nu\eta$  -  $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$  -  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$ <sup>39</sup>.

In einer sich bis zur letzten Höhe emporschraubenden Hierarchie bildet die Peripherie das Bewirkte, das auf sein Zentrum bezogen bleibt. Das Zentrum wiederum stellt das Verursachende vor, das die Peripherie aus sich entläßt und in sich zurückholt, wobei es seinerseits Peripherie des übergeordneten Zentrums bleibt. Für alle Kreise gilt daher: "Durch ihr je eigenes Zentrum sind sie mit dem Zentrum des Ganzen verbunden."<sup>40</sup>

Die im Gedicht verwendete Kreismetapher verbildlicht zunächst das zwischen Zentrum und Peripherie, also Ursache und Wirkung bestehende Verhältnis. Ihre Übertragung auf die Erscheinung des Meeres beruht daher einerseits auf der Voraus-

setzung, daß der Kreis im Bereich der Differenz das Bild ist, das Einheit und Regelmäßigkeit am ausgeprägtesten vermittelt, andererseits auf einem Verständnis der sinnenfälligen Welt als "Bild oder Spiegel göttlicher Form"<sup>41</sup>.

Die nächste Fragestellung zum Verständnis dieser Schlüsselmetapher wird sich damit beschäftigen, wo das Gedicht von einem jeweiligen Zentrum spricht, wie es dieses charakterisiert, und welche Art Peripherie es umkreist. Auf diese Weise soll sich klären, welche Seinsstufe im neuplatonischen Sinn der jeweilige Kreis andeuten könnte.

Die in der Tradition der Kreismetapher zur Verfügung stehenden hypostatischen Seinsstufen stellen das Eine, den Geist und die Weltseele als mögliche Zentren und Peripherien zur Auswahl, sofern im Gedicht eine Beschränkung auf diese Hypostasen unter Auslassung von Zwischenstufen tatsächlich zu beobachten sein sollte.

Strophe 1 scheint zwei Systeme miteinander dergestalt in Beziehung zu setzen, daß ein als kreisende Kraft beschriebenes System selbst als sich von einem ihm zugehörigen Bezugspunkt entfernend herkommt, wobei die Richtung "od nebi" /vom Himmel/ als gleichsam "von oben nach unten" festgelegt ist. Die zweite syntaktische Einheit des die Strophe bildenden Satzes beschreibt im Bild des Feuers etwas unzweifelhaft Kraftvolles, das sich wie Feuer verhält, jedoch in sich bleibt und nicht nach außen verausgibt. Das so Beschriebene scheint im "In-sich-bleiben" eine durchaus zentrale Stelle einzunehmen. Es insinuiert durch seine Mittelposition zwischen der Beschreibung der kreisenden Kraft und der vom weniger Materiellen zum Materielleren fortschreitenden Entstehung der Welt (Strophe 2, 3), der sich selbst nicht verausgebende Ausgangspunkt eines Vorgangs zu sein, der über eine kreisende Kraft die Welt entstehen läßt, die ihrerseits als Bild dessen geeignet scheint, was geschehen ist (vgl. "das Meer als Kreis").

Die zweite Belegstelle (Strophe 6) ist insofern eindeutiger, als etwas als Erstes und zudem alles in sich kreisen lassen-

des, ohne dieses explizit an die Peripherie zu entlassen, apostrophiert wird. Weitere Informationen aus der vorhergehenden (5) wie den nachfolgenden Strophen (7-10) bestätigen den Eindruck, es solle das Zentrum aller möglichen Kreise vorgestellt werden. Die Beschreibung bezieht zahlreiche Paradoxien ein - Ursache ohne Ursache, unteilbare Einheit, Anfang ohne Anfang, Ende ohne Ende (Strophen 5-6) -, die nur darauf zielen können, das Beschriebene als All-Verursachendes zu charakterisieren, und gleichzeitig als das Nichts des Verursachten bzw. das ganz Andere. Strophe 7 ermöglicht in der Applizierung der Feuermetapher einen Bezug zu Strophe 1, die sich hiermit besser erschließt. Sie beschreibt den Inhalt des Feuers als Geist, sie benennt seine Seinsweise paradox als ausgedehnt und zugleich nicht ausgedehnt, was erneut die Dialektik von Immanenz und Transzendenz der Ursache bezüglich des Verursachten evoziert, und sie informiert über die Art und Weise der Wirkung. Strophe 8-10 geben dem Beschriebenen drei Namen, die als Bezeichnungen von Ideen zudem Abstrakta sind: das Gute, das Wissen, die Liebe. Unter diesen drei Namen entfaltet sich der Charakter des Beschriebenen weiter, und zwar mittels seiner sich mitteilenden und verursachenden Tätigkeit (Strophe 8), mittels seiner Alles enthaltenden und seienden Existenzweise (Strophe 9), und mittels seiner Alles wirkenden, erhaltenden und verbindenden Tätigkeit.

Strophe 21 läßt sich in der ausführlichen Darstellung der Bewegungsart sowie nachfolgend (Vers 85-88) in der Erklärung des Verursachten als der Natur entsprungenes Zeichen für etwas Höheres als sich innerhalb der Welt der Erscheinungen abspielend identifizieren. Ursache und Verursachtes überwinden keine Hypostasengrenzen.

In Anwendung der in Vers 87-88 formulierten Lehre vom Zeichencharakter dessen, was der Natur entstammt, trifft auf diese Belegstelle dasselbe zu wie auf die Verse 9-12, die das Meer als Kreis beschreiben: "Die Kreisbewegung des Himmels ist also Bild oder Selbstdarstellung der auf sich

selbst bezogenen reflexiven Einheit im Medium der 'aisthesis'."42 Darüber hinaus eignet dieser Belegstelle jedoch nicht nur in ihrer Seinsweise der Abbildcharakter, sondern sie ist in ihrer Wirkweise als ein dem Übergang von einer Hypostase in die andere analoger, immanenter Vorgang charakterisiert: "...aus diesem abbildhaften Bezug der Welt zu ihrem Grund leitet sich auch ihre empirisch faßbare, 'phänomenale', den einheitlichen Vollzug des Ganzen bestimmende universale Bewegung ab, von der wiederum alle anderen Bewegungen und zeithaften Veränderungen abhängen: die Kreisbewegung des Himmels."43

Nach dieser Aussonderung sollen nun die beiden ersten Belegstellen (Strophen 1, 6) der Kreismetapher den Hypostasen Plotins gegenübergestellt werden. Hierbei bietet sich an, von Vers 25 auszugehen, da dort die zweite Hypostase "Geist" (duh) begrifflich auftaucht. Er ist im Feuer enthalten, womit die Metapher vermutlich das vor der zweiten Hypostase existierende ausdrückt, das Eine, das bereits als das Zentrum aller Kreise im Sinne Plotins charakterisiert werden konnte. Zu dieser ersten Hypostase bemerkt Beierwaltes: "So kann affirmativ nur unter dem Aspekt seines Prinzip-(Ursprung-)Seins vom Einem gesagt werden, es sei Alles, negativ aber - unter dem Aspekt seiner kategorialen Einfachheit - es sei nichts von all dem, was kategorial, d.h. als Seiendes, als Etwas als zeitlich (oder unzeitlich) und räumlich (oder unräumlich) abgegrenzte Gestalt bestimmt ist."44 Diese Aporie in der Beschreibung des Einem kommt im paradoxen Modus etwa der Verse 19-20 bzw. 23-24 zum Ausdruck: "i početak komu nijedan / jur početak vik bio je" /und Anfang, dem kein einziger Anfang jemals gesetzt worden/; "svarha koj-koj moglo ne bi / naći svarhe nijedno vrime" /das Ende, dem keine Zeit ein Ende setzen könnte/. Vom Verursachten aus gesehen ist es als Ursache Alles, von sich selbst her ist es nichts von allem: "Bez uzroka uzrok jedan" /eine Ursache ohne Ursache - 17/45. Vers 3 vereint beide Perspektiven im paradoxen Bild des "Loderns ohne zu leuchten": "plamenuje ne

