

Wel ontstaat er een duidelijke belangstelling voor het lezen als intellectuele activiteit die terug te vinden is in de vroegste reflecties op lezen in de Europese intellectuele geschiedenis. Bovendien ontstaat er wel in ander opzicht een nieuwe vorm van schrijven. Veel schrijvers blijken zich bewust van de intiemere omgang van een lezer met zijn tekst en zij spelen hierop in om het innerlijk van de lezer vorm te geven. Baanbrekend lijkt Anselmus te zijn geweest met zijn persoonlijke gebeden die hij als meditatieve lectuur in de mond van zijn lezer legt. Het verst drijft Bernardus deze nieuwe vorm van schrijven door. In zijn werken neemt de stille lectuur van de lezer de vorm aan van een hernieuwde annunciatie, waarbij de schrijver als een tweede boodschapper van God het verlangen naar het levende Woord in de lezer wil ontsteken. In de stilte van de lectuur dwingt hij zijn lezer tot de identificatie met de tekst, waarin het Woord geborgen ligt. Achter ieder woord staat immers het Woord.

Summary

According to Paul Saenger, around 1100 a remarkable change took place in the reading attitude of Western intellectuals. The more wide spread introduction of word separation went along with an increasing habit of silent or individual reading, thus creating a more intimate relation between reader and text. Saenger sees the results in the first place in the writings of erotic poems. More important, however, seems to have been the deliberate intention of writers to educate their readers by way of the intimate atmosphere involved in individual reading. This can be shown by means of the rather sudden expansion of devotional literature and of the writing techniques of Bernard of Clairvaux.

De kluzenaar politiseert. Dionysius de Kartuiser over individu en gemeenschap¹

Guy G.F. Guldentops

Dr. G.G.F. Guldentops is doctor-assistent, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, K.U. Leuven

Sedert lang bekritisieren mediëvisten Burckhardts befaamde stelling dat het individu zich eerst in de Italiaanse Renaissance uit de knellende banden van de maatschappij emancipeerde en zich door zijn veelzijdige scheppingskracht als een uniek wezen wist te profileren (een thesis die de auteur zelf overigens aan het einde van zijn leven in twijfel durfde trekken).² Vanuit de geschiedenis van de sociale structuren en de politieke theorie heeft Ullmann betoogd dat de ontvoogding van het individu een proces was dat in de twaalfde eeuw inzette. Als belangrijkste katalysatoren van deze evolutie noemt hij de opbouw van feodale rechtsstelsels en het aristotelisme, dat een empirische kijk op de wereld mogelijk maakte en een humanistisch perspectief op de mens en zijn steeds meer verstedelijkte biotoop opende.³ Hoe het individu in de twaalfde-eeuwse 'Renaissance' geleidelijk op de voorgrond trad, heeft Morris getoond aan de hand van een literair-historische analyse van diverse autobiografische, lyrische en religieuze teksten.⁴ Voorts hebben historici van de middeleeuwse wijsbegeerte en theologie geargumenteed dat de metafysische en logische discussies in verband met de begrippen 'individu' en 'persoon', die in het filosofische lexicon van de Oudheid ontbraken, als een originele bijdrage van de Middeleeuwen aan de Westerse cultuur moeten worden beschouwd. Daarbij benadrukken sommigen in navolging van Gilson dat de eminente waarde die scholastieke auteurs aan deze noties toekennen, met de christelijke inspira-

¹ Deze tekst is een licht aangepaste versie van een lezing die gehouden werd op een studiedag rond 'Individualisme en collectivisme in de Middeleeuwen', georganiseerd door de Vlaamse Werkgroep voor Mediëvistiek (Leuven, 31 maart 2004).

² J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (Berlijn / Leipzig 1930; oorspr. 1860), 95-123 ('Entwicklung des Individuums'); cf. P. Burke, *The Italian Renaissance. Culture and Society in Italy* (Princeton 1986), 193.

³ W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore 1966), 5-12, 42-44, 115-118, 126-128 en 132-137.

⁴ C. Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200* (Londen 1972).

tie van het middeleeuwse denken nauw samenhangt.⁵ Dergelijke diepgravende (en soms ook wel hoogdravende) beschouwingen, die zich op de gedachtewereld van een culturele elite toespitsen, worden gerelativeerd door het mentaliteitshistorisch onderzoek van Gurevich. In zijn essay over de bronnen van het Europese individualisme heeft deze Russische historicus niet alleen oog voor de 'grote' individuen die de Middeleeuwen hebben voortgebracht (dat wil zeggen voor figuren als Augustinus, Abelardus en Petrarca), maar gaat hij ook op zoek naar het individu in de Scandinavische, pre-christelijke epiek en naar de individualiteit van ridders, kooplieden en onbeduidende clerici zoals Salimbene en Opicinus.⁶ Op grond van deze studies heeft Ohlig in een panoramisch overzicht nogmaals onderstreept dat het individu in de middeleeuwse cultuur is ontdekt.⁷ Niet ten onrechte wijst hij op de exploratie van het innerlijk in de religieuze en profane literatuur en op de theologische en wijsgerige reflectie over het concept 'individu' evenals over de vrijheid en waardigheid van de menselijke persoon.

