

**Az angyalok körmozgása és Isten belseje:  
az istentan és istenismeret néhány problémája  
Hugo de Sancto Victore *Mennyei hierarchia*-kommentárjában<sup>1</sup>  
Németh Csaba**

*The circling motion of angels and the inner side of God. Cognition of God and doctrine of God in Hugh of Saint-Victor's Commentary on the Celestial Hierarchy*

*Hugh of Saint-Victor in his Commentary on the Celestial Hierarchy devotes the majority of Book Six to the explanation of one single sentence of the Areopagite (HC chapter 7). The sentence is unusually obscure and it mentions (among other things) the „mobility” and the „sharpness” of the Seraphim. Hugh explains twice the sentence. The first explanation connects the terms with the notion of love and makes the impression that according to Hugh „love is superior to knowledge, as the Seraphim are higher than the Cherubim” (Rorem). Due to this impression, the explanation gained particular popularity among both thirteenth-century representatives of affective spirituality and late twentieth-century scholars. By contrast, the second explanation received virtually no attention so far. Here Hugh makes statements about the limits of the cognition of God. The main conclusions can be summarised thus: 1) the medieval and modern readings of Hugh's first explanation are biased; it must be read together with the second explanation (and other passages of the work); 2) the second explanation outlines a special position regarding both the doctrine of God and the theory on the cognoscibility of God. Hugh talks about both cognoscible and incomprehensible (incognoscible) „things” in God and the latter are incognoscible because of the „incomprehensible majesty” --in other words, the autonomy-- of God. 3) This way he creates an original and individual doctrine on the cognition of God that is unlike both the Latin position (granting the cognoscibility of the divine essence to the Blessed) and the Greek one (declaring the absolute incomprehensibility of God to creatures).*

*Keywords: Hugh of Saint-Victor, Denis the Areopagite, doctrine of God, incognoscibility, incomprehensibility of God*

## **I. Bevezetés**

Az előadás címében szereplő két kép érzéki foglatatát 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,<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A tanulmány az OTKA K 101503 program részeként jött létre.

<sup>2</sup> 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.

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

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* idézve<sup>3</sup>) 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*). Mindezekben a megszokott gondolatokon túl azonban Tamás hozzátesz egy különös, a megismerés tárgyára vonatkozó kijelentést is: Isten önmagában a legteljesebb mértékben és végtelenül megismerhető (*maxime cognoscibilis, infinite cognoscibilis*).<sup>4</sup> 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 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

<sup>3</sup> Lásd *Summa theologiae* I qu. 12 art. 4, 5, 7.

<sup>4</sup> 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.”

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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Ez a döntés határozottan és 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 üdvtörténeti 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

---

<sup>5</sup> 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/>.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> „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).

koherens egészet.<sup>8</sup>

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 *appropriatio* --az (isteni) hatalom, bölcsesség és jóság-- tipikusan 12. századi tanításával. Híres értekezése, az esztétikatörténet által ünnepeelt *De tribus diebus* azt mutatja be, hogy az érzékelhető világ minőségein --mint Isten „láthatatlan dolgainak,”<sup>9</sup> 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 nyelvi 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:<sup>10</sup>

„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. Ezután, miután feltárta azt [a fajta megismerést], amely belül volt, a kutatás vagy a

<sup>8</sup> Itt terjedelmi okokból is csupán valamelyes vázlatot adhatunk; a témához lásd továbbá John P. Kleinz: *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.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> A tanítás korábbi *Sententie de divinitatibus* (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.

kinyilatkoztatás révén, rögtön hozzátett egy mondatot [218B] arról a kettőről, amelyek kívül voltak, mondván: *Mert az ő láthatatlan [dolgai] a világ teremtéséből a teremtett 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.<sup>11</sup> 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 kapcsolódik saját értelmezése: sokszor több, alternatív magyarázatot ad ugyanarra a részre, olykor polemizál a szövegrészlet Eriugena-féle értelmezésével,<sup>12</sup> olykor saját tanításait kifejtve messze kalandozik a dénesi szöveg kontextusától. A mű tudományos recepciója is a befogadás nehézségét mutatja: az egyes rész kérdésekkel foglalkozó irodalma kicsi, míg a szélesebb közönségnek íródó művek csak röviden említik a munkát, általában ugyanazt a néhány témát kiemelve.<sup>13</sup> A legfrissebb ilyen munka, Rorem Hugo-monográfiája, röviden és csak függelékében tárgyalja a kommentárt, egyenesen marginális (*peripheral*) műnek tekintve azt az életműben.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> 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 XIIIe 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.