svijeteći." Vers 21 bestätigt die beobachtete Reihenfolge, wenn er über das, dessen Metapher das den Geist enthaltende Feuer ist, aussagt: "Parvi oni ki u sebi /..." /Der Erste ist, wer in sich.../. Beierwaltes bemerkt entsprechend zum ersten Kreis um das erste Zentrum: "Die erste Form derartiger als Kreis vollzogener Einheit oder dynamischer Identität in der Differenz ist...der Geist."<sup>46</sup> Und weiter zur Beziehung zwischen dem Geist und dem Einen: "Der Hervorgang des Einen aus sich selbst zeugt den Geist oder ist Geist als das 'mannigfaltige' Eine. Geist aber ist wesentlich die Einheit von Hervorgang und Rückgang, er ist denkende Hinkehr zu sich selbst. Indem er sich selbst denkt, denkt er seinen Ursprung, das Eine selbst."<sup>47</sup> Beide Hypostasen sind daher nicht voneinander zu trennen. Die in Vers 29-40 unter den drei Begriffen "dobro" /das Gute/, "znanje" /das Wissen/ und "ljubav" /die Liebe/ entfaltete Charakterisierung betrifft die alles, auch das Eine, bestimmende metaphysische Gesetzmäßigkeit, "das nach ihm Seiende...als Wirkliches hervorbringen, sich selbst zu entfalten."<sup>48</sup> Diese Gesetzmäßigkeit wird unter "dobro" abgehandelt und kann nicht eindeutig einer Hypostase zugerechnet werden. Die folgenden Verse behandeln das Selbst-Denken, -Sehen und -Lieben des Geistes, der sich mit dieser Tätigkeit aus dem Einen hervorbeigt und in das Eine zurückwendet. Er bildet damit eine in das Sein überführte relationale Einheit, die in Vers 33-36 als Einheit von Sehendem, Sehen und Gesehenem sowie Erkennendem, Erkennen und Erkanntem vorgestellt wird, und die in Vers 37-40 als Einheit von Liebendem, Liebe und Geliebtem erscheint.<sup>49</sup> "Das 'Subjekt' ist sozusagen sich selbst 'Objekt'; der ermöglichende Grund von Denken, der Nus, seine Tätigkeit, das Denken (noesis) und das Zu-Denkende oder immer schon Gedachte (noeton) sind identisch."<sup>50</sup> Das Verhältnis des Geistes zum nach ihm Seienden charakterisiert Plotin wie folgt: "In einer einzigen Gestalt, eben der des Geistes, enthält er wie in einem Umriß immer wieder Umrisse und darin wieder Figuren und Kräfte und Gedanken."<sup>51</sup>

Der Geist wird damit zur maßgebenden Realität gegenüber allem Gegründeten.

Im Bild des sich paradox als Feuer verhaltenden und nicht verhaltenden Beschriebenen in Vers 3-4 kann man daher eine Entsprechung zum Einen bei Plotin sehen. Die kreisende Kraft entspräche dann als erster vom Einen ausgehender Kreis dem Geist (nus). Dies ist nun insofern fraglich, als die beiden folgenden Strophen bereits unmittelbar die Entstehung der Welt zum Thema haben, also im orthodox-plotinischen Sinne noch die dritte Hypostase der Weltseele einzufügen wäre: "Welt-Seele ist für neuplatonisches Denken der kosmologische Aspekt der Wirkung des Einen im Seienden. Sie ist als eine reflexive Einheit die unmittelbare Ursache für die Geordnetheit und Harmonie der Welt..."<sup>52</sup> Ihr Verhältnis zum Geist definiert sich analog dessen Verhältnis zum Einen: "Welt-Seele ist also im Rückbezug auf sich selbst zugleich Kreis um den Geist."<sup>53</sup> Das Verhältnis des Geistes zur Welt ist demnach vermittelt: "Analog ist auch der Nus durch die Welt-Seele hindurch das bestimmende und gestaltgebende Prinzip dieser Einheit der Welt, so daß sie in gewissem Sinne als die Selbstdarstellung des Nus gedacht werden kann."<sup>54</sup> Die Wirksamkeit des Geistes in der hypostatischen Seele ist folglich von einer Intensität, "daß bisweilen die Beschreibung der Seele von der des Geistes kaum unterscheidbar ist."<sup>55</sup> Die Grenzen zwischen den Hypostasen sind somit im neuplatonischen Denken durch das in der Kreismetapher zum Ausdruck gebrachte enge Verhältnis nur schwer zu ziehen.

Vers 41 faßt im Gedicht die bis einschließlich Strophe 10 vorgenommenen, von der Kreismetapher dominierten Entfaltungen der drei neuplatonischen Hypostasen in ihrem Sein, Wirken und reziproken Verhältnis in eines zusammen: "On pristo-lje svomu stanju..." /Er wird seinem Sein einen Thron...errichten/. Dieser "On" wird schließlich in Vers 52 bzw. 120 direkt als "Bog" /Gott/ angesprochen. An dieser Stelle ist vermutlich nicht nur die neuplatonische Verwischung der Hypostasengrenzen wirksam, sondern auch die für die Renais-

sance wichtige Rezeption Ficinos: "Die neuplatonische Theologie aufnehmend, gemäß der das Eine der Gott selbst...ist, denkt Ficino Gott - neuplatonisch gesprochen - als Einheit des Einen selbst und des Geistes."<sup>56</sup> Er ist damit transzendent und immanent zugleich.

Die Zusammenfassung der in der Kreismetapher ausgedrückten Dialektik von Peripherie und Zentrum aller drei neuplatonischen Hypostasen in "on" /er - 41/ eröffnet eine zweite Entfaltung dieser Dialektik auf allen drei Hypostasenstufen, welche die Lichtmetapher dominiert. Gleich ihr erstes Auftreten führt medias in res: "skroven svojoj u svitlosti / u djelih se svojih gleda" /verborgen in seinem Licht, schaut er sich in seinen Werken - 47-48/. In Vers 51-52 legt sich der Akzent auf die Entäußerung in die Peripherie: "od zabiti, i u tmini / svud on svijeti Bog je on svuda" /gegen Leere und im Dunkel leuchtet er überall, überall ist er Gott/. Vers 63-64 beschreibt sodann die erste und zentrale Stelle des in der Lichtmetapher Ausgedrückten: "drugu svitlos, izvan samo / sebe istoga ne ima u sebi" /anderes Licht, außerhalb seiner selbst besitzt er nicht in sich/. Seine begründende Stellung bezüglich der Welt evoziert Vers 71-72: "on je sunce s koga je dofi / zvjetlos suncu kad izljeze" /er ist die Sonne, wovon der Sonne Licht kommen muß, wenn sie aufgeht/. Den Ursachencharakter des "Dunkel kürzenden Lichtes" ("svjetlos koja tmine skraća" - 89) für die Rückkehr des vom Licht Bewirkten, die Wendung der Peripherie in das Zentrum, beschreibt Vers 93-96: "Ter u svoj dvor svijetao viku / ki od zraka jes blaženih; / na istinu, na veliku / slavu zove razvedrenih." /Und in seinen ewig hellen Hof, der aus seligen Strahlen besteht, zu wahrhaftem, zu großem Ruhm ruft er die Erleuchteten./ Vers 117-120 stellt schließlich die Applikation dieser Lichtwirkung auf die Seele des Erzählers und Zuhörers als eine Art Belehrung dar: "Zašto ono ko ti svijeti / dobro u tminah priveliko; / ter ga ne mož razumjeti / ono Bog je svekoliko." /Weil das, was dir leuchtet in der Dunkelheit, das überaus Gute ist, und du es nicht ver-

stehen kannst, es ist ganz und gar Gott./

Mit einem anderen Akzent bezweckt diese Metapher, dasselbe wie die Kreismetapher auszudrücken: "Alle Metaphern, die Plotin für die Entfaltung des Einen gebraucht - Quelle, Same, Wurzel, Licht, Kreis - suggerieren...ein 'Haben', welches das dann Entfaltete als ein Noch-nicht-Entfaltetes...in sich 'hat': das entfaltete Viele, als Differenz sich Darstellende, nicht als solche, sondern als implikative, aber auf Entfaltung hin seiende Einheit."<sup>57</sup> Licht ist die Metapher für die Immanenz und Transzendenz des Grundes, da - wie beim Kreis - das Verhältnis von verursachendem Zentrum zur verursachten Peripherie unauflösbar ist. Darüber hinaus ist es Bild für das sich "gegenseitige Durchdringen von Denken und Gedachtem, für die Intelligibilität und Reflexivität des Seins selbst, für die Ausgrenzung der Formen in dieser Reflexion, aber auch für die Aufhebung von Grenze und Form durch blendende Überhelle, die die Differenzen zerfließen...läßt, ...Metapher für die Einübung des Denkens in die Gelichtetheit der einzelnen Realitätsstufen bis zum Einen hin..."<sup>58</sup>