Hiermee is echter niet bewezen dat middeleeuwse denkers het individu ooit zouden hebben geconcipieerd als een krachtige, 'individualistische' persoonlijkheid, die het 'collectivistische' overwicht van het saamhorigheidsbesef en de traditiezin vermocht te trotseren en haar intellectuele, morele of artistieke autonomie ongebonden kon ontplooiën. Niettemin worden individualisme en collectivisme vaak gezien als twee polen van de middeleeuwse beschaving. Zo stelt Tierney dat 'er geen holistisch beeld van de maatschappij kan bestaan dan de middeleeuwse visie van de Kerk als mystiek lichaam, en geen individualistischer zicht op de bestemming van de mens dan de middeleeuwse voorstelling van het Laatste Oordeel, waarbij elke ziel naakt en trillend alleen voor de goddelijke Rechter zou staan'.⁸ Tierney's fraai geformuleerde paradox is echter problematisch, niet alleen omdat hij de begrippen 'holisme' en 'individualisme' in een brede en niet scherp afgeijnde betekenis gebruikt, maar ook omdat zijn stelling in haar algemeenheid weinigzeggend is. Dé middeleeuwse filosofie of theologie is immers een fictieve generalisatie en, zoals Gurevich opmerkt, is hét middeleeuwse individu een al te vage abstractie.⁹

Daarom willen wij de verhouding tussen individu en collectiviteit in de middeleeuwse denkwereld niet in het algemeen behandelen en hebben we één auteur uitgekozen: Dionysius de Kartouizer (1402-1471), door Huizinga gekarakteriseerd als 'het volledigste type van de machtige godsdienstige enthousiast, dat de laatste middeleeu-

wen hebben opgeleverd'.¹⁰ In zijn retorisch verzorgde stijl synthetiseerde hij het denken van zijn intellectuele voorgangers, als een oogster die onder een matte herfstzon binnenhaalt wat anderen hebben gezaaid. Volgens Wassermann koppelde Dionysius, die zowel met de moderne devoten als met de adel en hogere clerus (bijvoorbeeld Nicolaus Cusanus) relaties onderhield, het sterk individualistisch gekleurde vroomheidsstreven van de kartouizers aan een door de menselijke, natuurlijke en goddelijke wetgeving georganiseerd samenlevingsmodel.¹¹ De vraag is echter of de term 'individualisme', die als antoniem van 'collectivisme' uit de negentiende-eeuwse politieke filosofie afkomstig is,¹² de opvattingen van Dionysius wel accuraat typeert. Om deze vraag te beantwoorden, zullen we eerst schetsen hoe Dionysius over de gemeenschap dacht, en vervolgens zijn opvattingen over het ideaal van de *homo solitarius* belichten.

Het bestuur van de burgergemeenschap

In zijn *De regimine politie* ('Over het bestuur van de burgergemeenschap')¹³ begint Dionysius met een artikel over de oorsprong van de *civitates*. Immers, zo redeneert hij, indien de bewindslieden en de rechters van een stad of gewest hun taken naar behoren willen uitvoeren, dan moeten zij eerst en vooral weten hoe en om welke redenen politieke gemeenschappen zijn gesticht.¹⁴ Zich beroepend op boek I van Aristoteles' *Politica*, op *De regno* van Thomas van Aquino en op *De regimine principum* van Egidius Romanus, legt hij uit dat er zes oorzaken aan de grondslag van steden liggen. Ten eerste zijn *civitates* opgebouwd 'opdat de mensen door tezamen te wonen elkaar meer zouden beminnen en met meer genoegen zouden samenleven'. De mens is inderdaad 'van nature een politiek en sociaal dier', en daarom is het gemeenschapsleven voor de mens van nature aangenaam. Bovendien zijn er in de steden vele zaken voorhanden die in de *villae* en in eenzame oorden niet te vinden zijn en die maken dat de mens meer plezier in het leven schept. Hiermee houdt de tweede oorzaak verband: in de *civitates* is er een overvloed aan zaken die voor het levensonderhoud noodzakelijk zijn. Mensen in een *civitas* helpen elkaar en ook de heelmiddelen tegen de fysieke en geestelijke zwakte van de mens zijn in steden rijkelijk aanwezig. Ten derde zijn politieke gemeenschappen

¹⁰ J. Huizinga, *Herfstijl der middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Bezorging tekst en illustraties A. van der Lem (s.l. 1997), 194. Voor verdere literatuur over Dionysius, zie K. Emery, Jr., 'Denys the Carthusian', in: J.J.E. Gracia e.a. (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (Oxford 2003), 243-244.

