

Németh Csaba

Tanulmányok a középkori teológiai antropológia területéről
[munkacím]

kézirat gyanánt

[javított változat]

A kötetben szereplő tanulmányok az OTKA K 101503 program részeként jöttek létre.
2016

Tartalom

Az ismeretelmélet, a teológiai antropológia, és a „misztikus” nyelvezet viszonya: kísérlet 12. századi szövegeken.....	3
Ascending to the third heaven? A missing tradition of Latin mysticism	19
Az angyalok körmozgása és Isten belseje: az istentan és istenismeret néhány problémája Hugo de Sancto Victore Mennyei hierarchia- kommentárjában.....	Error: Reference source not found
Traité des cinq puissances de l'âme, Peripsichen Augustini, Aristotelis liber de quinque potentiis. The text of the third witness (Ms Paris Mazarine 657).....	69

Az ismeretelmélet, a teológiai antropológia, és a „misztikus” nyelvezet viszonya: kísérlet 12. századi szövegeken*

Bevezetés

E tanulmány 12. századi forrásanyag vizsgálata révén arra keresi a választ, hogy milyen viszonyban állhat az ismeretelmélet, a teológiai antropológia és a „misztika.”

A 12. század sajátosságai közé tartozik, hogy ekker van értelme megkülönböztetni ismeretelméletet és teológiai antropológiát, ugyanakkor egyik területen sincs általánosan (netán kötelezően) elfogadott minta. A két területnek van közös tárgya: Isten, amely egyben a lehetséges megismerés legmagasabb tárgya is. Ugyanakkor mind az ismeretelmélet, mind a teológiai antropológia számol azzal, hogy a diszkurzív racionalitás (pontosabban a *ratio*) korlátolt Isten megismerésében; ugyanakkor mindkét terület megalkotja a maga modelljét egy olyan megismerésre, amely adekvát ismeretet tud adni Istenről. Ebben a kontextusban „misztika” alatt éppen ezt, a diszkurzív megismerést meghaladó, Istenre irányuló megismerést érdemes érteni.

A különböző elméleti konstrukciók összehasonlítása más, további kérdéseket is felvet. Mennyire határozzák meg a megismerést leíró elméletek azt, amit magáról a megismerésről állítani lehet? Milyen kijelentések lehet formálni (és milyeneket nem) egy adott elmélet keretében?

A történeti forrásanyag jóvoltából lehetséges releváns választ adni az efféle elméleti kérdésekre is. Ez a tanulmány nem vállalkozhat az összes felmerülő kérdés megválaszolására, csupán elnagyoltan körvonalaz néhány problémát. Mivel a megismerésről (és annak lehetőségéről) való beszéd részint a megismerőről való beszéd függvénye, elsőként a lélekről és a megismerőerőkről való beszéd korabeli sajátosságait kell vázolni. Ezután három erősen eltérő példán mutatom be azt, hogy az ész feletti megismerésre milyen modelleket alkottak a korban, valamint hogy ezek esetében az ismeretelmélet és a teológiai antropológia hogyan viszonyul egymáshoz.

*A tanulmány az OTKA K 101503 program részeként jött létre.

A lélek fizikája

A 12. század Nyugaton elhozta az emberről szóló teológiai és filozófiai irodalom első virágkorát.¹ A különböző műfajú teológiai és filozófiai szövegekben előbukkanó, sokszor egyéni elméletek mögött meglehetősen heterogén háttértudás húzódott meg, amelynek érvényességét, úgy tűnik, a legkülönbélebb szerzők is általánosságban elfogadják (vagy legalábbis nem kérdőjelezi meg). Ez a lélek természetére vonatkozó tudás magába foglalja az antik lélekfilozófia némely elemét: ilyen például az emberi lélek (platonikus) felosztása haragvó, vágyakozó és értelmes lélekrészre, vagy az emberben is meglévő három lélekfajta --vegetatív, érzékelő, racionális-- arisztotelészi megkülönböztetése. Ehhez a filozófia réteghez adódnak hozzá új elemek a 12. század első felében, a frissen latinra fordított görög-arab orvosi irodalomból -- ilyenek a megismerés fiziológiáját és az értelmi funkciók agyi lokalizálását leíró elméletek, vagy a három *spiritus* tana.² Az antik lélekfilozófiai toposzok és a legfrissebb tudományos elméletek adják --akár együtt, akár külön-külön-- a lélekről való beszéd „tudományos” (vagy természetfilozófiai) regiszterét. Ezeket a lélek „alapszerkezetére” vonatkozó általános ismereteket különösebb fenntartások nélkül, szükségletük szerint idézik vagy adaptálják a korabeli szerzők -- függetlenül attól, hogy inkább teológusokként vagy filozófusként gondolunk ma rájuk. A ciszterci Guillelmus de Sancto Theoderico (Guillaume de Saint-Thierry) a lélek platonikus, hármas felosztására alapozza a három teológiai erényt,³ kortársa, az ágostonos Hugo de Sancto Victore *Didascalicon*-jában az arisztotelészi felosztást (I, iv) is és a platonikust is (II, v) együtt használja.⁴ A kurrens orvosi-fiziológiai ismereteket is felhasználják mindketten, de ugyanígy tesz Guillelmus de Conchis (Guillaume de Conches) és Terricus Carnotensis (Thierry de Chartres) is: az utóbbiakat viszont inkább filozófusként

1 A 12. század *de anima*-irodalmának előzményeihez és néhány művéhez jó áttekintést ad Bernard McGinn bevezetője: *Three treatises on Man* (Kalamazoo, Mich. 1977), 1-100 (a kötet angol fordításban közli Isaac de Stella *De animáját*, a *Liber de spiritu et animát* és Guillelmus de Sancto Theoderico *De natura corporis et animae*-jét); Janet Coleman, *Ancient and Modern Memories* (Cambridge 1992), különösen 192-227 (*Twelfth-century Cistercians: the Boethian legacy and the physiological issues in Greco-Arabic medical writings*). A korabeli „misztika” (illetve teológiai antropológia) történetéhez lásd Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism: From Gregory the Great through the Twelfth Century* (New York 1994) és Kurt Ruh, *A nyugati misztika története I. A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája* (Budapest 2006, ford. Görföl Tibor).

2 A három *spiritus* a test különböző helyein lokalizált erők: a májban a tápláló *naturalis spiritus*, a szívben a megelevenítő *spiritualis spiritus*, az agyban pedig az érzékelést lehetővé tevő *animalis spiritus* található. E tanításról lásd Charles Burnett, *The Chapter on the Spirits in the Pantegni of Constantine the African*, Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Magusi. *The Pantegni and Related Texts*, ed. C. Burnett and D. Jacquart (Leiden -- New York -- Cologne 1994), 99-120.

3 Guillelmus, *De natura corporis et animae* II, PL 180: 718B.

4 A platonikus felosztás recepciójáról lásd David N. Bell, *The Tripartite Soul and the Image of God in the Latin Tradition*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47 (1980) 16-52.

tartják számon.⁵ Ezek a lélek alapstruktúrájára vonatkozó elképzelések közösek, és önmagukban nem befolyásolják „misztikus beszéd” lehetőségét vagy lehetetlenségét -- vagyis azt, hogy hogyan és mit lehet kijelenteni egy „közvetlenebb” isten-ismeretről. Ez a kérdés ennél magasabb szinten dől el, a megismerőerőkről alkotott elképzelések terén.

A beszédmódok és a nyelvszokás

Függetlenül attól, hogy teológusként vagy „filozófusként” gondoltak önmagukra a 12. századi gondolkodók, túlnyomórészt ugyanabban a speciális helyzetben voltak és ugyanazzal a megoldandó problémával szembesültek. Mindannyian ismertek és tekintélyként kezeltek olyan forrásokat, amelyek egy transzcendentális szféra létéről beszéltek -- egy olyan szféráról, amely nem evidensen ismert, de valamiféle speciális módon mégis megismerhető, bár ennek a megismerésnek nem az ész (*ratio*) az eszköze. Ugyanazt a gondolati mintázatot mutatja a Szentírás, a patrisztikus teológiai irodalom, de a korban számukra elérhető „filozófiai” (javarészt platonikus) irodalom is: egyrészt létezik egy Isten (vagy istenség), akihez az embernek vissza kell térnie; másrészt az ember rendeltetése meghatározott és ismert dolog: ennek az Istennek a megismerése. E végcél elérését körül lehetett írni teológiai (vagy teológiailag értelmezett biblikus) fogalmakkal, de filozófiai fogalmakkal is -- és a felhasznált fogalmi apparátus határozza meg, hogy egy adott, Isten megismerését is leíró modell kapcsán inkább „teológiai antropológiáról” vagy „ismeretelméletről” beszéljünk.

Ennek az az utókor számára mindenképpen hasznos megkülönböztetésnek van némi korabeli előzménye. Jellemzően a monasztikus szerzők hívják fel a figyelmet arra, hogy a korban a lélek kapcsán (legalább) kétfajta beszédmód létezik, a teológiai és a „filozófiai.” A ciszterci Guillelmus de Sanco Theoderico így aktualizálja 1138 körül Cassiodorus szavait:

„A lélek, ahogyan evilág filozófusai mondják, egyszerű szubsztancia, természetes *species*, amely elkülönül testének anyagától; rendelkezik tagjaival mint eszközzel, valamint elevenítő erővel. A mieink --vagyis az egyháztanítók-- szerint viszont a lélek olyan, szellemi jellegű és sajátlagos szubsztancia, amelyet Isten teremtett: megelevenítő, értelemmel rendelkező, halhatatlan, de jóra vagy rosszra változni

⁵ Lásd a következő műveket: Hugo, *De unione corporis et animae*; Guillelmus, *De natura corporis et animae*; Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon*; Terricus, *Commentum (Librum hunc)*.

képes.”⁶

Valamivel később egy másik ciszterci szerző, Isaac de Stella is kiemeli a két regiszter különbségét:

„A lélekről akarsz tanulni tőlünk -- de nem azt, amit az isteni Írásokból megtanultunk (vagyis hogy [a lélek] milyen volt a bűn előtt, vagy milyen a bűn alatt, vagy milyen lesz a bűn után), hanem a lélek természetéről és erőiről, hogy miképpen van a testben, vagy miképpen hagyja el azt, és a többiről, amit nem tudunk.”⁷

A lélek mint testet használó, abban mindenütt jelenvaló, anyagtalan szubsztancia más, mint az erények és bűnök közt mozgó, az üdvtörténet adott pontjára került teremtettt létező; ugyanígy, más nyelven írják le a platonikus formákat megismerő lelket mint az angyalokat megismerőt. E kettősségnek azonban nincs túl nagy szerepe, tekintve, hogy a 12. században nincsen mindenki által elfogadott paradigma se az ismeretelméletre, se a teológiai antropológiára. Leginkább úgy jellemezhetnénk e korszak megismerésre vonatkozó elméleteit, hogy egyéni, többé-kevésbé kifejtett ismeretelméleti vagy teológiai modelleket láthatunk, olykor ezek kombinációját, esetleges együttes jelenlétét, rengeteg, különféle műfajú szövegben, híres és ismeretlen szerzőktől egyaránt. Gyakorlatilag nincs konszenzus se a megismerőerők számáról, se pontos funkciójukról, se arról, hogy mit is ismernek meg tulajdonképpen.

Mindennek ellenére, ha a sok és sokféle forrásból a közvetlen istenismeret lehetőségéről szeretnénk valamit megtudni, járhatunk valamelyes sikerrel. E szerzők ugyanazt a tanult nyelvet használták. Ha nincs is a későbbi korokéhoz konszenzus, a nyelvszokás és a egyes szavak használata összemérhetővé teszi ezeket az elméleteket. Ha a „misztikus” beszédmód lehetőségét, vagy a közvetlen istenismeretre vonatkozó tanokat keressük, elég átfogalmaznunk a kérdést a válaszáért. Azt kell vizsgálnunk, hogy a korszak szerzői mit gondoltak az „ész,” vagyis a *ratio* nevű megismerőerőn túli megismerésről: milyen

6 Guillelmus, *De natura corporis et animae* II, 51: *Anima, sicut philosophi hujus mundi dicunt, substantia est simplex, species naturalis, distans a materia corporis sui organum membrorum et virtutem vitae habens. Porro secundum nostros, id est ecclesiasticos doctores, anima spiritualis propriaque est substantia a Deo creata, sui corporis vivificatrix, rationabilis, immortalis, sed in bonum malumque convertibilis*. Guillaume de Saint-Thierry. *De la nature du corps et de l'âme*, éd. Michel Lemoine (Paris 1988), 122 ill. PL 180: 707D. Mindkét leírás átvétel Cassiodorus *De animá*jából (az ő kifejezései “magistri saecularium litterarum” és “veracium doctorum auctoritas”).

7 Isaac de Stella, *De anima: Vis enim a nobis edoceri de anima, sed neque id, quod in divinis litteris didicimus, id est qualis fuerit ante peccatum aut sit sub peccato aut futura post peccatum: sed de eius natura et viribus, quomodo sit in corpore vel quomodo exeat et caetera quae non scimus*. PL 194: 1875B, Gaetano Raciti alapján javítva, ld. *Isaac de l'Étoile*, DS VII (Paris 1969): 2011-2038, itt 2019.

elméleteket alkottak arra, és azok kapcsolódnak-e más szövegekhez.

Ezt a megoldást a nyelvszokás teszi lehetővé. A 12. századi szerzők egymástól függetlenül is egy meglehetősen korlátozott képességű megismerőerőt értenek *ratio* alatt -- és ez a szóhasználat egyaránt jellemző az inkább filozófiai és a tisztán teológia munkák szerzőire is. A *ratio* feladata általában a diszkurzív gondolkodás, az érvelés és következtetés, az okok keresése, a problémamegoldás. Ha az állatokkal hasonlítják össze az embert, akkor ugyan a *ratio* a tipikusan emberi megismerőerő, de sokszor említenek egy más, a korlátozott *ratió*n túl létező, magasabb megismerőerőt is, általában *intelligentia* néven. Szemben a *ratió*val, e szónak nincs megszokott, bevett jelentése a korban: a különböző teológusok és „filozófusok” különbözőképpen definiálják az „*intelligentia*” fogalmát, általában egymással összeegyeztethetetlen módon.

A továbbiakban három kortárs megközelítést mutatok be az ész feletti megismerés témájára; kiválasztásuknál a fő szempont az volt, hogy karakteresen eltérő megoldásokat adjanak ugyanarra a kérdésre: miképpen lehet Istent megismerni, ha az ész nem ad adekvát ismeretet? Az első azt példázza, hogy a korabeli „filozófia” hogyan konstruálja meg, leginkább Boethius nyomán, a közvetlen istenismeret lehetőségét: ebben az esetben nem találunk „misztikus” műveket. A másik két példa két olyan szerző, akiknek vannak „misztikus” szövegei, és mindkettő rendelkezik saját teológiai antropológiával; kettejük különbségét az ismeretelmélethez való viszonyuk adja.

Három példa

I) Episztemológiai elméletek az ész feletti megismerésről

A 12. század latinul olvasó és nem szigorúan teológiai gondolkodású szerzőinek két olyan forrás adatott, amely a megismerőerőkről tematikusan és valamelyes egzaktsággal beszélt: Boethius *Consolatio*-ja, amely egyfajta katalógust ad a megismerőerőkről, valamint a platóni *Timaeus* Calcidius kommentárjával (és fordításában), amely a megismerőerők egymásból következését írja le. A két szöveg közül az egyértelműbben felvázolt boethiusi elmélet gyakorolt nagyobb hatást a 12. századi olvasókra.⁸

⁸ Ilyen, *Timaeus*-ra visszamenő elméletet fogalmaz meg Joannes Saresberiensis, *Metalogicon* IV, xviii (PL 199: 926D) és Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon* VI, 26, 1-3 (ed. Ronca, CCCM 152, 266-267) és *Glosae super*

A *Consolatio philosophiae* ötödik könyvében Boethius négy, hierarchikusan egymás fölé rendezett megismerőerőt definiál: érzékelést (*sensus*), amely a konkrét formát (*figura*) az anyagban ragadja meg; képzelőerőt (*imaginatio*), amely ugyanezt anyagtalanul teszi; észt (*ratio*), amely elvonatkoztatja a *speciest* a konkrét egyedi létezőkből -- végül mindezek fölül az *intelligentiát*, amely „az egyszerű formát szemléli az értelem tiszta tekintetével.”⁹ Ez az elméleti keret Boethius művében egyszerre írja le az isteni és az emberi megismerést (majd pedig az isteni mindentudás, végül pedig az emberi szabadság megalapozását szolgálja) -- de egyértelműen rögzíti az emberi megismerőképeség korlátait is. A legfelsőbb emberi megismerőerő az ész; az *intelligentia* csak az „isteni nemhez” tartozik hozzá.¹⁰

Ez az emberi megismerést a *ratióra* korlátozó modell, úgy tűnik, nem elégítette ki Boethius középkori olvasóit, akik nem akartak lemondani az ész feletti megismerés lehetőségéről. Kevesen olvasták ki azt a szövegből, hogy az ember valamiféle megistenülés révén mégiscsak eljuthat az *intelligentiához*; helyette vagy újraírták a boethiusi modellt, vagy egy olyan *auctoritásra* hivatkoztak, amely eleve lehetővé teszi az ész feletti megismerést.

12. századi szövegekben gyakran feltűnik egy sententia, amelyet olykor név nélkül, de méginkább Platónnak vagy Boethiusnak tulajdonítva idéznek a szerzők.¹¹ Az *auctoritas* csupán annyit mond, hogy „az *intelligentia* csak Istenhez és néhány emberhez tartozik” (*intelligentia solius Dei est et admodum paucorum hominum*) -- se azt a „néhány embert,” se a terminus jelentését nem határozva meg.¹²

A korszak talán leginkább kidolgozott ismeretelméleti modelljeit két, a chartres-i

Platonem 34 (ed. Jeuneau, 100-101).

9 Boethius, *Consolatio philosophiae* V prosa 4: *Sensus enim figuram in subjecta materia constitutam. Imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit. Supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur.* PL 63: 849A. #

10 Boethius, *Consolatio* V prosa 5: *Ratio vero humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini.* PL 63: 854D/855A = ed. Loeb, 394.

11 A következő szerzőknél találhatjuk meg például a szentenciát (a teljesség igénye nélkül): Terricus Carnotensis, *Commentum* II, 6, *Glosa* II, 9; Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon* VI, 26 és *Glosa in Timaeum* 34; Clarembaldus, *Tractatus super Boetii de Trinitate* 8; William of Doncaster, *Explicatio aphorismatum philosophorum* 3, 15 (ed. Weijers, 21); Domenicus Gundissalvi, *De anima* iii; Radulphus de Longo Campo (Raoul de Longchamp), *In Anticlaudianum* lxiii (ed. J. Sulowski, 60); Ps.-Remigius, *Enarratio in Ps 30* (PL 131: 290D-291A); Joannes Saresberiensis (John of Salisbury), *Historia pontificalis* (ed. Chibnall, 32v); *Metalogicon* IV, xviii (PL 199: 927A); Abaelardus (?), *Tractatus de intellectibus* [20] (ed. Cousin, 2, 737); Absalom, *Sermo 41* (PL 211: 239C); *De septem septenis* (PL 199: 951D/952A, 953D/954A); *De spiritu et anima* xxxvii (PL 40: 808).

12 A sententia ebben a bevett formájában a *Consolatio* V prosa 5 és a *Timaeus* 51E konflációjának tűnik. A *Timaeus* helye Calcidius fordításában így szól: *Quid quod rectae opinionis omnis uir particeps, intellectus uero dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum?* (ed. J.H. Waszink, 50). Kommentárjában (CCCXLI) Calcidius így parafrázálja a mondatot: *intellectus vero solius Dei est et paucorum admodum sit examinerum virorum* (ed. J.H. Waszink, 333).

iskolához tartozó szerzőnél, Terricus Carnotensisnél (Thierry de Chartres, megh. 1156 körül) és tanítányánál, Clarembaldusnál (Clarembald de Arras) találjuk. Mindkettejüknek a boethiusi *De Trinitate* szövegmagyarázata adott alkalmat arra, hogy a *Consolatio* terminológiáját felhasználva kiigazítsák annak modelljét.¹³ Thedericus kommentárja, a *Commentum* (1148 után) megőrzi a megismerőerők négyes felosztását, de az *intelligentia* már emberi megismerőerő, amely által az anyagtalan emberi lélek az anyagtalan formákat szemléli -- noha akik erre képesek, azokat isteneknek kell tartani a többi emberhez képest.¹⁴ Terricusnak a *De Trinitatéhoz* írt *Glossája* méginkább a metafizikai spekulációhoz alakítja az ismeretelméletet: az érzékelés, képzelőerő és ész felett két (emberi) megismerőerőt különböztet meg: az egyedi formákat önmagukban szemlélő *intelligentiát*, és végül az *intelligibilitást*, amely eltávolítja a formák közti különbségeket és azok tiszta létét szemléli.¹⁵ A tanítvány Clarembaldus a saját *De Trinitate*-kommentárjában (1157-1158 körül) mestere kommentárját és a fenti *sententiát* hasznosítja, de már teológiai gondolatokkal ötvözve. Nála a negyedik, legmagasabb erő neve *intellectibilitas* (és nem *intelligentia*, mint a többiekénél), amely Isten formájának megismeréséhez segít. Ezzel Istene túl csak kevés ember rendelkezik -- jelesül a próféták és az isteni inspirációban részesült emberek.¹⁶

Mindezek az elméletek sok pontban hasonlóak: katalógusszerűen ismertetik a különböző megismerőerők funkcióját, ami végső soron a platonikus ontológia alapelemeinek, a formáknak a különböző fokú megismerésében áll (a keresztény Isten koncepciója csak elvétve jelenik meg). Ezekhez a sematikus ismeretelméleti vázlatokhoz nem tartozik semmiféle „misztika:” nincsenek leírások arról, hogy *hogyan* történik a formák tiszta létének szemlélése, se utalások olyan emberekre, akik *valóban* szemlélték már ezeket a formákat -- és az sincs is reális eshetőséggént felvetve az, hogy efféle tapasztalatokra szert tehetne az olvasó. Az utóélete ezeknek a gondolatoknak ugyancsak korlátozott volt: a chartres-i iskola ezen

13 Terricus és Clarembaldus szövegeit Nikolaus M. Häring adta ki: *The Life and Works of Clarembald of Arras* (Toronto 1965) és *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (Toronto 1971). Terricus műveinek teljes címe: *Commentum = Commentum super Boethii librum de Trinitate* (másképpen *Librum hunc*); *Glosa = Glosa super Boethii librum de Trinitate*;

14 Terricus, *Commentum* II, 5-6: *Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et considerat. Hec ergo comprehendendi vis suo nomine vocatur intelligentia. Que solius quidem dei est et admodum paucorum hominum. Qui vero in puritate sua intelligere possunt inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt.* Commentaries, 70.

15 Terricus, *Glosa* II, 7-8: *Intelligentia vero quam proprie 'disciplinam' nuncupamus est vis anime que ipsam formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas ut vere sunt considerat. Sic tamen ut singulos ipsarum terminos ab eis non abiciat. [...] Intelligibilitas autem est vis anime removens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem contuetur unionem.* Commentaries, 269.

16 Clarembaldus, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, Prologus 20-23, *Life and Works*, 82.

írásai a maguk századán túl nem gyakoroltak érdemi hatást: ez a fajta ismeretelmélet zárványként maradt meg.

II. Az ész feletti megismerés tapasztalati elméletei

Szemben az ismeretelmélet felé orientálódó, imént vizsgált szerzőkkel, a 12. századi teológusoknak gyakran van konkrét elképzelésük a „misztikus tapasztalatról,” és nevükhöz biztosan kapcsolódnak olyan művek, amelyeket „misztikusaknak” szokott tekinteni a kutatás. Mielőtt megvizsgálánk példáinkat, érdemes kitérni néhány olyan pontra, amely sajátosan az észen túli megismerés teológiai megközelítésére jellemző.

A teológusok élesen el szokták választani az ésszel megragadható és az ész felett álló dolgok szféráit: utóbbihoz tartoznak a kinyilatkoztatás és a hittitkok. Azt, hogy az ész korlátozottság az istenismeret terén, az eredendő bűn következményeként értelmezték; sokuk úgy tartotta, hogy a léleknek két képessége (aspektusa, irányultsága stb) van, az egyik értelmi-megismerő, a másik a affektív.¹⁷

A „misztikus tapasztalat” kapcsán ugyancsak konkrét elképzelésekkel rendelkeztek. Olyan eseménynek gondolták, amikor az elme meghaladja önmagát, túllép önmagán (*excessus mentis, alienatio mentis, extasis*) és az észnek korlátain. Teológiai leírásaik szerint ilyenkor az értelmes lélekrész (*animus*) elhasonul önmagától, kiüresedik önmagától, hozzá hasonul Istenhez, megistenül, felveszi Krisztus formáját. Mindezek a sajátosságok jellemzik vizsgálandó szerzőinket, Guillelmus de Sancto Theodericót és Richardus de Sancto Victorét. Mindkettejüket kiemelkedő helyen jegyzi a misztikatörténet; „misztikus” műveikben mindketten részletesen kidolgozták a maguk elméleteit az ész feletti megismerésre, saját teológiai antropológiáiknak megfelelően. Az ismeretelmélethez viszont különbözőképpen viszonyulnak: és ez a különbség alapján határozza meg, hogy miről és hogyan tudnak beszélni e megismerés kapcsán.

¹⁷ Viktorinus példák: Hugo, *Hom. 1 in Eccl.* és *De sacr.* I, x, 3; Richardus, *Benjamin minor* iii; Achard, *De discretionem animae, spiritus et mentis*; ciszterciek: Bernardus, *Serm. 3 in asc.*, 2; Guillelmus, *De natura et dignitate amoris* 3, 8, 21.

1) Guillelmus de Sancto Theoderico

Huszádik századi felfedezése óta Guillelmus de Sancto Theoderico a ciszterci teológia egyik legfontosabb (és Bernát után talán leginkább kutatott) alakjának számít.¹⁸ Vizsgálódásunk szempontjából fontos megemlíteni, hogy Guillelmus egyik legtöbbet idézett és interpretált gondolata az, hogy a szeretet maga megértés (*amor ipse intellectus est*), a kapcsolódó szakirodalomban pedig visszatérő téma e gondolat (és a hozzá kapcsolódó *intellectus amoris* kifejezés) kapcsán a megismerés, a szeretet és a hit közti kapcsolat értelmezése.¹⁹ Guillelmus szóhasználata (és annak szakirodalmi tematizálódása) számunkra a teológiai antropológia és ismeretelmélet sajátos viszonyáról árulkodó jel. Anélkül, hogy elvesznénk Guillelmus teológiájának valamiféle rekonstrukciójában, itt csupán ezt a viszonyt érintjük. Ha Guillelmus ismeretelméletre és istenismeretre vonatkozó nézeteit vizsgáljuk, két különös dolog tűnik fel. Egyrészt az, hogy az istenismeretet kivonja az (emberi) ismeretelmélet fennhatósága alól; másrészt az, hogy az istenismeretre adott saját elmélete éppenséggel egy sajátos fiziológiai-ismeretelméleti modellen alapul. E két sajátosság, mint látni fogjuk, talán magyarázatot is ad a fentebbi problémák jelentkezésére.

Guillelmus harmadik elmélkedő imádságában, az evilági istenismeret kontextusában megtaláljuk az egyik szokásos felosztást a megismerőerőkre: érzékelés, képzelőerő, ész és az ésből származó megértés (*intelligentia*). E felsorolásnak azonban merőben szónoki szerepe van. Guillelmus csak azért sorolja fel őket, hogy elmondhassa, ezek egyike sem éri el Istent. Isten megismeréséhez egy másik megértés vezet el, amelyiknek nincs köze a felsorolt emberi megismerőerőkhöz.²⁰ A második imádságban megismétlődik az emberi és az isteni megértés megkülönböztetése: az emberi *intelligentia* az ésből vagy diszkurzív megismerésből származik, az isteni megértés viszont egyfajta kegyelmi ajándék, amelyet az isteni bölcsesség formált meg -- amely kívülről és felülről hatol be az elmébe, hogy az ész önmagához hasonítsa és a hitet megvilágosítsa.²¹ Mindez sajátos kontextusba helyezi az istenismeretet.

18 Guillelmus teológiájának bemutatásáért lásd a megfelelő fejezeteket McGinn és Ruh monográfiáiban.

19 McGinn (*The Growth*, 256) a kutatás mostani konszenzusát összegezve az *intellectus amoris* kifejezést a következőképp értelmezi: „an interpenetration, not an identification, of love and knowledge in a suprarational or supradiscursive mode.”

20 *Med. or.* 3, 13: “Quid hic sensus? quid imaginatio valet? quid ratio potest? quid intelligentia rationalis? Nam etsi ratio, Deus, nos ad te mittit; per se tamen te non attingit; nec intelligentia ea quidem, quae de inferioribus ex ratione consistit, rationis terminos excedit, nec mensuram habet pertingendi usque ad te. Quae vero desursum est, quod sursum est redolet; nihil humanum, sed totum divinum.” PL 180: 214B.

21 *Med. or.* 2, 16: “fides instruit rationem, ratio per fidem erudit, vel destruit, et abjicit imaginationem; fidem

Guillelmus lemond arról, hogy ismeretelméleti keretben értelmezze Isten megismerését. Az ész határa az emberi természet, és így az ismeretelmélet határa is egyben; az isteni eredetű *intelligentia* nem része az emberi természetnek. Mindez egy sajátos paradoxont hordoz magában: Isten megismerése az ismeretelméleti modell keretén kívül történik -- így nemigen lehet megmondani, micsoda megismerőerő által ismerhetjük meg Istent. Ha máshogy tesszük fel a kérdést --mi által ismerhetjük meg Istent?--, kaphatunk választ, de az is paradoxon lesz: a szeretet által, amely megismerőerőként működik. Ez a gondolat korántsem evidens, noha az affektív spiritualitás többszázados, kiépült hagyománya után már kevésbé tűnik paradoxonnak. Guillelmusnak magának kellett megkonstruálnia, és kortársai közül se mindenki fogadta volna el.

Hogy Isten megismerésében a szeretetnek is szerepe van, önmagában nem új gondolat.²² Az újdonság e szeretet modern instrumentalizálása lesz: Isten szeretése Guillelmus számára azonos dolgot jelent Isten megismerésével („érzékelésével”) -- és ezt az álláspontot a korabeli orvosi-ismeretelméleti szakirodalomból vett analógia teszi lehetővé. Ez a legegységelműbbn a *Speculum fidei* című értekezésében mutatkozik meg, ahol szövegmagyarázatot fűz a 2Kor 3:18-hez. A szöveghely Isten dicsőségét szemlélő emberekről szól, akik az általuk látott dolog képmására alakulnak át (*transformamur*); ez Guillelmus szerint azt a momentumot jelenti, amikor az Istent kereső lélek az Isten és ember közt közvetítő Istenemberrel találkozik („beleütközik”), és felismeri önmagában Krisztust. A képmáshoz való hozzá-alakulást a következőképp magyarázza: „mert [a lélek] szeret, és szeretete megismerőképeség (*sensus*), amely által érzékeli (*sentit*) őt, akit érzékel [t.i. Krisztust]; és valamiképpen átalakul arra, amit érzékel -- mert csak akkor érzékeli őt, ha átalakul őrá; vagyis ha Krisztus a lélekben lesz, és a lélek Krisztusban.”²³ Az hogy a szeretet megismerőképeség vagy egyfajta érzék, korabeli olvasóinak sem lehetett kézenfekvő, mert Guillelmus magyarázatot fűz állításához. Eszerint a léleknek van „külső” érzékelőképesége és „belső” is (*sensus exterior* és *interior*), előbbi a testekre és a testi dolgokra, utóbbi az ésszel felfogható és szellemi (isteni) dolgokra. A belső érzékelőképeség az értelem (*intellectus*),

vero non instruit ipsa ad intelligentiam, sed per fidem desursum eam exspectat a Patre luminum [...]. Intelligentiam autem, non quae ex ratione colligitur, vel ratiocinatione formatur; sed quae de sede magnitudinis tuae merito fidei adducitur, et sapientia tua formatur; similis omnino suae origini, quae veniens in mentem fidelis tui rationem ad se colligit, et sibi conformat; fidem vero vivificat et illuminat.” PL 180: 210D.