Der Licht- und Kreismetapher analog sind Bilder wie: "sam sobom se narešuje" /er schmückt sich mit sich selbst - 98/; "ter ujedno sam je sebi / stan, i u stanu ki stanuje" /und zugleich ist er sich selbst Wohnstatt, und wer die Wohnstatt bewohnt - 99-100); "tako sam sebe uživa" /so genießt er sich selbst - 109), und die eingeklammerte Strophe: "(Privišnega sred istoka / od ļuvenih slacijeh žuda; / drazi uzroci, bez uzroka, / i požude, bez požuda.)" /Inmitten der allerhöchsten Quelle der süßen Liebeswunder; kostbare Ursachen ohne Ursache, und Begierden ohne Begierden. - 105-109/<sup>59</sup>. Sie alle suchen jenes Zentrum zu charakterisieren, das alles enthält, während es zugleich nichts anderes als es selbst ist<sup>60</sup>. Vers 65-76 sowie 81-84 beschreiben seine Entfaltung in die sinnlich wahrnehmbare Welt, die als In-Sein des Zentrums in ihr die Handschrift des Zentrums als Bildhaftigkeit und Analogie aufweist, besonders in Vers 71-72 und 81-84.

Vers 101-102 verbindet die Begriffe des Lichts und der Schönheit: "On razgleda lipos svoju / ka je svitlos svih liposti" /Er schaut seine Schönheit, die das Licht aller Schönheit ist/<sup>61</sup>. "Die schönen Dinge - 'am klarsten strahlend' -...sind so der Reflex des Lichts der Schönheit an sich... Was aber im Licht der Schönheit an sich erscheint, ist das Gute und Wahre selbst."<sup>62</sup> Schönheit und Licht gehören als Metaphern für den Grund und das Begründete untrennbar zusammen: "Beide Bestimmungselemente des Schönen: Licht oder Glanz, gratia als Sich-Verströmen oder Ausstrahlung des absoluten Grundes sowie Geordnetheit...werden daher in der Benennung zu einer Einheit verbunden: Schönheit sei 'lucida proportio' im Bereich des Intelligiblen und des Sinnenfälligen, Lichtend gliederndes Durch-Dringen und in sich lichte Strukturiertheit."<sup>63</sup> Licht und Schönheit können somit promiscue dasselbe bezeichnen.

V

Das Gedicht besitzt folgenden Aufbau: beginnend mit der Kreismetapher (Vers 1-4) beschreibt es die Entstehung der Welt (5-12), was die Seele veranlaßt, ihren Zeichencharakter zu erkennen. Dies äußert sich in der Aufforderung (13-16): "Svijesti moja tko ova stvori / poj mu otajstva zlamenita; / krepka vjera ter govori / Što tva slabos ne dohita." /Meine Seele, wer dies schuf, dem singe die hehren Geheimnisse; der feste Glaube spreche dann, was deine Schwäche nicht erreicht./

Die Kreismetapher wird in Vers 21-24 erneut explizit aufgegriffen und die Seinsweise der intelligiblen Welt (= Ideen) aus ihr entfaltet (25-40), stets in der von der Kreismetapher vorgegebenen Struktur bleibend und unter Hinzunahme weiterer analoger Bilder (41-44). Vers 45-46 unterbricht die Beschreibung mit der Charakterisierung der Stellung der Seele gegenüber dem Beschriebenen: "On nevidjen od slabosti / svijesti umarle kratka zgleda" /Er, ungeschaut von der

Schwachheit der sterblichen kurzichtigen Seele/. Gleichzeitig werden die von der Kreismetapher bisher entfaltenen Seinsstufen in eine als "on" /er/ bezeichnete Wesenheit zusammengefaßt, und in Vers 47-48 die Lichtmetapher eingeführt. Durchsetzt und umklammert von dieser zweiten Metapher, eröffnet sich ein neuer Beschreibungszyklus, der das Verhältnis von Ursprung und Wirkung in immer neuen Variationen durchspielt, mal unter stärkerer Betonung des Zentrums, mal unter Akzentuierung der Peripherie auf allen Seinsstufen. So kann ein Teil der Strophe mehr dem Zentrum, ein anderer mehr seiner Veräußerung gewidmet sein (53-56). Vers 57-64 befaßt sich mit der Seinsweise des Zentrums, das unveräußert alles in sich besitzt und trotzdem nur mit sich identisch ist. Ver 61-62 interpoliert als belehrende Hinwendung zum Menschen: "Nu u sebi za sve jer znamo / da sve gleda rijeti trijebi" /Aber uns, weil wir genau wissen, daß er alles sieht, müssen wir sagen/. Vers 49-52, 65-76 und 81-88 präsentieren die Beschreibung der Veräußerung des Zentrums und die Bildhaftigkeit des Veräußerten. Vers 77-88 beschäftigt sich dabei mit der alles verbindenden intelligiblen Tätigkeit des Zentrums, der Liebe ("ľubav"). Der Beschreibung der Veräußerung folgt in Vers 89-92 die Beschreibung der vom Zentrum ausgehenden Appellwirkung, in die zum Zentrum zurückführende Dialektik bewußt einzutreten. Das Ergebnis dieser Handlung wird in Vers 93-96 durch die Entfaltung der Lichtmetapher beschrieben. Weitere Bilder legen in Vers 97-112 den Charakter des Zentrums dar (sowohl Nus als auch das Eine, vgl. 105-109). Den Abschluß bildet eine Belehrung der Seele über die Methode der Annäherung an das Zentrum einschließlich ihrer Begründung (113-116, 119): "Ovdi svijesti priklonita / svoj zaveži jezik sade; / ter mučeci toj počita' / Što nije rijeti moć nikade. /.../ ter ga ne moř razumjeti /..." /Hier, ergebene Seele, binde deine Zunge jetzt; und verehere schweigend, was sich niemals aussprechen läßt. /.../ und du nicht verstehen kannst/.

Auf diese Weise wird der hymnische Teil des Gedichtes mit

seinen emphatischen Beschreibungen des Zentrums und seiner Veräußerungen durch belehrende Passagen unterbrochen, die den in der letzten Strophe thematisierten "Sprung" aus dem Paradigma vorbereiten: "On je ono što zaman je / iskat da se vik izriječe; / tere slabo ljudsko znanje / zna da ne zna znav najveće." /Er ist das, was man vergeblich ersucht, sich je zu erklären; und das schwache menschliche Wissen weiß, daß es nicht weiß, wenn es das Höchste erkennt/. Diese Strophe wendet den bisherigen hymnischen Teil des Gedichtes in eine Art Negation und entkleidet die Belehrung paradox ihres Wissenscharakters, um das Ziel des Wissens zu erreichen.