<sup>12</sup> Lásd a theophania-konceptió kritikáját: *In Hier.* II (PL 175: 954D) és *In Hier.* VIII (PL 175: 1084C).

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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.

## 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:<sup>15</sup>

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

„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 tenebrosae obscurificationis persecutricem, et manifestatricem, seraphim nominatio aut manifestatio docet.”

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 (*exemplativum*), amely mintegy újrahevíti és újra hasonló forróságúra hozza azokat, és a mennyei tüzeség[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.

<sup>15</sup> 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 mozgékonyág”), bár önálló főnévként is lehetséges volna („és szüntelenség”). Az Eriugena-fordítás szövege itt önmagában is alig érthető; Hugo magyarázatában például a *mobilét* egyszerűen *motusra* cseréli (ld. lentebb). A Dénes görög szövegéből közvetlenül készült magyar fordításban ugyanez a mondat így hangzik: „A szeráf név kinyilatkoztató erővel megtanítja nekünk sajátosságait, 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 természetről 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 incensiuie et holocaustice purgatiuum et non circumuelatum et inexstinguibilem habentem eodem modo semper luciformem et illuminatiuum proprietatem omnis obscurae obtenebrationis expulsiuum existentem et destructiuam seraphim nominationis manifestatio docet.”

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).<sup>16</sup> 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 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 körülötti 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 vonatkozatható. 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 „folyékonyága” (*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 legbelsődben pihenjen el. [...] a férfias nyersességből semmi durvaságot vagy keménységet ne találjon nálad, hanem egész mivoltod olvadjon meg és lágyuljon meg a szeretet tüzétől, [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 'folyékonyágára,' hogy megértsd, mily nagy az ereje a szerelemnek és szeretetnek --- ha egyáltalán ezt

<sup>16</sup> Lásd PL 175: 1037A-1039D, ill. 1040A-1041D.

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 mindenén áthatoló folyékonyság, és a lángoló vágyának nyomában járó lendület; képtelen elrejtteni 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.”<sup>17</sup> 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 megfogalmazott, summás gondolatok későbbi munkáiban kis változtatásokkal ismétlődnek.<sup>18</sup> 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);<sup>19</sup> a fentebb idézett sorok alapján „a szeretet magasabbrendű, mint a tudás, ahogyan a szeráfok magasabbrendűek a kerúboknál.”<sup>20</sup> 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.”<sup>21</sup> Roremnek ez a recepciótörténeti értékelése az angolszász szerzők kezén hamarosan folklorizálódott és meghatározta a kommentár értékelését: egyenesen az affektív

---

<sup>17</sup> „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.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> „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.

<sup>20</sup> „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.

<sup>21</sup> „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.



Areopagita-olvasat úttörőjévé és a 13-14. századi értelmezés előfutárává teszik.<sup>22</sup>

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 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.<sup>23</sup> 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 viszonyal 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 felsőbbbbségét bizonyítja az *intellectushoz* képest (8. *sed contra*-érv). Itt már az érvelés fontos eleme (a sorrendiség mellett) a nevek etimológiája is:<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> McGinn misztikatörténete 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.

<sup>23</sup> Két korábbi tanulmányom foglalkozik részletesen Thomas rendszerével, illetve annak 12. századi előzményeivel: „Az Areopagita, a latin mystica theologia és Thomas Gallus.” In Kendeffly 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.

<sup>24</sup> 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*).

„Dionysius szerint az a dolgok állása, hogy a szeráfok rendje (amit „izzónak” fordítunk) elsőként, bőségebben és tökéletesebben fogadja be Istentől a [kegyelem] 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 megértene 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*].”<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup> 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 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.”<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> 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).

<sup>26</sup> 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*.

<sup>27</sup> 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 amori, 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 immediatus

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;<sup>28</sup> ugyanakkor Rorem és az őt követő angolszász szakirodalom nem méri fel ennek jelentőségét, amikor distinkciók nélkül 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 Dénes, <i>Mennyei hierarchia</i> , 7. fejezet (Eriugena-ford.)	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	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

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.