22 A legfontosabb előzmény Gregorius Magnus, lásd *XL homiliarum libri duo*, lib. II hom. 27, 4 (*amor ipse notitia est*, PL 76: 1207A) és *Moralia* X, viii, 13 (PL 75:927D).

23 *Speculum fidei*. 62: *Amat enim, et amor suus sensus suus est, quo sentit eum quem sentit; et quodammodo transformetur in id quod sentit, non enim eum sentit, nisi in eum transformetur, hoc est nisi ipse in ipsa, et ipsa in ipso sit.* PL 180: 390D.

amely által az elme általa érzékel. Ennek két formája van: az ésszel felfogható tárgyakat az ész, az Istenhez tartozóakat pedig a szeretet által érzékeli.²⁴ A terminológiai kissé zavaros magyarázat legegységesebb pontja az, amikor szerzőnk az érzékelőképességként meghatározott szeretet miatt kitér arra, hogy miképpen is történik az érzékelés:

„Mert amikor az érzékelőképesség --vagy az ember lelke-- az érzékelés végett mozgásba jön, átalakul azzá, amit érzékel, különben nem volna érzékelőképesség; mint például (amint az orvosok mondják) az agyból a szemsugarakon át kilépett látóerő beleütközik a látható dolgok alakjába vagy színeibe; miután ezeket az elmének megjelenti, az elme ezekhez hozzáalakul, és létrejön a látás. A látó másképpen nem is láthatna. Ugyanezt kell gondolni a többi érzékelőképességről is. Ezen a módon rendelkezik az elme értelemmel, érzékelőképesség gyanánt; általa érzékeli mindazt, amit érzékel.”

Guillelmus merőben szokatlan gondolati konstrukciót hoz létre. Korábban láttuk, hogy az istenismeretet kivonja az ismeretelmélet területéről azzal, hogy a kegyelemnek tulajdonítja. Itt pozitív formában azt tudjuk meg, hogy a szeretet az, ami átveszi a megismerő funkciót e téren -- és e megismerő szeretet, működését tekintve, az érzékelés szabályai szerint működik. Kétségtelen, hogy egy olyan elmélet, amely a megismerő és a megismert azonosulásán alapul, heurisztikus megoldást adhat (és sokaknak adott is) az Istenhez való hasonulás problémájára; az értelmi-kognitív természet fölé helyezett, a kegyelemmel együttműködő, megismerő szeretet gondolata pedig harmonizált a késői Ágoston antropológiai pesszimizmusát elfogadó, a *ratio*val és a dialektikával szemben hagyományosan elutasító monasztikus teológiával.

Guillelmus elméletét érdemes tágabb kontextusba helyezni. A szeretet általi megismerés gyakorlatáról nehéz fogalmi nyelven beszélni, hiszen benne egy érzelemé a főszerep -- talán ezért is okoznak Guillelmus olyan fogalmai, mint az *intellectus amoris*

24 *Speculum fidei* 63-64: *Etenim sicut se habet sensus exterior corporis ad corpora et corporalia, sic et interior ad similia sibi, id est, rationabilia ac divina, vel spiritualia. Interior vero anime sensus intellectus ejus est. Major tamen et dignior sensus ejus, et purior intellectus, amor est, si fuerit ipse purus. Hoc enim sensu ipse Creator a creatura sentitur, intellectu intelligitur quantum sentiri vel intelligi potest a creatura Deus. Sensus enim vel anima hominis [0391A] cum se movet ad sentiendum sentiendo mutatur in id quod sentit: alioqui non est sensus, ut puta, sicut physici autumant, vis visibilis a cerebro per radios oculorum egressa offendit in formam vel colores visibilium: quas cum menti renuntiat, conformatur eis mens ipsa, et fit visus. Non enim aliter videret videns. Quod eque de caeteris sensibus intelligendum est. Sic mens pro sensu habet intellectum, eo sentit quicquid sentit. Cum sentit rationabilia, ratio in ea progreditur: qua renuntiante, mens in ea transformatur, et fit intellectus. 64. In eis vero que sunt ad Deum, sensus mentis amor est: ipso sentit quicquid de Deo secundum spiritum vite sentit.* PL 180: 390D-391A.

visszatérő problémát. A 13. század első feléig kell várni arra, hogy Thomas Gallus teológiájában megjelenjen egy önálló, affektív megismerőerő, amely saját karakterrel és névvel rendelkezik (*principalis affectio*, *apex affectus* vagy *scintilla synderesis*) és egyértelmű viszonyban áll a többi megismerőerővel. A gondolat, hogy a szeretet megismerőerő, később egy nagyon sikeres konstrukciónak bizonyul hosszú távon.

Ha elfogadjuk Guillelmus elméletét, akkor a „misztikus élményről” (avagy a spirituális tapasztalatról) korlátozott módon lehet beszélni. A teológiai antropológia nyelvén lehetséges a beszéd: az extázist le lehet írni a megfelelő biblikus vagy teológiai terminusokkal. Ugyanakkor viszont episztemológiai terminusokkal nem lehet leírni az extatikus istenismeretet. Guillelmus esetében azt látjuk, hogy ismeretelmélet helyett egy ismeretelméleti analógiára alapozott teológiai antropológiával operál -- és ez a kizárólagos nyelv, amelyen beszélni lehet az istenismeretről. Ebben a kontextusban értelmezhetetlen az a kérdés, hogy „milyen megismerőerő ismer meg ilyenkor?,” hiszen Istent a megismerő szeretet ismeri meg -- és a szeretetnek, akárcsak a kegyelemnek, nincs ismeretelmélete.

Ez a teológiai antropológia ugyanakkor lehetővé tesz egy sajátos „misztikus” irodalmat, és magyarázatot is ad arra, hogy miért lesz oly kitüntetett szöveg az Énekek éneke Guillelmus és barátja, Szent Bernát (majd pedig több ciszterci teológus) számára. Egy olyan teológia számára, amely elfogadja a szeretet általi megismerés elvét, az Énekek éneke a tökéletes misztikus szöveg. A biblikus szöveg a szerelem tüneteiről és körülményeiről szól, a különböző affektív állapotok dinamikájáról. A tropologikus értelmezés keretében az olvasó-kommentátor hagyományosan az individuális lelket olvassa bele a menyasszony szerepébe, míg a vőlegény szerepe Istenre jut. Kívülállóként olvasva talán nehezen érthető, hogy ezekben a kommentárok miért is íródtak vagy mit kívánnak kifejezni a szubjektum Isten iránti érzelmi állapotainak, azok dinamikájának taglalásával. Ha viszont megértjük a szeretet általi megismerés elméletét amint Guillelmus és Bernát tanítja (sajátos korlátaival együtt), akkor értelmet kapnak ezek a szövegek. A szerelemről beszélő Énekek éneke, magyarázataival együtt, az Istent megismerő szeretetről beszél -- vagyis az érzelemben való megismerés realitásáról szólnak ezek a szövegek. Mivel a szeretet megismerés, így az Énekek éneke a megismerési folyamat legmagasabbrendű illusztrációja; ugyanakkor a szeretetről való beszédnek misztagógikus célja is van. A szeretet felébresztése, kontrollálása és Istenre irányítása tudatos programot jelent az istenismeret megszerzéséhez; az olvasó affektusát

bevonó retorikai stratégiák is e programot szolgálják.

2) Richardus de Sancto Victore

A viktorinus kanonok Richardus de Sancto Victorét már közvetlen utókora is a 12. század egyik legjelentősebb spirituális szerzőjének tartotta. E hírnevét három spirituális traktátusának köszönheti: a “Kisebbik Benjáminnak” (*Benjamin minor* vagy *De XII patriarchis*), a “Nagyobbik Benjáminnak” (*Benjamin major* vagy *De arca mystica*) és a szeretet fokozatairól írott *De IV gradibus violentae charitatis*nak. Richardus e három spirituális írását a misztikátörténeti irodalom igen gyakran ismerteti, ezért itt is csupán a teológiai antropológia és az ismeretelmélet kapcsolatát vizsgáljuk.²⁵

Richardus leggyakrabban idézett tanait a *Benjamin major* első könyvében találjuk. A szöveg tárgyalásmódja élesen elüt attól, ahogyan Richardus többi spirituális művében fogalmaz: biblikus helyek tropologikus magyarázata helyett tisztán, definíciókkal, a hasonló és az eltérő pontok összevetésével fejti ki tanítását. Itt Richardus teológus kortársaihoz képest szokatlanul határozottan és rendszeresen és egyértelműen fejti ki tanításait a megismerés tárgyairól, a megismerőerőkről és a szemlélődés (*contemplatio*) --vagyis a megismerés-- fajtáiról. Richardus a megismerést -- beleértve az istenismeretet is -- az ismeretelmélet nyelvén vázolja fel. Három emberi megismerőerőt különböztet meg: a képzelőerőt, az ésszt és az *intelligentiát*; ezeknek megfelelően három megismerésfajtát, a gondolkodást, az elmélkedést (*meditatio*) és a szemlélődést (*contemplatio*), valamint három ontológiai kategóriát: az érzékelhető dolgokat, az ésszel felfogható (*intelligibilia*) és az intelligentia által felfogható dolgokat (*intellectibilia*).²⁶ A szöveg didaktikus szerkesztésének köszönhetően könnyen átlátható, hogy az *intelligentia* egy olyan speciális megismerőerő, amelynek sajátos működése a szemlélődés, amikor is az ész által felfoghatalan dolgokat ismeri meg.²⁷ Az ésszel megérthető és az ész felett álló, ésszel nem megérthető szféra közti éles különbségtétel, amely sok monasztikus teológusra jellemző, itt is jelen van. A legmagasabbrendű megismerés során

25 Magyar nyelven olvasható a *Benjamin major* néhány fejezete (ford. Adamik Tamás), az *Az égi és a földi szépről* című gyűjteményben, szerk. Redl Károly (Budapest 1988), 297-303, valamint a *Benjamin major* összefoglaló munka: *Richardus de Sancto Victore: A Frigysátor néhány allegóriája [Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis]*, Magyar Filozófiai Szemle 43 (1999): 905-926 (ford. Németh Csaba); Richardus teológiájáról lásd Ruh monográfiáját, valamint a fordítói bevezetőt a Frigysátor-fordításhoz.

26 Lásd *Ben. maj.* I, iii-iv (a megismerés három fajtája); I, vii (az ontológiai felosztás).

27 *Ben. maj.* I, vii: *Intelligibilia autem dico invisibilia, ratione tamen comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia, et humanae rationi incomprehensibilia.* PL 196: 72C.

az éssen kívüli dolgok megismerése zajlik: az ötödik szemlélődésben az ész által elfogadható, a hatodikban az észnek ellentmondó dolgokat ismer meg az *intelligentia*.

Mindebben az a figyelemreméltó, hogy Richardus egy teljes ismeretelméleti modellt ad az emberi megismerés lehetőségeiről, beleértve az istenismeretet is. Az *intelligentia* funkciója a láthatatlan dolgok nem-diszkurzív megismerése (*praesentialiter, essentialiter*), a kegyelem segítségével -- ilyen az emberi lélek, az angyalok és Isten; de ide tartoznak a kinyilatkoztatott hitigazságok is (mint például a Szentháromság titka). Ha ezt összevetjük Guillelmus *intelligentia*-fogalmával, már nagy különbségek mutatkoznak: Richardus esetében az *intelligentia* nem kívülről kerül az elmébe, hanem része az embernek: egy olyan megismerőerő, amelyet a kegyelem aktivizál. A másik feltűnő elem, hogy Richardusnál a megismerésben nincs szerepe a szeretetnek: a megismerést megismerőerő végzi. Ennek számos következménye van, amint az ész feletti megismerést önmagában vizsgáljuk.

Egyrészt Richardus esetében --mivel az *intelligentia* antropológiai konstans-- van értelme ismeretelméletéről beszélni: a „misztikus tapasztalat” leírható ismeretelméleti kategóriákkal. A szakirodalom a *Benjamin major* első könyvének statikus és rendszeres témabemutatását ismeri, de Richardus más szöveghelyeiből össze lehet illeszteni azt a dinamikus modellt is, amely az extatikus istenmegismerés ismeretelméleti szempontból írja le. Ezt vázlatosan így foglalhatjuk össze: a közönséges állapotban (*communis status*) lévő elme előbb a tiszta *intelligentia* által megismeri önmagát, majd összegyűjti önmagát önmagában, elfordul a testtől és a testi dolgoktól; elhagyja a külső dolgok emlékezetét és az alacsonyabb lélekfunkciókat; az elme meghaladja a saját határait és túllép a *ratio* határain, és megfelelkezik mindarról, ami benne vagy körülötte van. Ekkor az emberi *intelligentia* belép az isteni Bölcsesség megközelíthetetlen fényébe. Ott az isteni dicsőség és fény formájára alakul hozzá, ami egyben azt is jelenti, hogy bölcsességgé alakul. Ez az *intelligentia* megdicsőülése, ami egyfajta spirituális únió Istennel; ezután pedig visszatér a kiinduló állapotba.²⁸

A legmagasabbrendű megismerőerő sorsa az extázis során az ismeretelméletre tartozik; de ugyanazt az extázist Richardus a teológiai antropológia nyelvén is leírja műveiben. Csupán egy kiragadott példával illusztrálva: „Az első fokozatban Isten belép a lélekhez, és a lélek visszatér önmagához; a második fokozatban önmaga fölé emelkedik és Istenhez emelkedik; a harmadik fokozatban az Istenhez emelkedett lélek teljes egészében

²⁸ Lásd *Ben. maj.* I, vi; IV, xv; V, xii-xiii; *De exterminatione* III, 18; *De IV gradibus* és *Adn. in Ps 4*.

átmegy Istenbe; a negyedikben a lélek Isten miatt kijő, és önmaga alá ereszkedik.”²⁹

Az, hogy a teológiai és az ismeretelméleti nyelv nem zárja ki egymást, hanem egymás mellett, egymással harmonizálva van jelen, sajátos „misztikus művekkel” jár együtt. Richardus spirituális műveinek állandóan visszatérő témája az extatikus istenmegismerés folyamata; az erre vonatkozó tanítást viszont általában biblikus szöveghelyek tropologikus magyarázataként fejti ki. Erre a folyamatra van egy paradigmaticus példája is (Szent Pál elragadtatása); de emellett számtalan allegorikusan (illetve tropologikusan) értelmezett részlet is jelölheti ugyanazt. Például azt az egyetlen momentumot, amikor az elme „elragadtatásba kerül,” vagyis túllépi saját határait, és szemlélődik, a következő biblikus elemek jelölik: Benjámin elragadtatása (Zsolt 67 [68]: 28), a színeváltozáskor a tanítványok a földre zuhannak (Mt 17), Benjámin születése megöli Ráhelt (a *Benjamin minorban*); a főpap Áron belép a Szentek szentjébe, Mózes belép a felhőbe a Sinájon, Ábrahám Mambrénál elhagyja sátrát, egy felhő borítja el a tanítványokat a színeváltozáskor (a *Benjamin majorban*); a Frigyláda megérkezik az ígért földjére (a *De exterminationéban*). Ellentétben Guillelmussal (aki több kommentárt is írt illetve kompilált az Énekek énekéhez), itt az Énekek énekének nincs kitüntetett szerepe, ahogyan egyetlen konkrét biblikus szövegnek se.

Összegzés

Tanulmányunkban arra kerestük a választ, hogy milyen kapcsolatok fordulhatnak elő az ismeretelmélet, a teológiai antropológia és a „misztika” közt. Ehhez három, három 12. századi modellt vizsgáltunk meg, amelyek mindegyike az észen túli megismerés lehetőségét írta le. A fenti kérdés tisztázására azért tűntek különösen alkalmasak e korszak gondolati konstrukciói, mert függetlenül attól, hogy teológiai vagy filozófiai keretben értelmezik a megismerést, azonos premisszákból indultak ki. Ilyen közös premissza az, hogy a megismerés legfőbb tárgya egy olyan Isten, akinek a megismerésére az ész (*ratio*) elégtelen. Ez a közös kiindulópont lehetővé tette, hogy a választott három elméletet összemérhessük.

Az első modell (számos változatával) tisztán ismeretelméleti választ adott e kérdésre: az ész feletti megismerés Isten mint forma megismerését jelentette; az *intelligentia* (illetve annak variánsai) e platonikus ontológiai kategória értelmében ismertek meg. Ehhez a

²⁹ *De IV gradibus: In primo itaque gradu Deus intrat ad animum, et animus redit ad seipsum. In secundo gradu ascendit supra seipsum et elevatur ad Deum. In tertio gradu animus elevatus ad Deum totus transit in ipsum. In quarto animus exit propter Deum, et descendit sub semetipsum.* PL 196: 1217CD.

modellhez nem tartoznak olyan „misztikus” szövegek, amelyek ezt a fajta megismerést valós lehetőségként vagy tapasztalatként tárgyalnák.

A második modell, Guillelmus de Sancto Theoderico elmélete a teológiai antropológia alapján áll, és elveti az ismeretelméletet. Guillelmus központi gondolata a szeretet és kegyelem általi istenismeretről szól: az ész feletti megismerést a kívülről, Istentől származó *intelligentia* teszi lehetővé, és a szeretet működik megismerőerőként. Azzal, hogy Guillelmus megismerőképességet tulajdonít a nem megismerőerő szeretetnek (részben egy ismeretelméleti analógia alapján), egy sajátos „misztikus” beszédmód létrejöttéhez járul hozzá, ahol az Isten megismeréséről szóló beszéd egybeesik az Isten szeretéséről szóló beszéddel. Az így megfogalmazott „misztikus” szövegeknek, sajátos előfeltevéseik miatt, nincs ismeretelméleti nyelvre átfordítható jelentésük, ahogyan az azok alapjául szolgáló elméletnek sincs ismeretelméleti dimenziója. Guillelmus (és a hozzá sok tekintetben hasonló nézeteket valló Szent Bernát) esetében ez összefügg a bukott emberi természettel szembeni pesszimizmussal.

A harmadik modell, Richardus de Sancto Victore elmélete, a teológiai antropológia é az ismeretelmélet egyidejű és összehangolt jelenlétére szolgált például. Richardus esetében az *intelligentia* egy antropológiai konstans: egy olyan megismerőerő, amelynek a hatókörébe tartozik Isten megismerése (is), de csak a kegyelemmel együttműködve lép működésbe. Az a momentum, hogy a teológiai antropológiával párhuzamosan egy ismeretelméleti modellt is felépít Richardus (és nem terheli rá a megértést az affektív lélekrészre), újra csak sajátos „misztikus” szövegekkel jár együtt: az Isten megismeréséről szóló tanítást többféle módon is ki lehet fejteni, akár allegorikus szövegmagyarázat, akár rendszeres, ismeretelméleti tanítás, akár teológiai leírás keretében.

E néhány példa alapján, zárásként, azt mondhatjuk, hogy az istenismeretről vallott teológiai-ismeretelméleti előfeltevések meghatározzák azt, amit és ahogyan el lehet mondani erről a tárgyról „misztikus” szövegek keretében -- e szövegek megértése ugyanakkor függ ezen előfeltevések megértésétől.

Ascending to the third heaven? A missing tradition of Latin mysticism^{*}

Introduction

The immediate experience of God, if communicated, is necessarily connected to verbal forms of expression: to metaphors, images, allegories, sometimes even to narratives. What can be stated about such experience (either as theoretical formulation or description of the experience itself) also depends on theological and anthropological premises. The present paper, on the one hand, addresses a theoretical problem: namely, how a particular imagery (in this case, that of the rapture into the third heaven) becomes unsuitable to express personal spiritual experiences. Advices encouraging the reader to enter into the shining darkness, or to expect, kiss or follow the Bridegroom are fairly common in spiritual literature: but suggestions to ascend into one or other heaven(s) are extremely rare. At the first sight, the imagery of Paul's rapture into the third heaven (mentioned in 2Cor 12: 1-4) seems to be an unlikely candidate for such purposes. I will argue two main points. First that this impression is justified: after the early thirteenth century, actual spiritual experiences cannot be expressed by the rapture imagery, due to exegetical and doctrinal developments. The second point I will argue is that this condition is neither necessary nor self-evident. Outside the extant and continuous tradition there existed a few authors who indeed considered Paul's rapture as a model (or a prefiguration) – in other words, for them rapture was a paradigm of spiritual experience. These interpretations by Ambrose and Richard of Saint-Victor had no influence on the exegetical tradition based on Augustine. What makes them special is their testimony that rapture into the third heaven was one of the potential paradigms of spirituality (like Brautmystik or the Areopagitic mysticism). In Richard's case I also attempt to show that this isolation was not accidental: his paradigm became inappropriate as the imagery of raptus became unsuitable to express personal immediate experience of God.

^{*} The present study was supported by Hungarian National Research Fund (OTKA) grant K 101503; I also relied on my earlier researches made possible by the grant OTKA K 81278. I thank Veerle Fraeters for calling my attention to the *Vita Beatricis* thus giving me an invaluable example.

1. Rapture as exception: the regular reading and its context

Paul's second letter to the Corinthians (12:2-4) describes an unusual experience: someone known by Paul (but whose name he does not disclose) was caught up to the third heaven, into paradise where he heard words which are secret and which may not be communicated.³⁰ The text suggests some unusual spiritual experience. In the Latin tradition the interpretation of these elliptic and obscure words present a special case where the exegesis of a particular scriptural text largely coincided with the elaboration of a theological doctrine. The following historical sketch will show that for majority of Latin theologians the rapture narrative indeed expressed a personal experience of God – but a special one, limited to Paul himself and a very few others.

1. The regular reading: exegesis and doctrines

The Western interpretation of the rapture narrative was substantially defined by a handful of ideas compiled from two works of Augustine, the *De Genesi ad litteram XII* and *Letter 147*.³¹ Here only the most relevant ones may be shortly mentioned, but before doing so, it must be remembered that the Biblical narrative mentions only rapture (into the third heaven or into paradise) and audition of secret words, without any reference to a vision of God. A characteristic element of nearly all Western interpretations is that Paul indeed has seen God. This element goes back to Augustine: it was him who reformulated the rapture narrative according to a visual paradigm, involving a vision of God. Through allegorical reading he also turned the three “heavens” of the text into three different kinds of cognition, termed as

30 See 2Cor 12: 2 *Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim sive in corpore nescio sive extra corpus nescio Deus scit raptum eiusmodi usque ad tertium caelum; 3 et scio huiusmodi hominem sive in corpore sive extra corpus nescio Deus scit; 4 quoniam raptus est in paradisum et audivit verba ineffabilia quae non licet homini loqui*. Notice the two equally attested variants: many Latin authors, including Ambrose and Augustine, read here “unutterable” (*ineffabilia*) words, but others (among them Gregory the Great, Bede, Petrus Damiani, and Richard of Saint-Victor), read “secret” words, *arcana verba*.

31 For the *De Genesi ad litteram XII*, see CSEL 28/1, 379-434; for Ep. 147, see CSEL 44; for the individual medieval commentaries mentioned below, see as follows: Haimo, PL 117: 660C-664A; Bruno: PL 153: 273-274; Hervaeus: PL 181: 1112A-1114D; Peter Lombard, *Collectanea* on 2Cor 12: 1-4, PL 192: 79B-83B (cf. PL 191: 1328AC). For the doctrinal history of twelfth- and early thirteenth-century theories on Paul's rapture, see Nikolaus Wicki's monograph: *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas Aquin* (Freiburg, Switzerland, 1954, Universitäts-Verlag), 161-174.- A book chapter of mine gives an overview of the subject, extending to the Patristic and monastic interpretations of the narrative: *Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's rapture (2Cor 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, in Steven R. Cartwright (ed.): *A companion to St. Paul in the Middle Ages* (Leiden, 2012, Brill), 349-392. The present paper focuses on a theoretical problem so that complement that historical overview; related subjects tangentially mentioned here are discussed there with the appropriate references.

“visions” (that is corporeal, imaginary or spiritual, and intellectual visions; see *De Genesi ad litt.* XII, vi-vii). Due to these changes, Paul’s scriptural rapture into the third heaven obtained a new meaning: an ecstatic rapture to the highest kind of cognition, that is, to a direct cognition (an immediate vision) of God through intellectual vision (hearing secret words has not much place in this theory). Augustine also added to Paul’s ecstatic experience a historical dimension. Conceived as a vision, it became comparable with Old Testament theophanies: and since the Apostle is a crucial figure of salvation history, it is superior to them (see *Letter 147*). Paul was temporarily elevated to the immediate (or “face-to-face,” as in 1Cor 13:12) vision of God what is the reward of the Blessed. Augustine also remarks: to “certain saints” this vision was granted even before their corporeal death (though he means here principally Paul).³²

Medieval interpretations of the rapture narrative were based on these Augustinian premises. From the Carolingian period onward, passages from *Letter 147* and *De Genesi ad litt.* XII. were transcribed into the commentaries on the Second Corinthians, as the works of Haymo of Halberstadt (d. 853), Bruno the Carthusian (d. 1101), Hervaeus of Déols/Bourg-Dieu (d. 1150), Gilbert of Poitiers (d. 1154) and Peter Lombard (d. 1160) attest. This also meant that Augustine’s doctrinal insights defined (or substantially limited) the exegesis of the *locus*. Eleventh- and twelfth-century monastic exegesis created three more exegetical interpretations so that by the mid-twelfth century the sentence “Paul was caught up into the third heaven” had four different but simultaneously valid explanations: a) Paul was caught up into the *empyreum* (that is, into the spiritual heaven beyond the aerial one and the firmament) where angels and the blessed souls enjoy the vision of God; b) he was caught up to the “heaven” of intellectual vision (beyond the corporeal and imaginary forms of vision (as Augustine teaches); c) Paul was caught up to the “heaven” of the third, and highest, angelic order and saw God as the angels of the highest hierarchies do; and, finally, d) he was caught up, beyond the cognition of heavenly bodies and heavenly spirits, to the “heaven” of the cognition of the Godhead.

In order to understand the later developments (which also defines the central problem of the present paper), a few points demand special attention. While all these explanations (including Augustine’s) focus on a concrete event of Saint Paul’s life, only the Augustinian one has real theological importance. Although the “modern” interpretations appear at the

32 See *Ep.* 147, 13, 31: “et non sit incredibile quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam.” CSEL 44, 305.

authors mentioned above, it was only Peter Lombard's commentary (the *Collectanea*) that had importance for the future. Finished in 1158, it accumulated all the four explanations, and (like Peter's own book of sentences) has soon become a textbook used in the classrooms. From the 1160s onward, scholastic interpretations of the rapture narrative were primarily based on the contents of the *Collectanea*.

The exegetical interpretation of the rapture narrative was, however, not identical with its doctrinal meaning. Paul's intellectual vision of God in ecstasy, a vision which was immediate (or "face-to-face" as in 1Cor 13:12) remained the doctrinal equivalent of the scriptural passage, but theologians created a new conceptual framework for it. The doctrinal developments of the first half of the century (most intensive in the 1220s to the 1240s) led to the concept of *raptus*, a contemporary formulation of Augustinian ideas. Here I can mention only the most relevant changes.

Late twelfth-century theologians sensed the ambiguity in Paul's rapture: the vision of God he had was identical neither with that of the Blessed *in patria* nor that of the faithful *in via*. A transient solution to this problem was to attribute him a certain *visio medi(astin)a*: a third form of cognition, that is a "intermediary" vision, "in between" the eschatological vision and the present "vision" of God by faith. This largely unelaborated concept was gradually eradicated from theological thought during the first three decades of the thirteenth century, and the immediate vision of God attributed to Paul became gradually assimilated to the eschatological vision. During the same period, however, the model of eschatological vision (in other words, the background to the interpretation of rapture) also changed. Many twelfth-century authors believed together with Augustine in the two-stage model of eschatology where the full vision of God comes only after the reception of glorified body. In a few decades' time (approximately by the 1240s) the premises had changed: now the accepted model was the one-stage one, where the disembodied souls can see God as he is, in his essence (*per essentiam*), even without their glorified body. Human condition became also conceived in a new way. With the growing influence of Aristotle, from the early thirteenth century onward theologians tacitly accepted that the "natural" state of man (as described by Aristotle) and the present, postlapsarian state (*via*, as perceived by Christian theology) coincide; what is not "natural" and happens through grace is "supernatural." An immediate cognition or vision of God "in this life," under "natural conditions," through "natural"

faculties, is impossible. What happened to Paul was not natural but supernatural:³³ it occurred in a wondrous and supernatural way (*miraculose, supernaturaliter*), through a direct divine intervention.³⁴ Since natural faculties cannot cognise God immediately, the Blessed (and also Paul in *raptus*) must obtain a necessary *medium*: a supernatural enhancement on the cognitive faculty by and through which God can be seen immediately.

These doctrinal developments have not changed the character Augustine cast on the rapture narrative: it still described an exceptional event that occurred to an exceptional figure of salvation history. Thirteenth-century and later theologians leave open the possibility of *raptus*, but in a well-guarded way. It is not absolutely impossible: it *may* happen (since it happened to the Apostle) – but it is exceptional and requires an extraordinary intervention of grace (as in the case of the Apostle).

2. Theories on spiritual experiences

Raptus is often discussed in that segment of theological literature which is connected to school theology and theological education (like theological questions and *summae*). The emerging spiritual literature of the period, however, seems to overlook this subject. With references to the “experience” and “experiential cognition of God,” these works deal with the spiritual reality of the readers: they orientate the reader towards a cognition and experience of God, and often give descriptions (even “catalogues”) of the possible spiritual experiences. The silence of these works suggests that even if *raptus* as experience is not impossible, its occurrence is rather improbable.

This attitude, rooted in Augustinian premises, poses special problems for the immediate experience of God. The given theological and anthropological background defines what can (and what cannot) be regarded as possible experiences; but at the same time, the same background also defines what (and how) can be told about these experiences. The examples above demonstrated that *raptus* (that is, the immediate vision of God in this life) was considered an extraordinary and supernatural event. The examples below will

33 See for example Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-II qu. 175 art. 1 ad 1: “iste modus quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis” and ad 2: “Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae.”

34 See for example Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I qu. 12 art. 11 ad 2: “sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium [...] usque ad visionem suae essentiae elevavit; ut dicit Augustinus, XII super Genes. ad Litt., et in libro de videndo Deum de Moyse, qui fuit magister Iudaeorum, et Paulo, qui fuit magister gentium.”

demonstrate that spiritual works presented not *raptus* but something else as the highest possible experience of God in this life. Before turning to the examples, it is necessary to mention a few medieval premises which defined the context for the experience of God and its expression.