Der hymnische Teil entfaltet in seiner Beschreibung, was die Seele zu der im didaktischen Teil empfohlenen Einstellung animieren soll, den vom Beschriebenen initiierten und ermöglichten Aufstieg bewußt zu unternehmen. Beierwaltes charakterisiert "die absolute Schönheit als eine Erscheinungsform des göttlichen Guten und Einen" sowie als "das wirkende Moment im Aufstieg"<sup>64</sup>. Die Beschreibungen des Gedichtes sind im Modus der Sprache eine Analogie des den Eros hervorrufenden Anlasses für den Aufstieg der Seele: "Im Bild als dem Anlaß der erotischen Bewegung wird das Ur-Bild zumindest analog oder spurbar erkannt; das Schöne im Bild führt zum Ur-Bild, weil diess im Bild als der Grund von Schönheit bereits anwesend ist und 'anziehend' wirkt."<sup>65</sup>

Die erste Anrede der Seele (13-16) ist eine Aufforderung, die Zeichenhaftigkeit zu erkennen. Weitere didaktische Passagen bemühen sich, eine Einstellung zur Transzendenz des hinter dem Zeichen Befindlichen vorzubereiten. Gemäß dieser Transzendenz wird die Unfähigkeit der Seele, sie mit ihren Mitteln zu erreichen, ihr stufenweise als Schwäche, Nicht-Sehen, Schweigen und Nicht-Wissen nähergebracht. Der Zielpunkt der Seele ist in Vers 93-96 vorweggenommen. Die absolute Transzendenz der Ursache gegenüber dem Veräußerten kommt darin zum Ausdruck, daß der Rückgang durch alles Veräußerte in das Zentrum unmittelbar davor an die Grenzen des Paradigmas stößt, wenn es um die Rückkehr in das Eine geht.

Zu dieser Aporie bemerkt Beierwaltes: "Es ist aber gerade Alles als das Nichts von Allem - so ist es als Über-Denken - ...Grund und Ursprung der Möglichkeit und Wirklichkeit von Denken, Ziel jeder denkenden Bewegung, selbst aber nicht durch Denken erreichbar."<sup>66</sup> Die bisherige Methode eines dialektischen Denkens, welches das Viele in Richtung Einheit sammelt und in der Welt des Verursachten die Rückkehr ermöglicht, versagt auf Grund der absoluten Transzendenz des Einen. Die zwei dominierenden Metaphern bilden auch hier den Ausweg aus der Verlegenheit eines fehlenden Beschreibungsmodus: "Durch zwei in Plotins Denken zentrale Metaphern wird das...in einem als zeitlos erfahrenen Augenblick eintretende Ereignis des absoluten Sehens und Sich-Einens zugleich deutlich gemacht."<sup>67</sup> Die für das verursachte Sein bis auf den letzten Grund zutreffende kategoriale Beschreibung schlägt ob der Transzendenz dieses Grundes beim Übergang in ihn notwendig in die Negation des bisher Gesagten als letzter Möglichkeit der Sprache um: über die Negation positiver Aussagen (vgl. Vers 121-122) wird die Aussage zum Schweigen (vgl. 115), das Verstehen zum Nicht-Verstehen (vgl. 119-120), und das Wissen zum Nicht-Wissen (vgl. 123-124). Das Verhalten der Seele im Moment der Einung sucht Beierwaltes so zu beschreiben: "Die nicht denkende, unmittelbare Hingabe an das Eine ist als die einzig adäquate Weise der Einung durch das Wesen des Einen selbst gefordert: Es kann nur im Nicht-Denken erfahren werden, da es selbst nicht denkt."<sup>68</sup> Diese Einung entspricht dem "apex mentis", dessen Beziehungen zum sprachlichen Pendant der "acumen"-Lehre des Barock durch dieses Gedicht als Hypothese überzeugend etabliert werden könnten.<sup>69</sup>

## VI

Der Schlüssel zum Verständnis des Gedichtes liegt in der auf der Dialektik von Identität und Differenz, Immanenz und Transzendenz sowie ihrer Überschreitung beruhenden Struktur

der neuplatonischen Licht- und Kreismetapher. Diese dienten in der Tradition häufig dazu, im Modus von Sprache und Imagination die an sich unaussagbare Gleichzeitigkeit von Einheit und Verschiedenheit von Ursache, Verursachen, Verursachtem und Rückkehr des Verursachten in den Ursprung im zentralen neuplatonischen Gedankengang auszudrücken. Ausgehend von der höchsten Stufe des Nicht-Seins des Einen im Bezug auf alles von ihm verursachte Sein greift diese Struktur für die Existenzweisen, Wirksamkeiten und Eigenschaften, die dem jeweiligen Sein zukommen, innerhalb der beschriebenen Dynamik.

Im Paradigma des Gedichtes erschließt das Einsetzen aller Tätigkeiten und Eigenschaften des beschriebenen Gottes - sei es nun Schönheit, Liebe oder was auch immer - in diese neuplatonische Gleichung das Verständnis der paradoxen Bilder und Aussageweisen des Gedichtes. Die Metaphern umfassen in ihrer Bildlichkeit die Unaussagbarkeit des "Sprunges" aus dem Paradigma.

Wie das bisher Gesagte zu erhellen versucht, evoziert das Gedicht nicht nur den weiten Traditionshorizont des Neuplatonismus, sondern es bedarf zu seinem Verständnis auch einer Nachzeichnung dieses Horizontes, die noch weiter zu vervollständigen wäre<sup>70</sup>. Es enthält annähernd alles Wesentliche des Neuplatonismus und somit vieles, was das Christentum adaptierte, nichts, was ihm widerspräche - die dritte Hypostase der einen Weltseele ist dezent in ihrer Verflechtung mit dem Nus belassen -, aber auch nichts spezifisch Christliches.

Sein Verfasser, der durchaus eine Paraphrase vorgelegt haben könnte<sup>71</sup>, brauchte keine Originalität einzubringen, und insofern ist es fragwürdig, hier von einem originellen Werk Gunduličs zu sprechen<sup>72</sup>. Er mußte aber eine ausgezeichnete Kenntnis der neuplatonischen Tradition besitzen, die selbst bei der Übertragung einer Vorlage ins Kroatische nicht entbehrlich gewesen wäre.

Innerhalb des Büchleins der "Pjesni pokorne" bestätigt das Gedicht keineswegs die in der Widmung enthaltene Selbstcha-

rakteristik Gunduličs als eines christlichen Dichters. Es ist vielmehr ein subtiler Kontrapunkt, der dem Christentum keine Angriffsfläche bietet und dennoch die Renaissance nicht ausschließt. Dies betrifft auch die ersten, in diesem Geist verfaßten Dramen Gunduličs, deren mythologische Welt ohne weiteres in die im Gedicht explizierte Weltanschauung eingebaut werden könnte:

"Es treten auch zwischen den Nous und die Geistwesen einerseits, die Geistwesen und die sichtbare Welt andererseits Ordnungen von übergeistigen und innergeistigen, überweltlichen und innerweltlichen Göttern, so daß dieses ganze ursprünglich philosophisch-dialektisch konstruierte All...zu einem gewaltigen Pandämonium wird, in dem die ganze antike Götterwelt - olympische Götter, Halbgötter, Dämonen, Engel ...und Heroen - Platz findet. Und das war auch der religiöse Sinn dieses späten Neuplatonismus. Der antike Götterglaube fand in diesem großartig geschauten Weltbilde seine philosophische Rechtfertigung und seine theologische Ausprägung; es war das Gehäuse, in das sich die antike Kultur und ihre Religiosität retteten..."<sup>73</sup>

Das Gedicht dürfte daher weit zutreffender als Polemik mit der in der Widmung an Bunič verfolgten Strategie begriffen werden und darüber hinaus als Vermittlungsversuch eine Schlüsselfunktion in Gunduličs Werk ausüben. Die Auswirkungen dieser Vermittlung müßten in seinen späteren Schriften (Dubravka, Osman) eigens untersucht werden.