¹¹ D. Wassermann, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt* (Salzburg 1996), 162-163 en 240.

¹² Cf. A. Rauscher, 'Individualismus', in: K. Gründer e.a. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (Basel / Stuttgart 1976), 289-291; id., 'Kollektivismus, Kollektiv', *ibid.*, 884-885; zie ook S. Avineri - A. De-Shalit (eds.), 'Introduction', in: id., *Communitarianism and Individualism* (Oxford 1992), 1-11. Onder 'individualisme' verstaan we een theorie die het individu, de persoonlijke autonomie en/of het eigenbelang hoger stelt dan de gemeenschap, evenals het gedrag dat aan zo'n theorie beantwoordt (cf. *Trésor de la langue française*, T. X [Parijs 1983], 117-118); onder collectivisme verstaan we een maatschappelijk systeem waarin de individuen met elkaar solidair zijn en m.b.v. grotendeels gemeenschappelijke productiemiddelen in dienst van de gemeenschap werken (cf. *Trésor*, T.V [Parijs 1977], 1039-1040).

¹³ *Politia* wordt in de *Auctoritates Aristotelis* gedefinieerd als 'een bepaalde orde die [het leven en samenleven van] de bewoners van een *civitas* ordent door hen te onderwerpen en over hen te heersen' (zie *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, ed. J. Hamesse [Leuven / Parijs 1974], 255, § 52; cf. Aristoteles, *Politica*, III, 1, 1274b38). De precieze verwijzingen naar Dionysius en zijn bronnen volgen aan het einde van elke sectie; alle vertalingen zijn van mijn hand.

¹⁴ In deze beschouwingen over de oorsprong en het doel van de *civitas* vermengt Dionysius, zoals vele andere pre-moderne denkers, historische en normatieve overwegingen en deduceert hij morele voorschriften uit een beschrijving van de 'natuurlijke' orde.

⁵ É. Gilson, 'Le personalisme chrétien', in: id., *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Parijs 1932), T. I, 195-215; J.J. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages* (München / Wenen 1988), inz. 255-263; L. Hödl en M. Laarmann, 'Individuum, -ation, -alität', in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. V (München / Zürich 1991), 406-411; J.J. Gracia, 'Epilogue: Individuation in Scholasticism', in: id. (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650* (New York 1994), 543-550, inz. 549; J.A. Aertsen, 'Einleitung: Die Entdeckung des Individuums', in: J.A. Aertsen e.a. (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Berlijn / New York 1996), IX-XVII; T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (Darmstadt 1997), 23-36.

⁶ A. Gurevich, *The Origins of European Individualism*. Transl. from the Russian by K. Judelson (Oxford / Cambridge [Mass.] 1995).

⁷ K.-H. Ohlig, 'Christentum - Kirche - Individuum', in: R. van Dülmen (ed.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Keulen / Weimar / Wenen 2001), 11-40, inz. 12-21.

⁸ B. Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Michigan / Cambridge 1997), 212.

⁹ Gurevich, *The Origins*, 10.

gevormd met het oog op de verdediging tegen vijanden; de defensie wordt namelijk vergemakkelijkt en verstevigd 'doordat velen binnen de omtrek van één stad worden samengehouden'. De vierde reden die Dionysius aanduidt, borduurt voort op de tweede oorzaak: aangezien een enkeling of een klein aantal individuen niet alles kan hebben, is het passend dat een grote groep mensen in één *civitas* verblijft zodat ze allerlei goederen en diensten kunnen uitwisselen, kopen en verkopen, huren en verhuren. In zo'n gemeenschap zijn er daarenboven velerlei ambachtslui, *magistri*, wijzen en functionarissen, die voor het zielenheil en de lichamelijke gezondheid van de burgers moeten zorg dragen. De vijfde oorzaak heeft betrekking op het sociale en familiale leven. In een *civitas* sluiten mensen met elkaar vriendschap en gaan ze huwelijken aan, waardoor hun onderlinge banden nog hechter worden en ze veel voordeel uit hun maatschappelijke relaties halen. De laatste en voornaamste oorzaak die het gemeenschapsleven fundeert, is van morele aard. Stedelingen, aldus Dionysius, 'houden elkaar meer in het oog, ze onderrichten elkaar meer en sporen elkaar meer aan, en zo worden ze volgzamer en deugdzamer gemaakt; ook worden de mensen in steden strenger beteugeld en meer van geweldige excessen afgehouden, aangezien booswichten er gemakkelijker worden betrapt'. Dit disciplinerende en civiliserende aspect van het stadsleven is het finale motief waarop alle overige oorzaken en redenen voor het stichten en instandhouden van steden moeten worden gericht. Zo coördineert het gemeenschappelijk geachte ethos, waardoor de burgers verondersteld worden 'op een steeds betere manier samen te leven', alle factoren die de gemeenschapsvorming sturen. De politieke leiders en de rechters moeten er daarom niet alleen voor zorgen dat de steden ook en vooral in tijden van armoede en oorlogsdreiging voorzien zijn van de noodzakelijke levensmiddelen, maar moeten er daarenboven op toezien dat 'de burgers liefdevol en met plezier samenleven'. Dit betekent dat de burgers hun gemeenschap 'trouw en standvastig' moeten verdedigen tegen de vijanden, dat ze zich in het sociaal-economische leven 'rechtvaardig, plichtsgetrouw en met naastenliefde' tegenover elkaar moeten gedragen, dat ze moeten huwen en dat ze op een voorkomende manier met elkaar moeten omgaan. Dionysius is zich er echter van bewust dat deze thomistisch-egidiaanse maatschappijvisie een 'utopie' is of althans een normatief doel dat in de historische werkelijkheid niet is gerealiseerd. De beknopte uiteenzetting over de oorzaken van de *civitas* geldt immers alleen voor de 'goede gemeenschapsstichters', maar in feite hebben 'gemeneriken om andere redenen steden gebouwd'. Meer zelfs, de eerste mens die volgens de Bijbel een stad stichtte, was Kain, 'de meest verdorven mens': hij was het die na de moord op zijn rechtvaardige broer Abel zijn eigen misdadig nageslacht in Henoch bijeenbracht om zichzelf tegen de slachtoffers van zijn wandaden te beschermen.¹⁵