It was a basic anthropological insight of the thirteenth century that the soul has two aspects, an intellectual/cognitive and an affective (and non-intellectual) one (called, among other names, *intellectus* and *affectus*). The visual metaphor for cognition of God (that is, *seeing* God) became reserved for the activity of the cognitive/intellectual aspect of the soul. In this well-regulated language, a direct vision of God means an immediate (intellectual) cognition of God. This is reserved for the blessed state -- and is impossible through “natural” cognitive faculties. The intellectual cognition of God is necessarily limited during this life: the applied visual metaphors talk about inadequate vision (non-seeing, or seeing obscurely) or about indirect, mediated vision (such as seeing God through some mirror, cf. 1Cor 13:12).³⁵ This limitation of visual metaphors, however, does not mean that a direct (immediate) *experience* of God was impossible. According to a popular solution elaborated in the early thirteenth century, the immediate experience cannot be an immediate *vision* of God through the cognitive/intellectual aspect of the soul (since that is reserved for *raptus*) -- but it indeed can be an immediate perception (also called “cognition” or “experience”) of God, through the non-intellectual/affective aspect. This also means a difference in expression of the experiences. The affective “cognition” cannot be expressed on a visual language, using metaphors of vision --- -- but it indeed can be expressed through non-visual metaphors.³⁶ The fact that even Thomas Aquinas (who was not a noted spiritual author) used the argument that “tasting belongs to the affect like seeing to the intellect” shows how self-evident these premises had become by the 1250s.³⁷

a) Ps.-Thomas Gallus, *De septem gradibus contemplationis*

35 The “mirror of the soul” and the “mirror of creatures” are the most traditional “mirrors” for this vision. See, for example, Peter Lombard, *Collectanea* in 1Cor 13:12 (PL 191: 1662D-1663A), based on Augustine, *De Trinitate* XV, ix, 15-16.

36 It must be noticed that neither the doctrines of the so-called “spiritual senses” nor the language used are thirteenth-century innovations: the novelty lies here in the reflection to the language used. A most clear and explicit formulation can be found in the glosses on the *Celestial Hierarchy* by Thomas Gallus (1224); later authors seem merely apply this solution without reflecting on the premises.

37 *Gustare ad affectum pertinet, sicut videre ad intellectum: In Sent.* III dist. 35 qu. 1. art. 2 sc2.

Thomas Gallus (d. 1246) is one of the most important early thirteenth-century Latin authors on spirituality. In his famous commentaries on the Cantic, Paul's rapture is not mentioned anywhere, and it has no place in his own scheme of spiritual ascent (based on the angelic hierarchy) either. *De septem gradibus contemplationis* is a thirteenth-century short treatise sometimes attributed to him. The treatise is based on the scheme of spiritual ascent outlined by Giles of Assisi. Here Paul's rapture and its relation to spiritual experiences becomes clear.³⁸ The scheme of ascent here has six-plus-one subsequent grades: "fire", "ointment", "ecstasy", "speculation" (also called "contemplation" by the text), "tasting" and "rest" (*ignis, unctio, ecstasis, speculatio, gustus, quies*), followed by the state of glory (*gloria*). The first six degrees are continuous: the soul becomes ignited, then anointed, through ecstasy it contemplates, tastes and has its rest: these are experiences accessible in this life.³⁹ "Speculation" means a grade of cognition when both *intellectus* and *affectus* (more precisely, the *apex intelligentiae* and the *principalis affectio*) are active and both turn toward God. The operation of the intellectual aspect is "speculation:" seeing through a mirror and contemplating the glory of God (cf. 2Cor 3:18). The affective aspect of the soul approaches God directly, through desire, and becomes unified with him.⁴⁰ The subsequent states, "tasting" and "rest" also belong to this affective experience possible in this life. "Glory," the ultimate, seventh stage is different from the previous ones: it is known only to "that heavenly Paul" who was caught up to such experiences.⁴¹ Let us remark the strong (but otherwise traditional) contrast: Paul's experience belongs to the blessed state, and it is clearly separated from whatever is possible in this life.

38 Here and elsewhere, if necessary, I used the easily accessible edition of Bonaventure by Peltier: A.C. Peltier (ed.), *S. Bonaventurae opera omnia*, 15 vols (Paris, 1864-1871, Vivès). The accessible version of *De septem gradibus* has been edited among Bonaventure's works in the Peltier edition, vol. 12, 183-186.

39 *De septem gradibus*: "Primo enim anima ignitur, ignita ungitur, uncta rapitur, rapta speculatur vel contemplatur, contemplans gustat, gustans quiescit. Haec in via possunt acquiri; non tamen subito, sed gradatim. [...] Septimus in patria confertur abundantius, iis qui se in praecedentibus gradibus exercuerunt." ed. Peltier, vol. 12, 183a.

40 *De septem gradibus*: "Contemplantur autem hi duo, scilicet intellectus et affectus; sed intellectus longe dissimiliter ab affectu. Cum enim animus contemplativus, sensibus spiritualibus suspensis, synderesim in specula aeterna extendit, apex intelligentiae et principalis affectio pariter feruntur mutuo in divina se promoventes, et aequaliter ascendentes, illa speculando, haec vero desiderando. Praecurrente autem intelligentia nec ingredi queunte, utpote per speculum videns, foris remanet. Affectus vero quae nescia est speculi, intrans unitur secundum illud: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est." ed. Peltier, vol. 12, 184.

41 *De septem gradibus*: "De septimo [sc. gradu] tutius tacendum censui, quam loquendum, quoniam nulli viatorum ascensus, sive visio hujus gradus patere potuit, nisi illi coelesti Paulo, qui se raptum usque ad hujusmodi per sacram Scripturam asserit. Felix certe [...] Virginis Mariae anima, cui hoc datum est in via, quod nulli sanctorum aliquando possederunt." ed. Peltier, vol. 12, 185b.

b) Bonaventure

In Bonaventure's writings both the difference between doctrinal theology and spirituality (or mysticism), and their intended harmony, can be observed. In his *Sentences* commentary, an eminently scholarly work by genre (1250-1252), we find a theoretical doctrinal formulation of the possible immediate experience of God as an "experiential cognition of the good and the sweet" which happens in ecstasy and belongs to the gift wisdom (*donum sapientiae*). In this life, even if the gaze of the eye can be fixed on God exclusively, it cannot reach a vision of God (or his light); instead, the gaze "elevates into the divine darkness" (*caligo*, conceived after the *Mystical Theology* of the Areopagite): this affective cognition of God is the experience that may be desired.⁴² The later *Itinerarium mentis in Deum* (1259) gives a detailed elaboration of the same theme. The intellectual speculations of the first six chapters prepare for the affective ecstasy outlined in the seventh one. This is the ultimate experience of God that might be expected in this life: it happens through grace when (after intellectual activities are halted) the *apex affectus*, a special affective and cognitive faculty, becomes transferred and transformed into God.⁴³ The non-intellectual and affective nature of this experience is marked by several oppositions:

"But if you wish to know how these things come about, ask grace not instruction, desire not understanding, the groaning of prayer not diligent reading (*studium lectionis*), the Spouse not the teacher, God not man, darkness not clarity, not light but the fire that totally inflames and carries us into God by ecstatic unctions and burning affections."⁴⁴

42 *In II Sent.* dist. 23 art. 2 qu. 3 ad 6: "Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quoad ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem [...] et vocat [sc. Dionysius] istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammat affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis." (ed. Quaracchi, vol. II, 546) For Bonaventure I use the Quaracchi edition (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, 10 vols. Quaracchi, 1882-1902, Collegium S. Bonaventurae).

43 *Itinerarium* VII, 4: "In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram." ed. Quaracchi, vol. V, 312.

44 *Itinerarium* VII, 6: "Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem, caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem." (ed. Quaracchi, vol. V, 312), above in Ewert Cousins's translation, from *Bonaventure. The soul's journey into God. The tree of life. The life of St. Francis* (Mahwah NJ, 1978,

Grace is opposed to learning, desire opposed to understanding, prayer opposed to the study of the (scriptural) reading (an activity usually connected to meditation, and not merely “diligent reading”). The opposition is expressed by the imagery as well: instead of clear light (*claritas*, *lux*: the image hints at visibility, and is an equivalent of intellectual cognition), Bonaventure prefers images favouring the other senses: darkness (*caligo*) which prevent vision, and fire which warms us up. The desired cognition is markedly non-visual, and its metaphors are non-visual too. This affective ecstasy is the experience which may be sought after, but it is *not* the experience Paul had in his rapture (which involved a vision of God by the intellect): they are two different cases. Holy men and the contemplatives sometimes are caught up to ecstasy, Bonaventure writes elsewhere, sometimes into *raptus*, but the latter happens only to very few.⁴⁵ To these few belongs, besides the Apostle, Dionysius the Areopagite.⁴⁶

c) David of Augsburg

The Franciscan David of Augsburg (d.1272) was an exact contemporary of Bonaventure. His treatise entitled *De septem processionibus religiosorum* (written after 1240 and popular throughout the Middle Ages) describes the degrees of spiritual progress and the state of the highest perfection (in this life). He also discusses the various spiritual experiences possible⁴⁷ but *raptus*, in its terminological sense as a vision of God in himself, is not among them.⁴⁸ The highest perfection in this life, according to David, consists in the ecstatic state that unifies God and the human soul.⁴⁹ He uses traditional terminology to describe this union: it is melting

Paulist Press), here 115.

45 See Bonaventure, *In III Sent.* dist. 35 qu. 1 co: “actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio. [...] [viri sancti et contemplativi] prae nimia dulcedine modo elevarunt in ecstasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis.” (ed. Quaracchi, vol. III, 774). Consider McGinn’s observation about rapture in Bonaventure: “[It] is so rare and special that this may explain why Bonaventure did not mention it in the *Itinerarium*, which is best viewed as a general invitation to all Christians to follow the way of Francis leading to *excessus mentis*.” In: Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism* (New York, 1998, Crossroad), 112.

46 See *Collatio III in Hexaemeron*, 30 (ed. Quaracchi, vol. V, 348).

47 I used the older edition of the *De septem processionibus*, printed as *De profectu religiosorum*, ed. Peltier, vol. 12, 327-442.

48 However, “rapture into contemplation” (*raptus contemplationis*) is one of the names of the momentary state of perfection.

49 See for example *De profectu* II, lxxiii/lxxii: “Haec est hominis in hac vita sublimior perfectio, ut tota anima [...] in Deum collecta unus fiat spiritus cum eo, ut nil meminerit nisi Deum, nil sentiat vel intelligat nisi Deum, et omnes affectus in amoris gaudio uniti, in sola Conditoris fruitione suaviter quiescant.” ed. Peltier, vol. 12, 429-

of the soul (*liquefactio*), a loving union, but also a vision of the Truth in itself.⁵⁰ Curiously enough, this vision of the Truth (mentioned only passingly) is not a direct vision of God, although David makes a digression to various forms of vision, largely repeating Augustine's theories. In the treatise David groups the possible spiritual experiences according to the intellectual/affective division of the soul's aspects (certain experiences belong to the former, others to the latter). Two categories belong to the intellect: visions and revelations ("revelation" here means communications of secrets and not revealed visions). David has reservations about both: they may seem signs of sanctity to the unexperienced, but they also may be fictions of the mind, demonic suggestions, or simply fruitless curiosities.⁵¹ Concerning visions, David gives a variant of the Augustinian doctrine talking about corporeal, imaginary (subdivided into two categories) and intellectual visions. The last and highest form of cognition is, as in Augustine, the intellectual vision, but it differs from the Augustinian original. David's example for intellectual vision is, besides the enraptured Apostle, John the Divine, the author of the Apocalypse. John's inclusion is a medieval addition to Augustine: John saw divine things by intellectual vision but used images to communicate them. What is more unusual is the description of this intellectual vision. Paul and John saw the Truth itself through the light of the Truth – but unlike Augustine, David does not call this vision a vision of God in *substantia* (or *essentia*) *sua* or a vision of God as he is.⁵² He also makes a digression to the various visions of Christ by the devout (occurring as a special consolation or as a sign). This hint to visionary experience marks well the period, but again an omission is what is remarkable for us. By the early 1240s the issue of *raptus* was already thoroughly discussed and its doctrine was largely established – but here it is nearly absent.

3. *Rapture as regular exception*

So far I tried to demonstrate two points. First, that mainstream Western interpretation – due to

430.

50 "devoti autem simplices clarius vident veritatem in se." (*De profectu* II, lxxiv/lxxiii, 433)

51 See *De profectu* II, lxxv-lxxvii *passim*. David tangently names various phenomena which excited his contemporaries, such as blasphemous visions of the Holy Virgin or Christ, revelations about the coming of the Antichrist or the final judgement, the Joachimite prophecies, and so on.

52 *De profectu* II, lxxvi/lxxv: "Alia visio est intellectualis, qua illuminatus oculus luce veritatis pure ipsam veritatem in se contemplatur, vel intelligit in visione imaginaria veritatem quae in illa significatur: sicut Paulus, cum raptus in paradysum vel in tertium caelum, vidit invisibilia et audivit verba ineffabilia [...] ipsius veritatis splendorem pure intuitus est. Similiter et Joannes Evangelista [...] creditur tamen omnia pure vidisse et intellexisse." ed. Peltier, vol. 12, 434.

a special combination of exegesis and doctrinal theology – saw the rapture narrative of Saint Paul as a unique, extraordinary and exceptional case. Second, that in the spiritual literature *raptus* was not considered a possible personal experience: the more-or-less systematic presentations of possible spiritual experiences do not include it (especially not as their highest grade). We can only conjecture that it is absent from these “catalogues” exactly *because* it was considered an extraordinary and unique case. Now I try to demonstrate a third point that is closely connected to the previous ones. With the sole precedent of Paul’s rapture, and with the very strong and very specific meaning (namely, an immediate vision of God’s essence), “being caught up to the third heaven” seemingly became a predicate used with the greatest caution. Those instances where *raptus* is attributed to any concrete person other than Paul seem to be exceptionally rare.⁵³ The following two examples are such exceptions where *raptus* to the third heaven is presented as a personal experience. My point here is that these “exceptions” are indeed regular and confirm the accepted doctrine: being “caught up” to the third heaven testifies sanctity or authority.

a) The *vita* of Beatrice of Nazareth

Beatrice of Nazareth was a Flemish Cistercian nun (d.1268). She kept a personal journal where she also described her spiritual experiences. Soon after her death a Latin *vita* was written by a hagiographer, based on her journal: it contains an account of her rapture to the third heaven.

The narrative tells that Beatrice became separated from her senses (*carnis sensibus exuta*), and through the ecstasy (*excessus*) of contemplation was caught up into heaven and was transported to the choir of Seraphim. She became conformed to the Seraphim in spirit and shared their service; she saw the nine angelic choirs and (what is somewhat audacious) contemplated the divine essence in its full glory and power.⁵⁴ She understood that she is

53 I do not consider here examples where someone is “caught up” or “elevated” in spirit to see some vision (what is a rather common element in mystical writings).

54 *Vita Beatricis* II, xix, 172-173: “carnis sensibus exuta, per contemplationis excessum in celestia rapitur, et in sublimem illum diuineque presentie vicissimum chorum Beatrix [...] anima collocatur. Ibi [...] se seraphicum spiritum effectam esse cognovit [...]. Ibi diuinam essentiam in plenitudine glorie sue, perfectissimeque maiestatis sue potentia [...] clara contemplationis acie, si fas est dicere, videre promeruit: et creatorem suum illum intelligens, inexcogitabili delectationis amplexu sibi firmiter inherendo [...] in summa quadam, et humanis sensibus incomprehensibili beatitudine, requieuit.” In: Roger De Ganck (ed. and trans.), *The Life of Beatrice of Nazareth, 1200-1268*, 3 vols (Kalamazoo MI, 1991, Cistercian Publications), vol. 1, 202 and 204.

joined to God by the bond of love (*caritatis nexus*); she enjoyed the contemplation of the divine presence (*divine contemplatio presentie*) and was absorbed by the presence of the Godhead (*presentia summe deitatis*), but also learned that she must return to her bodily life.

The narrative itself is extraordinary according to the standards of any theologically educated person of the thirteenth century. The sudden detachment from the sense perception, the elevation into the highest angelic hierarchy and, most importantly, the vision of God's *essence* are all elements characteristic of *raptus*, that is, of the concept elaborated by early thirteenth-century theologians. The narrative is followed by an excursus where the hagiographer digresses to the relation of Beatrice's experience and Paul's *raptus*.

The author first he emphasises that Beatrice has indeed reached that pinnacle of apostolic perfection and holiness which Paul possessed, *since* she also had a vision, rightly comparable to Paul's rapture.⁵⁵ The third heaven into which Paul was caught, he explains, is the third angelic hierarchy consisting of Thrones, Cherubim and Seraphim as in the case of Beatrice (but this is also one of the standard interpretations given by the *Collectanea* and the *Glossa Ordinaria*). He also has to defend the (originally Augustinian) doctrine that Paul contemplated the face of God against the observation that such a thing is not recorded about him (*Paulum ... non autem faciem dei faciem contempatus fuisse describitur*). In order to do so, he recurs to the authority of the "inspired exegetes," and quotes Haymo of Halberstadt's commentary on 2Cor 12: 2-4 to explain the nature of intellectual vision of God and its possibility. Since Haymo's commentary was compiled from Augustine, the hagiographer also finds there an argument for Beatrice: namely that the form of vision which was granted to Paul was not exclusively granted to him but also to other saints.⁵⁶

In this way the hagiographer creates a remarkable circle of mutual confirmation and justification connecting Beatrice's experience, the Biblical text, and its accepted (Augustinian) theological interpretation. On the one hand, Beatrice's rapture into heaven and her experience (and therefore her sanctity as well) are justified by the Pauline rapture

55 *Vita Beatricis* II, xix, 175: "Attende, lector, magna esse valde que dicimus: et eo nostris temporibus utique rariora, quo pauciores ad apostolice iam perfectionis apicem conscendere videamus. Quid enim, nisi ad apostolice sanctitatis culmen Beatricem nostram ascendisse dixerimus, que [...] illius eterne beatitudinis premia, momentanee quedam experientia, degustavit. Legimus quippe [...] Paulum [...] raptum usque <in> tercium celum [...] quod ab hac visione non multum discrepare coniciet si fuerit qui ad plenum apostolice visionis modum et ordinem investiget." *The Life*, vol. 1, 204.

56 For Haymo's original text see PL 117: 662D and 663B. The hagiographer's words on Paul's vision, *Quibus utique verbis hanc visionis excellentiam, quam apostolo datam exposuit, aliis etiam sanctis conferri posse minime denegavit* (in De Ganck's translation: "By these words he by no means denied that the excellent vision which he explained was granted to the Apostle, could be granted to other saints." [208/209]) explain the passage Augustine's *Ep.* 147, 13, 31 (see quoted above in note 3).

narrative; on the other hand, Beatrice's unquestioned vision of God also justifies Paul's assumed (that is, non-scriptural) vision of God. Finally, the quoted *auctoritas* of Haymo (what is basically a selection of Augustine) validates the visions of both Paul and Beatrice.

b) The *Commedia* of Dante

In the *Commedia*, Dante uses a great number of theological and scriptural allusions in order to construct his image as *poeta theologus*, but his "all-embracing model," as Teodolinda Barolini observed, is the enraptured Paul.⁵⁷ For now, it is sufficient to mark the most remarkable parallels. The *Paradiso* describes Dante's journey through heavens and culminates in a vision of God; the ascent ends in the Empyreum (like Paul's ascent in the commentary tradition). Even if Dante first does not dare to compare himself to Paul (*Inf.* II, 32: *Io non Paulo sono*), his later allusions to 2Cor 12:2-4 are explicit. At the beginning of *Paradiso* he states that he returned from heaven where saw things that are unutterable (*Par.* I, 4-6: *Nel ciel ... fu' io, e vidi cose che ridire / né sa né può chi di là sù discende*). The *Letter to Can Grande* (whose author might have been Dante himself) even explains these lines (*Epistle* 13, 28, 77-79). Here we find a theoretical explanation for the ineffability addressed by the poem: the commentary uses the *locus* of 2Cor 12: 2-4 as a scriptural example for the experience Dante had (*hoc insinuat nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem*). At a later point of the *Paradiso* (I, 67-75), Dante even addresses his own uncertainty as to whether he ascended in body or not, thus imitating Paul's repeated doubt on the same (2Cor 12: 2-3).

*

The two examples came from the period when the authoritative doctrine on *raptus* was already solidified (the *Vita Beatricis* was written c. 1270, the *Paradiso* was finished in 1321). However different genres these texts belong to (the *Vita* being a hagiographical work while the *Commedia* is a literary or theological fiction), the texts function in a similar way. By comparing their personal experience to Paul's rapture, both examples add, ultimately, more authenticity and authority to the person. Beatrice and Dante shared the exceptional and unique experience of Paul, the participation in glory and the vision of God before death. This also

⁵⁷ See *The Undivine Comedy. Detheologizing Dante* of Teodolinda Barolini (Princeton NJ, 1992, Princeton University Press), esp. chap. 7 "Nonfalse errors and the true dreams of the evangelist" (here 149).

points out a particular feature of the accepted theory of *raptus*: being “caught up” to paradise (or the third heaven) is extraordinary *because* it realises something normally impossible, and *because* it can occur only through direct divine intervention.

These examples, considered together with the doctrinal and exegetical considerations outlined above, may explain why Paul’s rapture could not become a paradigm for immediate experience of God. In the Latin tradition the rapture narrative soon obtained a well-defined doctrinal content from Augustine that focused on it as an extraordinary event in an extraordinary person’s life. This exclusive interpretation was perpetuated by the exegesis of the passage, and from the thirteenth century, the authoritative interpretation presented a modernised form of it. In this reading, being “caught up to the third heaven” (that is, seeing God immediately) is considered either an impossibility (by human means), or its opposite: a miracle (through grace). Since it is extraordinary (in other words, it is not part of the order of things), the spiritual literature does not count it as a real possibility either.

The more interesting cases are those where rapture is considered not in the duality of miracle/impossibility but as pattern for the just ones or the contemplatives, who indeed can be, or used to be, caught up to the third heaven. These rare cases are found outside the Augustinian tradition outlined so far.

2. Rapture as model: irregular readings

The Augustinian tradition gave a characteristic meaning to the rapture narrative. It had, on the one hand, a well-defined theoretical and doctrinal interpretation (what in its ultimate form became the doctrine of *raptus*) – in this way, the narrative describes an act of a supernatural, ecstatic intellectual vision of God in his substance (something possible otherwise only in the blessed state). On the other hand, it was a unique and extraordinary event but from the life of the Apostle: rapture (and later *raptus*) belonged properly to Paul, and nearly exclusively to him. The implication is that rapture was an extraordinary gift of grace – therefore “being enraptured into the third heaven” became a predicate not only equivalent with “seeing God immediately” but also implied a comparison to Paul.

However accepted and authoritative this interpretation became, its premises are far from self-evident. The two examples below present different readings, where the rapture to

the third heaven and the historical person of Paul are not so exclusively connected. Based on different premises, in these texts Paul is not the sole representative of a miracle: instead, his rapture is seen as template for spiritual experience. Without the Augustinian undertones of salvation history, the modality of these text is also different: “being caught up into the third heaven” (although with different meanings) becomes a real possibility, even an aim proposed to the reader.

a) Ambrose, *De Paradiso*

The *De Paradiso* of Saint Ambrose contains an unconventional interpretation of Saint Paul’s rapture. At the outset of the treatise Ambrose mentions Paul’s rapture into paradise with some reservation: he observes the difficulties involved and, finally, leaves the question undisputed, turning instead to the Genesis description of paradise. The difficulties he mentions outline a general attitude toward Paul’s case: *only* Paul was able to see paradise during this life (or perhaps, at the most, someone like Paul), and he was not permitted to tell the words he heard there, so it must remain Paul’s secret.⁵⁸ While these reflexions emphasise the extraordinary, unique and secret nature of Paul’s experience, later in the treatise Ambrose gives an interpretation which makes it far less unique, by stating that *any* just person may be caught up to paradise as a reward for their merits.

The context is Ambrose’s answer to a question: why are different animals also located in paradise, if being there was (and is) such a great gift from God to men?⁵⁹ To solve this problem, Ambrose presents an allegorical (tropological) interpretation of paradise. Paradise itself is the human mind; the wild and domestic animals refer to the irrational motions of the body, while the birds refer to the vain thoughts of mind. Adam was given the duty, together with the adequate faculty (*sensus*), in order to know everything and judge all of them. He failed, and the punishment of his wrong judgement (*poena pravi iudicii*) was that he was cast out of paradise. In the direct continuation of this thought, Ambrose’s commentary outlines the

58 *De Paradiso* I, 1: “Ergo si huiusmodi paradisu est, ut eum solus Paulus aut uix aliquis Pauli similis, cum in uita degeret, uidere potuerit [...] quo tandem modo nos paradisi situm potuerimus absolvere, quem nec uidere potuimus, et, si potuissemus uidere tamen prohiberemur aliis intimare [...] et ideo relinquamus Pauli esse secretum.” CSEL 32/1, 265-266.

59 *De Paradiso* XI, 51: “set quia plerosque mouet [...] quomodo si uel primo magnum munus dei fuit circa homines, ut in paradiso homines collocarentur, uel postea magnorum remuneratio uideretur esse meritum, ut ad paradisu iustus unusquisque rapiatur, dicuntur etiam bestiae et pecora agri et uolatilia caeli in paradisu fuisse.” CSEL 32/1, 308.

possible return to paradise:

“Hence the just (*justi*) are caught up into paradise, just as Paul was caught up into paradise and heard unutterable words. And if by the vigor of your mind you are caught up from the first heaven to the second and from the second to the third (this happens because each and every man is first of all corporeal; secondly, he is of sensual nature; and thirdly, he is spiritual); if you are caught up to the third heaven in order to see the brilliance of spiritual grace (because the sensual man does not perceive the things that are of the Spirit, and for that reason the ascent into the third heaven is necessary for you in order that you be caught up into paradise), then you will be caught up, without incurring danger, in order that you may be able to pass judgement on all things, because the spiritual man judges all things and he himself is judged by no man.”⁶⁰

What Ambrose’s exegesis proposes here, is an ascent to paradise by virtue – what is also a (limited and temporary) reversal of the Fall. The three heaven seem to designate here three stages of development (from being corporeal to becoming spiritual). The ascent (or rapture) to the third heaven of spiritual state is followed by another rapture to the paradise where, like Adam, the just man (*justus*) can pass judgement on everything. This interpretation set Paul’s rapture (and rapture itself) into a new light. While the opening lines of the *De paradiso* talked about limitation, and mentioned “Paul alone, or at the most someone similar to Paul” (*solus Paulus vel vix Paulo similis*), here Ambrose talks not about a singular rapture that occurred only to Paul but about an indefinite multitude of just men (*justi, justus unusquisque, quicumque*) who can be or are “caught up to paradise”.⁶¹ The way Ambrose addresses the reader also suggests the possibility, even the expectation, of such rapture: “the ascent into the third heaven is necessary *for you*” (*terti caeli ascensio tibi est necessaria, ut rapiaris in*

60 *De Paradiso* XI, 53: “denique iusti in paradisum rapiuntur, sicut Paulus raptus est in paradisum et audiuit uerba ineffabilia. et tu si a primo caelo ad secundum, a secundo caelo ad tertium mentis tuae uigore rapiaris, hoc est quia primum unusquisque homo est corporalis, secundo animalis, tertio spiritalis, si ita rapiaris ad tertium caelum, ut uideas fulgorem gratiae spiritalis - animalis enim homo quae sunt spiritus nescit, et ideo tertii caeli ascensio tibi est necessaria, ut rapiaris in paradisum - rapieris iam sine periculo, ut possis diiudicare omnia, quia spiritalis diiudicat omnia, ipse autem a nemine diiudicatur [cf. 1Cor 2:15].” (CSEL 32/1, 309-310). I gave above a heavily modified translation of Savage, from John J. Savage (tr.): *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. The Fathers of the Church vol. 42 (New York, 1961, Catholic University of America Press), here 321.

61 Notice that 9 of the 13 manuscripts considered by the edition give the variant “justi in paradisum saepe rapiuntur,” cf. *De Paradiso* XI, 53: “quicumque fuerit in paradiso ascensione uirtutis, audiet mysteria Dei arcana illa atque secreta” CSEL 32/1, 310 (l. 19).

paradisum).

b) Richard of Saint-Victor

In the writings of Richard of Saint-Victor, references to Paul's rapture occur unusually often.⁶² In all these instances, Richard quotes Paul's words as a testimony of contemplation in ecstasy. From the references to the three heavens and rapture evolve a complex allegory connecting theological anthropology, contemplation, epistemology and ontology. In *Beniamin minor* Richard distinguishes three degrees of the possible cognition of God in this life; the three degrees (seeing God by faith, by reason and by contemplation) belong to the three heavens so that seeing God by contemplation (which is beyond reason) belongs to the third heaven.⁶³ Elsewhere the third heaven (or the heaven of heavens) is the region of the eternal and inaccessible light that cannot be approached by reason: when human mind is caught up into this heaven, it becomes deified and assimilated to God.⁶⁴

Richard's numerous (although scattered) remarks make clear that the experience called by him "contemplation" is the most immediate experience of God possible in this life (although its theological formulation remains insufficient). This occurred to Paul, but not only to him. Richard fully identifies Paul's rapture and contemplation: Paul's rapture was contemplation in ecstasy – but, conversely, ecstatic contemplation is a rapture into the third heaven, too. The other, even more striking feature, especially in comparison to the Augustinian tradition, is that this experience is not restricted to Paul. Whenever Richard quotes 2Cor 12:2-4, Paul's words serve as testimony of contemplation in ecstasy. This is not a

62 The theme appears several times in Richard's writings, see *Beniamin maior* III, viii-x, *Beniamin minor* 74, *De exterminatione*, the prologue of the *De Trinitate*, *De IV gradibus* 37, *Adnotatio in Ps. 121*. For a detailed analysis of the heaven allegories of Richard see Németh, Paulus raptus, 375-383.

63 *Beniamin minor* lxxiv: "Possumus tamen illa quae in hac vita haberi potest, Dei cognitionem, tribus gradibus distinguere, et secundum triplicem graduum differentiam per tres coelos dividere. Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem. Prima ergo visio ad primum coelum, secunda ad secundum, tertia pertinet ad tertium. Prima est infra rationem, tertia supra rationem." PL 196: 53C.

64 *De IV gradibus*, 37: "In secundo itaque gradu, ut dictum est, celum celorum lumenque illud inaccessible videri potest sed adiri non potest [...]. Denique et apostolus ad illam eterni luminis regionem se raptum fuisse gloriatur. Scio, inquit, hominem in Christo, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium celum." In Gervais Dumeige (ed.): *Ives, Épitre a Severin sur la charité. Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité* (Paris, 1955, Vrin), 165/167 cf. PL 196: 1220D). See also *De IV gradibus*, 38: "Tertius itaque amoris gradus est quando mens hominis in illam rapitur divini luminis abyssum, ita ut humanus animus in hoc statu exteriorum omnium oblitus penitus nesciat seipsum totusque transeat in Deum suum." ed. Dumeige, 167, cf. PL 196: 1220D.

distant theoretical possibility, as the following passage (*Beniamin maior* III, iv) indicates:

“For when Paul, or a person similar to Paul, is raised up above himself and snatched up (*rapitur*) to the third heaven, certainly he does not investigate by his own spirit those hidden things about which no person is allowed to speak, but God reveals them to him through His own Spirit.”⁶⁵

Being “caught up to the third heaven” is not a theoretical construction here: both Paul and those people who are similar to Paul (meaning the contemplatives, the intended audience of Richard’s spiritual writings) are “caught up”. Among all the references to rapture and three heavens, the prologue of the *De Trinitate* has the greatest explanatory value. Here in a single paragraph Richard makes explicit the connections between contemplative ascent, Paul’s rapture, and the role of Christ in this entire complex of ideas.⁶⁶

“[L]et us erect that sublime ladder of contemplation, and let us put on wings as eagles, with which we can hover above earthly realities and rise to heavenly realities. Let us taste not the things that are on the earth but heavenly realities, where Christ is seated at the right hand of God. Let us follow the lead of Paul, who flew up to the secrets of the third heaven, where he heard secrets which he was not able to speak to men. Let us ascend after our head. For this purpose Christ ascended to heaven, that he might provoke our desire and draw it after him. Christ ascended, and the Spirit of Christ descended. For this purpose Christ ascended to heaven, that he might provoke our desire and draw it after him. Christ ascended, and the Spirit of Christ descended. For

65 Richard, *Beniamin maior* III, iv: “Nam, cum Paulus vel Paulo similis elevatur supra seipsum, rapitur usque ad tertium coelum, profecto arcana illa, quae non licet homini loqui, non investigat per spiritum proprium sed revelat ei Deus per spiritum suum.” Marc-Aeilko Aris (ed.), *Contemplatio: philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Viktor* (Frankfurt, 1996, Knecht), 61 = PL 196: 114C. Quoted in Zinn’s translation: Grover A. Zinn (trans.), *Richard of St. Victor. The Twelve Patriarchs. The Mystical Ark. Book Three of The Trinity* (Mahwah NJ, 1979, Paulist Press), 227-228.