### Anmerkungen

- 1) Pjesni Pokorne Kraglia Davida Gospodina Giva Frana Gundulichia Vlastelina Dubrovackoga, Rom 1621, Nachdruck Zagreb 1990. Es ist dies nicht das allererste Werk Gunduličs, der zuvor bereits zahlreiche Dramen verfaßt hatte.
- 2) Slobodan Novak, Piacularium psalmodiarum Gundulae, in: Gundulič, Pjesni 1990 (wie Anm.1), (3)-(14), hier (5).
- 3) Djela Ćiva Frana Gunduliča, Zagreb 1938. Gundulič, Pjesni 1990 (wie Anm.1), (25) enthält eine Aufstellung aller Editionen der "Pjesni pokorne" bis zur ersten, 1877 erschienenen Gesamtausgabe der Werke Gunduličs.
- 4) Dunja Fališevac, Duhovna lirika Ivana Gunduliča i Dživa Buniča Vučića, in: Umjetnost riječi 1989, 129-148.
- 5) Es wird z.B. nicht mehr zwischen "ñ" und "nj" unterschieden.
- 6) Fališevac tat dies bereits in ihrem Beitrag über Gundulič in: Hrvatska književnost u evropskom kontekstu, Hrsg. Aleksandar Flaker / Krunoslav Pranjič, Zagreb 1978, 259-277, hier 266. Vgl. auch Ljerka Šifler-Premec, Osobitosti Gunduličeve 'Dubravke' u okviru utopijskog mišljenja renesanse, in: Dani hvarskog kazališta / XVII stoljeće, Split 1977, 77-94, hier 87-88.
- 7) Ivan Gundulič, Djela, 2 Bde., Zagreb 1962.
- 8) Ebenda, Bd.1, 165 (Hervorhebung im Text).
- 9) Novak (wie Anm.2), (5).
- 10) Gundulič, Pjesni 1990 (wie Anm.1), A 3<sup>rv</sup>.
- 11) Jakša Ravlič, Einleitung zu: Gundulič, Djela (wie Anm.7), Bd.1, 7-29, hier 23.
- 12) Ebenda, 16. Ravlič meint, dies auch ohne Einbezug der Widmung zweifelsfrei feststellen zu können.
- 13) Vgl. ebenda, 14-15, 19. Zu derselben Folgerung gelangte entsprechend den Aussagen der Widmung auch Ivo Frangeš, Povijest hrvatske književnosti, Zagreb / Ljubljana 1987,
- 14) Novak (wie Anm.2), (12)-(13).
- 15) Vsevolod Setschkareff, Die Dichtungen Gunduličs und ihr poetischer Stil, Bonn 1952, 47.
- 16) Ravlič (wie Anm.11), 15. Insofern ist der Nachdruck, den Ravlič auf die gegenreformatorische Agitationsabsicht der "Pjesni pokorne" legt, nicht ganz einsichtig.
- 17) Dunja Fališevac, Od veličanstva božjijeh, in: Gundulič, Pjesni 1990 (wie Anm.1), (15)-(18), hier (15). Vgl. auch Fališevac 1989 (wie Anm.4), 132.
- 18) Fališevac 1990 (wie Anm.17), (15). Auch Šifler-Premec (wie Anm.6) weist zu Recht, aber gleichfalls nur global auf neuplatonische Einflüsse in dem Werk hin.
- 19) Fališevac 1990 (wie Anm.17), (18).
- 20) Setschkareff (wie Anm.15), 49.
- 21) Neben Setschkareffs Stil-Untersuchungen ist hierzu hervorzuheben: Milan Rešetar, Glavne osobine Gunduličeva jezika, in: Rad Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti / Historičko-filološki i filozofičko-juridički razred, Bd.272, Zagreb 1941, 1-44.

- 22) Die Edition ist auf der Grundlage des Nachdrucks in Gundulić, Piesni 1990 (wie Anm.1), erstellt. Ihr Prinzip ist äußerste Originaltreue. Ausgenommen sind hiervon neben den unsystematisch gesetzten Akzentzeichen die zur zusätzlichen Kennzeichnung von Wortgrenzen auftretenden Apostrophe nach ein- resp. zweibuchstabigen Wörtern wie "v" und "on". Ebenso blieb die Großschreibung zu Beginn der Verszeilen unberücksichtigt, sofern sie nicht durch die Interpunktion motiviert ist. Im Vergleich zu Djela 1938 (wie Anm.3) sind folgende Erscheinungen konservativer behandelt: 1. das zahlreich vorkommende vokalische [ɛ] wird gemäß seinem Lautwert wie im Original als "ar" wiedergegeben; 2. die Interpunktion des Originals wurde konsequent beibehalten, abgesehen von dem nach Vers 64 vergessenen Punkt und dem offensichtlich irrtümlich in Vers 72 nach "kad" gedruckten Komma; 3. die orthographischen Inkonssequenzen wurden nicht berücksichtigt - sie betreffen: uzdarši (Vers 10), zvjetoš (72), zlatka (79), negovojsi (88); 4. das im Original als "ij" gedruckte lange [i] wird nicht als "ji" wiedergegeben, um Inkonssequenzen wie in Djela 1938 zu vermeiden, wo z.B. "ij" in "svime" (Vers 21) als einfaches "i" erscheint, in "koji" (27) jedoch als "ji"; 5. der auch von Fališevac (wie Anm.4) übernommene Fehler aus Djela 1938, in Vers 26 in "mjesta ima" den genitivus partitivus zu setzen, wurde zu "mjesto ima" korrigiert.
- 23) Die Übersetzung des Begriffes "svijest" bereitet Schwierigkeiten, die in der Polysemie des Wortes wie seiner fremdsprachigen Entsprechungen begründet sind. Der "Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika", Hrsg. Đuro Daničić u.a., 23 Bde., Zagreb 1880-1976, hier Bd.17, 260-264, führt u.a. folgende, von Lexikographen des 16.-18. Jahrhunderts angegebene Bedeutungsmöglichkeiten an: Vrančić: conscientia, conscienza, Gewissen; Mikalja: intellectus, ratio, mens, ingenium, intelligentia; Belostenec: conscientia, dazu als Synonym "dušno spoznaše"; Stulli: mens, intellectus, intelligentia, ingenium, cor, conscientia, attentio, diligentia. Der "Oxford Latin Dictionary", London 1968-1982, vermerkt zu den lateinischen Entsprechungen folgende Bedeutungen: attentio: application, attention; conscientia: the holding of knowledge in common, the act of being aware of something one has done or is responsible for, an inward perception of the rectitude or otherwise of one's actions, moral sense; cor: (as the centre of thought, memory, and other mental processes) The mind, soul, spirit; as the seat of the conscience; (as the seat of intelligence) The mind, wits, intellect; as the seat of volition; (as the seat of the character or emotions) The heart, spirit, feelings; diligentia: careful attention; ingenium: natural disposition, temperament; intellectus: the action of recognizing or discerning, the action of understanding or comprehending; intelligentia: the action or faculty of

discerning or understanding; mens: the seat or organ of intellectual activities, the mind; as a constituent part of a person; with reference to the divine mind, the creative principle of the universe; as the instrument or seat of memory; as the seat of self-awareness or conscience; as the seat of character or personality; as experiencing emotions, appetites; purpose, design, intention; will, inclination; self-possession, composure, resolution; ratio: the act or process of reasoning or working out; the exercise of reason; the action of concerning oneself; a guiding principle; a manner, method, means. Das Bedeutungsspektrum umfaßt neben bestimmter gefaßten psychischen Eigenschaften, die unter einen allgemeinen Begriff wie etwa "Seele" subsumiert werden können, auch allgemeinere Bedeutungsmöglichkeiten wie eben Geist oder Seele. Die Festlegung auf eine Bedeutung muß daher wesentlich vom Kontext mitbestimmt werden. In Gundulifs Gedicht stellt svijest das Kommunikations- und Erkenntnisorgan des Menschen gegenüber dem sich in Hypostasen offenbarenden Einen dar. Dieses Organ ist unzulänglich und bedarf der Vervollständigung, etwa durch den Glauben. Angesichts der Größe der Aufgabe, die svijest zukommt, wäre die Einengung auf eine bestimmte Fähigkeit, also Bedeutung, zugleich eine Verkürzung. Bei der Wahl eines allgemeineren Begriffs, der möglichst viele potentielle Bedeutungen von svijest umfaßt, spielte hier die in der Liebesphilosophie der Renaissance vermittelte neuplatonische Tradition, in die sich das Gedicht durch seine Metaphorik zweifelsfrei einfügt, eine ausschlaggebende Rolle. Diese Matrizie bietet als angemessene Bezeichnung dessen, was den Menschen in das durch Hypostasen vermittelte Eine einbindet, den Begriff "Seele" an. Der Wahl des ebenfalls denkbaren Begriffes "Geist" steht die mögliche Verwechslung mit der zweiten Hypostase entgegen.