<sup>28</sup> 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. Ugyanígy 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.

megfelelően

hatolnak át (*non penetrant*). Mégis körbejárnak és vágyakoznak, és a belsőbb dolgok felé törekszenek, közelítve mind megismeréssel mind szeretettel; közelébe kerülnek, az ő Isten melletti legkiválóbb elhelyezkedésüknek megfelelően [...] és az elhelyezkedést mindig mozognak 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.”<sup>29</sup> Ez az isteni felfoghatatlanságra és megismerhetetlenségre vonatkozó tanítás következménye. Ezt Hugo a kommentár VI. könyvében fejti 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.<sup>30</sup> 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* 71: 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.”<sup>31</sup>

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 felsorolásában „magasabbrendűek,” legalábbis a felsorolásban előrébb állnak a kerúboknál,<sup>32</sup>

<sup>29</sup> 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 intrant tamen nec penetrant ut comprehendant, et usque ad totum capiant, quanta sit immensitas occulti.” PL 175: 1063B.

<sup>30</sup> 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).

<sup>31</sup> Thomas Gallus, *Commentarium III*, 3A: “circuire Deum vel ‘in circuitu Dei’ esse dicuntur, Ang. hier. 7 1: ‘indesinenter 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.

<sup>32</sup> Ilyen listát a *Mennyei hierarchia* 6. 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*

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).<sup>33</sup> 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 összebékíthető 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 Atya a trón, és a trónok is az Atyához kapcsolódnak, valamint a szeretet a Szentléleknek jut. Ha a trónokat alávettetteknek 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 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 alávettett élén állnak; *egymásnak nincsenek alávetve (adinvicem non subiaciuntur)*. 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

---

*service de la liturgie. Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac (Paris) le jeudi 24 octobre 2002*, Turnhout, Brepols, 2003, 115-142.

<sup>33</sup> 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.

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).<sup>34</sup>

„[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 kívülre 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, 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,

<sup>34</sup> A követhetőség érdekében fordításomban megtartom a Patrologia-kiadás szakaszbeosztását (1040A-1041B).

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.”<sup>35</sup>

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 ezt<sup>36</sup> a látható világot a testi szemünkkel megérintjük, azokat a dolgokat érzékeljük belőle, amelyek kívül vannak: és a belül rejtőzökhöz 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 lehet megragadni --- vagy a mérhetetlenség miatt, mert azok meghaladják a megismerőképességet (*sensus*); vagy a finomság miatt, mert elszöknek a megismerőképesség elől; vagy a homályosság miatt, mert nem engedik magukhoz a megismerőképességet.”

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,” manifesztálódó 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 megismerőképessége (*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 őbenne „kívül levőnek” nevezik azt, ami belőle

<sup>35</sup> 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 comprehendí; 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.

<sup>36</sup> A kiadás *justum* alakja helyett *istumot* olvasok.

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 [Dénes]: 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 képességétől 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-manifesztálódókhoz 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.<sup>37</sup> Hogy közelebről mit jelent ez a „felfoghatatlan felség,” Hugo nem fejt ki. Más szöveghelyek arról árulkodnak, hogy a

---

<sup>37</sup> *In Hier.* VI, PL 175: 1041A: „et tamen per incomprehensibilem majestatem ipsius permanent circa ipsum, ut non ad totum ingredientur, etiamsi penetrant usque ad aliquid.”



„felség” és a „felfoghatatlanság” az isteni lényeg két jellemzője<sup>38</sup> (a „felfoghatatlan” szintén egy elsősorban Istenhez kötődő jelző).<sup>39</sup>

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* gondolatát<sup>40</sup>). 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 objektive is a 12. századi teológiatörténet és spiritualitás egyik legjelentősebb és legbefolyásosabb, a 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

---

<sup>38</sup> „[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 félélmel támaszt bennük: *Explanatio in Canticum beatae Mariae*, PL 175: 417B (hasonlóképpen a más által írt *Summa sententiarum* tr. III, xvii, PL 176: 116A).

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> *In Hier.* II, PL 175: 954D

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 kíséző 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.