66 *De Trinitate, Prologus*: “sublimem illam contemplationis scalam erigamus, assumamus pennas ut aquile, in quibus nos possimus a terrenis suspendere et ad celestia levare. Sapiamus que celestia sunt ubi Christus est ad dexteram Dei sedens. Sequamur quo Paulus precessit, qui usque ad tertii celi secreta volavit, ubi audivit arcana illa que non licet homini loqui. Ascendamus post caput nostrum [*sc.* Christ]. Nam ad hoc ascendit in celum, ut provocaret et post se traheret desiderium nostrum. Christus ascendit, et Spiritus Christi descendit. Ad hoc Christus misit nobis Spiritum suum, ut spiritum nostrum levaret post ipsum; Christus ascendit corpore, nos ascendamus mente. Ascensio itaque illius fuit corporalis, nostra autem sit spiritualis. [...]” Jean Ribailier (ed.), *Richard de Saint-Victor. De Trinitate* (Paris, 1958, Vrin), 82 = PL 196: 889C. English translation of Christopher P. Evans, from Boyd Taylor Coolman and Dale M. Coulter (ed.), *Trinity and Creation. Hugh, Richard and Adam of St. Victor* (New York, 2011, New City Press), 210.

this purpose Christ sent his Spirit to us, that he might raise our spirit toward him. Christ ascended bodily, let us ascend mentally. And so, his ascension was corporeal, but ours is spiritual. [...]"

Ascent to heaven is a traditional allegory for contemplation: winged beings (that can elevate from the ground and ascend to the heaven/sky) are also haunting figures for contemplation in Richard's writings: most notably, the perfect contemplatives are not only compared to six-winged Cherub (since they know the six contemplations: *Beniamin maior* I, x), but their mind also must be conformed to the angels (surpassing the limitations of reason, *ibid.* IV, i). Paul's rapture (here ascent) is also a recurring theme. The unexpected element here is the context. Richard creates a typological connection between the ascension of Christ and the rapture of Paul (which also justifies Richard's own usage of the rapture imagery). The (spiritual) ascent into the third heaven was established by Christ: his ascension (in body) was a prefiguration, the model of Paul's ascent (in spirit): but it is also a prefiguration of the reader's (similarly spiritual) ascent. Paul's rapture is literally a precedent here: the reader has to do what Paul did earlier. The translation "let us follow the lead of Paul" does not render the full meaning of *sequamur quo Paulus precessit*. We are expected to follow Paul to that place he already reached before us (that is, to the enthroned Christ). But Paul's ascent itself is an act of imitation of Christ: this imitation is expected from the reader too. This juxtaposition of the Apostle and the reader is rather unthinkable in the Augustinian tradition. In the subsequent passage, Richard explicitly encourages the reader to ascend to the second and then to the third heavens:

"Now, it should not be enough for us to ascend in the contemplation of the mind to the secrets of the first heaven. Let us ascend from the first heaven to the second and from the second heaven to the third. For those who are ascending in contemplation from the visible to the invisible and from the corporeal to the spiritual, a consideration of immortality occurs in the first heaven, a consideration of incorruptibility occurs in the second heaven, and a consideration of eternity occurs in the third heaven. Behold the three regions: immortality, incorruptibility, and eternity. The first is the region of the human spirit, the second is the region of the angelic spirit, and the third is the region

of divine spirit.”⁶⁷

The motif of ascent here is integrated into one of the interlocked heaven allegories. The modality of the sentences again suggest the possibility of this necessary ascent into the third heaven. The consideration of the realm of eternity and the divine spirit here may have a concrete reference as the prologue is written to a book on the Holy Trinity.

*

In the examples above, Ambrose and Richard of Saint-Victor translated Paul’s rapture narrative into a description of a possible personal experience. It happened through what medieval authors called *tropologia*, tropological (or moral) interpretation. Tropological reading can turn biblical figures and events into expressions of spiritual or moral experiences (or phenomena) experienced by the individual. In this sense, *tropologia* (or *sensus moralis*) is not limited to moral guidance (contrary to the often quoted verse *moralis quid agas*): it covers the events of the “internal world,” the psychological, moral and spiritual changes in the self. In this way, Paul enraptured into the third heaven can become a figure of spiritual experience: he is a “sample” of what may happen, under certain circumstances, to us.

This approach to the rapture narrative substantially differs from what became the standard one based on a selection of Augustine’s thoughts. As the examples above showed, both Ambrose and Richard counted with and accepted the possibility of a rapture into the third heaven (following the example of Paul), even encouraged their readers to that experience (what may be called an “inclusive” interpretation); in Augustine’s case, the possibility was radically reduced to Paul, Moses and some unnamed saints (“exclusive” interpretation). The difference between the two kinds of reading is crucial, since only the “inclusive” ones can serve as paradigms for possible spiritual experiences. A full understanding of what makes the difference would involve extensive studies into anthropological and theological subjects. Now we can focus on a single crucial element, the aspect of salvation history that is present in the Augustinian but remarkably absent from the other readings. Augustine connected Paul’s

67 *De Trinitate, Prologus*: “Parum autem nobis debet esse ad primi celi secreta mentis contemplatione ascendere. Ascendamus igitur de primo ad secundum, et de secundo ad tertium. Contemplatione ascendentibus de visibilibus ad invisibilia, de corporalibus ad spiritualia, primo occurrit consideratio immortalitatis, secundo consideratio incorruptibilitatis, tertio consideratio eternitatis. Ecce triplex regio, immortalitatis, incorruptibilitatis, aeternitatis. Prima est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini” ed. Ribaillier, 82 = PL 196: 900; translation from Evans, *Trinity and Creation*, 211-212.

rapture not only to intellectual vision and ecstasy (treating them as epistemological and psychological realities) but also to the vision of God and its (salvation) historical contexts. The direct vision attributed to Paul is extraordinary since it is impossible (except by direct divine intervention); but also because Augustine denies such vision to Old Testament patriarchs. This necessarily raised the stakes on the predicate “being caught up to the third heaven.” Such grace is exceptional so that the persons who obtain it must also be exceptional. Augustine refers to them as “saints” – and in his tradition, after him almost no one dared to attribute such rapture to anyone: the hagiographer of Beatrice seems to be unusually bold in this respect.

The tropological reading, as it is without the burden of (salvation) history, results in an “inclusive” interpretation. Rapture into the third heaven becomes a general pattern, and Paul’s rapture is only one realisation of it (even if the meaning of rapture and the three heavens varies). In the works of Richard (who discussed the theme more extensively), this typological relation between Paul’s rapture and the reader’s potential experiences become more explicit. The non-historical interpretation leads to another, remarkably “un-Augustinian” consequence: although Paul is a central figure for Richard, the spiritual experience he attributes to him is not unique. A similar or identical contemplative ecstasy is attributed to Benjamin (cf. Ps. 67 [68]: 28: *Beniamin adolescentulus in extasi*) and to Abraham in his vision of the three men at Mamre (Gen. 18).

From a historical perspective, the tropological reading of Ambrose and Richard exerted no discernible influence, either on the exegetical or the doctrinal interpretation of the rapture narrative. In the long run no interpretation could rival the Augustinian one discussed above: the freedom of interpretation (which certainly existed until the early thirteenth century) did not grant success or general acceptance. Ambrose’s interpretation was quoted by Eriugena (*Periphyseon* IV, 18) and Richard’s one has a rough parallel in Achard of Saint-Victor (*Sermo* XIV): but these seem to be all the instances of tropological interpretation. Their case was not unique: the interpretations of Origen, Gregory the Great, Eriugena and other, less well-known authors had the same fate, as did Augustine’s other interpretations which were not presented in the *De Genesi ad litteram* and *Letter 147*.⁶⁸ The most plausible reasons for their isolation are institutional and doctrinal. The 2Cor 12: 1-4 very early obtained a detailed explanation from Augustine, an unquestionable authority; then the formation of scholastic

68 For an overview of these readings see Németh, *Paulus raptus*, 356-369.

tradition solidified it and built above it the ultimate theological doctrine of *raptus*. After that period, a substantially different interpretation would necessarily conflict with established doctrine. This can be seen, although indirectly, in the reception of Richard, whose writings made him an authority on contemplation.

Thirteenth-century authors often quoted his definitions and systematic presentation of contemplation (*Beniamin maior* I), his observations on ecstasy (*Beniamin maior* V) and love (esp. *De IV gradibus*), or the organic development of virtues (*Beniamin minor*), even if some of his insights conflicted with their premises. Being an authority, Richard was not openly criticised or directly rejected: instead, his sentences were adapted to the positions of later authors through selective quotation and reinterpretation. Typical examples for this practice can be found at authors representing affective spirituality (such as Thomas Gallus, Hugh of Balma, Rudolph of Biberach). They quote Richard's theories on contemplation as a system of intellectual cognition but inferior to the affective, unitive cognition of God. A final, less typical example from Antony of Padua (d. 1231) may reveal why Richard's interpretation could not become accepted.

Antony was an early Franciscan who, as Jean Châtillon demonstrated, used passages from Richard's spiritual works in his own sermons (written late 1210s to 1231). Châtillon exposed that Antony, by selectively quoting and altering the original, expressed his affective spirituality through Richard's texts.⁶⁹ Based on the observations and examples of Châtillon I try to show how Antony's alterations also express a conflict of premises regarding an immediate experience of God (and its formulation). Richard's *Adnotatio in Ps. 121* contains one of those instances where Paul's words refer to contemplative ecstasy (*excessus*), to the state when the mind of the "perfect ones" is caught up to the third heaven (that is, to eternal joy and the state of glory). Antony transcribes Richard's related allegories of heavens but leaves out both those parts which identify *excessus* with Paul's rapture and those terms of the original (*rapi*, *raptus*) which could evoke the term *raptus*. The other example is *Beniamin maior* IV, xi where Richard describes ecstasy (*excessus*) as a *quasi facie ad faciem* vision (cf. 1Cor 13:12), as contemplation of God and the light of the supreme Wisdom, occurring without mirror and enigma (cf. 1Cor 13:12). While the original suggest some kind of immediate vision of God in ecstasy, Anthony's own text drops the reference to 1Cor 13:12,

69 For the text parallels with Antony's *Sermo in circumcissione* and *Sermo de sanctis Apostolis Petro et Paulo* see the article Saint Antoine de Padoue et les victorins, in Jean Châtillon: *Le mouvement canonial au moyen âge: réforme de l'Église, spiritualité et culture*. Études réunies par Patrice Sicard (Turnhout, 1992, Brepols), 255-292, here 281-292.

and speaks only about a vision of the light. The intention behind the alterations becomes clear if we consider again some thirteenth-century premises. In that period, ecstasy (especially the affective ecstasy by love) belonged to the possible and desired spiritual (and psychological) experiences; the immediate vision of God was reserved for *raptus*, and “contemplation” usually meant a mediated vision (that is, a limited intellectual cognition) of God. Reading this way, the first example shows Antony’s attempt to separate Paul’s rapture (conceived as *raptus*) from that ecstasy which may occur to contemplatives, so that the unique and extraordinary status of Paul’s rapture can be preserved. In the second case he removes the element of the direct (immediate) vision of God from the context of contemplation and ecstasy (since such vision is possible in *raptus* only). The alterations reveal the problem with Richard’s theory: he connected these elements too closely and made a vision of God too accessible. The tacit distinction between the possible spiritual experiences and the improbable event of *raptus* is a feature characteristic of virtually all thirteenth-century theologians: the difference is that “mystical authors” offer more details on the possible experiences while “scholastic theologians” elaborate the theoretical background of the improbable case.

Conclusion

In the history of spirituality, scriptural passages and images often served as templates to formulate spiritual experiences: bridal mysticism is based on images from the Cantic. 5; Moses’ climbing at Mount Sinai, then entering the shining darkness, also served as an image defining paradigms. Besides these well-established paradigms, Saint Paul’s rapture offers a more revealing case. The scriptural narrative of someone raptured into the third heaven suggests an extraordinary event that potentially could be interpreted as an immediate experience of God. Whether (and if so, how) this potential was realised by the medieval Western tradition was the question. The investigation brought mixed results.

The “exclusive” interpretation of the rapture narrative (represented by the Augustinian tradition) could not serve as a paradigm for personal “mystical” experiences, since it reduced rapture to a few saints (most notably to Saint Paul himself). When thirteenth-century spirituality (which developed alongside this tradition) offered formulations for an immediate experience of God, *raptus* (involving a direct vision of God) was not considered; the resulting solutions avoid the concept of seeing God and prefer a non-visual imagery. In this tradition,

“being enraptured to the third heaven” is a formal option: theoretically it is open to the believer (if God works a miracle), but practically it cannot be predicated of anyone but Paul (and the “saints” mentioned by Augustine). Dante imitates Paul in his theological fiction, and seemingly attributes this experience to himself, to gain authority; in the *Vita* of Beatrice her saintly life and visionary experience of rapture confirm each other.

The existence of an “inclusive” reading of the rapture narrative also has been pointed out through texts of Ambrose (*De Paradiso*) and Richard of Saint-Victor. These interpretations were based on the tropological reading of the text and lacked that element of salvation history which made the traditional one so exclusive. In these cases, Paul becomes (in typological sense) a figure, and “being caught up into the third heaven” becomes a real possibility, even an aim proposed to the reader (which cannot be reached without grace). These interpretations can serve as a paradigm for spiritual experiences, even if the exact meaning of rapture varies in them. The two kinds of reading, “inclusive” and “exclusive” are unreconcilable. The “exclusive” reading formed a tradition and became gradually the normative interpretation of the passage, embedded into Church doctrine, but could not serve as paradigm. The “inclusive” readings offered a possible paradigm but had remain isolated, without influencing the other tradition. The conflict between the two readings therefore never became explicit. By the thirteenth century, Ambrose’s interpretation was long forgotten, and Richard’s works were read as spiritual readings (without direct influence on actual theology); the Augustinian principles of “exclusive” reading became part of Church doctrine and affective spirituality offered a new paradigm for the immediate experience of God. These conditions make especially valuable the example of Antony of Padua who, quoting selectively Richard’s texts, removes those elements which are contrary to the “exclusive” Augustinian interpretation. This example also reveals why rapture into the third heaven could not become a successful paradigm for spiritual experience in the Latin tradition.

Az angyalok körmozgása és Isten belseje: az istentan és istenismeret néhány problémája Hugo de Sancto Victore Mennyei hierarchia-kommentárjában*

I. Bevezetés

Az előadás címében szereplő két kép érzéki foglatát adja azoknak az istenismerettel kapcsolatos problémáknak, amelyekről beszélni szeretnék. Az első Areopagita Dénestől ered, aki a *Mennyei hierarchiában* ezzel írja le az Isten körül elhelyezkedő első három angyali kar egyik tevékenységét; a másik Hugo de Sancto Victorétól (megh. 1141) származik, aki ezzel a képpel az istenismeret korlátait fejezi ki beszél a Dénes szövegét magyarázó kommentárjában. Az előadás keretében Hugo szövegeit szeretném bemutatni, azt sugallva, hogy Hugo kijelentései Isten megismerésének lehetőségeiről (illetve Istenről magáról) egy kidolgozott, atipikus, ugyanakkor a későbbi hagyománnyal összeférhetetlen modellt írnak körül.

Mivel Hugo de Sancto Victore alakja a magyarul olvasók előtt jószerivel ismeretlen,⁷⁰ az általam bemutatni szánt problémák egy része pedig a szakirodalomban sem merült fel problémaként, a tárgyalandó szövegnek pedig nincs modern népnyelvi fordítása, célszerűnek tűnik valamelyes bevezetést adni tárgyunkhoz. Mivel Hugo esetében egy 12. századi latin szerzőről beszélünk, előbb röviden azt vázoljuk, hogy az istenismeret kapcsán milyen kereteken belül foglal állást a nyugati/latin hagyomány; ezután azt, hogy e téma általában hogyan jelenik meg Hugónál, végül röviden a *Mennyei hierarchia*-kommentárra kell igen röviden kitérni.

1. Az istenismeret kérdése és a lehetséges válaszok

*A tanulmány az OTKA K 101503 program részeként jött létre.

⁷⁰ Magyarul a mindezidáig egyetlen átfogóbb bemutatást Hugo alakjáról Kurt Ruh jó negyedszázados kötetében találhatjuk: *A nyugati misztika története I. A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*. Budapest, Akadémiai, 2006, 400-413 (eredetije: *Geschichte der abendländischen Mystik* Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München, C.H. Beck, 1990). Érdemibb és frissebb bemutatást ad Dominique Poirel: *Hugues de Saint-Victor*. Paris, Cerf, 1998, és Paul Rorem: *Hugh of Saint Victor*. Oxford, New York et al., Oxford University Press, 2009.

Ha az istenismeret kérdéseiről szeretnénk beszélni, talán leginkább a lehetséges kijelentéseket érdemes vizsgálni --- vagyis azt, hogy milyen kijelentéseket tehetünk a megismerőről, Istenről és a megismerésről magáról. Ez egyben a maguk történetiségébe ágyazott modellek és előfeltevések vizsgálatát is jelenti. A 13. század közepére nyugati avagy latin teológiai hagyományban az „Isten látható-e?” biblikus-teológiai kérdés ekvivalenssé vált az „Isten lényege szerint megismerhető-e?” filozófiai-ismeretelméleti kérdéssel, ugyanakkor a kérdésre normatív válasz is született. A Szent Ágoston recepciója által meghatározott (latin) teológiai hagyomány pozitívan válaszolja meg ezt az alapvető kérdést: Isten az ember számára, bizonyos jól körülírható körülmények között, látható a maga mivoltában, vagyis az isteni lényeg megismerhető. Ugyan a földi élet során ez lehetetlen, a végső színelátásban az üdvözültek számára ez egyetemesen, a *raptus*ban pedig, különleges kegyelemből egyedileg lehetséges. A 13. század közepére egy új, fogalmi és doktrinális konszenzus alakul ki mindennek leírására. Eszerint (Aquinói Tamás viszonylag ismert *Summáját* idézve⁷¹) Istent látni, lényege szerint, a teremtmény természetes adottságai által (*per naturalia*) nem lehetséges; a közvetlen istenlátáshoz egy természetfeletti *medium* szükséges. Ez egyfajta teremtett fény (*lumen creatum*), a megismerőképességhez adódó kegyelmi ajándék; ugyanakkor ez a megismerés nem lehet tökéletes megismerés (azon a módon, ahogyan Isten ismeri önmagát, *comprehensio*). Mindezek a megszokott gondolatokon túl azonban Tamás hozzáteszi egy különös, a megismerés tárgyára vonatkozó kijelentést is: Isten önmagában a legteljesebb mértékben és végtelenül megismerhető (*maxime cognoscibilis, infinite cognoscibilis*).⁷² A kontextusból ugyanakkor az is egyértelmű, hogy ezen a módon egyetlen teremtett intellektus sem képes megismerni (így ez a spekulatív predikátum aligha verifikálható). Tamásnak ez a kijelentése a nyugati vagy latin teológia álláspontját, az Isten(i lényeg) megismerhetőségéről szóló pozitív kijelentést bontja ki, tudván azt, hogy az üdvözültek és az angyalok Istent lényege szerint (*per essentiam*) fogják megismerni.

Ez az álláspont azonban egy a fenti kérdésre adott lehetséges válaszok közül. Hogy megfelelő távlatot biztosítsunk neki (és tanulmányunk tulajdonképpeni tárgyának), utalnunk kell a patrisztikus kor egyik, a hagyomány alá temetett vitájára, amely kimenetelével meghatározta az Isten (illetve az isteni lényeg) megismerhetőségére vonatkozó lehetséges

⁷¹ Lásd *Summa theologiae* I qu. 12 art. 4, 5, 7.

⁷² Lásd *Summa theologiae* I qu. 12 art. 1 co: „Deus [...] quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est;” vö. I qu. 12 art. 7 co: „Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere.”

kijelentéseket.

Eunomios, Kyzikos radikális ariánus püspöke a keresztény teológiát az arisztotelészi filozófiával összekapcsolva egy logikus és megbotránkoztató tétellel állt elő a IV. század második felében: Isten lényege (ami szerinte a csak az Atyáról állítható születetlenség, az *agennésia*) tökéletesen megismerhető az emberi értelem számára. Eunomios nikaiai, katolikus ellenfeleinek ---a kappadókiai atyáknak és Aranyszájú Szent Jánosnak--- a válasza e tanítás tökéletes ellentéte volt: vagyis az, hogy Isten lényege teljességgel megismerhetetlen a teremtmények számára, róla való tudásunk közvetett, Isten leereszkedésének (működésének, tevékenységének, *theophaniájának*) köszönhető. Az eunomiánus vita érdemben a birodalom keleti felében, görög nyelvterületen zajlott; az Eunomios ellenében kialakított álláspont lett a görög, illetve bizánci orthodoxia mindmáig érvényes álláspontja.

A vitát kívülről szemlélő nyugati, latin nyelvű teológiában egy harmadik álláspont lett elfogadott: Szent Ágostoné, aki szerint az isteni lényeg megismerhető.⁷³ A „görög” álláspont nem volt teljesen ismeretlen Nyugaton: időről időre felbukkant egy ideig ---Szent Ambrussal, Eriugenával--- de soha nem lett általánosan elfogadott. Az, hogy a görög és a latin orthodoxia álláspontja e kérdés kapcsán összebékíthetetlen, a 13. század első felében vált égető problémává. A görög patrisztikus szövegek latin fordításait tanulmányozó koldulórendi teológusok az 1220-as években tanítani kezdték a görög álláspontot a párizsi egyetemen.⁷⁴ Az ügy végül hivatalos állásfoglalást követelt: 1241-ben (illetve 1244-ben) tévtanításként elvetették, hogy az isteni lényeket önmagában sem ember, sem angyal nem láthatja, és deklarálták, hogy Istent az ő lényegében vagy szubsztanciájában fogják látni az angyalok és minden szentek (és látják [most is] a megdicsőült lelkek).⁷⁵ Ez a döntés határozottan és

73 Eunomios és az istenismeret, valamint a Szent Ágostonra ható eunomiánus befolyásról kapcsán lásd Perczel István: „Az istenismeret útjai Keleten és Nyugaton. Az eunomiánus vita,” in: Bugár M. István és Pesthy Mónika (szerk.), *Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések* (Studia Patrum III), Budapest: Szent István Társulat, 2010, 155-175; az eretnokség jelentősége kapcsán lásd Jean Meyendorff: *Krisztus az ortodox teológiában*. Budapest, Odigitria -- Osiris, 2003, 154-158; egy széleskörű áttekintésért lásd Richard Patrick Hanson: *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381 AD*. Edinburgh, T. & T. Clark, 1988. Ágoston álláspontjáért lásd a *De Genesi ad litteram* utolsó könyvét és a 147. levelet. Magyarul előbbit lásd Heidl György fordításában a *Szent Ágoston misztikája* (Budapest, Paulus Hungarus --- Kairosz, 2004) kötetben, utóbbit Schmal Dániel fordításában online: <http://www.phil-inst.hu/en/vallasfil/szovegyujt/>.

74 Minderről lásd Nikolaus Wicki: *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas Aquin*. Freiburg (Svájc), Universitäts-Verlag, 1954, illetve Christian Trottmann: *La vision béatifique des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*. Rome, École Française de Rome, 1995.

75 „Primus [ti. error], quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhermi episcopi excommunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis.” *Chartularium Universitatis Parisiensis*, kiadta H. Denifle és É. Chatelain, tome I, Paris, Delalain, 1889, 170 (nr. 128).

véglegesen rögzítette a nyugati teológia számára az istenismeret határait -- mind az emberek, mind az angyalok tekintetében.

Ebből a pontból szemlélve válnak igazán érdekessé Hugo de Sancto Victore gondolatai. Hugo alaposan ismerte és képviselte is, itt-ott módosítva, az ágostoni hagyományokat. Ugyanakkor kommentárt írt az általa is apostoltanítványnak tartott Areopagita Dénes *Mennyei hierarchiájához*. Dénes művét (amely több helyen is utal a görög álláspontra) csaknem apostoli tekintélyűnek tekintette; viszont Eriugena kommentárját is ismerte, aki maga a görög álláspontot képviselte. Másrészt Hugo életműve a fenti doktrínális döntés előtt egy évszázaddal zárult le, és az ő korában a még biblikus nyelvezetű teológiától meglehetősen távol állt Isten „lényege szerinti” megismerésének gondolata (akárcsak az isteni *essentiáé*).

2. Az istenismeret kontextusai Hugónál

Középkori keresztény szerzők számára magától értetődik, hogy a jelen, bűnbeesés utáni üdv történeti állapotban az istenismeret korlátozott és tökéletlen: Hugo azonban elődeihez, kortársaihoz és utókorához képest is meglepően sokszor és sokféleképpen körvonalazza e megismerés lehetőségeit és keretfeltételeit -- bár ezek a vázlatok nem mindig alkotnak koherens egészet.⁷⁶

Hugo gondolkodásának a kortársak közt is egyedülálló jellegzetessége az (üdv)történeti-hermeneutikai reflexió az istenismeret lehetőségeire. A hagyománnyal együtt Hugo is úgy gondolja, hogy a bűnbeesés utáni állapotban a hit az adekvát megismerési mód; másoktól eltérően azonban ezt a jelen állapotot megpróbálja antropológiai-ismeretelméleti terminusokban is leírni. Sőt: a jelenlegi állapot megértéséhez felvázolja a kiinduló állapotot, és kidolgozza a bűnbeesés *előtti* istenismeret modelljét is. A keresztény teológiát összefoglaló szentenciáskönyvében, a *De sacramentis Christianae fidei*ben, Hugo ugyanúgy egy önálló, könyv terjedelmű egységet (*pars*) szentel „az istenség megismerésének” (*De cognitione divinitatis*) is, ahogyan a hitnek (I *pars* iii és *pars* x). Itt megtaláljuk a klasszikus ágostoni tanítást Isten nyomairól és az emberben megtalálható *mens-sapientia-amor* háromságról mint háromságos istenképmásról (I *pars* iii, 21-28); Hugo ezt azonban már összekapcsolja a három

⁷⁶ Itt terjedelmi okokból is csupán valamelyes vázlatot adhatunk; a témához lásd továbbá John P. Klein: *The Theory of Knowledge of Hugh of St. Victor*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1944, és Roger Baron: *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, Lethielleux, 1957.

appropriatio --az (isteni) hatalom, bölcsesség és jóság-- tipikusan 12. századi tanításával. Híres értekezése, az esztétikatörténet által ünnepelt *De tribus diebus* azt mutatja be, hogy az érzékelhető világ minőségein --mint Isten „láthatatlan dolgainak,”⁷⁷ e három *appropriation*nak megnyilvánulásán-- keresztül, különösképpen a bölcsesség művein át, miképpen juthat az emberi értelem a Szentháromság valamelyes megértésére. Az érzékelhető világ a *Mennyei hierarchia*-kommentárban is kiemelt szerepet kap: egyrészt egyrészt „anyagi segédlet” (*materialis manuductio*) a láthatatlan dolgok megismeréséhez, a láthatatlan valóságok reprezentációja --- ugyanakkor áthatolhatatlan akadály is, amely csak a végidő eljövetelekor adja át a helyét az általa megjelenített Igazságnak (*In Hier.* II). Ehhez egy sajátos tanítást is kapcsol a közvetlenül átélhető, de nyelvileg nem kifejezhető istentapasztalásról (*In Hier.* III).

Végül meg kell említeni a Római levél 1:19-20 szentenciáskönyvbéli értelmezését is. Ezek a páli versek a teremtett világból való istenismeret klasszikus *locus*ának számítanak. Hugo a szöveghely értelmezését összekapcsolja az istenismeret négy fajtájának bemutatásával, amely négyféleképp jöhet létre: a teremtményekből, az ész (*ratio*) önreflexiójából, isteni sugalmazás (*aspiratio, inspiratio*) vagy a Szentírás segítségével:⁷⁸

„Az Apostol megvilágítja, hogy Isten ismert az emberek előtt, akár az isteni kinyilvánítás két módja, akár az ész révén, amikor azt mondja: *Ami Istenből ismert volt, azokban nyilvánvaló volt: Isten ugyanis kinyilvánította nekik.* [Rm 1:19] Majd hozzáteszi: *Mert Isten láthatatlan [dolgai] a világ teremtéséből a teremtett dolgok [218A] megértése által láthatóak.* [Rm 1:20] Amikor ugyanis azt mondja: *ami Istenből ismert volt*, vagyis „Istenből megismerhető” (*noscibile*), feltárja, hogy az se nem teljesen elrejtett, se nem teljesen nyilvánvaló. Amikor pedig azt mondja: *azokban nyilvánvaló*, [...] feltárja, hogy nem csupán a nekik tett isteni kinyilatkoztatás (*revelatio*) által lett számukra ismert, hanem a bennük lévő emberi értelem által is. Amikor pedig hozzáteszi: *Isten pedig kinyilvánította nekik*, feltárja, hogy ezeknek a finom és magasrendű dolgoknak a kutatásához és megértéséhez az emberi ész erőtlenség és teljességgel elégtelen volna, ha az isteni kinyilatkoztatás nem kapcsolódott volna hozzá, hogy neki segítségére és megerősítésére legyen az igazság megismerésében.

77 Az „Isten láthatatlan [dolgai]” fordítói kényszermegoldás a Rm 1:20-ban szereplő *invisibilia Dei* (Vulgata) kifejezésnek a visszaadására. A magyar bibliafordításokban a számunkra alkalmatlan „az, ami Istenben láthatatlan” fordulat szerepel itt.

78 A tanítás korábbi *Sententie de divinitatē*jában (pars III) is megtalálható. Hugo szövegeit, terjedelmi okok miatt, csak fordításomban közlöm; az általánosan használt *Patrologia latina*-kiadás köteteinek reprodukciói ma már könnyűszerrel hozzáférhetőek az interneten.

Ezután, miután feltárta azt [a fajta megismerést], amely belül volt, a kutatás vagy a kinyilatkoztatás révén, rögtön hozzátett egy mondatot [218B] arról a kettőről, amelyek kívül voltak, mondván: *Mert az ő láthatatlan [dolgai] a világ teremtéséből a teremtet dolgok megértése által láthatóak.* Mert Isten láthatatlan [dolgai], amelyek belül voltak és rejtve voltak, láthatóak azok által, amik kívül voltak és ismertek voltak: vagy az emberi ész látta meg azokat a teremtésben, vagy az isteni kinyilatkoztatás által láthatóak a [teremtett világra irányuló] kormányzásban és gondviselésben.” *De sacramentis* I pars iii, 3 (PL 176: 217D-218B)

Hugo nem véletlenül hangsúlyozza azt, ami „Istenből megismerhető” (*noscibile*): egy korábbi fejezetben kifejtette, hogy Isten kezdettől fogva nem akar sem teljesen rejtett, sem teljesen nyilvánvaló lenni az emberek előtt, hogy a hitnek és hitetlenségnek is legyen hely (I pars iii, 1-2 és 21). Eképpen a fenti négyes felosztás az ismeret lehetőségéről pozitívan szól. Később rámutatunk kommentárjának arra a helyére, ahol ugyanezt a verset idézve Isten megismerésének korlátairól is beszél.