- 24) Michael Elsässer in: Anicius Manlius Severinus Boethius, Die Theologischen Traktate, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer, Hamburg 1988, 134. Abbildung ebenda, 116 (aus: Boethius de Philosophico Consolatu, Hrsg. Johannes Grüniger, Straßburg 1501).
- 25) Das Gedicht besteht aus 124, in 31 vierzeilige Strophen gegliederten Achtsilbern (osmerac). Jede Strophe ist grundsätzlich in zwei, am Ende des zweiten Verses voneinander durch Semikolon getrennte syntaktische Einheiten unterteilt, deren Zusammengehörigkeit als strophische wie inhaltliche Einheit durch den Punkt am Strophenende unterstrichen wird. Diese Interpunktion wird konsequent durchgehalten (den Punkt nach Vers 64 hat man wohl im Druck vergessen). Zusätzliche Satzzeichen tauchen seltener auf, als man nach heutigem Empfinden erwarten würde: Kommata in Vers 5, 7, 26, 27, 31, 51, 60, 63, 75, 83, 84, 95, 100, 107, 108, 111, 112; ein Semikolon in Vers 111. Das Reimschema ist stets abab.

- 26) Vgl. Anm.20. Gero von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1979, 451, bemerkt zur "Lehrdichtung": Die umstrittene, nach heutigem ästhetischen Standpunkt noch vielfach übliche Einstufung der L. als Unpoesie entspricht nicht der Auffassung des Altertums und MA., wo praktische Nützlichkeit als gleichberechtigt galt."
- 27) Dies bezieht sich besonders auf den 6. Essay des "Republik-Kommentars" von Proklos. Vgl. hierzu Werner Beierwaltes, Suche und "Denken" des Einen als Prinzip der Literatur, in: ders., Denken des Einen, Frankfurt/M. 1985, 296-318, vor allem 302ff. Diskussions-Anlaß war für Beierwaltes die Untersuchung von Anne D.R.Sheppard, Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic, Göttingen 1980.
- 28) Beierwaltes, Suche (wie Anm.27), 308.
- 29) Ebenda, 304.
- 30) Ebenda, 311.
- 31) Dies charakterisiert die Aussagen von Fališevac (vgl. Anm. 4, 6, 17), Šifler-Premec (vgl. Anm.6) und Setschkareff (vgl. Anm.20).
- 32) Franjo Jelašić, Gundulić prema filozofiji cinquecenta, in: Hrvatska revija 1938, 660-664, hier 661.
- 33) Es handelt sich um den "Dialogo della Bellezza" und den "Dialogo d'Amore" (beide Venedig 1581). Von einem Einfluß gehen Fališevac 1978 (wie Anm.6), 259, und Šifler-Premec (wie Anm.6), 87 aus. Setschkareff (wie Anm.15), 47, und Wilfried Potthoff, Barokni platonizam u dubrovačkoj književnosti, in: Croatica Bd.7-8 / 1976, 57-71, hier 61, halten ihn für möglich.
- 34) Vratovič hält die Erforschung der Ficino-Rezeption in der kroatischen Literatur für noch völlig ungenügend, vgl. Vladimir Vratovič, Hrvatski latinizam i rimska književnost, Zagreb 1989, 197: "...čiji je utjecaj - usput rečeno, u nas sasvim nedovoljno istražen..." Marulić etwa erhielt von Thomas Niger Platons Werke in der Übersetzung Ficinós, vgl. Potthoff (wie Anm.33), 60.
- 35) Potthoffs Ansatz (vgl. Anm.33), im Dubrovniker Barock das Wirken eines den Neuplatonismus ignorierenden Platonismus zu sehen - so z.B. in den erwähnten Dialogen Gučetičs -, kann historisch kaum überzeugen, und dies umso weniger, als kein Differenzialbild gezeichnet wird, das eine solche Unterscheidung rechtfertigen könnte.
- 36) Ausgespart wird hier zunächst das Bild des Kreises in Strophe 3 (9-12), deren Bildlichkeit zur Charakterisierung des Meeres nicht auf der Ebene des Übergangs von einer Seinsstufe in die andere liegt, sondern in der das Bild für diesen Übergang dazu dient, eine weltimmanente Erscheinung zu veranschaulichen.
- 37) Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 51.
- 38) Ebenda, 138. Beierwaltes verweist auf Plotin, Enneade III / 9, 4, 1ff.
- 39) Ficino schreibt hierzu: "Centrum unum omnium deus est, circuli quatuor circa deum, mens, anima, natura, mate-

ria." - Marsile Ficin, Commentaire sur le Banquet de Platon /De Amore/, Hrsg. Raymond Marcel, Paris <sup>2</sup>1978, 148 (II, 3). Vgl. hierzu Beierwaltes, der hinsichtlich der Herkunft des Gedankens auf Plotin, Enneade VI/8, 18 bzw. 9, 8 verweist - Werner Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Philosophisch-historische Klasse 1980, 11. Abhandlung, 31 (Anm.69).

40) Ebenda, 31.

41) Ebenda, 37.

42) Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 87.

43) Ebenda.

44) Ebenda, 42.

45) Diese Feststellung ist z.B. in Plotin, Enneade VI/8, 14, 35-42 belegt (Plotin, Opera /editio minor/, Hrsg. Paul Henry / Hans-Rudolf Schwyzler, 3 Bde., Oxford 1964-1982, hier Bd. 3, 260):

*εἰ οὖν μηδὲν εἰκῆ μηδὲ κατὰ τύχην μηδὲ τὸ "συνέβη γὰρ οὕτως" τῶν ὅσα τὰς αἰτίας ἐν αὐτοῖς ἔχει, ἔχει δὲ τὰ ἐξ αὐτοῦ ἅπαντα, λόγου ὦν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατὴρ, ἃ δὴ πάντα πόρρω ὑπάρχει τύχης, εἴη ἂν ἀρχὴ καὶ οἶον παράδειγμα τῶν ὅσα μὴ κεκοινώθηκε τύχῃ, τὸ ὄντως καὶ τὸ πρῶτον, ἀμύγες τύχαις καὶ αὐτομάτῳ καὶ συμβάσει, αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτὸς· καὶ γὰρ πρῶτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός.*

"Wenn nun nichts beliebig ist und von ungefähr und kein 'denn es traf sich so' bei allen Dingen, welche ihre Ursache in sich selbst tragen, und wenn dies alle Dinge in sich tragen, die von Jenem stammen, dann ist Jener, als der 'Vater' ihrer rationalen Form und 'Ursache' und verursachenden Seinsheit (alles Dinge, die weit entfernt sind vom bloßen Ungefähr), anzusprechen als Prinzip und gleichsam Urbild aller Dinge, welche mit dem Ungefähr keinen Umgang pflegen; er ist, als überhoben allen Ungefährs und blinden Waltens und bloßen 'es trifft sich', die wahrhafte und erste Ursache seiner selbst, und von sich aus und um seiner selbst willen ist er selbst; denn primär ist er selbst und über das Sein hinaus er selbst."