3. A Mennyei hierarchia kommentárja

A *Mennyei hierarchia* tíz könyvnyi kommentárja talán a legnehezebben befogadható műve Hugo életművének.⁷⁹ Ennek egyik oka az lehet, hogy kommentárként nem önálló mű: míg az első könyv egyfajta általános bevezetőként szolgáló, az azt követő kilenc könyv tiszta szövegmagyarázat. Dénes munkáját Hugo Eriugena fordításában olvasta, amely a nehezen érthető görög eredetit hűségesen és nehezen érthetően adja vissza; a szöveg megértéséhez Eriugena kommentárjára és az ún. Anastasius--glosszákra támaszkodott. A nehezen érthető szöveghez Hugo gyakran kényszerül parafrázist adni, nyelvtani magyarázatokkal; ehhez

⁷⁹ Hugo *Mennyei hierarchia*-kommentárjának (*Expositio in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii*; a továbbiakban *In Hier.*) jelenleg mértékadó kiadása: PL 175: 923-1153; a kritikai szövegkiadás megjelenése, Dominique Poirel gondozásában, a közeljövőben várható. A kommentár kapcsán legfrissebb irodalomként lásd Poirel: „La boue et le marbre: l'exégèse du Pseudo-Denys par Hugues de Saint-Victor,” in Rainer Berndt (szerk.): *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris, Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*. Münster, Aschendorff, 2009, 105-130, valamint ?*Magis proprie*: la question du langage en théologie chez Hugues de Saint-Victor,” in Irène Rosier-Catach (szerk.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, Turnhout, Brepols, 2011, 393-415; Németh Csaba, ?*The Victorines and the Areopagite*,” in Dominique Poirel (szerk.): *L'école de Saint-Victor in Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*. Turnhout, Brepols, 2010, 333-383 és Ernesto Sergio Mainoldi: “‘Immediate viam facimus’. La teologia dionisiana al bivio dell’interpretazione di Ugo di S. Vittore,” *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 2010*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2011, 153-171.

kapcsolódik saját értelmezése: sokszor több, alternatív magyarázatot ad ugyanarra a részre, olykor polemizál a szövegrészlet Eriugena-féle értelmezésével,⁸⁰ olykor saját tanításait kifejtve messze kalandozik a dénesi szöveg kontextusától. A mű tudományos recepciója is a befogadás nehézségét mutatja: az egyes részkérdésekkel foglalkozó irodalma kicsi, míg a szélesebb közönségnek íródó művek csak röviden említik a munkát, általában ugyanazt a néhány témát kiemelve.⁸¹ A legfrissebb ilyen munka, Rorem Hugo-monográfiája, röviden és csak függelékében tárgyalja a kommentárt, egyenesen marginális (*peripheral*) műnek tekintve azt az életműben.⁸²

II. Az istenismeret problémája

A *Mennyei hierarchia* hetedik fejezetének tárgya a három legmagasabb angyali rend, a szeráfok, a kerúbok és a trónok által alkotott első és legfelsőbb hierarchia, amely közvetlenül Isten körül helyezkedik el. Ez a hetedik fejezet szokatlanul nagy teret kap Hugo kommentárjában: magyarázatát a VI. és VII. könyv tartalmazza, sajátosan aránytalan elosztásban. A VI. könyv egésze a hetedik fejezet első néhány mondatát értelmezi; ennek javarészét egyetlen különösen hosszú (és különösen homályos) mondat értelmezése teszi ki (a fejezet maradék, nagyobb részének magyarázata a VII. könyvbe kerül). Ezt a kiemelt szerepet kapó mondatot közelítőleg a következőképp adhatjuk vissza magyarul:⁸³

80 Lásd a theophania-koncepció kritikáját: *In Hier.* II (PL 175: 954D) és *In Hier.* VIII (PL 175: 1084C).

81 Jellemzően ilyen a három szem tana, vagy a tudásnál nagyobb szeretet lentebb tárgyalandó tanítása. Lásd Ruh, *Geschichte*, 363-365, vagy Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism*, 393-394.

82 Lásd Rorem, *Hugh of Saint Victor*, 167-176. Rorem igen kevésbé tekinti „hugói” műnek a kommentárt; tanulmányomban (?The Victorines and the Areopagite”) igyekeztem cáfolni ezt az álláspontot.

83 A bonyolult szintaxisú és szemantikájú szöveg tagolásához Hugo értelmezését és parafrázisait is figyelembe vettem (A szöveghelynek más fordítását adja Kurt Ruh, i.m.) A *mobile*, *calidum* stb. terminusokat absztrakt főnevekként, az *incessabile* terminust itt a *mobile* jelzőjeként fordítom („szüntelen mozgékonyság”), bár önálló főnévként is lehetséges volna („és szüntelenség”). Az Eriugena-fordítás szövege itt önmagában is alig érthető; Hugo magyarázatában például a *mobilet* egyszerűen *motus*-ra cseréli (ld. lentebb). A Dénes görög szövegéből közvetlenül készült magyar fordításban ugyanez a mondat így hangzik: „A szeráf név kinyilatkoztató erővel megtanítja nekünk sajátságait, mint az isteni [230] valóság körüli örök és szakadatlan mozgásuk, a hő, az átható élesség, a folytonos és nem lankadó, örök mozgásnak a hevessége, az a képesség, hogy az alattuk állókat hathatósan fel tudják emelni a saját hasonlóságukra, s úgy fel tudják őket hevíteni és gyűjtani, hogy éppoly tüzesen izzanak, mint ők maguk; az égető és teljesen elhamvasztó tisztító erő; az a tulajdonságuk, hogy leplezhetetlenül és olthatatlanul fényszerűek és megvilágosítók, akik mindig hamisítatlanul önmaguk maradnak mert megsemmisítenek mindent, ami sötét homályt kelt.” Erdő Péter fordításában, in Vidrányi Katalin (szerk.): *Az isteni és emberi természetéről* II (Budapest: Atlantisz, 1994), 213-257, itt 229-230. A Saracenus-fordítás sem sokkal világosabb: „Etenim semper mobile quidem ipsorum circa diuina et indesinens et calidum et acutum et superferuens attente et irremissibilis et indeclinabilis sempiternae motionis et subiectorum sursumactiue et operatiue assimilatiuum, sicut feruere faciens illa et resuscitans ad similem caliditatem, et incensiue et holocaustice purgatiuum et non circumelatum et inexstinguibilem habentem eodem modo semper luciformem et illuminatiuum proprietatem omnis obscurae obtenebrationis expulsiuum exsistentem et destructiuum seraphim nominationis manifestatio docet.”

Areopagita Dénes, *Mennyei hierarchia*, 7. fejezet, az Eriugena-fordítás szerint (PL 175: 1035D)

<i>Mobile enim semper eorum circa divina, et incessabile, et calidum, et acutum, et superfervidum intentae et forsan intimae et inflexibilis semper motionis et suppositorum reductivae, et activae exemplativum tanquam recalificans illa, et resuscitans in similem caliditatem, et igneum coelitus, et holocauste purgativum, et incircumvelatum, et inexstinguibile, habentemque sic semper luciformem et illuminativam proprietatem, omnis tenebrae obscurificationis persecutricem, et manifestatricem, seraphim nominatio aut manifestatio docet.</i>	A szeráfok megnevezése vagy kinyilvánítása az ő isteni dolgok körüli és szüntelen mozgékonyágukat tanítja, valamint a forróságát, élességét és túlhevülését az ő irányzott és talán legbelső és mindenkor eltéríthetetlen mozgásuknak; valamint [tanítja] az alávetettek [felé való] visszavezetően és cselekvően [történő] mintaadást (<i>exemplativum</i>), amely mintegy újrahevíti és újra hasonló forróságúra hozza azokat, és a mennyei tüzesség[ük]et; egészen-elégő-áldozat-szerűen tisztító [természetüket] és leplezetlenségét és kiolthatatlanságát; és [tanítja, hogy abban a mozgásban] így mindig megvan a fény-szerű és megvilágító tulajdonság, amely minden sötét elhomályosítás üldözője és kinyilvánítója.
---	--

Areopagita Dénes említi az szeráfok szüntelen mozgékonyágát (*mobile incessabile*), forróságukat (*calidum*), élességüket (*acutum*) és túlhevülésüket (*superfervidum*), a kommentár VI. könyve pedig kétszer is értelmezi e terminusokat: előbb általánosságban, a jegyesmisztika képeit használva, majd pedig a szöveg eredeti szándékának megfelelőbben az angyalokra vonatkoztatva (ezekre első, illetve második magyarázatként hivatkozom).⁸⁴ Hugo különböző témákat tárgyal a két magyarázat keretében, és a két szöveg recepciója is eltérő.

Az első szövegrész már a középkor későbbi századaiban is fontossá vált, mert a benne megjelenő témáknál fogva ---különösen ilyen a szeretet és a megismerés viszonya--- alkalmas volt arra, hogy a spiritualitás egy 13. század óta népszerű modelljét igazolják vele. Hugo

⁸⁴ Lásd PL 175: 1037A-1039D, ill. 1040A-1041D.

egyes mondatai a modern kutatók figyelmét is felkeltették, ezért az első magyarázat viszonylag gyakran megjelenik a szakirodalomban. A második magyarázatban az istenismerethez és istentanhoz tartozó elemek jelennek meg. Erről a magyarázatról mintha semmit sem tudna az irodalom, és tudomásom szerint a középkori szerzők sem idézik.

Az első magyarázat: a tudáson túlemelkedő szeretet

A fenti mondat megértése Hugo számára is kihívást jelentett. Amikor első alkalommal értelmezi, az elvont fogalmakat a szeretetre (*dilectio*) vonatkoztatja (itt és a továbbiakban is aláhúzással a dénesi szöveg lemmáit jelölöm):

„Mi az angyalok irányzott és talán legbelső és mindenkor eltéríthetetlen mozgásának az isteni dolgok körülötte és szüntelen mozgékonyága, és forrósága, és élessége, és túlhevülése? Ha azt mondanánk, hogy ez a szeretet, akkor --azoknak, akik nem tudják, mi a szeretet,-- talán úgy tűnne, igen keveset mondtunk. Sohasem mond keveset ugyanis az, aki szeretetet mond, csak akkor, ha 'kis szeretetet' mondana.”

A magyarázat során a dénesi szöveg arra ad alkalmat, hogy Hugo általánosabb megfontolásokat tárjon elénk a szeretetről avagy szerelemről. A magyarázatában felmerülő biblikus referenciák, mint az emmauszi út említése (Lk 24) vagy a többször is idézett *Énekek éneke*, azt sugallják, hogy itt emberi szeretetről van szó --- vagy legalábbis egy olyanfajta szeretetről, amely mind az angyalokra, mind az emberekre vonatkoztatható. A következő részletben Hugo az eredetileg a szeráfokra vonatkozó „élesség” (*acutum*) fogalmát magyarázza. A fogalom azonban új jelentést kap: egyrészt Hugo számára ez már „a szerelem élessége,” amelynek Hugo által talált szinonimája a szerelem „folyékonysága” (*liquidum amoris*).

„Akkor lépsz ugyanis be hozzá, amikor ő lép be hozzád. Amikor az iránta érzett szerelem belép a szívedbe és átjárja, és szíved legbelsejébe elér az ő szeretete, akkor lép be ő beléd, és te is belépsz [1038C] önmagadhoz, hogy belépj hozzá. Vezesd be hát őt magadhoz: és ne akárhogy vezesd be, hogy odakint maradjon, vagy kívül legyen nálad, a kapudban vagy udvarodban, vagy otthonod ajtaja előtt [...], hanem úgy, hogy

a hálókamrádba lépjen be, és bentebbre jusson el, és legbelsőbben pihenjen el. [...] a férfias nyersességből semmi durvaságot vagy keménységet ne találjon nálad, hanem egész mivoltod olvadjon meg és lágyuljon meg a szeretet tüztől, [1038D] mert akkor már semmi keménység sem akadályozza, hogy a szeretet eljusson a legbelsőig (*ad intima*), és a szeretetnek meglegyen az élessége mindent átjárni (*omnia penetrare*). Ezt kellett mondanunk [ti. magyarázatként] a szeretet élességére és 'folyékonyságára,' hogy megértsd, mily nagy az ereje a szerelemnek és szeretetnek --- ha egyáltalán ezt meg lehet érteni, mivel a szeretet túlemelkedik a tudáson, és nagyobb a megértésnél, ugyanis jobban szeretünk, mint megértünk: és a szeretet belép és közelebb jön, ahol a tudás kívül marad. Ez nem is csoda: mert a szeretet mindig többet vesz magának és mindig bizakodik, a szerelem késlekedés nélkül beljebb kerül. Ezért van meg benne az élesség, és a mindenre átható folyékonyság, és a lángoló vágyának nyomában járó lendület; képtelen elrejteni szándékát (*dissimulare*), amíg el nem ér a szeretetig; és annál is jobban sóvárog arra, hogy beléhatoljon és vele legyen és olyannyira közel legyen hozzá, hogy [1039A] ---amennyiben az megtörténhetne---, ugyanazzá válna, ami ő. Hát nem igencsak nagy élesség behatolni mindezekbe és belépni legbelülre, hogy semmilyen erő sem tartóztathassa vissza, míg el nem ér oda, amit szeret?" (*In Hier. VI*, PL 175: 1038B-1039A)

A magyarázat messze távolodik az eredeti szövegtől: már nem a konkrét angyali rendről, a szeráfokról (és azok sajátosságairól), hanem általánosságban a szeretet, illetve a szerelem sajátosságairól beszél. Az ilyen, a szeretetről szóló, általános érvényű kijelentések közé tartozik az is, hogy az „túlemelkedik a tudáson, és nagyobb a megértésnél,” és hogy „jobban szeretünk, mint megértünk.”⁸⁵ Joggal merül fel a kérdés, hogy Hugo rendszerében mi következik mindebből a megértést (jelesül: az istenismeretet), vagy e kettő viszonyát tekintve: de erre a választ érdemes elodázni addig, amíg a fenti helyhez fűzött bevett értelmezést be nem mutattuk.

Ebben a tekintetben manapság megkerülhetetlen az amerikai patrisztikus Paul Rorem alakja, aki Areopagita-monográfiájában (1993) kitért Hugo kommentárjára is. Az ott

85 „dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est.” *In Hier. VI*, PL 175: 1038D. Vö. *Hom. 2 in Ecclesiasten*: „scientia succumbit, affectus transcendit. Tendit se scientia quantum potest, et totum capere non potest; amor vero totum haurit, et adhuc satiari non potest. Quare hoc? Quia scientiae charitas supereminet.” PL 175: 142CD.

megfogalmazott, summás gondolatok későbbi munkáiban kis változtatásokkal ismétlődnek.⁸⁶ Rorem Hugo értelmezésében látja annak a hagyománynak a kezdetét, amely összekapcsolja a dénesi nem-tudást (*unknowing*) és a szerelem sajátosan latin témáját (utóbbi az Énekek éneke-értelmezést jelenti);⁸⁷ a fentebb idézett sorok alapján „a szeretet magasabbrendű, mint a tudás, ahogyan a szeráfok magasabbrendűek a kerúboknál.”⁸⁸ Sőt: Hugo „azt érti ki az Énekek énekéből, hogy a szerelem mélyebbre hatol, mint a tudás, és a tudás vége a nem-tudás kezdetét jelöli.”⁸⁹ Roremnek ez a recepciótörténeti értékelése az angolszász szerzők kezén hamarosan folklorizálódott és meghatározta a kommentár értékelését: egyenesen az affektív Areopagita-olvasat úttörőjévé és a 13-14. századi értelmezés előfutárává teszik.⁹⁰

Meg kell itt jegyeznünk: már Rorem értelmezése is túlságosan is nagyívű. A szerelemnek és az Énekek énekének bekapcsolását a dénesi szöveg értelmezésébe valóban Hugo saját ötletének tartja az irodalom, de éppen ezért kellett volna pontosan megvizsgálni, milyen episztemológiai szerepet tulajdonít annak a szerző (véleményünk szerint egyértelmű, hogy semmilyen). A „nem-tudás” tipikusan a dénesi *Misztikus teológia* kulcsfogalma: Hugo írásainak alapján nem tudjuk igazolni, hogy ismerte volna ezt a művet. A tudás korlátozott volta, ugyanakkor, egy jellegzetes 12. századi gondolat; de ezt nem azonosíthatjuk a dénesi

86 Lásd Paul Rorem: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their influence*. Oxford --- New York, Oxford University Press, 1993; “The early Latin Dionysius. Eriugena and Hugh of St. Victor,” in Sarah Coakley és Charles M. Stang (szerk.): *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, 71-84, azonos címmel: *Modern Theology* 24 (2008): 601-614, majd végül *Hugh of Saint Victor*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

87 „To Hugh (but never to Dionysius) this fire is the ‘fire of love,’ meaning that love is superior to knowledge just as the seraphim are superior to the cherubim. Hugh’s adaptation of the Areopagite’s explanation of the Hebrew names is the start of juxtaposition of the ancient Dionysian unknowing and the traditional Latin emphasis on love represented so famously by Hugh’s contemporary, Bernard. Loving is higher than knowing. Where knowledge stops on the threshold in ignorance (unknowing), love can still advance and approach.” Rorem, *Pseudo-Dionysius*, 217.

88 „Hugh came to a specific Dionysian text, wrote his long excursus, and left behind the influential conclusion that love is superior to knowledge, as the Seraphim are higher than the Cherubim.” Rorem, *Hugh of Saint-Victor*, 174.

89 „Although Hugh was not overtly concerned with the apophatic, he perceives from the *Song* [of Songs] that love reaches deeper than knowledge, and that the end of knowledge marks the beginning of *unknowing*. These angels “surround by desire what they do not penetrate by intellect.” The bridal chamber of love is beyond the realm of knowing, and thus, later authors can associate it with the darkness of unknowing [...]. Rorem, „The early Latin Dionysius,” 80.

90 McGinn misztikátörténete Roremét parafrázeálja: „This artful invocation of the erotic language of the Song of Songs into the Dionysian tradition of seraphic love [...] is the foundation for one of the major contributions of subsequent Victorine tradition to later medieval mysticism: the ‘affective Dionysianism’ which fused the negative theology of the Areopagite with erotic motifs drawn from the Song of Songs.” McGinn, *The Growth of Mysticism*, 393. A közelmúltban Coolman ismétli meg Rorem álláspontját: „the medieval ‘affective’ interpretation of the CD, an innovation first introduced by Hugh of St. Victor but developed and disseminated by [...] theologians from the thirteenth and fourteenth centuries. Simply put, this tradition, following Hugh but departing from Dionysius, champions love (*amor, dilectio, affectio*) over knowledge in the pursuit of union with God.” Boyd Taylor Coolman: „The Medieval Affective Dionysian Tradition,” *Modern Theology* 24 (2008): 615-632, itt 615.

nem-tudással. Hasonlóképpen igazolhatatlan az az elképzelés, hogy Hugo az egyetlen *Mennyei hierarchia*-kommentárjával meghatározta volna a 13. századi és későbbi affektív recepciót (amihez Thomas Gallus *Misztikus teológia*-értelmezése az elengedhetetlen).

Ahhoz, hogy az *affectus* és *intellectus* viszonya az istenismeret területén fontos és artikulált témává váljon, a következő századig kell várni. A spirituális irodalomra talán legnagyobb hatás gyakorló megoldás Thomas Gallus műveiben körvonalazódik: e hamarosan népszerűvé vált modell szerint Isten megismerésében az értelmi (intellektuális), Istent közvetetten megragadó megismerés mellett a szeretet (illetve az *affectus*) is rendelkezik megismerő funkcióval (és sajátos megismerőerővel is), viszont közvetlenül ragadja meg tárgyát, Istent, akár ebben az életben is.⁹¹ A korlátolt értelmi ismerettel szemben sokan állítják a közvetlen érzelmi megismerés magasabbrendűségét a 13-14. században. Hugo de Balma és Biberachi Rudolf azért válik érdekessé számunkra, mert ezt az elméleti álláspontot előbbi a kerúbok és szeráfok közti alá-fölérendeltségi viszonnal igazolja, utóbbi Hugo kommentárjának szövegével.Érdemes megjegyeznünk, hogy a szeráfok és a kerúbok tulajdonságai, illetve egymáshoz való viszonyuk olyan kérdések, amely sajátosan a dénesi szöveghez (illetve annak exegéziséhez) kapcsolódnak --- lévén e téma egyetlen forrása a *Mennyei hierarchia*.

A kartauzi Hugo de Balmának, a 13. századi latin „misztikus teológia” egyik sajátosan anti-intellektuális képviselőjének esetében azt láthatjuk, hogy ez a speciális téma kiszakad eredeti kontextusából és átkerül spirituális szakirodalomba. A *Viae Sion lugent* című értekezése részeként másolt önálló *quaestio* (1289 és 1297 közt) az *intellectus* és *affectus* viszonyát vizsgálja az istenismeret terén. A szeráfok elsőbbségének tétele itt olyan argumentummá alakul, amely az *affectus* elsőbbségét és felsőbbtségét bizonyítja az *intellectushoz* képest (8. *sed contra*-érv). Itt már az érvelés fontos eleme (a sorrendiség mellett) a nevek etimológiája is:⁹²

„Dionysius szerint az a dolgok állása, hogy a szeráfok rendje (amit „izzónak” fordítunk) elsőként, bőségesebben és tökéletesebben fogadja be Istentől a [kegyelem]

91 Két korábbi tanulmányom foglalkozik részletesen Thomas rendszerével, illetve annak 12. századi előzményeivel: „Az Areopagita, a latin mystica theologia és Thomas Gallus.” In Kendeff Gábor, Heidl György, Vassányi Miklós (szerk.): *Studia Patrum* IV: Szentírás-értelmezés és teremtésfelfogás az ókeresztény korban (Budapest: Szent István Társulat, 2012), 224-246; „Az ismeretelmélet, a teológiai antropológia, és a ’misztikus’ nyelvezet viszonya. Kísérlet 12. századi szövegeken,” *Orpheus noster* 3 (2011/3-4): 143-158.

92 A *Mennyei hierarchia* 7. fejezete megadja a nevek jelentését: a „szeráf” megnevezés jelentése Dénes szerint „tudó,” vagy „odafigyelő,” vagy „melegítő” (*scientes, aut intendentes ... aut calefacientes*), míg a „kerúb” jelentése „a tudás sokasága” vagy „a bölcsesség áradása” (*multitudo scientiae, fusio sapientiae*).

beáramlását, mint a kerúboké (amit „a tudás teljességének” fordítunk): tehát az *affectus* a szeretet hevessége által (ami a szeráfoknak felel meg) elsőként és vezető gyanánt érinttetik meg és mozdul Isten felé, minthogy az *intellectus* gondolkodás által megértené azt, amire az *affectus* vágyakozik (aminek a megértése a kerúboknak felel meg). Tehát előbb az *affectus* mozdul Isten felé, az *intellectus* megelőző gondolkodása nélkül: de méginkább őt követi [ti. Istent az *affectus*].”⁹³

A csaknem kortárs ferences Biberachi Rudolf (fl. c.1270-c.1326) a *De septem itineribus aeternitatis* című traktátusában számos, általa már szakirodalomként kezelt forrást használ fel, hogy az affektív modellt igazolja.⁹⁴ Hugo kommentárja is az egyik ilyen, érvekkel szolgáló forrás (kissé átírt mondataival):

„Ezért mondja [Nagy Szent] Gergely [...] hogy '[...] amikor a tanítványok érzelmeibe belenyomódik az isteni szeretet, valamiképpen kóstolót kapnak, következésképp valamiféle tapasztalati ismeretet: mert a szeretet valamiféle ismeret.’ Nyilvánvaló tehát, hogy itt nincs önellentmondás, hiszen az az ismeret más, mint az intellektuális [ismeret], amint mondtuk. Az elmondottakkal összhangban van Hugo, Dénes kommentátora, amikor így szól: „megértsd, mily nagy a szerelem és a szeretet ereje -- ha egyáltalán ezt meg lehet érteni, mivel a szeretet túlemelkedik a tudáson, és nagyobb a megértésnél (*intelligentia*), ugyanis jobban szeretünk, mint megértünk: és a szeretet belép és közelebb jön, ahol a tudás kívül marad.” És okát is adja: „mert a szeretett [személy] kapcsán magának mindig többet megengedő, a szeretettben megbízó szerelem élességével behatol mindenbe, lángoló vágyának lendületét követve, és képtelen eltitkolni szándékát, amíg el nem ér a szeretettig; és annál is jobban sóvárog arra, hogy beléhatoljon és vele együtt legyen és olyannyira közel legyen hozzá, hogy (amennyiben az megtörténhetne), ugyanazzá váljon, ami ő.” Lám, [Hugo] nyíltan

93 Hugo de Balma, *Viae Sion lugent. Quaestio unica*, sc 8: “constat, secundum Dionysium, quod ordo Seraphim, qui interpretatur ardens, primo, uberius et perfectius recipit influentiam a Deo, quam ordo Cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiae: ergo affectus per ardorem amoris, qui respondet Seraphim, primo et principaliter afficitur et movetur in Deum, quam intellectus illud, quod affectus desiderat, cogitando intelligat, quod intelligere respondet Cherubim. Ergo primo affectus movetur in Deum sine cogitatione praevia intellectus, sed potius ipsum sequitur.” A.C. Peltier (kiad.), *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. 8 (Paris, 1866), 49. A szöveg modern, magyarországi könyvtárak állományában nem szereplő kritikai kiadása: *Hugues de Balma. Théologie mystique*, ed. Francis Ruello, 2 vols (SC 408-409) (Paris: Cerf, 1995-1996).

94 Rudolf előtt, akár csak Hugo de Balma előtt, ismertek voltak Thomas Gallus gondolatai: Rudolf három másik mellett közli Thomas angyali sémáját a szemlélődésre, Hugo de Balma fő forrása pedig Thomas magyarázata a *Misztikus teológiához*.

kimondja, hogy az Isten iránti igaz szeretet a megértésnél közvetlenebbül egyesít Istennel, és hogy az *intellectus* nem ragadja meg. Így tehát az ilyesfajta érzelmi ismeret (*notitia affectualis*) felsőbbrendű az értelménél.”⁹⁵

Rudolf szavaiban van valamelyes igazság, de szemernyi kétségünk se legyen: itt 13. századi gondolatok igazolására használják fel egy 12. századi szerző szavait, aki történetesen valami egészen mást állított. Az Istennel való *egyesítő* szeretet, az értelmi megismeréssel szembeállított „érzelmi megismerés” olyan elemek, amelyek Thomas Gallus (vagyis a korai 13. század) előtt nem alkottak koherens rendszert. Mint korábban láttuk, Hugo csakugyan állítja, hogy a szeretet „belép,” „közelebb jut,” míg a tudás „kívül marad;” és nála ez valóban jelenti azt, hogy az értelmi megismerés korlátolt. Csakhogy ---és itt rá is térhetünk a korábbi kérdések megválaszolására--- ebből nem következik az, amit a 13. századi szerző, saját célja érdekében, kiolvas belőle. Sőt: Hugo szövegét figyelmesebben olvasva akár szögesen ellentétes következtetésekre is juthatunk. Ezeket a következő három pontban foglalhatjuk össze.

a) Hugo egész teológiai antropológiája ellentmond annak az alapelvnek, hogy a szeretet ismeretet adhatna. A megismerés és a szeretet nála mindig két külön dolog; különböző, össze nem keveredő képességek működése. Ez a tétel számos helyen megismétlődik az életműben (megjelenik a kommentárban is). A francia szerzők (Poirel és Sicard) reflektálnak erre és tisztában vannak ennek jelentőségével;⁹⁶ ugyanakkor Rorem és az őt követő angolszász szakirodalom nem méri fel ennek jelentőségét, amikor distinkciók nélkül

95 Rudolphus de Biberaco, *De septem itineribus*, Iter V dist. 5: “Unde Gregorius, exponens illud Joannis: Vos dixi amicos meos, etc., dicit: ‘quia cum affectus discipulorum imprimuntur divino amor, fit in eis praelibatio quaedam, et per consequens quaedam notitia experimentalis: quia amor notitia quaedam est.’ Ergo patet, quod non est oppositum in adjecto, cum illa notitia sit alia ab intellectuali, ut dictum est. Cum praedictis concordat Hugo commentator Dionysii, dicens sic: ‘Intelligas quanta est vis veri amoris et dilectionis, si tamen intelligi potest: quoniam dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia; plus enim diligitur, quam intelligitur. Intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris stat.’ Et reddit rationem: ‘Quia amor, inquit, praesumens et confidens amato, suo acumine penetrat omnia, impetum sequens ardentis desiderii sui, nec dissimulari valens, donec ad amatum perveniat, et eo ipso amplius adhuc sitiens intrare ipsum, et esse cum ipso, et esse tam prope, ut, si fieri possit, hoc idem ipsum sit quod ipse.’ Ecce expresse dicit, quod verus amor Dei unit Deo immediatius quam intellectio, et quod intellectus non capit. Sic ergo talis notitia affectualis est superior intellectuali.” A.C. Peltier (kiad.), *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. 8 (Paris, 1866): 393-482, itt 461.

96 Dominique Poirel joggal jegyzi meg (az *In Hier.* fent idézett 1038D szakaszát magyarázva): „In realtà Ugo non pensa assolutamente a fare dell’amore un modo alternativo di conoscenza; egli osserva semplicemente che le nostre facoltà di conoscere e di amare non hanno la stessa estensione e là dove l’intelligenza raggiunge i suoi limiti, è possibile avvicinarsi ulteriormente a Dio, non più sul piano della conoscenza, ma su quello dell’amore.” Poirel, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione* (Milano: Jaca Book, 1997), 110. Ugyanigy Patrice Sicard: „La contemplation est affaire d’intelligence, et l’intelligence ne ‘passe’ dans la volonté, ni la connaissance dans l’amour.” Sicard, *Théologies victorines* ([Paris]: Parole et Silence, 2008), 92.

Hugót teszik meg az affektív dénesi hagyomány alapítójának. Hugo ---ellentétben az affektív hagyomány képviselőivel--- nem mondja azt, hogy az *affectus* bármiféle ismeretet hordozna, vagy a szeretet bármiféle megismerést adhatna.

b) Hugo szerint a legfelsőbb (és leginkább szerető) angyalok sem rendelkeznek kitüntetett pozícióval az istenismeretben. Megismerésük korlátozott marad, akármennyire is szeretnek, „mélyebbre hatolni” ugyanis nem jelenti azt egyben, hogy „jobban megismerni.” Ez egyértelműbbé válik a VII. könyvben: bár az angyalok állandóan törekednek Isten rejtett titkainak megértésére, mégis kívülállók maradnak. A dénesi szöveg szerint is Isten körül és körben állnak, ugyanakkor közelítik is őt:

Areopagita <i>Mennyei hierarchia</i> , 7. fejezet (Eriugena-ford.)	Dénes,	Hugo kommentárja (<i>In Hier.</i> VII, PL 175: 1061D-1062A)
Tehát ez [...] a mennyei lények első elrendezése, Isten körül körben, és Isten körül közvetlenül állván, és egyszerűen, és szüntelenül körbejárva az ő örök tudását, az angyalok közt tekintve a legkiválóbb, mindig mozgó elrendezésnek megfelelően		Mintha ezt mondaná: [...] <u>tehát ez az első és legfőbb elrendezése</u> , avagy legfőbb rendje a mennyei szubsztanciáknak, amely <u>közvetlenül</u> , és <u>körben</u> , és <u>Isten körül áll</u> . <u>Áll</u> , a szemlélődés változhatatlansága által ugyanis; <u>körbejár</u> pedig az örök szeretet elevenítő és szüntelen vágyakozása által. Azért <u>szüntelenül</u> , mert nem szakad el a szeretettől; azért <u>egyszerűen</u> , mert körbejárva nem távolodik el az egységtől. A középen lévő egység az Istenség egyszerűsége: hozzá képest <u>körben</u> és <u>körülötte</u> vannak, amennyiben <u>közvetlenül</u> közelítik őt. <u>Körben</u> azért is, mert az ő kimondhatatlan és rejtett felfoghatatlanságához [képest] valamiképpen ők is kívül vannak, és ahhoz egyáltalán nem hatolnak át (<i>non penetrant</i>). Mégis <u>körbejárna</u> k és vágyakoznak, és a belsőbb dolgok felé törekszenek, közelítve mind megismeréssel mind szeretettel; közelébe kerülnek, az ő Isten melletti <u>legkiválóbb elhelyezkedésüknek</u> megfelelően [...] és az elhelyezkedést <u>mindig mozgónak</u> nevezem, mert nem is távolodnak el tőle, a szemlélődés által, és mindig közelítik is, a vágyakozás által.