- Plotin, Ausgewählte Schriften, Übers. Richard Harder / Willy Theiler, Hrsg. Walter Marg, Stuttgart 1979, 190. Vgl. auch Ficino, Platonica Theologia II, 9, in: Marsile Ficin, Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes, Hrsg. Raymond Marcel, 3 Bde., Paris 1964-1970, hier Bd.1, 101: "Dum se inspicit, totum esse rerum quarumlibet inspicit..."

46) Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 51 (mit Verweis auf Plotin, Enneade V/5, 8, 14; VI/8, 18, 17f).

47) Beierwaltes : Plotin, Über Ewigkeit und Zeit / Enneade III/7, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1981, 15 (mit Verweis auf Plotin, Enneade V/6, 5, 16f).

48) Ebenda, 21. Die Verse 29-30 "Dobro.../ u sve sebe čim razmeče" scheinen eine direkte Übersetzung des Philosophens "bonum diffusivum sui" zu sein, das im Mittelalter

und in der Renaissance weit verbreitet war. Bei Ficino (Platonica Theologia - wie Anm.45 -, Bd.2, 162 - XII, 3: "deus se diffundit res producendo") ist der Begriff genauso gängig wie bei Thomas von Aquino oder Meister Eckhart. Die Formel geht auf Plotin, Enneade V/2, 1, 7-9 zurück (Opera - wie Anm.45 -, Bd.2, 203):

*ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι ὅσον ὑπερερρῦτή καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο.*

Die unter dem Einfluß Plotins von Gregor von Nazianz erstellte Formel " *ἔδειχεθῆναι τὸ ἀγαθόν* " bildete vermutlich die Grundlage für die lateinische Übersetzung. Vgl. dazu ausführlicher Klaus Kremer, Dionysius Pseudo-Areopagit oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: "Bonum est diffusivum sui", in: Theologie und Philosophie 1988, 579-585.

- 49) Vgl. zu "znanje" (Vers 33-36) Ficino: "se videt" (Platonica Theologia - wie Anm.45 -, Bd.1, 100 - II, 9); "se ipsum intelligit" (ebenda, 99 - II, 9); "Deus in se ipsum respiciens novit omnia" (ebenda, Bd.2, 118 - XI, 4); "Esse in Deo atque intelligere idem est omnino, ideoque sicut esse eius infinitum est, ita intelligere infinitum" (ebenda, 104 - II, 10). Zum sich selbst sehenden Ursprung (vgl. Vers 34) s. Plotin, Enneade VI/9, 11, 31f: *ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὄρα* (Opera - wie Anm.45 -, Bd.3, 289). Dieses Bild wird in Vers 12 auf das Meer appliziert.

Die neuplatonische Auffassung vom zeitfreien Denken beruht auf Aristoteles, Metaphysik, 1074b, 34: *νόησις νοήσεως* - das "Denken des Denkens", das nur vom göttlichen Geist ausgesagt werden kann. Beierwaltes bemerkt dazu: "Was alles zu Erkennende als Identität von Denken und Gedachtem...in sich selbst denkt und zugleich Ursache alles zu Denkenden ist, vollzieht das Denken seiner selbst ohne Fortschritt auf ein Ende des Gedankens hin notwendig als ewigen Kreis." - Werner Beierwaltes, Proklos / Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. 1979, 384. Bei Plotin wird die Identität von Lieben, Wollen, Denken und Sein im Nus, bzw. im Einen, durch die Paradoxie des Kreises ausgedrückt.

Eng mit "znanje" ist "lubav" (Vers 37-40 sowie 101-112) verknüpft. Schon bei Aristoteles bewegt sich der Erste Beweger "wie ein Geliebter". Die Übernahme dieser Formel zusammen mit jener vom "Denken des Denkens" durch Plotin entfaltet sich in mannigfaltigen Variationen bezüglich des Nus bzw. des Einen, z.B. Enneade VI/8, 15, 1-10 (Opera - wie Anm.45 -, Bd.3, 260):

*Καὶ ἐράσιμον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἄτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, καὶ γὰρ καὶ τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι, εἰ μὴ τὸ συνὸν καὶ τὸ ᾧ σύνεστιν ἐν καὶ ταῦτόν εἴη. εἰ δὲ τὸ συνὸν τῷ ᾧ σύνεστιν ἐν καὶ τὸ ὡν ἐφιεμένον τῷ ἐφετῷ ἐν, τὸ δὲ ἐφετόν κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ οἷον ὑποκείμενον, πάλιν αὐ ἡμῖν ἀνεφάνη ταῦτόν ἢ ἐφεσις καὶ ἡ οὐσία. εἰ δὲ τοῦτο, πάλιν αὐ αὐτὸς ἐστὶν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος αὐτοῦ καὶ οὐχ ὡς τι ἕτερον ἠθέλησε γενόμενος, ἀλλ' ὡς θέλει αὐτός.*

"Ferner ist er selbst das Liebeerweckende und das Liebesverlangen, er ist Liebe zu sich selbst; er kann schön ja nur aus sich selbst und in sich selbst sein. Auch könnte die Beiwohnung bei sich selbst ihm unter keinen anderen Umständen zuteil werden, es sei denn, das Beiwohnende ist identisch mit dem, dem es beiwohnt. Wenn aber das Beiwohnende und das, dem es beiwohnt, Eines sind, wenn das gleichsam Verlangende und der Gegenstand des Verlangens Eines sind, der Gegenstand aber des Verlangens analog dem Dasein und gleichsam zugrunde liegt, dann hat sich uns damit von neuem sein Verlangen und seine Seinsheit als identisch herausgestellt. Ist dem aber so, dann gilt aufs neue von ihm, daß Er es ist, der sich selber hervorbringt und Herr über sich selbst ist und nicht wurde, wie ein anderes Ding es wollte, sondern wie er es selber will." - Ausgewählte Schriften (wie Anm.45), 190-191.

Entsprechende Umformulierungen finden sich häufig bei Ficino: "Deus igitur vult seipsum. Vult inquam, se tanquam finem sui ipsius et omnium." (Platonica Theologia - wie Anm.45 -, Bd.1, 112 - II, 11). - "Si Deus sibi ipse placet, si amat seipsum, profecto imagines suas et sua diligit opera." (Ebenda, 118 - II, 13). Die Verse 37-38 "Ἰὺβav κοja sve djeluje / i sve hrani..." erscheinen wie eine Übersetzung der Aussage Ficinios zu "amor": "auctor omnium et servator" (De Amore - wie Anm.39 -, 161).

- 50) Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 131. Vgl. ders., Ficinios Theorie (wie Anm.39), 29: "Der sein Sein als ganzes und eines umfassende Akt ist als Selbstreflexion verstanden, so daß Gottes Sein mit seinem Wollen, Lieben und Denken identisch ist: Als 'ipsa intellectio' durchschaut er sich selbst..."
- 51) Plotin, Enneade VI/7, 14, 11f. Nach: ders., Über Ewigkeit (wie Anm.47), 21.
- 52) Beierwaltes, Ficinios Theorie (wie Anm.39), 36.
- 53) Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 328.
- 54) Ebenda, 87.
- 55) Ebenda, 81.
- 56) Ebenda, 219.
- 57) Ebenda, 48.
- 58) Ebenda, 139. Zum Glanz des Geistes bzw. des Einen, das sich selbst leuchtet, heißt es in Plotin, Enneade V/3, 8, 38-41 (Opera - wie Anm.45 -, Bd.2, 217):

*λάμπων ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἑαυτῷ ὀρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὐτῷ αὐταρκες πρὸς τὸ ἰδεῖν.*

"...leuchtend und zugleich erleuchtet, das wahrhaft Geistige, denkend sowohl wie gedacht, von sich selbst gesehen und nicht eines anderen bedürftend, welches es sähe, wo es doch sich selbst genügt, so zu sehen." - Nach: Plotin, Über Ewigkeit (wie Anm.47), 81.