Ez az állandó közelítés azonban nem éri el a célját: ugyan odaléphetnek, de “mégsem lépnek

be, és nem is hatolnak át, hogy megértsenek, és hogy teljes mértékben felfogják, mennyire hatalmas az, ami el van rejtve előlük.”⁹⁷ Ez az isteni felfoghatatlanságra és megismerhetetlenségre vonatkozó tanítás következménye. Ezt Hugo a kommentár VI. könyvében fejt ki, Dénes mondatának második magyarázatában (amit hamarosan bemutatunk).

Ugyanezt a szövegrészletet értelmezve, érdekes módon, Thomas Gallus is az angyali (szeráfi) megismerés korlátozottságát hangsúlyozza. A *Mennyei hierarchia* kommentárjában éppenséggel az a gondolat jelenik meg, hogy a legfelsőbb rend, bármennyire is hatol be az isteni dolgokba, ki van zárva „az összehasonlíthatatlanul mélyebb” dolgokból.⁹⁸ Az Énekek énekéhez írt *Harmadik kommentárban* egy rövid utalást magyarázza ugyanezt a szakaszt:

„Azt mondja [ti. Dénes], hogy körüljárják Istent vagy Isten körül vannak, *Mennyei hierarchia* 7l: szüntelenül körüljárják az ő örök megismerését. Mert ahogyan a sas tekintete nem képes behatolni (*penetrare*) a Nap lényegébe, jóllehet a Napot sokan a saját alakjában (*propria specie*) látják: így, az emberi vagy az angyali elmében, sokan nem hatolnak be az isteni lényegbe, csupán annyira, amennyire az isteni kegyelem, az értelem vágyait magához vonzva, az értelem-feletti egyesülés által őket a theóriák titkosabb tapasztalásaihoz odaengedi.”⁹⁹

c) Végezetül: Hugo szerint a szeráfok rendje nem egyértelműen magasabbrendű a kerúbokhoz képest. Fentebb láttuk, hogy Hugo de Balma idézetében önmagában az első rend (a szeráfok) és a második rend (a kerúbok) közti hierarchikus viszony is érvként szerepel. Ez részint nem meglepő: a szeráfok az angyali karok minden, középkori szerzők által ismert

⁹⁷ Hugo, *In Hier.* VII: „Illi adhuc non intraverunt, sed in circuitu stant; et magnum illis est accedere ad illud, ut videant, et contrectent, et gustent, et experiantur qualis sit dulcedo boni sine obstaculo dilectoribus expositi; nec intrans tamen nec penetrant ut comprehendant, et usque ad totum capiant, quanta sit immensitas occulti.” PL 175: 1063B.

⁹⁸ Lásd Thomas Gallus, *Super Angelica ierarchia* VIIB: “Dicitur autem ‘circa’ [sc. divina] quia quantumlibet penetrent, ab incomparabiliter profundioribus quasi excluduntur.” Declan Anthony Lawell (kiadó), *Thomae Galli Explanatio in libros Dionysii* (CCCM 223) (Turnhout: Brepols, 2011), 584. A Mennyei hierarchiához írt glosszában a kérdés elsikkad, lásd: Lawell, *Thomae Galli Glose super Angelica Ierarchia. Accedunt indices ad Thomae Galli Opera* (CCCM 223A) (Turnhout: Brepols, 2011).

⁹⁹ Thomas Gallus, *Commentarium III*, 3A: “circuire Deum vel ‘in circuitu Dei’ esse dicuntur, Ang. hier. 7 l: ‘indeseen ambientes ipsius eternam cognitionem.’ Sicut enim intuitus aquile penetrare non potest solis substantiam, quamvis sol a multis videatur in propria specie, ita substantia divina a multis, in mente humana vel angelica non penetratur, nisi in quantum divina miseratio mentium desideria attrahendo admittit per unionem superintellectualem ad secretiores theoriarum experientias,” *Commentaires de Cantique des Cantiques*, ed. J. Barbet (Paris: Vrin, 1967), 166-167. Hugo, aki nem olvasta a *Misztikus teológiát*, nem ismeri a tudatlanságot enyhítő „értelem-feletti” egyesülés gondolatát.

felsorolásában „magasabbrendűek,” legalábbis a felsorolásban előrébb állnak a kerúboknál,¹⁰⁰ és a kilenc angyali rendet általában lépcsőzetesen, kilenc, egymást követő fokozatként szokták elgondolni (ahol az egymást követő rendek közt is érvényes az alacsonyabb-magasabb reláció).¹⁰¹ Az areopagitai gondolatnak ez ugyanakkor egyfajta leegyszerűsítése: az eredetiben ugyanis nagy hangsúly van az angyalok nagy hierarchiájának „testületi” felépítésén is, ahol is a rendek három hármas csoportba rendeződnek (Dénesnél ez a hármas csoport a szűkebb értelme a „hierarchia” terminusnak). Dénes szövegéből mindkét, egymással aligha összehétkézhető elrendezést --- a „lépcsőzetest” és a „testületit” is --- ki lehet olvasni, és ez megjelenik Hugo szövegmagyarázatában is. Miközben valóban állít olyat, hogy a szeráfok magasabbrendűek a kerúboknál (ahogyan Dénes is), Hugo egyértelműen megfogalmazza azt is, hogy a első hierarchia tagjai közt *nincs* alá- vagy fölérendeltség:

„Úgy mondta [ti. Dénes], ahogy mondani tudta: hárman állják körül a háromságot, a szeráfok szeretettel, a kerúbok megismeréssel, a trónok uralkodással. Az egész háromság jelen van itt: az uralkodás az Atyában, a bölcsesség a Fiúban, a szeretet a Szentlélekben. Úgy tűnt, mintha a szeráfokat felülre helyezné, mert a szeretet felülemelkedik: de lám, azt is látjuk, hogy az Atyaé a trón, és a trónok is az Atyához kapcsolódnak, valamint a szeretet a Szentléleknek jut. Ha a trónokat alávettéknek gondold, mert a szeráfok és kerúbok után nevezi meg őket, akkor gondold őket előrébbvalóknak is, mert az Atyához tartoznak, akit a Fiú és a Szentlélek előtt neveznek meg. De a Háromságban nincsenek fokozatok: az Atya és a Fiú és a Szentlélek egyetlen Isten.” (*In Hier.* VII, PL 175: 1062C).

Hugo szerint tehát az angyali rendek esetében a megnevezés sorrendje *nem jelent* hierarchikus sorrendet -- éppen úgy (!), ahogyan a Szentháromság személyei is egyenrangúak. Az első (Istenhez legközelebbi) hierarchiának ez a „testületi” felfogása radikálisan hangsúlyozza annak egységét --- és ez a nem hivatkozott szöveghely legalábbis megkérdőjelezi azokat a középkori és modern értelmezőket, akik a szeráfok felsőbbrendűsége kapcsán hivatkoznak

100 Ilyen listát a *Mennyei hierarchia* [6vi.](#) fejezetén kívül találunk Nagy Szent Gergelynél is (*Moralia* XXXII, xxiii és *Homiliae in Ev.* II, *hom.* 34, 7), valamint létezett egy harmadik, liturgikus rend is. A téma kapcsán lásd Dominique Poirel, „L’ange gothique,” in Agnès Bos et Xavier Dectot (szerk.), *L’architecture gothique au service de la liturgie. Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac (Paris) le jeudi 24 octobre 2002*, Turnhout, Brepols, 2003, 115-142.

101 Ezt láthatjuk például Albertus Magnus kommentárjában is: *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, cap. vii: lásd *Alberti Magni opera omnia*, ed. Borgnet, vol. 14 (Paris, 1892), kül. 168-169.

Hugóra. Az első hierarchián belül a különböző rendek nem egymás alá, hanem egymás *mellé* vannak rendelve, amint az idézet folytatásában még egyértelműbbé válik:

„Ezért a legfőbb szellemeknek ez a hierarchiája [...] az uralkodásban nem rendelkezik fokozatokkal, jóllehet [...] a részesedés mértéke és a kegyelem megosztása szerint van benne különbség. Ezért egyetlen az ő hármójuknak az uralkodása, amellyel ---az istenség legfőbb és legkiemelkedőbb hatalma után--- egyetemesen minden alávetett élén állnak; *egymásnak nincsenek alávetve (adinvicem non subjiciuntur)*. Ezért az első hely egyszerre mindannyiuké, és mindannyian egyenként is a legközelebbi elhelyezkedésben állnak [Isten] körül, hogy egyikük sem akadályozza a másikat az elhelyezkedésben, egyikük sem előzi meg a másikat a részesedésben, sem haladja meg az uralkodásban.” (*In Hier.* VII, PL 175: 1062D-1063A)

Dénes mondatának első magyarázatából --ahol is a szeretet dicsérete kapott központi helyet-- megtudhattuk tehát, hogy „a szeretet túlemelkedik a tudáson, és nagyobb a megértésnél,” láthattuk, hogy ebből, valamint a szeráfoknak a kerúbok feletti vélt „magasabbrendűségéből” miképpen formáltak érvet az „affektív megismerés” magasabbrendűsége mellett, Hugóra is hivatkozva. Hugo más szöveghelyeinek segítségével arra mutattunk rá, hogy mindez megkérdőjelezhető: hiába nagyobb a szeretet, megismerést és tudást nem ad; a szeráfok egyenrangúak a kerúbokkal (és a trónokkal), és akármennyire is szeretnek, csak részleges tudásuk lehet Istenről, megismerésük korlátozott. A mondat második értelmezése magyarázatul szolgál minderre. Az angyalok korlátozott istenismeretére a magyarázatot nem az ismeretelmélet, hanem az istentan adja meg. A megismerés nem (illetve nem csak) a megismerő miatt határolt, hanem azért is, mert Isten részben megismerhető, részben megismerhetetlen.

A második magyarázat: köröző angyalok és Isten belseje

Hugo a kommentár VI. könyvében a szeretetre vonatkozó fentebbi, általános fejtegetések után visszakanyarodik a szövegmagyarázathoz: azt vizsgálná meg, hogy az említett négy kifejezés miképpen vonatkozik az angyalokra. Az exegetikai kontextusból itt is általánosabb megfontolások bontakoznak ki: egyrészt a teremtmények megismerési lehetőségéről, másrészt

Isten természetéről. Mivel egyszerre kellene a szöveget bemutatni és értelmezni, a következő oldalakon a vonatkozó szövegrész egészét közlöm, néhány magyarázó közbevetéssel megszakítva. Előre kell bocsátani, hogy mint korábban is, Hugo kommentárjának e részében nem különbözteti meg az emberi és angyali megismerést: kijelentései mindkettőre vonatkoznak (míg az eredeti dénesi szöveg egyértelműen az angyalok istenismeretéről beszél).¹⁰²

„[1040A] De milyen módon tulajdoníthatnánk ezeket [a megnevezéseket] azon égfelletti természeteknek, amelyek számára az élet és a lényeg (*essentia*) azonos, hiszen nincs más lényegük, mint az élet? Mi az ő szüntelen mozgásuk (*motus incessabilis*) az isteni dolgok (*divina*) körül, mi az ő forróságuk, élességük és túlhevülésük? Mik azok az isteni dolgok, amik körül szüntelen mozognak, forrnak, élesednek és túlhevülnek? Ugyanis aki [a dolog] körül van, még nem lép be, mert vagy bágyadt a forróságtól, vagy zsibbadt az élességtől. Ha tehát megvan bennük az élesség, miképpen vannak körül? Talán azért, mert azok az isteni dolgok, amelyekről a Szentírás beszélt, minden teremtmény számára belül vannak, és olyannyira titkosak és rejtettek, hogy még ha meg is lehet őket érinteni, akkor sem lehetséges beléjük hatolni (*penetrari non possint*). Mások azonban azok az isteni dolgok, amelyek eljutnak a megmutatkozásig (*in manifestationem veniunt*) [1040B] és valamiképpen kiteszik magukat a megismerésnek: vagy akkor, amikor előlépnek, befelé a lélekhez, vagy amikor kilépnek, kifelé az érzékeléshez. Azt ugyanis, hogy egyes isteni dolgok teljességgel belül vannak, elrejtetten és rejtőzködve (*abscondita et latentia*), mások pedig kívülrre jöttek és megmutatkoztak, az Apostol árulja el, mondván, hogy *ami Istenből ismert, bennük mutatkozott meg*. [Rm 1:20] Mert amikor azt mondja, „ami Istenből ismert,” vagyis ami Istenről megismerhető, megmutatja, hogy Isten dolgai és az Istenben lévő dolgok közül van, ami megmutatkozott (*manifestum*), van, ami rejtett (*occultum*). És azt, ami megmutatkozott, tudás (*scientia*) által lehetséges megérinteni; abba viszont, ami teljességgel rejtett, semmiféleképpen nem lehet behatolni.

Tehát egyes isteni dolgok, valamint Isten egyes dolgai --amelyekbe valamilyen tekintetben be lehet hatolni és felfoghatóak-- élénk vannak helyezve, hogy megmutatkozzanak (*ad manifestationem*) [1040C]; mások pedig olyan mélységesek,

102 A követhetőség érdekében fordításomban megtartom a Patrologia-kiadás szakaszbeosztását (1040A-1041B).

és rejtettek, és nagyon belsők, és teljességgel átjárhatatlanok, hogy azokat egyáltalán nem képes semmiféle értelem vizsgálni, semmiféle bölcsesség kutatni. Ezek kapcsán már az is nagy dolog, amikor megadatik, hogy megérinthetjük őket, még akkor is, ha nem adatik meg, hogy beléjük hatolhatnánk; és amikor behatolva elérünk hozzájuk, azokba nem hatolunk be, hanem megmaradnak átjárhatatlanoknak és felfoghatatlanoknak, amelyekben egyedül az tárul az áthatoló értelem elé megismerés végett, ami kívül van --- és az, ami mindig belül van, nem tárul fel a megértésre.”¹⁰³

A megnyilvánuló isteni dolgok és a Római levél értelmezése joggal emlékeztet a bevezetőben is idézett szöveghelyre a *De sacramentis*ből, ahol Isten láthatatlan [dolgai] kapcsán Hugo a pozitív ismeret lehetőségéről beszélt --- és csak arról. A kommentárban továbbmegy, és Isten megismerésének korlátairól beszél: a megmutatkozó (manifesztálódó) és megismerhető isteni dolgokkal szemben állnak azok a rejtett és felfoghatatlan isteni dolgok, amikről nem lehet tudásunk. A folytatásban az istenismeret modellje a látás ---a megismerés egyik hagyományos allegóriája--- lesz. Hugo azonban ezzel az allegóriával éppenséggel a megismerés korlátozott mivoltát fejezi ki: ahogyan a látás is csak a felszínt érzékeli, úgy Istent is csak „felszínesen” ismerhetjük meg:

„Most fontold meg és lásd, hogy vajon nem tanítanak-e téged Isten láthatatlan dolgaira azok, amiket Isten láthatónak alkotott. Mert azok a dolgok, amelyeket olykor pusztán az ész által (*ratione*) kevésbé vizsgálunk, néha a példák megvilágító ereje által megismerhetőkké válnak. [1040D]

Lásd tehát, hogy mire képes a testi érzék (*sensus carnis*) a világban, hogy abból megértsd, amint meg lehet érteni, mire képes az elme érzéke (*sensus mentis*) Istenben. Amikor ezt¹⁰⁴ a látható világot a testi szemünkkel megérintjük, azokat a dolgokat érzékeljük belőle, amelyek kívül vannak: és a belül rejtőzőekhez ezzel az érzékkel (*sensus*) nem vagyunk képesek eljutni. És mégha olykor fel is tárulnak a korábban rejtőző dolgokból egyesek, még sok másik marad rejtve, amelyeket nem

103 Terminusai miatt szükséges eredetiben is idézni ezt a szakaszt: „Sunt ergo divina quaedam, et Dei quaedam ad manifestationem proposita, quae secundum aliquid penetrari possunt, et comprehendere; quaedam vero tam profunda, et occulta, et intima valde, et impenetrabilia omnino, ut scrutari non possit illa omnis intellectus, neque ulla sapientia investigare: de quibus magnum hoc est, cum datur ad illa contingere, etiamsi non detur illa penetrare; et cum ad illa penetrando pervenitur, illa tamen non penetrantur, sed manent impenetrabilia et incomprehensibilia, in quibus hoc solum, quod foris est, pervenienti intelligentiae ad cognitionem ostenditur, et id, quod semper intus est, ad comprehensionem non aperitur.” PL 175: 1040BC.

104 A kiadás *justum* alakja helyett *istumot* olvasok.

lehet megragadni --- vagy a mérhetetlenség miatt, mert azok meghaladják a megismerőképeséget (*sensus*); vagy a finomság miatt, mert elszöknek a megismerőképeség elől; vagy a homályosság miatt, mert nem engedik magukhoz a megismerőképeséget.”

A látás-analógia ugyanakkor arra is alkalmas, hogy bizonyos istentani előfeltevéseknek is formát adjon. Értelmünk csak a „külső” dolgokat ismerheti meg Istenből (ahogyan a látás a felszínt) --- ez azt is jelenti, hogy Istennek van egy „külső,” manifestálódó és ismerhető „része.” A vágyakozás és szeretet révén Isten körül mozgó, őt körülvevő angyalok megismerik azt, ami megismerhető Istenből --- de csupán azt:

„Így gondold el azt, hogy az elme értelmes megismerőképesége (*sensus mentis rationalis*) --az, amivel az isteni dolgokat felfogjuk-- ha valaha is bebocsátást nyer, hogy Istent megérinthesse, csupán azokat fogja fel, amik [Isten] számára mintegy ’kívül’ vannak; és azokat nem ragadja meg, amik belül titkon és elrejtve lappanganak (*occulta et abscondita latent*). [1041A] Emiatt mondta, hogy „neki” van „kívül,” és nem „nekünk:” ugyanis minden, ami Istenben van, minden teremtményhez képest „belül” van --- de azokhoz hasonlóan, amiket egyáltalán nem lehet felfogni, valamiképpen neki vagy öbenne „kívül levőnek” nevezik azt, ami belőle megmutatkozik (*manifestatur*) a leginkább mélyreható és legfinomabb értelem számára. A szeretet élessége által tehát áthatolnak hozzá [az angyalok]: és mégis, az ő felfoghatatlan felsége révén körülötte maradnak meg, úgy hogy ne tudjanak teljesen belépni, még ha valameddig be is hatolnak.

Azonban azt is meg kell fontolni, hogy azt mondja róluk [Dénés]: körülötte vannak, és nem valamely részénél. A vágy által körüljárják ugyanis azt, amibe értelemmel (*intellectu*) be nem hatolnak, nehogy valamit figyelmen kívül hagyjanak mindazokból, amit meg lehet ismerni; [1041B] ők mindig látnak és mindig látni akarnak. Biztosan állók (*stabiles*), hogy ne lépjenek vissza; mozgékonyak, hogy szüntelenül vágyakozzanak. Körben, mert nem lépnek be teljesen (*ad totum*) ahhoz, ami van. Körben, mert közvetlenül közelítik meg. Körben, mert mindazt, ami benne megismerhető, szemlélődés (*contemplatio*) és szeretet által vizsgálják. Így lehet megfelelően érteni az ő isteni dolgok körüli és szüntelen mozgékonyágukat (*mobile*).

és magának a szüntelen és irányzott és talán legbelső és eltéríthetetlen mozgásnak a forrását, élességét és túlhevülését.”

Az első magyarázatban lelkesítő és költői kijelentéseket olvashattunk a szeretetről: felülmúlja a megismerést, hiszen „élessége” révén mélyebbre hatol és „belép” (míg a tudás „kívül marad”); láthattuk azt is, hogy későbbi szerzők mindezt hogyan hasznosították. A fenti szövegrészlet azonban módosítja mindezt: ugyan a szeretet „élessége” révén tovább jutnak, de mégis csak azt vizsgálják, ami megismerhető -- nem pedig azt, ami felfoghatatlan. A részben megismerhetetlen Isten természetéről szóló kijelentések kiegyensúlyozzák az első magyarázat kijelentéseit.

Az Istenre vonatkozó kijelentések különös figyelmet érdemelnek itt. Amikor Hugo istenismeretről (vagyis az „isteni dolgok” megismeréséről) beszél, két, élesen elválasztott kategóriát különböztet meg. Egyikbe az értelemmel megismerhető, „megnyilvánuló” „isteni dolgok” tartoznak; a másikkban azok a rejtett és felfoghatatlanok, amelyekbe nem képes behatolni a megismerés, „átjárhatatlanok és felfoghatatlanok” maradnak. Ez a különbség megfelel az Isten számára „külső” és „belső” dolgoknak. Másképpen megfogalmazva: Isten, mint a megismerés tárgya, részben megismerhető, részben megismerhetetlen --- függetlenül a megismerő képességeitől vagy a megismerés szándékától.

Ha továbbvinnénk a teológiai kijelentéseket szemléltető képeknek az Areopagita és Hugo által kiépített rendszerét, Istent egy olyan gömbként gondolhatnánk el, ahol egy megismerhetetlen, átjárhatatlan, belső „magot” vesznek körül azok a megismerhető dolgok, amelyekben a megismerés behatolhat (hasonlóan a bolygók atmoszférájához), és ezek körül, a „magot” súrolva, mozog az első három angyali rend -- és alkalmanként az emberi megismerés is.

Istennek tehát van egy olyan, meghatározatlan (ugyanis csak a megnyilvánuló-manifesztálódókhöz képest) „benső” része, amely megközelíthetetlen és felfoghatatlan a teremtmények számára, az angyaloknak is és az embereknek is. Ennek a megismerhetetlenségnek az oka nem a teremtményekben van: Hugo explicite állítja, hogy Isten felfoghatatlan felsége (*incomprehensibilis majestas Dei*) az, ami „kívül tartja,” vagy

nem engedi „be” az angyalokat a megismerhetetlen dolgokhoz.¹⁰⁵ Hogy közelebbről mit jelent ez a „felfoghatatlan felség,” Hugo nem fejt ki. Más szöveghelyek arról árulkodnak, hogy a „felség” és a „felfoghatatlanság” az isteni lényeg két jellemzője¹⁰⁶ (a „felfoghatatlan” szintén egy elsősorban Istenhez kötődő jelző).¹⁰⁷

Mindezzel, úgy tűnik, Hugo egyfajta *tertiumot* hoz létre az egymást kölcsönösen kizáró „görög” és „latin” hagyomány között. A latin teológiában az ágostoni hagyomány révén meggyökerezett az az eunomiánus eredetű gondolat, hogy az isteni lényeg megismerhető a teremtmények számára; a 13. század során ez kodifikálódik az üdvözültek *per essentiam* istenlátása alakjában, és Aquinói Tamás *maxime cognoscibilis* Istene is ezt fejezi ki. A görög hagyományban az isteni lényeg megismerhetetlen a teremtmények számára; Dénes szövege mögött is ez a meggyőződés húzódik meg. Latin szemmel nézve a görög álláspont azt jelenti: az angyalok (és az emberek) Isten helyett csupán valamiféle vele nem-azonos képmást ismerhetnek meg (Hugo így érti az eriugenai *theophania* gondolatát¹⁰⁸). Mindkét, ellentétes hagyomány azon az előfeltevésen nyugszik, hogy van egy isteni lényeg, amely vagy megismerhető, vagy nem. Hugo azonban --Isten teljes autonómiáját szem előtt tartva-- túllép a két hagyományt egybefogó esszencialista dilemmán. Ha Istent meg is lehet ismerni meg nem is, ha az isteni dolgok egyik fele megnyilvánul és megismerhető, de a másik fele rejtett és megismerhetetlen marad --és mindez Isten akarata szerint-- akkor kérdéses, hogy lehetséges-e egyáltalán isteni lényegről (illetve annak megismerhető vagy megismerhetetlen mivoltáról) beszélni. Hugo itt idézett szövegei aligha engedik ezt meg: ha a megismerésnek Isten felfoghatatlan felsége szab határt, akkor értelmezhetetlenné válnak az olyan, az istenismeretről is rendelkező nyilatkozatok, mint mint hogy Isten *maxime cognoscibilis*, vagy hogy az isteni lényeg megismerhetetlen a teremtménynek.

Mindez, természetesen, nem jelenti a keresztény hagyomány elvetését: Hugo objektíve is a 12. századi teológiatörténet és spiritualitás egyik legjelentősebb és legbefolyásosabb, a

105 *In Hier.* VI, PL 175: 1041A: „et tamen per incomprehensibilem majestatem ipsius permanent circa ipsum, ut non ad totum ingrediantur, etiamsi penetrant usque ad aliquid.”

106 „[essentia divinitatis] quae et superessentialis est per majestatem, et informis per incomprehensibilitatem.” *In Hier.* X, PL 175: 1140A. Az *essentia* terminus Dénes kommentált szövegéből ered. Máshol Hugo arról ír, hogy az angyalok és az üdvözültek Isten felfoghatatlan felségét szemlélik, és az tisztelettel félelmet támaszt bennük: *Explanatio in Canticum beatae Mariae*, PL 175: 417B (hasonlóképpen a más által írt *Summa sententiarum* tr. III, xvii, PL 176: 116A).

107 Hugo (jellemzően a kommentárban) beszél „az Istenség láthatatlan, megközelíthetetlen és felfoghatatlan fényéről;” Isten önmagában felfoghatatlan és megközelíthetetlen fény, és az isteni bölcsesség „egyszerűségében és tisztaságában teljességgel felfoghatatlan,” lásd *In Hier.* II, PL 175: 954B; *In Hier.* I, v, PL 175: 932D; *In Hier.* II, PL 175: 944B.

108 *In Hier.* II, PL 175: 954D

maga korában mértékadó szerzője, aki műveiben számtalanszor tanúságot tesz a latin ortodoxia mellett. Ugyanakkor azonban ezek a gondolatai, amelyeket a *Mennyei hierarchiát* magyarázva fejt ki, száz évvel későbből visszatekintve mégis csak egyfajta „rendellenességet” jelentenek. Az istenismeretnek azt az arisztotelészi *essentia*-fogalmon alapuló koncepciója (amely körül annakidején az eunomiánus vita is forgott) a 13. század első felétől Nyugaton --a teológiába beépülő Arisztotelész-recepcióval révén-- immár normatív módon határozza meg az istenismeretről szóló beszédmódot. Hugo azonban itt nem deklarálja se a megismerhetetlenséget (mint a görögök), sem a megismerhetőséget (mint a latin tradíció): a megismerés határa Isten autonómiája.

*

Előadásunk során Hugo de Sancto Victore munkásságából azokat az istenismeretre vonatkozó kijelentéseket vizsgáltuk, amelyeket a *Mennyei hierarchia* kommentárjának VI. könyvében tett. Hugo kiterjedt életművében számos helyen vizsgálja ezt a témát (beleértve a kommentár más szövegrészleteit is). A VI. könyv vizsgálatát részint a viszonylagos (bár egyoldalú) ismertsége indokolja, részint az, hogy itt Hugo itt olyan kijelentéseket tesz az istenismeret kapcsán, amelyeket másutt nem találunk meg. Vizsgálatunk háttérében a keleti és nyugati teológia közti különbség egyik legfontosabb, az istenismeretet is meghatározó alapproblémája húzódik meg, az Isten(i lényeg) felfoghatatlanságáról és megismerhetetlenségéről, illetve megismerhetőségéről vallott tanítás. A kései ariánus, eunomiánus viták lezárása óta a görög álláspont szerint az isteni lényeg tökéletesen megismerhetetlen minden teremtmények számára; a Szent Ágostont követő latin hagyomány szerint viszont az isteni lényeg megismerhető --- olyannyira, hogy a görög álláspontot 1241/44-ben hivatalosan is tanbéli tévedésnek nyilvánították. E tekintetben Hugo kommentárját az teszi különösen érdekessé, hogy míg ő maga a latin hagyományban állt, Areopagita Dénes általa *Mennyei hierarchiája* utalásszinten, az azt kísérő Eriugena-kommentár viszont explicit módon képviselte a görög álláspontot: Hugo saját álláspontját ezek erőterében kell vizsgálni.

A *Mennyei hierarchia* kommentárjában két magyarázatot találunk egy meglehetősen homályos mondatra. Hugo első magyarázata a jegyesmisztikára jellemző képek használatával tér ki a szeretet és megismerés viszonyára, és itt megjelenik az a tétel, hogy a szeretet felülmúlja az ismeretet. Ezt a tételt a 13. század spirituális szerzők ugyanúgy kiemelik, mint a

modern kutatás, azt igazolandó, hogy ahogyan a szeráfok „magasabbrendűek” a kerúboknál, úgy az istenismeret kapcsán a szeretet is felülmúlja a tudást. Ez a teológiai céllal író középkori szerzők esetében érthető, viszont konkrét szöveghelyekkel igazolható, hogy Hugo szerint a szeráfok egyenrangúak a kerúbokkal, és a szeretet magasabbrendűsége nem ad ismeretet.

A második magyarázat az Isten megismerhetetlenségéről szóló kijelentéseivel új dimenzióba helyezi az istenismeret lehetőségét. Egyáltalán nem beszél arról az isteni lényegről, ami megismerhetetlen vagy megismerhető volna --- így álláspontja nem azonosítható sem a göröggel, sem a latinnal: egyfajta *tertiumot* képez. Arról beszél, hogy Istenben vannak megismerhető, manifesztálódó dolgok, de ezek mögött ott vannak a teljességgel megismerhetetlenek és rejtettek --- ezek pedig nem azért megismerhetetlenek, mert teremtmény nem ismerheti meg, hanem mert „Isten felfoghatatlan felsége” szab határt a megismerésnek.

Bibliográfia

Források

AREOPAGITA DÉNES: A mennyei hierarchia. Fordította Erdő Péter, in Vidrányi Katalin (szerk.), *Az isteni és emberi természetéről II*, Budapest, Atlantisz, 1994, 213-257.

CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS, tome I, ed. H. Denifle – É. Chatelain. Paris, Delalain, 1889.

HUGO DE SANCTO VICTORE: *Opera omnia*, 3 kötet, ed. J.-P. Migne (Patrologiae cursus completus, vol. 175-177). Paris, 1854.

HUGO DE BALMA: *Viae Sion lugent*, in *S. Bonaventurae opera omnia*, ed. A.C. Peltier (15 kötet), vol. 8: 2-53. Paris, Vivès, 1866.

THOMAS GALLUS: *Explanatio in libros Dionysii* (CCCM 223), ed. Declan Anthony Lawell, Turnhout, Brepols, 2011.

THOMAS GALLUS: *Commentaires de Cantique des Cantiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, ed. Jeanne Barbet, Paris, Vrin, 1967.

RUDOLPHUS DE BIBERACO: *De septem itineribus aeternitatis*, ed. A.C. Peltier, *S. Bonaventurae Opera omnia*, 15 vols; vol. 8: 393-482. Paris, Vivès, 1866.