In Enneade V/8, 4, 4-10 (Opera, Bd.2, 273) fährt Plotin fort:

διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτίζει. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸν ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἀπειρος ἢ αἰγλή· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἀστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸ καὶ πάντα.

"Durchscheinend ist Alles und nichts Dunkles und nichts Widerständiges ist dort, sondern Jeder und Jedes ist Jedem ins Innere offenbar; Licht ist nämlich dem Licht (durchsichtig). Denn Jeder hat auch Alles in sich und sieht im Anderen Alles, so daß überall Alles ist und alles alles und Jedes Alles und unermesslich der Glanz. Jegliches nämlich ist groß, denn auch das Kleine ist groß und Sonne ist dort alle Sterne und jeder Stern ist Sonne und alle Sterne." - Nach: Plotin, Über Ewigkeit (wie Anm.47), 34.

Eine Belegstelle bei Ficino lautet (Platonica Theologia - wie Anm.45 -, Bd.1, 70 - I, 6): "Est enim Deus perspicacissima veritas et verissima perspicacia sive perceptio, lux seipsam videns, visus seipso lucens, intellectualis perspicaciae luminisque fons, cuius lumine et cuius lumen dumtaxat mentis perspicacia perspicit."

- 59) Zu Vers 98 vgl. Ficino, ebenda, 113 (II, 12): "Ipse vero decor est ipse Deus, a quo et per quem omnia decentia fiunt." Vgl. hierzu Beierwaltes, Ficinós Theorie (wie Anm.39), 37. Zu Vers 99-100 vgl. Plotin, Enneade V/9, 8, 1-4: "So ist der Geist in sich selbst, und da er sich selbst in Ruhe besitzt, ist er ewig gesättigte Fülle." Nach: Über Ewigkeit (wie Anm.47), 30. Vgl. hierzu auch Vers 44. Zum Bild der Quelle bei Plotin (vgl. Vers 105-108) bemerkt Beierwaltes (ebenda, 13): "Der Name 'Quelle' nennt die nie versiegende, in sich bleibende Ursprünglichkeit des Einen." Vgl. auch Plotin, Enneade VI/9, 9, 1. Zu Vers 109 vgl. Beierwaltes (wie oben), 14: "Es ist gerade ein Wesenszug des Einen, ...neid-los dem Gesetz seines Wesens folgend Anderes frei zu setzen."
- 60) Vgl. zur Seinsweise des Zentrums der Licht- und Kreismetapher Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 50: "Das Eine ist Licht /.../ so ist es als in sich lichter und lichter Grund auch überall ungeteilt. /.../ Das Eine ist als die sich verströmende Quelle des intelligiblen Lichtes jedem gegenwärtig als der seinskonstituierende Grund, ...bleibt aber ebensosehr in sich absolut, zudem bleibt das Licht auf seinen Ausgangs- und Mittelpunkt hin gebunden."
- 61) Bei Ficino durchdringt Schönheit als Strahl alles: "Mentem idearum ordine decorat. Animam rationum serie complet. Naturam fulcit seminibus. Materiam formis exornat." - De Amore (wie Anm.39), 152 (II, 5). Zum Schönen als Licht, das "alles durchglänzt", vgl. Plotin, Enneade I/6, 3, 24; 5, 39; III/5, 9, 9ff.
- 62) Beierwaltes, Ficinós Theorie (wie Anm.39), 16. "Ficino begreift...als den seienden, sich verströmenden und ver-

haltenden Grund von Schönheit: Gott. Dieser ist selbst unendliche, reine, d.h. von Materialität freie, absolute Schönheit." (Ebenda, 28-29). Die Tradition dieses Schönheitsverständnisses beginnt mit Platons "Symposion" und reicht über Plotins Enneade I/6 "Über das Schöne" bis zu Ficinos "De Amore". In der Entfaltung Platons und Plotins im Werk Ficinos wird die Idee der Schönheit und des Eros einschließlich ihrer gegenseitigen Relation zur zentralen Frage. Vgl. zu "Liebe" die Verse 37-40, 77-78, 111-112.

- 63) Beierwaltes, Ficinos Theorie (wie Anm.39), 35.
- 64) Ebenda, 40. Vgl. Ficino, De Amore (wie Anm.39), 234 (VI, 17): "Fons itaque totius pulchritudinis deus est. Fons ergo totius amoris est deus."
- 65) Beierwaltes, Ficinos Theorie (wie Anm.39), 15.
- 66) Vgl. Gregor von Nyssa (Patrologia Graeca 44, 893 B): "...allein im Nichterkennen dessen, was er ist, kann erkannt werden, daß er ist." Und Dionysius Areopagita empfielt: "...wenn Du Dich um die mystische Schau strebend bemühest, verlaß die sinnliche Wahrnehmung und die Denktätigkeit, alle Sinnendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeint-werden..." - Nach: Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren, Auswahl und Einleitung Endre von Ivanka, Einsiedeln 1981, 91 ("Von der mystischen Theologie" I, 1).
- 67) Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 137.
- 68) Beierwaltes in: Plotin, Über Ewigkeit (wie Anm.47), 84. In den beiden letzten Versen handelt es sich um die Verfassung der Seele im Augenblick der Henosis im Medium der Sprache. Fališevac, Duhovna lirika (wie Anm.4), 134, mißverstet sie, wenn sie schreibt: "Damit verweist das Gedicht zugleich indirekt auf die außergewöhnlich hohe Stellung, die im 17. Jahrhundert der dichterische Akt besaß: in ihrer Eignung, ein Thema zu besingen, das weder die Philosophie noch die Theologie ansprechen können, erhebt sich die Lyrik über diese Bereiche des menschlichen Geistes." Wenn das Gedicht das Versagen der höchsten Methode in einem Paradox benennt, streckt es genau wie die Philosophie die Waffen.
- 69) Vgl. Elisabeth von Erdmann-Pandžić, Bemerkungen zu Leben und Werk von H.S.Skovoroda, in: Zeitschrift für Slawistik 1990, 647-655, hier 653 (Anm.15).
- 70) Man hätte z.B. die chaldäische Feuermetaphorik heranziehen, oder die Liebesphilosophie der Renaissance (Ficino) entfalten können.
- 71) Vgl. z.B. das in derselben Tradition stehende Metrum 9 von Boethius in der "Consolatio Philosophiae" III:

O qui perpetua mundum ratione gubernas,  
Terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo  
Ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri,  
Quem non externae pepulerunt fingere causae  
Materiae fluitantis opus, verum insita summi 5  
Forma boni, livore carens tu cuncta superno  
Ducis ab exemplo; pulchrum pulcherrimus ipse  
Mundum mente gerens similique in imagine formans  
Perfectasque iubens perfectum absolvere partes.  
Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis 10  
Arida convenient liquidis, ne purior ignis  
Evolet aut mersas deducant pondera terras.  
Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem  
Connectens animam per consona membra resolvis.  
Quae cum secta duos motum glomeravit in orbes, 15  
*In semet reditura meat mentemque profundam*  
Circuit et simili convertit imagine caelum.  
Tu causis animas paribus vitasque minores  
Provehis et levibus sublimes curribus aptans  
In caelum terramque seris, quas lege benigna 20  
Ad te conversas reduci facis igne reverti.  
Da, pater, augustam menti conscendere sedem,  
Da fontem lustrare boni, da luce reperta  
In te conspicuos animi defigere visus.  
Dissice terrenae nebulas et pondera molis 25  
Atque tuo splendore mica; tu namque serenum,  
Tu requies tranquilla piis, te cernere finis,  
Principium, vector, dux, semita, terminus idem.

Vgl. hierzu die Interpretation in Beierwaltes, Denken (wie Anm.27), 319-336. Die vorliegende Untersuchung verdankt den Schriften von Beierwaltes viele und wichtige Anregungen.

72) Fališevac, Duhovna lirika (wie Anm.4), 129.

73) Ivánka, Einleitung zu Dionysius Areopagita (wie Anm.66), 11-12.