Szakirodalom

COOLMAN, BOYD TAYLOR: „The Medieval Affective Dionysian Tradition,” *Modern Theology* 24 (2008): 615-632

MCGINN, BERNARD: *The Growth of Mysticism: From Gregory the Great through the 12th Century (The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, vol. 2)*. New York, Crossroad Publishing, 1994 (reprinted in 1996 and 1999), London, SCM Press, 1995.

POIREL, DOMINIQUE: *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*. Milano, Jaca Book, 1997.

ROREM, PAUL: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1993.

ROREM, PAUL: „The early Latin Dionysius. Eriugena and Hugh of St. Victor,” in Sarah Coakley and Charles M. Stang (szerk.): *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, 71-84.

ROREM, PAUL: *Hugh of Saint Victor*. Oxford and New York et al., Oxford University Press, 2009.

SICARD, PATRICE: *Théologies victorines*. [Paris], Parole et Silence, 2008.

Traité des cinq puissances de l'âme, Peripsichen Augustini, Aristotelis liber de quinque potentiis. The text of the third witness (Ms Paris Mazarine 657)*

Introduction

While describing the codices containing the works of Avicenna, Mlle d'Alverny discovered a short text in a Mazarine codex which consists of a short text, a *distinctio* on the "progressions" of cognition (originally of Hugh of Saint Victor) and a commentary (or treatise) attached. Since the codicological description was given in Latin, she gave the untitled text the title "Tractatulus de quinque digressionibus cogitationis" (1961).¹⁰⁹ Later on she discovered another witness of the same text in another codex of Avicenna; a few years later she edited its text, based on these two manuscripts, in the appendix of the unedited works of Alan of Lille (1965): here she calls it, in French, *Traité des cinq puissances de l'âme*.¹¹⁰ Mlle d'Alverny pointed out both similarities and dissimilarities of the treatise and Alan's writings, she also noticed the Porretan terminology of the text (*concretio, subsistens, naturae intervallares*),¹¹¹ but she had not presented conclusive arguments for its attribution so it may be ascribed to a twelfth-century theologian under Porretan influence. So far the only study on the text is Caterina Tarlazzi's article (2009) which, beyond summarizing the extant research, also calls the attention to a third, hitherto unpublished witness of the text, preserved in another Mazarine codex described by Molinier (1885).¹¹² Based on the fact that the treatise in Ms Mazarine 657 bears the title "Periesichen Augustini," Tarlazzi argues that the work is not a work of Alan of Lille (as several scholars held) but a source used by him. The present article gives a transcript of the third manuscript, revisits some of the arguments of Dr Tarlazzi and calls the attention to the fourth witness of the text.

* The present article was supported by OTKA 101503 and is based on the results of preliminary investigations helped by my CEU Doctoral Research Grant (2006).

109 See Marie-Thérèse d'Alverny, "Avicenna latinus," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1961), 305.

110 See *Alain de Lille. Textes inédits* (Paris: Vrin, 1965), 313-317 (henceforth as *Textes inédits*).

111 See *Textes inédits*, 181-183.

112 Caterina Tarlazzi, "Alan of Lille and the 'Periesichen Augustini'," *Bulletin de philosophie médiévale* 51 (2009), 45-54 (henceforth as "Periesichen").

A text and its commentary

The text published by Mlle d'Alverny (like the third manuscript too) consists of two parts.¹¹³ The first is a short and an elliptic text of Hugh of Saint Victor which describes the five “progressions” (that is, five progressive grades) of cognition beginning with sense perception and ending with *intelligentia*.¹¹⁴ The second part is a commentary (or treatise) on the text which joins themes of Porretan ontology and epistemology. The author introduces the distinction between the two genera of natural things: ‘*quod est*’ and ‘*quo est*,’ the former referring to the subsistent things, the latter to their intelligible forms (this distinction is a fundamental concept of Gilbert de la Porrée¹¹⁵). The aim of philosophers consists in acquiring the cognition of things and their forms. This position is supported by the authority of “philosophical truth” (*philosophica veritas*) and its illustration: the soul moves on a “virtual carriage” (*vehiculum*) whose four wheels are four cognitive faculties: the front wheels are sense perception and imagination, the rear wheels reason and intellect (sect. 2). This image must be considered in wider context: it supports, on the one hand, the four-fold distinction of cognitive faculties but only as far as regards the natural things and the field of philosophy. The fifth cognitive power, *intelligentia*, is outside this scheme, and its subject is beyond the boundaries of the creatures. Later (sect. 11) the author repeats the image: the illustration here is a four rowed wessel (*vehiculum*) which, in the works of nature, moves from the things born from natures toward the natures themselves.¹¹⁶ It must be noted that the very same image of the four-wheel chariot (*quadriga*) of the soul, also appears in Alan’s *Sermo de*

113 There is a certain confusion in the literature regarding the present texts. The incipit of Hugh’s text is *Quinque sunt digressiones*; the incipit of its commentary is *Omnis que de massa vetustatis decisa est sensibilis substantia* (explicit: *in amorem supercelestis et inperscrutabilis creature recte succenditur*). In a superficial description the first incipit may stand for the entirety of the two texts, and thus the literature often calls the treatise too “*Quinque sunt digressiones*.” For the sake of clarity I refer to the first text as Hugh’s *distinctio* and to the second as commentary or treatise. Thorough the article I use in the quotations (if not noted otherwise) a simplified text based on the superior readings of M, the unedited manuscript (Mz and C refer to the two edited Mss).

114 “*Quinque sunt progressionis cognitionis: prima est in sensu, secunda in imaginatione, tertia in ratione, quarta in intellectu, quinta in intelligentia. Per sensum est in istis, est (read: et) secundum ista. Per imaginationem non est in istis, sed secundum ista. Per rationem neque in istis est neque secundum ista; sed est in illis et de illis quae sunt secundum ista. Per intellectum non est in illis, sed de illis. Per intelligentiam, nec in illis, nec de illis.*” *Miscellanea* I, xv. *De progressionibus cognitionis*, PL 177: 485BC. ‘Ista’ may stand for ‘sensibilia’ or ‘visibilia.’

115 See John Marenbon, “Gilbert of Poitiers” in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. by Peter Dronke (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 328-352 and “A note on the Porretani,” *ibid.* 353-357.

116 “*Et sic in operibus nature anima quasi quadriremo spaciatur vehiculo, cuius promotio a natis naturarum in naturas natorum subvehitur.*” (simplified text)

sphaera intelligibili: its four wheels are four cognitive faculties.¹¹⁷ Sense perception (*sensus*) and imagination are characteristic to rational and irrational animals alike. Here the author uses the example of wild animals of the forest: they change their habitat (*cubilia*) by selecting and rejecting; the principles of selection and rejection derives from sense perception and they return to their nests by the virtue of imagination and memory. Reason (*ratio*) attains the forms of the sensible things (*forme sensibilia*) as observed in the sensible things. Beyond ratio there are two more cognitive powers, *intellectus* and *intelligentia*. *Intellectus* abstracts the forms from the existing things, and considers the *genera* of the natures. The highest cognitive power is *intelligentia* (or, in its more proper name, *intellectualitas*): it is based on faith and cognises the divine unity and trinity. Regarding this subject beyond the realm of the four other cognitive powers, words are weak and may remain silent. The same duality of *intellectus/intelligentia* (or *intellectualitas*) is also present in Alan's authentic writings, with similar functions. The *Summa Quoniam homines* calls both "ecstasies:" by *intellectus* one considers spiritual things (that is, angels and souls), by *intelligentia* the divine Trinity.¹¹⁸ In his *Regulae* he uses the terms *intellectus* (which comprehends invisible things) and *intellectualitas* (which grasps the divine things).¹¹⁹

The question of authorship of the commentary is still unresolved. Although it shows numerous similarities to Alan's theories, neither Mlle d'Alverny nor other authors argued for any particular author of it. In certain cases, it is tacitly attributed to Alan, but without any argument; these authors seem to misunderstand the editor's intention.¹²⁰

117 Alan of Lille, *Sermo de sphaera intelligibili*: "Quatuor vero potentie anime ancillantur [...] scilicet sensus, ymaginatio, ratio, intellectualitas. Hee sunt quatuor rote, ex quibus quadriga humane anime fabricatur, qua ascendens nobilis auriga philosophus recte aurigationis ductu ad eterna deducitur. Harum rotarum due sunt antecedarie: sensus, ymaginatio." *Textes inédits*, 302. For the overview of Alan's epistemological terminology see *Textes inédits*, 170-180; on Alan's epistemology, see e.g. G. R. Evans, *Alan of Lille: The frontiers of theology in the later twelfth century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 41, and James Simpson, *Sciences and the Self in Medieval Poetry: Alan of Lille's Anticlaudianus and John Gower's Confessio Amantis* (Cambridge Studies in Medieval Literature 25) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 39.

118 See *Summa Quoniam homines*, lib. I, 2: "Extaseos autem due sunt species: una inferior [...] alia superior [...]. Sed superioris due sunt species: una que dicitur intellectus, qua homo considerat spiritualia, id est angelos et animas [...]. Alia est que intelligentia dicitur, qua homo trinitatem intuetur [...]." Edited by P. Glorieux as "La Somme 'Quoniam homines' d' Alain de Lille," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 28 (1953), 113-364, here 121.

119 See Alan, *Regulae caelestis iuris*, Regula XCIX: "[deificatio] fit, quando homo ad divinorum contemplationem rapitur: et hoc fit mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectualitas, qua comprehendimus divina; secundum quam potentiam homo fit Deus, sicut mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectus, comprehendit invisibilia". PL 210: 673D-674A.

120 For a list of these authors see Tarlazzi, "Periesichen," 51-52.

The scheme of cognitive faculties

Hugh's short text and its commentary have a particular context. The same list or scheme of five cognitive faculties (*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia*), introduced by different formulae, appears in several other twelfth-century works, and a few of them even name its source. The first occurrence of this list is probably the short, elliptic and anonymous text (*distinctio* or *sententia*) included in the Victorine *Miscellanea* I, xv. It may be regarded an authentic work of Hugh of Saint Victor (d. 1141), as Dr Tarlazzi reminds us, and there exist at least one manuscript of Hugh which gives *digressiones* instead of *progressiones*.¹²¹ The same five-fold scheme appears in several works from the second half of the twelfth century: it is present at Isaac de Stella, a Cistercian influenced by Hugh of Saint Victor (*Sermo 4, Epistula de anima*); also in the *De spiritu et anima*, a large compilation on psychological-anthropological doctrines composed in the second half of the twelfth century (partly compiled from Isaac de Stella and Hugh of Saint Victor). Alan of Lille (d. 1204) also uses the same scheme in his writings (*Contra haereticos, Distinctiones*),¹²² like his pupil Raoul de Longchamp (Raduphus de Longo Campo) in his commentary to Alan's *Anticlaudianus*; both of them gives the source of the scheme (see below). Finally, the same scheme also appears in the treatise edited by Mlle d'Alverny. The formula which introduces the scheme is somewhat different in these sources: Hugh's text (as edited by Migne) calls the five cognitive faculties *progressiones (cognitionis)* but there exists at least manuscript which calls them *digressiones*;¹²³ Isaac *progressus (animae ad sapientiam)*; the *De spiritu et anima* calls them both *progressus* (chapter iv, copying Isaac de Stella) and *vires animae* (chapter xiii). The form *digressiones (cogitationis)* appear only in the treatise edited by Mlle d'Alverny. Medieval references to the origin of the scheme are particularly rare: as it seems, only Alan of Lille and his pupil Raoul of Longchamp name the source. The following table shows the variants of terminology.

Quinque sunt	progressiones	cognitionis	= Hugh of Saint Victor, <i>De progressionibus cognitionis Miscellanea</i> I,
--------------	---------------	-------------	--

121 See Tarlazzi, "Periesichen," 48 and 50, based on Dominique Poirel's *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor* (Bibliotheca Victorina 14) (Turnhout: Brepols, 2002), 79.

122 See Alan, *Distinctiones*, "intellectus" and "ratio" (PL 210: 819C and 922B); cf. *Contra haereticos* I, xxviii (PL 210: 330C).

123 See Tarlazzi, "Periesichen," 30, with references to *Textes inédits*, 313.

			xv (PL 177: 485BC)
Quinque sunt	digressiones	animae	= Alan of Lille <i>Distinctiones</i> , “intellectus” and “ratio” (PL 210: 819C and 922B)
Quinque sunt	digressiones	cogitationis	= Anonymous, “Traité des cinq puissances de l’âme,” ed. d’Alverny
Quinque sunt	virtutes	animae	= <i>De spiritu et anima</i> xiii (PL 40: 789)
Quinque sunt	ad sapientiam	progressus	= Isaac de Stella, <i>Sermo</i> 4 (PL 194: 1702) and <i>Epistola de anima</i> (PL 194: 1880A), also <i>De spiritu et anima</i> iv: <i>quinque progressus sunt ad sapientiam</i> . (PL 40: 782)

The testimonies of Alan of Lille: “Augustinus” and “liber qui inscribitur Perisichen”

Speaking of five cognitive faculties Alan prefers to speak about five powers (*potentiae*) of the soul.¹²⁴ In his *Distinctiones* he defines both “intellectus” and “ratio” and quotes an *auctoritas* to support the five-fold distinction:

“Intellectus, potentia animae qua comprehendit invisibilia; unde Augustinus in libro qui inscribitur Perisichen, id est De anima: *Quinque sunt digressiones animae: sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia.*” (PL 210: 819CD)

and

“Ratio est potentia animae qua anima comprehendit inhaerentiam proprietatis in subjecto, secundum quam considerat quid res, quanta res, qualis res; unde Augustinus: *Quinque sunt digressiones animae: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia.* Boetius etiam ait in libro *De Trinitate* in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter versare oportere.” (PL 210: 922AB)

Alan quotes both times the same sentence, attributed in both cases to Augustine, and

¹²⁴ “Praeterea, ad spiritum incorporeum propter subtilitatem et perspicacitatem, pertinent quinque potentiae, ut, sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia.” Alan, *Contra Haereticos* I, xxviii (PL 210: 330).

once he also gives the source of the sentence: a *liber qui inscribitur Perisichen*. However, the text quoted cannot be found in Augustine's writings, and among his authentic works there is no *Peripsichen*. The literature explained these references in different ways.

a) According to the most accepted view --held by, for example, Matthias Baumgarten (1892), Bernard McGinn (1972) and Edouard-Henri Wéber (1991)-- Alan here is quoting the *De spiritu et anima*, the popular twelfth-century compilation (Wéber also senses here an allusion to the *De anima* of Aristotle).¹²⁵

b) Mlle d'Alverny seems to imply that Alan simply forged an *auctoritas*, giving his own words into the mouth of Augustine in order to support his own position.¹²⁶

c) Most recently Catarina Tarlazzi suggests that here Alan refers not to the *De spiritu et anima* but to the work edited by Mlle d'Alverny, the *Peri(e)sichen*, which is also his source -- therefore not his own work.¹²⁷

In our opinion none of these three positions are convincing enough, especially in the light of the third manuscript that bears the title "Periesichen Augustini. De .V. digressionibus cogitationis." The first position disregards that Alan's *Distinctiones* use the same term as the text edited by Mlle d'Alverny ('digressiones,' against 'virtutes' or 'progressus' of *De spiritu et anima*) -- what might have been a clue after its edition. The second position's fault is that, considering the context, there is no reason to assume that Alan created a quotation for the sake of an argument (since Alan's other *auctoritas* for *ratio* is a real reference to the *De Trinitate* of Boethius). Tarlazzi's hypothesis about the treatise being a work used by Alan seems to be plausible first, since Alan's reference to "Augustine" and "Perisichen" does match the *titulus*

125 See Matthias Baumgarten: "Im Anschluß an das Buch de spiritu et anima, als dessen Verfasser er Augustinus nennt, und welches er unter dem Titel "Perisichen i. e. de anima" citiert, spricht er von fünf seelischen Potenzen: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia." *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (Münster: Aschendorff, 1896), 92. Bernard McGinn: "[Alan] explicitly cites Augustine's *Perisichen*, that is, the *De spiritu et anima*." *The Golden Chain. A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella* (Washington DC: Cistercian Publications, 1972), 225. Edouard-Henri Wéber: "Il [Alan] fait cependant grand cas du traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima* curieusement nommé Peripsichen. Ce titre grec fait soupçonner, au delà de la coquetterie littéraire d'un hellénisme de surface, une des toutes premières allusions latines au traité correspondant d'Aristote." *La personne humaine au XIIIe siècle: l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme* (Paris: Vrin, 1991), 56-57.

126 "On retrouve la série quinquénaire complète dans les *Distinctiones* ... et cette fois avec des références à «Augustine», et même à «Augustinus in libro qui inscribitur Perisichen id est De anima». Ceci ne veut pas dire que maître Alain ait étudié le texte de près, car il se borne à reproduire la liste des facultés, mais qu'il estime avoir une autorité importante pour garantir le bien-fondé de la classification." *Alain de Lille. Textes inédits*, 179. The implication becomes later more explicit: speaking about the treatise-commentary, she writes: "Il faut remarquer que lorsque Alain «cite» le pseudo-Augustine, il emploie aussi le terme «digressiones»." (*ibid.*, 181).

127 "what had been considered a quotation by Alan of Lille of the *De spiritu et anima* is more likely a quotation from the *Peri(e)sichen*. Finally, since this tract seems to be one of Alan's sources, the attribution of the text to him has no foundation." Tarlazzi, "Periesichen," 52.

of the text (and its commentary) in the manuscript. A second look to Alan's testimony and the manuscript weakens this hypothesis. On the one hand, Alan quotes *not* from the commentary but from the text commented (from the *distinctio* of Hugh of Saint Victor); on the other hand, it is unclear what the *titulus* 'Periesichen Augustini' refers to in the manuscript. It is equally plausible that the "Peripsichen" (or "Periesichen") attributed to Augustine is nothing else than Hugh's short text. Since Alan quotes not the treatise-commentary but (the variant of) Hugh's text, we cannot draw conclusions regarding the authorship of the commentary. It is possible that Alan saw Hugh's text and its commentary, copied together under the title "Peripsichen:" then he evidently could not be the author of the commentary, as Tarlazzi suggests. However, it is also possible that Alan saw Hugh's text copied as "Peripsichen" of Augustine, quoted it in the *Distinctiones*, and also wrote a commentary on it.¹²⁸ The textual evidences presented so far do not exclude this possibility either. Mlle d'Alverny has noticed the similarities between the commentary and Alan's writings, but also noticed that its author is more systematical (*plus systématique*) than Alan.¹²⁹

The testimonies of Raoul of Longchamp: "liber Perisichen" and "Aristoteles in libro de quinque potentiis"

Dr Tarlazzi pointed out two ambiguous references in Raoul of Longchamp's writings that may refer to the treatise. Raoul (or Ralph, Radulfus de Longo Campo, died after 1212) is a somewhat obscure figure of the late twelfth and early thirteenth century, seemingly a pupil of Alan of Lille.¹³⁰ In his commentary on Alan of Lille's *Anticlaudianus* (ca. 1212-1225) Raoul gives the list of the cognitive faculties, names its source as *Liber Perisichen*, and mentions that Aristotle says the same in the book called *De quinque potentiis*:

Habemus enim in libro Perisichen quod quinque sunt virtutes animae: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia. Haec idem dicit Aristoteles in libro De quinque potentiis.¹³¹

¹²⁸ Also the fifteenth-century Dionysius Carthusiensis perceived that the text commented (which he quotes as a *libellus* attributed to Aristotle) and its commentary must have been written by different authors (see below).

¹²⁹ See "Introduction," in *Textes inédits*, 181-183, here 182. Modern scholars who attribute the commentary to Alan (due to misunderstanding, see Tarlazzi, "Periesichen," 51-52) do so without discussing the authorship.

¹³⁰ See d'Alverny, *Textes inédits*, 12.

¹³¹ Raoul, *In Anticlaudianum* xli, see *Radulphus de Longo Campo. In Anticlaudianum Alani commentum*, ed.

In his own book of distinctions (*Distinctiones*) Raoul gives his own definition of reason. He uses Alan's definition of *ratio* (cited above) but instead of Alan's reference to "Augustinus" and "Quinque sunt digressiones," he gives a reference again to Aristotle and his Book on the five powers (*Liber de quinque potentiis*).

Ratio ... quandoque dicitur vis anime, mediante qua comprehendit inherentiam proprietatis in subiecto et iudicat de veritate et falsitate enuntiabilium. Et ita accipitur ab Aristotele in libro De quinque potentiis.¹³²

The references are puzzling: they assert the existence of both a *Liber de quinque potentiis* (attributed to Aristotle) and a *Liber Perisichen*, while both works contains seemingly the same. Tarlazzi's article suggests two hypotheses: "It is possible, that Ralph is actually referring to QD [that is, the treatise edited] twice, calling it both *Perisichen* (perhaps relying on Alan's reference on it) and *liber de quinque potentiis*. This would suggest that QD also may have circulated with the title *Liber de quinque potentiis* and was attributed to Aristotle. On the other hand, Ralph of Longchamp may be referring to two different texts. In that case, if *Perisichen* that he cites is the same as the *Quinque sunt digressiones*, then, the *Liber de quinque potentiis* that he mentions must refer to a tract that has not yet been identified."¹³³

We suggest here a different interpretation: namely that Raoul's *Perisichen* refers to the *De spiritu et anima*, and the *Liber de quinque potentiis* of "Aristotle" is the treatise *Quinque sunt digressiones*. Regarding the title "(liber) Peri(p)sichen" (and its variants) we must keep in mind that it does not necessarily refer to one particular work. The fanciful quasi-Greek title may refer to *any* book "written on the soul" (see Alan's reference above: "Perisichen id est de anima"). It may apply to the *De spiritu et anima*, but also to the text of Hugh and to its commentary alike. The first testimony of Raoul introduces the scheme with the words "virtutes animae," the terms of *De spiritu et anima* xiii (the *Quinque sunt digressiones* uses here "digressiones cogitationis").

It can be proved that the treatise *Quinque sunt digressiones* indeed circulated under the

Jan Sulowski (Wrocław, Warszawa et alibi: Zakład Narodowy Imienia Ossolinskiich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1972), 47.

132 See *Radulfus de Longo Campo. Distinctiones. Vocabularium semanticum saeculi XII (circa 1190) dictionibus illustratum*, ed. by Jan Sulowski (*Mediaevalia philosophica Polonorum* 22) (Wrocław, Warszawa et alibi: Zakład Narodowy Imienia Ossolinskiich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1976), 161.

133 Tarlazzi, "Periesichen," 54.

name of Aristotle as well. A fifteenth-century witness, Dionysius Carthusiensis (d. 1471), verifies Tarlazzi's hypothesis. Dionysius in his *De contemplatione* (Book II, article 6) gives an outline of the *Benjamin major* of Richard of Saint Victor.¹³⁴ Then remarks that similar distinctions can be read in a short book (*libellus*) attributed to Aristotle entitled *De quinque digressionibus cogitationis*. Then he reproduces the text commented upon (that is, the variant of Hugh's *distinctio*), and remarks that Richard's genera of contemplation might have been inspired by this text.¹³⁵ For the curious readers Dionysius also gives extracts from the commentary (*commentum*) of the obscure text.

We may conclude therefore that the same text (meaning Hugh's *distinctio*) was known to Alan as "Perisichen" of Augustine, to Ralph as "Liber de quinque potentiis" of Aristotle, and to Dionysius as "Liber de quinque digressionibus cogitationis" of Aristotle. This explains why Raoul, in his *Distinctiones*, replaces Alan's reference to Augustine with one to Aristotle.

The third witness: Ms Paris Mazarine 657

Mlle d'Alverny discovered two witnesses of the treatise: Ms Paris Mazarine 629 fol. 190v-191r (marked as Mz) and Bernkastel-Kues Hospitalbibliothek 205 fol. 120r-120v (marked as C).¹³⁶

Ms Paris Mazarine 629 (end of xiii / early xiv) can be described as a traditional theological collection, with such characteristic authors as Augustine (including the *De Trinitate*, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate* and *Liber de LXXXIII quaestionibus*) and Hugh of St. Victor (*De arrha animae*). It also betrays a general interest in anthropology, containing the *De spiritu et anima* the *De anima* of Avicenna and the treatise itself. Apart from the *De anima* of Avicenna, all the works included are of Latin origin. The volume has an overall Augustinian dominance: 6 of the 13 works are from Augustine, but also the *De spiritu et anima* and the *De conflictu vitiorum et virtutum* (of Ambrosius Autpertus) are attributed to

134 See *De contemplatione* lib. II articulus 6, in *D. Dionysii Carthusiani opuscula aliquot* (Coloniae, 1534), here foll. CLXIIIr-CLXVr or *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia* vol. 41 (Opera minora 9) (Turnhout, 1912), here pp. 243-244.

135 "Postremo, praeinductae distinctioni Richardi simile aliquid legitur quod Aristoteli ascribitur: nomen quoque libelli est de quinque digressionibus cogitationis, cuius opusculi iste est totus textus: Quinque sunt digressiones cogitationis [...]" (fol. CLXIIIr / p. 243); "Forte ex his verbis sumpta fuit occasio distinguendi genera contemplationis modo iam introducto." (fol. CLXIIIv / p. 243).

136 For the full description of the two codices and their content see *Avicenna Latinus. Codices. Descripsit M.-T. d'Alverny. Addenda Collegerunt S. van Riet et P. Jodogne* (Louvain-la-Neuve / Leiden: E. Peeters / E.J. Brill, 1994), 24-25 (Mz) and 191-194 (C).

him.

The manuscript Bernkastel-Kues Hospitalbibliothek 205 (xiv) has a much different, philosophical profile. It shows the reception of the Greco-Arabic sources, with characteristic authors Aristotle (*De animalibus*), Alfarabi (*De ortu scientiarum*), Dominicus Gundissalinus (*De unitate et uno*), Avicenna (*Physica, De anima*) and Algazel (*Logica, Metaphysica*). In both codices, the treatise was copied immediately after (perhaps even together with?) the *De anima* of Avicenna.

The third witness of the text is preserved in Ms Paris Mazarine 657, fol. 114r-115v (henceforth marked as M). Auguste Molinier, the librarian who prepared the catalogue of the Mazarine library, has noticed its existence in 1885.¹³⁷ Curiously enough, only Dr Tarlazzi seems to be the only scholar who noticed that it is identical with the edited text. Its codex is substantially different from the two others. While both Mazarine 629 and Kues 205 are late thirteenth- or early fourteenth-century collective volumes, the thirteenth-century codex Ms Mazarine 657 was intended as a monolith volume, produced for Gilbert of Poitiers' commentary on the *De Trinitate* of Boethius.¹³⁸ The Boethian commentary nearly filled the volume (fol. 2-113v) so that it left only two empty folios. This blank space was later filled, by another scribe(s), with a text entitled "Periesichen Augustini" (fol. 114r-115v). The text is substantially identical with the *Traité des cinq puissances de l'âme* (for reasons given below, I refer to it as *Peripsichen*, and not *Periesichen, Augustini*). But even after copying this text remained a little free space to fill. Separated from the treatise by some 6 empty lines, the following (hitherto unnoticed) text is copied on the last verso (115v):

Ms Paris Maz. lat. 657 fol. 115v	<i>Summa Sententiarum</i> , tract. I, xv (De fide incarnationis), PL 176: 71CD.
¶ Maior unio est inter spiritualem naturam et spiritualem, quam inter spiritualem et corporalem. Cum ergo deus spiritualis sit natura et homo inquantum	Major namque unio est inter spiritualem et spiritualem naturam, quam inter spiritualem et corporalem potest esse. Deus vero est spiritualis natura, et homo

137 Molinier described the treatise in as follows: "2. (f. 114). « Peresichen Augustini. – De V digressionibus cogitationis. » Commencement et fin: « Quinque sunt digressiones cogitationis ... neque de illis. » Quelques lignes. Commentaire étendu sur ce fragment; en voici les premiers et les derniers mots: « Omnis que de massa vetustatis decisa est ... recte succenditur. »" See Auguste Molinier, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, vol. 1 (Paris: E. Plon, Nourrit et Cie., 1885), 299. Note the mis-spelling "Peresichen."

138 Häring dates the codex (marked by him "E") from the thirteenth century, see *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. by Nikolaus M. Häring (Studies and texts 13) (PIMS, Toronto, 1966), 18 (for the text of the commentary see 53-180, cf. PL 64: 1255-1412. Molinier also dates the codex to the thirteenth century.

constat ex anima, tanta est {} unio ut dicatur deus homo et homo deus, cum non dicatur de corpore et anima unitas, non dicatur, caro est anima, anima est caro. ¶ Ambrosius, homo deus et e converso non versibilitate nature sed unitate persone. ¶ In Christo sunt due nature, divina, humana, .III. substantie, verbum, anima, caro sunt.	spiritualis natura. Unde tanta est unio inter Deum et hominem, ut Deus dicatur homo, et homo Deus, sed nec anima dicitur caro, nec caro anima. [...] Ut enim dicit Ambrosius: Non versibilitate nature, sed unione personae et homo Deus, et Deus homo.
---	--

As the parallel shows, it is mostly an extract from the *Summa sententiarum* of Odo of Lucca: this book of sentences (written 1138-1141), was popular around the mid-twelfth century and served as a source for Peter Lombard's books of sentences. Its presence in the codex points at a mid- or late twelfth-century milieu for the treatise.

The layout of the treatise in Mazarine 657 is unique as it imitates the characteristic format of the Porretan commentary. The Porretan work has a professional layout that visually separates the text of Boethius and its commentary by Gilbert. The text of *De Trinitate* forms narrow blocks aligned to the inner margin of the pages, written on widely separated lines, in an enlarged script. These blocks of text are engulfed by the commentary of Gilbert, its *lemmata* underlined with red in the commentary. The scribe of the *Peripsichen* takes over this template: the text of *Quinque sunt digressiones cogitationis* appear in text blocks, engulfed by the commentary, and *lemmata* are underlined with red. However, the execution of the treatise is remarkably inferior to that of the Porretan commentary. While Gilbert's work displays the mature bookhand of a professional scribe, our treatise is written with uneven, angular letters (which often fail to follow the lines of the ruler on the parchment). The scribe of the text, working with black ink, left empty spaces for the first letters of both the text commented and the commentary itself (filled later by red letters) but, curiously, not for a title. The *titulus* of the text is scribbled over the body of text, on the upper margin, in red. In a blend of majuscules and minuscules of different size it reads "PERIESICHEN AUGUSTINI. De .V. digressionibus cogitationis."¹³⁹

¹³⁹ The same type of amateurish script appears on fol. 1v where a list of chapters was inserted to the empty verso facing Gilbert's commentary. Here the layout makes the impression that a first scribe (writing with wide spaces and elongated letters) miscalculated the space available, and a second one had to compress the remaining

The *titulus* presents a double problem. The two witnesses known to Mlle d'Alverny bear no title; the text in Mazarine 657 bears a title. The form "PERIESICHEN" (written in majuscule) is obviously a corrupted form. A plausible explanation for it is that the miniator saw the title "Peripsichen" written in majuscule but, being unfamiliar with the word, confused the majuscule "P" (with its marked serif) with the majuscule "E." Therefore the title should be restored to *Peripsichen Augustini*.

The relation of M to C and Mz

Three extant manuscripts are too few to draw a stemma. The comparison of their texts, however, permits certain conclusions. The most obvious feature of M is, compared to Mz and C, the numerous superior readings, while Mz and C often give the same faulty reading to the same places. A few conjunctive errors suggest that all the three witnesses go back to an already faulty exemplar. Such a conjunctive error that in one sentence where the four-fold cognitive faculty is likened to a four-wheel vehicle (sect. 2), all the three manuscripts lacks an infinitive (governed by verb *videatur*): *ut ex motu quaterne virtutis in utroque naturalium genere anima videatur a secretis nature*. Here Mlle d'Alverny rightly supposed a lacuna in Mz and C. Another such error is the expression 'gemina notio' ("double concept"), corrected by Mlle d'Alverny to 'genuina notio' ("innate concept") (sect. 1). The last sentence of the commentary also has a particular error. Mz and C state (sect. 13) that faith in truth leads to the desire and love of a "supercelestial and inscrutable creature (*creature*)."¹ The sentence can make sense only by an emendation, correcting 'creature' to 'creatoris,' as Mlle d'Alverny suggested. The third manuscript M here reads "cae" which also may be resolved as 'c<re>a<tur>e,' too (and demand emendation, too). The testimony of Dionysius Carthusiensis presented below, however, reveals the probable origin of that obvious error, giving the variant 'supercoelestis ac imperscrutabilis omnium *causae*' -- thus the abbreviated form of C may be resolved as 'ca<us>e' too; and the 'creature' form of Mz and C may derive from misreading.

In numerous cases both Mz and C give the same reading against M what may suggest a remote but common model. Further disjunctive errors show that the scribes of Mz and C copied a text that had already errors that make the text unintelligible or more obscure. For example, 'iter duce commonetur' of M stands against 'interducere commovetur' of Mz and C

titles (in his angular and smaller letters) to the space left by his colleague.

(sect. 2); ‘procedit’ and ‘demum’ (M) against ‘precedit’ and ‘domum’ (Mz C) (sect. 3); ‘notiones imaginarias’ (M) against ‘nationes imaginarias’ (sect. 8), ‘vicine’ (M) against ‘in cute’ (Mz C) (sect. 10); ‘contuitione’ (M) against ‘concussione’ (Mz C) (sect. 11). The following two examples well present the deteriorated state of the text in Mz and C, compared to M.

The very first sentence of the commentary can illustrate most of the textual problems occurring in the manuscripts. It begins with a poetically obscure sentence (sect. 1): every sensible substance cut out from the “old material” bears signs of the supercelestial dignity. After this point the manuscripts diverge (this is the sole instance where even the interpunction differs).

M	Mz (ed. d’Alverny)	C (ed. d’Alverny)
Omnis que de massa vetustatis decisa est sensibilis substantia supercelestis dignitatis gerit insignia. Cuius, quam in ea servat concretio, gemina est notio: et motus est agentis nature, et eminentioris virtus potestatis.	Omnis que de massa vetustatis decisa est sensibilis substantia supercelestis dignitatis gerit insignia cuiusquam in ea servat concretio. Notio genuina motus est agentis nature et eminentis nutus potestatis	Omnis que de massa vetustatis decisa est sensibilis substantia supercelestis dignitatis gerit insignia cuiusquam in ea servat concretio. Notio gemina motus est agens nature et aminens nutus potestatis

Seemingly, the most intelligible text is M, stating that the dignity has a double concept (*gemina notio*) in the substance: the movement of the active nature (*motus agentis nature*) and the virtue of a higher power.¹⁴⁰ Mz and C give less intelligible variants. Mz states that the “innate notion” (*genuina notio*) is a movement of the active nature (*agentis nature*) and the (good)will of the eminent power (*nutus eminentis potestatis*), while according to C the double notion is an active movement of nature (*motus agens nature*) and an agreeing (good)will of the power (*aminens nutus potestatis*). The deterioration of the text is manifest: while M contrasts *motus* to *virtus*, both Mz and C give *motus* and *nutus*, a word unexpected in this

¹⁴⁰ Note that ‘gemina’ of M should be emended to ‘genuina.’

context.

The other example (sect. 8) shows that C and Mz are sometimes deteriorated to the unintelligibility. The idea here is that in order to clear the judgements (given by sense perception and imagination), divine light illuminates the soul. Then the text becomes unintelligible:

M	C and Mz (ed. d'Alverny, p. 316)
animam ... divinitatis iubar illustrat, cui ad imaginationis et sensus obtusa purganda iuditia, ignes insopibilis perennitatis incenduntur	animam ... divinitatis iubar illustrat, cui ad ymaginationis et sensus obtusi purgandum (C: purgandi) iudicia ignes impossibilis (corr. Alverny: impassibilis) perhenitatis intenduntur

C and Mz states that the fires of “impossible eternity” are contemplated (*ignes impossibilis perhenitatis intenduntur*); the correction of Mlle d'Alverny to an “eternity incapable of passion” makes the sense no clearer. By contrast, M says that fires are lit which cannot be ever extinguished (*ignes insopibilis perennitatis incenduntur*; I read *insopibilis perennitatis* as a genitive of quality). In M the rarer form ‘insopibilis’ (“inextinguishable,” a word logically connected to fires) stands against the more common but in the context meaningless ‘impossibilis,’ and the verb ‘incenduntur’ (connected to fires) against the neutral ‘intenduntur.’

The fourth witness: the latent manuscript of Dionysius Carthusiensis

The manuscript Dionysius Carthusiensis has seen and quoted may be a fourth, now latent witness of the treatise-commentary. Christian Trottmann outlined recently (2010) a tempting reconstruction, suggesting that Dionysius might have read the treatise in the library of Nicolaus Cusanus. The Kues manuscript indeed was in Cusanus’ possession, and as C it is the base of the edition by Mlle d'Alverny.¹⁴¹ This reconstruction assumes that Dionysius read the

141 “un texte qu’il [Dionysius] considère comme un apocryphe aristotélicien intitulé: De quinque digressionibus, signalé naguère par Marie-Thérèse d’Alverny dans un manuscrit de la bibliothèque de Nicolaus de Cues où le chartreux a bien pu en prendre connaissance.” See Christian Trottmann, “Lectures chartreuses des victorins,” in *L’école de Saint-Victor de Paris: influence et rayonnement du Moyen Âge à l’époque moderne* ed. by Dominique Poirel (Turnhout: Brepols, 2010), 547-582, esp. 575-576, here 575.

C manuscript -- but several reasons make this assumption improbable. He talks about a book bearing a certain title and attributed to Aristotle; the description of C suggests nothing like that. In addition, the text quoted by Dionysius is not identical either with the edited manuscripts Mz or C, or with the third manuscript we present later-. A most evident example for that is where Dionysius verbatim quotes the last sentence of the treatise-commentary, as an argument:

Dionysius Carthusiensis, <i>De contemplatione</i> II art. 6 (fol. CLXVr)	C, M, Mz [13]
Autor vero commentii, ex quo ista breviter sunt collecta, Christianus fuisse non dubitatur, quia in fine ait commentii: <u>quanto anima immutabilis veritatis fide</u> <u>sustollitur, tanto alacriori desiderio in</u> <u>supercoelestis ac imperscrutabilis omnium</u> <u>causae contemplatione rite succenditur.</u>	quanto inmutabilis veritatis fide [Mz et C: fides] sustollitur, eo alacriore desiderio in amorem supercelestis et imperscrutabilis ca ^{us} e [Mz et C: creature] recte succenditur.

The other references of Dionysius are not verbatim quotations but excerpts or perhaps his own paraphrase. The following parallel shows the final part of his extract compared to the text of the treatise.

C, M, Mz [12-13]	Dionysius Carthusiensis, <i>De contemplatione</i> II art. 6 (fol. CLXIVv)
[12] Supraque si quis investigationis iter destinaverit cancellatis rerum consequentibus, fidei potius credat quam argumentum rationis, quo transferendum non est frustra transferre presumat.	Postremo, quinta digressio in intelligentiam collocatur, quae non est in illis nec de illis, sed de deo uno ac trino, de ente illo quod super omnia incomparabili excellentia praestat, quod nec genere nec specie cum creatis communicat: ad eius contemplationem qui iter contemplationis assumit, relictis rerum consequentiis, fidei potius quam

	argumentis innitatur;
Quoniam supra indaginem nature nec sensui pervium, nec imaginationi memorandum, nec rationi penetrandum, nec intellectui quicquam occurret capiendum,	quoniam deus trinitas supra indagationem naturae est, non sensui pervius, nec imaginatione memorandus, nec ratione penetrandus, nec intellectu poterit comprehendi.
ubi non modo infirmitatem verum <etiam> taciturnitatem professurus est sermo. Quod enim supra est, informe est, simplex est, <ineffabile est, unicum est, inexpugnabile est,> immensum est, eternum est, nullo termino clausum est.	Nempe quod supra omnia est, informe est, simplex est, unicum est, inexpugnabile est, immensum, aeternum, nulloque termino clausum est; in quo non modo infirmitatem, sed etiam taciturnitatem profitebitur sermo:
Hic quicquid vocabulorum multitudo designet solius professionis pluralitas est et non signati.	ubi quicquid vocabulorum multitudo designet, solius professionis seu nostrae laudationis ac considerationis pluralitas est, et non signati, <i>utpote simplicissimi dei per diversa vocabula designati a mente humana, quae ipsum in suae simplicitatis puritate comprehendere nequit.</i>
[13] Cum enim nominatur ‘eternitas’ vel ‘opifex’ vel ‘noys’ vel ‘naturalium ypo<s>tasium [M: +ychoum+] exemplares idee’, unitatis significantia multiplici subest professioni ...	Cum enim nominatur trinitas aut opifex vel noys unitatis significantia multiplici subest professioni.

Even if we take into consideration the possible changes by Dionysius, the two texts are divergent enough to assume that the text Dionysius saw belongs to a different lineage than the three known manuscripts. Beyond the differences in wording, the following signs permit this conclusion: a) the elements of the two texts does not follow in the same order; b) the text of Dionysius talks explicitly about a Trinitarian God, the known manuscripts give philosophical terms instead; c) Dionysius’ text has a passage absent from the known manuscripts (italicised above).

Editorial principles

The text is primarily based on Ms Paris Mazarine 657 and collated to the two known manuscripts as edited by Mlle d'Alverny: *Traité des cinq puissances de l'âme*, in *Alain de Lille. Textes inédits* (Paris: Vrin, 1965), 313-317. The following sigla are used:

M: Ms Paris Mazarine 657 (xiii) fol. 114r-115v

Mz: Ms Paris Mazarine 629 (xiii/xiv) fol. 190v-191r

C: Ms Bernkastel-Kues Hospitalbibliothek 205 (xiv) fol. 120r-120v

Variants of Mz and C, together with Mlle d'Alverny's conjectures, are given in the critical apparatus. Abbreviations were tacitly resolved; < and > mark additions based on other manuscripts, editorial additions and the resolution of some critical abbreviations. Numbers [1] to [13] serve as references to the section division by Mlle d'Alverny (originally not numbered in her edition); numbers [A314] to [A317] are page numbers of her edition.

[114r] [A313] QUINQUE SUNT DIGRESSIONES COGITATIONIS.

PRIMA IN SENSU.

SECUNDA IN IMAGINATIONE.

TERCIA IN RATIONE.

QUARTA IN INTELLECTU.

QUINTA IN INTELLIGENTIA.

[1] Omnis que de massa vetustatis decisa est sensibilis substantia supercelestis dignitatis gerit insignia. Cuius, quam in ea servat concretio, [A314] gemina est notio: et motus¹⁴³ est agentis¹⁴⁴ nature, et eminentioris virtus¹⁴⁵ potestatis. Inter que sic¹⁴⁶ disciplina distinguit, ut sit substantia sensibilis, in qua sensus precursor rationis resultat ex anima, ut lapis. Gemina¹⁴⁷ notio geniti est declarativa forma, qua cuiuscumque¹⁴⁸ cathegorie nomen veritatem¹⁴⁹ proprie servat¹⁵⁰ quicquid genitum est¹⁵¹. Nam quod lapis substantia est, ex vi est substantialitatis, que¹⁵² eius est natura generalissima¹⁵³ et supremum esse¹⁵⁴. Et quod idem lapis unum est¹⁵⁵, ex virtute est¹⁵⁶ unitatis que est eius singularis quantitas. Et quod idem¹⁵⁷ coloratus est, ex causa coloris est¹⁵⁸, que est eius genere qualitas¹⁵⁹. Et sic quicquid subsistens est, semper procedit ex ea que prioris posteriorisve¹⁶⁰ rationis¹⁶¹ cognoscitur¹⁶² esse natura.

[2] Ideoque omne quod naturaliter est, aut est ipsum ‘quod est’, id est subsistens, ut res

142 PERIPSICHEN] *correxi*, PERIESICHEN in M, sine titulo in C et Mz.

143 insignia --- concretio --- motus] *sic* M; insignia cuiusquam i e s concretio. Notio gemina motus C; i c i e s concretio. Notio genuina motus Mz.

144 agentis] agens C.

145 eminentioris virtus] eminentis nutus Mz; aminens nutus C.

146 sic] *om.* Mz C.

147 Gemina] M Mz C; genuina *corr.* d’Alverny.

148 cuiuscumque] cuiusque Mz C.

149 veritatem] veritatemque Mz C.

150 proprie servat] M Mz; s p C.

151 genitum est] e g Mz C.

152 que] quod Mz C.

153 natura generalissima] g n C.

154 supremum esse] M C; supremus est Mz.

155 est] *om.* Mz.

156 virtute est] virtute Mz C.

157 idem] idem lapis Mz C.

158 est] *om.* Mz C.

159 eius genere qualitas] *sic* M Mz; in genere qualitatis C.

160 posteriorisve] posterioritatisve C.

161 rationis] *om.* Mz C.

162 cognoscitur] cognoscatur C.

sensibilis, aut est ipsum ‘quo est’¹⁶³. Id ‘quo est’ ut rei sensibilis intelligibilis forma. In quorum cognitione comparanda omnis exultat¹⁶⁴ ph<ilosoph>antium¹⁶⁵ labor, in quibus multe subtilitatis disertio¹⁶⁶ latens, arguta studentium exagitat ingenia, in quorum demum¹⁶⁷ archana recondite dignitatis rationalis¹⁶⁸ anime vigilantia¹⁶⁹ sue¹⁷⁰ aurigationis iter duce commonetur¹⁷¹.

Quoniam, sicut asserit ph<ilosoph>ica veritas, anima virtuali defertur vehiculo, cuius due sunt rote¹⁷² velut antecedarie, et due¹⁷³ subsequentes \vel <subse>quaces¹⁷⁴/, in quibus figurantur potestates¹⁷⁵ cognitionis¹⁷⁶ quaterne ac digressorie¹⁷⁷, ut ex motu quaterne virtutis¹⁷⁸ in utroque naturalium genere anima¹⁷⁹ videatur +¹⁸⁰ a secretis¹⁸¹ nature. Precurrentibus enim sensuum et imaginationum subsidiis innotescunt¹⁸² sensibilium measure¹⁸³ intervallares. Succedunt¹⁸⁴ autem¹⁸⁵ ratio et intellectus, quorum indagatione validiore forme sensibilium conqueruntur.¹⁸⁶ Humane siquidem mentis conditio in primis rudis, insolens¹⁸⁷, infirma, [A315] a corporibus¹⁸⁸ ad simpliciora, a posterioribus ad natura priora, a subsistentibus ad subsistentium formas proserpit.

[3] Sensus¹⁸⁹ vero et imaginatio com<mun>es sunt omnium animantium valitudines ex anima, quibus circa sola [114v] sensibilia anima rationalis vel irrationalis excitatur. Sed¹⁹⁰

163 ipsum quo est. Id quo est ut] *sic* M; ipsum q e id quod est, ut Mz C.

164 exultat] exsudat Mz C.

165 ph<ilosoph>antium] philophizantium Mz C.

166 disertio] *sic* M; difertio C; defertio Mz; dis<s>ertio *corr.* d’Alverny.

167 demum] deinde C.

168 rationalis] ratio est Mz.

169 anime vigilantia] *sic* M Mz C; anima vigilantiam *corr.* d’Alverny.

170 sue] *sic* M C; *om.* Mz, d’Alverny: “le scribe a laissé un espace blanc”

171 iter duce commonetur] interducere commovetur Mz C.

172 sunt rote] r s Mz C.

173 due] duo Mz C.

174 <subse>quaces] sequaces Mz; subsequances C.

175 potestates] Mz C; p<otest>ates *correx*i pa\r/tes M.

176 cognitionis] cogitationis Mz C.

177 ac digressorie] ac digressionem Mz; ad digressionem C.

178 virtutis] virtutis anima Mz C.

179 anima] *om.* Mz C.

180 +] d’Alverny: “Il doit y avoir une lacune dans le texte.”

181 a secretis] *sic* Mz C; assecretis M.

182 innotescunt] innotescunt C.

183 measure] nature Mz C.

184 Succedunt] M C; subcedunt Mz.

185 autem] M Mz; enim C.

186 conqueruntur] conquiruntur Mz C.

187 insolens] volens C.

188 corporibus] compositioribus Mz C.

189 Sensus --- sunt] Sunt v s et ymaginatio c Mz C.

190 Sed] set C.

dispari lege. Nam¹⁹¹ dumtaxat motus proicit¹⁹² sensus in animam¹⁹³ dum egressus, sensibilibus detinetur¹⁹⁴ obiectu, verum imaginatio sensu reverso convalescit, et ex eorum sola quibus sensus adhererat recordatione, animam instruit. Quod enim silvestres¹⁹⁵ fere cubilia commutant¹⁹⁶, et hec eligunt, illa contemnunt, electionis ratio¹⁹⁷ aut contem

tus cautela ex causa sensus procedit.¹⁹⁸ Ductu vero imaginationis et volucres ad nidos et fere demum¹⁹⁹ quasi memores revertuntur ad latebras.

PER SENSUM EST IN ISTIS ES SECUNDUM ISTA.

[4] Supra sensum igitur fertur imaginationis opinio. Et primus anime motus ab exercitio sensus procreatur. Per quem cum²⁰⁰ digreditur anima, hoc est de re in rem mentis circuitione defertur, [5] ‘in istis est,’ hoc est in conspicabilibus²⁰¹ et sensui subiectis materiis. Et recte suppositione demonstrativi pronomini annotatis, cuius demonstratio ad oculum respicit, et materiam subiecti corporis sensibilem, in qua sensus persistit, sub sensu constituit; [6] et ‘secundum ista’²⁰² sensibilia sunt, hoc est secundum²⁰³ eorum presentiam, qua sublata sensuum frustrantur preludia, ut si ci<r>c<um>fusa²⁰⁴ tenebrarum²⁰⁵ caligine visui²⁰⁶ subtrahantur²⁰⁷ obstacula, lux interior exteriore destituta, dissimilitudinis²⁰⁸ consortium refugit, visus evacuatus²⁰⁹ frangitur et decedit.²¹⁰

PER IMAGINATIONEM NON EST IN ISTIS, SED SECUNDUM ISTA.

191 Nam] Nam tunc Mz C.

192 proicit] prout Mz C.

193 in animam] ex anima Mz C.

194 detinetur] derivetur Mz.

195 silvestres] silvestre Mz.

196 commutant] committat C.

197 ratio] *om.* Mz C.

198 procedit] precedit Mz C.

199 demum] domum Mz C.

200 cum] primum Mz C.

201 conspicabilibus] conpiscalibus C.

202 secundum ista] *add.* est que C.

203 ista --- secundum] ista quod sensibilia sunt, hoc secundum Mz.

204 circumfusa] *lectio dubia in M:* ci<r>c<um>fusa *aut* c<u>i c<on>fusa; circumfusa Mz C.

205 tenebrarum] *om.* Mz C.

206 visui] usui Mz C.

207 subtrahantur] substraantur Mz.

208 dissimilitudinis] similitudinis Mz.

209 evacuatus] evacuatur Mz C.

210 frangitur et decedit] *sic* M C; spergitur et discedit Mz.

[7] Digressio autem secunda est per imaginationem, cum in quadam sensibilibus ad que sensus exierat rememoratione, anima²¹¹ penes se quasi quoddam²¹² memoriale exemplum inscribit²¹³, ut tota animalis intentio preter sensibilibus de quibus cogitat presentiam in eorum imagine²¹⁴ comparabili²¹⁵ videatur esse suspensa. [8] Quare iam non est in istis²¹⁶, id est sensibilibus²¹⁷, a quibus sensu²¹⁸ cessante discessit²¹⁹. Sed²²⁰ secundum ista²²¹ in istorum imaginibus dum ad eorum comparisonem notiones²²² imaginarias motus [A316] recordationis in anima respersit²²³.

Divinam porro²²⁴ sychen²²⁵, hoc est creature rationalis animam <longe²²⁶> perspicatius divinitatis iubar illustrat, cui ad imaginationis et sensus obtusa²²⁷ purganda²²⁸ iudicia, ignes insopibilis²²⁹ perennitatis²³⁰ incenduntur²³¹, quorum alter circa alterum et uterque supra²³² predictas anime valitudines²³³ diffusis fulgoribus tenebris imperat²³⁴ cecitate fugata, et in natura priora, que rerum sunt cause formales, viam pandit anime. [9] Hec sunt potestates²³⁵ anime, quarum altera inquit ad iudicium, altera veritatem iudicii sanxit.²³⁶ Et prior, quasi²³⁷ que investigationis est magistra, vocabulum <rationis>²³⁸ ab officio est sortita, que

211 rememoratione anima] *om.* Mz, d'Alverny: "le scribe a laissé un espace blanc".

212 quoddam] quodam Mz C.

213 inscribit] scribit Mz.

214 imagine] ymaginationem C; ymaginem Mz.

215 comparabili] *sic* Mz; comparabiliter C.

216 non est in istis] non in istis est C; non istis est Mz.

217 sensibilibus] in visibilibus Mz C.

218 sensu] visu Mz C.

219 discessit] dicessit Mz.

220 Sed] *add.* est Mz C.

221 secundum ista] *add.* id est Mz.

222 notiones] naciones Mz C.

223 in anima respersit] in animam respergit Mz C.

224 Divinam porro] Verum divinam Mz C.

225 sychen] psichen Mz; *om.* C; d'Alverny: "le scribe a laissé un espace blanc".

226 <longe>] *sic* Mz C; *om.* M.

227 obtusa] obtusi Mz C.

228 purganda] purgandum Mz; purgandi C.

229 insopibilis] impossibilis Mz C; impassibilis *corr.* d'Alverny.

230 perennitatis] perhenitatis Mz C.

231 incenduntur] intenduntur Mz C.

232 supra] circa Mz C.

233 valitudines] vilitudines Mz; valetudines C.

234 tenebris imperat] i t Mz C.

235 Hec sunt potestates] Hec potestas Mz; Hee potestates C.

236 sanxit] sancit Mz C.

237 quasi] quidem Mz C.

238 <rationis>] *sic* Mz C; *om.* M.

iudiciaria²³⁹ discretione naturas totius geniture perscrutari invigilat, [115r] ut ex dissimilium vel similium²⁴⁰ concretionem subsistentia cognoscantur conformia aut disparia. Omnis²⁴¹ namque subsistentium substantialis conformitas aut accidentalium unio ex formis similitudinis procedit, sicut eorumdem²⁴² discors diversitas ex formis dissimilitudinis²⁴³ emergit.

PER RATIONEM NON²⁴⁴ IN ISTIS NEQUE SECUNDUM ISTA, SED IN ILLIS ET DE ILLIS, QUE SUNT SECUNDUM ISTA.

Ratio igitur animi in istis non est, scilicet²⁴⁵ ut sensus, id est in sensibilibus, nec secundum ista, sicut imaginatio. Sed utriusque metas²⁴⁶ transgressa in illis istorum est, id est in formis sensibilibus, quibus recte positi pronomini congruit suppositio, cuius demonstratio²⁴⁷ rite dirigitur²⁴⁸. [10] Forme vero²⁴⁹ sensibilibus non sicut²⁵⁰ sensibilia formarum sensibus subduntur vicine.²⁵¹ Sed ultra imaginationis mensuram vigilantioris²⁵² oculi lumen expectant.²⁵³ Invalescit igitur in illis ratio, id est in formis sensibilibus, ita quod de²⁵⁴ illis est que sunt secundum ista, hoc est de formis que secundum permanentiam subsistentium sunt. Forme namque²⁵⁵ <dum considerantur in²⁵⁶> subsistentibus concrete motum rationis operantur in anima et absque earum notitia ratio irritatur²⁵⁷.

[11] Prepollet enimvero²⁵⁸ ceteris longe celsior anime virtus que 'intellectus' nominatur, qui²⁵⁹ formas opera rationis quesitas a subsistentibus, quorum sunt, abstrahit, et quid proprietate efficiendi et genere quolibet sit²⁶⁰, aut cuiuscumque condicionis ex ratione, puriore

239 iudiciaria] M C; iudicaria Mz.

240 dissimilium vel similium] s vel d Mz C.

241 Omnis] omnia Mz C.

242 eorumdem] quorundam Mz.

243 dissimilitudinis] sic M C; similitudinis Mz.

244 NON] NON EST Mz C.

245 scilicet] om. Mz C.

246 metas] methas Mz.

247 demonstratio] demonstratio in remotiori C; demonstratio in remotiora Mz.

248 dirigitur] digeritur C.

249 Forme vero] Nam forme Mz C.

250 sicut] sunt Mz C.

251 vicine] in cute Mz C.

252 vigilantioris] vigilatoris C.

253 expectant] expectanti C.

254 de] et de Mz C.

255 de formis que s p s sunt. Forme namque] sic M; de formis que s p sunt forme. Namque Mz C.

256 in] om. Mz.

257 notitia ratio irritatur] notitia non incitatur Mz; notitia non irritatur C.

258 enimvero] sic M; enim Mz; enim nature C.

259 qui] que Mz C.

260 sit] sic Mz; sint C.

mentis²⁶¹ radio comprehendit. Hec est veri conscia²⁶² virtus, mendaciorum fallaciis impermixta, que ad nature²⁶³ conscendit²⁶⁴ fastigia, dum naturarum²⁶⁵ genera, prout²⁶⁶ singular<um>²⁶⁷ sunt consequentia, mathematica contuitione²⁶⁸ advertit. In illis [A317] ergo in quibus ratio est²⁶⁹ non est intellectus, sed supra illa, in illorum²⁷⁰ generibus, hoc est efficientiis nature; sed de illis²⁷¹ ut quarum²⁷² conquisita certitudo intellectum defert²⁷³ in genera; de illis²⁷⁴ <non> est concretionis²⁷⁵ proprietate, sed mathematice abstractionis²⁷⁶ consideratione.

PER INTELLECTUM NON EST IN ILLIS SED DE ILLIS.

PER INTELLIGENTIAM NEC EST IN ILLIS NEQUE DE ILLIS.

Nam²⁷⁷ iuxta instituta sermocionalis phi<losophie>²⁷⁸ preposicionale²⁷⁹ synchathegorema²⁸⁰ eiusdem²⁸¹ pronominis rem eandem²⁸² primo²⁸³ <post predicatum²⁸⁴> constituit subsistentis in naturalibus²⁸⁵. Secundo quasi subiect<um> generis in naturalium²⁸⁶ mathematicis. Et sic in operibus nature anima quasi quadriremo spaciatur vehiculo, cuius promotio²⁸⁷ a natis²⁸⁸ naturarum in naturas²⁸⁹ natorum subvehitur, et ab his subsequenter in genera naturarum

261 puriore mentis] sic M; purioris mente Mz; purioris mente *corr.* mentis C.

262 conscia] concia Mz.

263 que ad nature] *om.* C.

264 conscendit] ascendit Mz.

265 naturarum] naturar<um> M; naturalis Mz C; naturalis <philosophus> *coniecit* d'Alverny.

266 prout] prout singula Mz C.

267 singularum] sic M Mz; singulorum C.

268 contuitione] concussione Mz C.

269 est] *om.* Mz.

270 illorum] eorum Mz C.

271 de illis] de illis est Mz C.

272 quarum] quorum Mz C.

273 def<er>t] dans Mz C.

274 de illis] non de illis Mz C.

275 concretionis proprietate] proprietate coniunctionis Mz C.

276 abstractionis] coniunctionis C.

277 Nam] sic M Mz; non C.

278 phi<losophie>] sic M; philosophi Mz C.

279 preposicionale] propositionale Mz; impositionale C.

280 synchathegorema] sinchathegorema Mz; sincathegoremata C.

281 eiusdem] sic M C; cuiusdam Mz.

282 rem eandem] e r C Mz.

283 primo] *om.* Mz C.

284 <post predicatum>] sic Mz C; *om.* M.

285 constituit subsistentis in naturalibus] c i n subsistentiis Mz C.

286 naturalium] naturalibus Mz C.

287 promotio] permotio C.

288 natis] naturis Mz C.

289 naturas] naturis Mz.

naturali moderamine transportatur²⁹⁰. [12] Supra que²⁹¹ si quis investigationis iter destinaverit cancellatis²⁹² rerum consequentibus, fidei potius credat quam argumentum rationis, quo transferendum non est *****²⁹³ frustra²⁹⁴ transferre presumat. Quoniam supra indaginem²⁹⁵ nature nec sensui pervium²⁹⁶, nec imaginationi [115v] memorandum, nec rationi penetrandum, nec intellectui quicquam occurret²⁹⁷ capiendum, ubi²⁹⁸ non modo infirmitatem verum <etiam>²⁹⁹ taciturnitatem professurus est sermo. Quod enim supra est, informe est, simplex est, <ineffabile est, unicum est, inexpugnabile est,>³⁰⁰ immensum est, eternum est, nullo termino clausum est.

Hic³⁰¹ quicquid vocabulorum multitudo designet solius professionis pluralitas est et non sig<nifi>cati.³⁰² [13] Cum enim nominatur ‘eternitas’ vel ‘opifex’ vel ‘noys’ vel ‘naturalium +ychoum+³⁰³ exemplares idee’, unitatis significantia multiplici subest professioni; huc animalis intentionis aciem fides sola convertit, vitam spondens. Et cum in predictis rationis sit precipere et fidei obedire, hic commutatis legibus³⁰⁴ intelligere³⁰⁵ imperat fides, et obedit deserviens³⁰⁶ ratio, ubi mutuatis³⁰⁷ humanarum comparationum exemplis preter naturalis sensus consuetudinem per divine virtutis exceptionem³⁰⁸ unum esse tres trinitate persone, et tres esse unum unitate nature, fide saluberrimum, predicatione dignissimum et professione iudicatur religiosissimum.

Cuius ex preventu fidei quesita perceptio, ‘intellectualitas’ usu theol<og>ico per proprietatem nominatur, sed per proprietatis usurpationem ab antiquis ‘intelligentia’ appellatur, que neque in istis illorum, neque in illis istorum, neque in generibus illorum,

290 transportatur] transponatur Mz.

291 Supra que] Supraque C; Supra etiam Mz.

292 cancellatis r consequentibus] concellatis r consequentiis Mz C; concelatis r consequentiis *corr.* d’Alverny.

293 rasura in M.

294 est frustra] f e C; f et Mz.

295 indaginem] *sic* M; indagatione Mz; indagationem C.

296 pervium] *sic* M Mz; parvum C; percipiendum *corr.* d’Alverny.

297 occurret] occurrit Mz C.

298 ubi] ut Mz.

299 verum] verum etiam Mz C.

300 <ineffabile -- est>] *om.* M; ineffabile est, inexpugnabile est C; unicum est, inexpugnabile est Mz.

301 hic] hoc Mz C.

302 significati] signati Mz C.

303 ychoum] *sic* M; ypo<s>tasium Mz C.

304 commutatis legibus] mutua intelligentie legibus Mz C.

305 intelligere] *om.* Mz C.

306 deserviens] deservientis Mz C.

307 mutuatis] commut[u]atis Mz C.

308 preter --- exceptionem] *om.* Mz C.

<neque³⁰⁹> de illis istorum est. Sed³¹⁰ supra naturalis concretionis mathematicam universumque divinum nature quanto immutabilis veritatis fide³¹¹ sustollitur³¹², eo alacriore desiderio in amorem supercelestis et inperscrutabilis creatoris³¹³ recte succenditur.

309 neque] *sic* Mz C, *om.* M.

310 Sed] Sed et Mz C.

311 fide] fides Mz C.

312 sustollitur] subtolitur C.

313 creatoris] *correx*it d'Alverny; c<re>a<tur>e M, creature Mz C.