¹⁵ *De regimine politie*, art. 1 (OO 38, 11a-12a) en *De vita et regimine principum*, III, 24 (OO 37, 464b) (verwijzingen volgen de niet-kritische editie van Dionysius' *Opera Omnia* [OO], in unum corpus digesta cura et labore Monachorum S. ordinis Cartusiensis [Montreuil / Doornik / Parkminster 1896-1913]; de letters 'a' en 'b' verwijzen respectievelijk naar de linker- en de rechterkolom). Cf. Aristoteles, *Politica*, VII, 13, 1331b24-1332b11; Thomas, *De regno*, I, 1, ed. cura et studio Fratrum Praedicatorum (Rome 1979), 449, 18 - 450, 80; 451, 4-29 (= *Over het koningschap. De regno*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door M.A. Buijssen [Kampen / Kapellen 1997], 51-54); Egidius, *De regimine principum*, II, 1, 1 en III, 1, 1-5 (ed. Rome 1556, herdr. Frankfurt 1968), 128r-130v en 237r-244v; *Gen.*, 4, 8-17 (over Kain). Zie ook E. Ewig, *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche* (Bonn 1936), 18-25.

Het tweede artikel van *De regimine politie* is gewijd aan de definitie van *civitas*. Hier verbindt Dionysius enkele citaten uit Augustinus' *De civitate dei* en Isidorus' *Etymologiae*, die de *civitas* als 'een eendrachtige veelheid van mensen (*concorso hominum multitudo*)' bepalen, met de scholastiek-aristotelische bepaling van de *civitas* als 'de vereniging van en verbondenheid tussen mensen, gericht op een manier van samenleven die [in de levensbehoeften] voldoende voorziet en deugdzaam is'. Terwijl opstandigheid, morele verdorvenheid en rebellie de *respublica* volgens Augustinus' oud-Romeinse zienswijze tenietdoen, verdraagt de gemeenschap wel 'een matige vorm van tweedracht en de onenigheid van een klein aantal'. Toch vereist het welzijn van de *civitas* vooral dat de verschillende maatschappelijke standen zich harmonisch tot elkaar verhouden. In het spoor van Augustinus, die zelf Cicero en Scipio Africanus volgt, vergelijkt Dionysius deze maatschappelijke synergie, die een groot aantal verschillende burgers bijeenhoudt en zonder rechtvaardigheid onmogelijk is, met de harmonie van een koorlied, die door de bijeen passende, maatvolle menging van diverse stemmen en onderscheiden klanken wordt voortgebracht.¹⁶ Hoewel de *civitas* waaraan Dionysius denkt, primair een stad is, deelt hij de christelijk-kosmopolitische overtuiging dat 'heel het menselijk geslacht één *communitas* vormt, die op een natuurlijk lichaam gelijk is en daarom ook een mystiek lichaam wordt genoemd'.¹⁷

We hoeven hier niet over de details van Dionysius' politieke theorie uit te weiden. In verband met de relatie tussen individu en collectiviteit volstaat het dat we nog één element van zijn staatsleer aanstippen: het belang van de gehoorzaamheid (*obedientia*) en het respect (*reverentia*). Volgens Aristoteles, zo merkt Dionysius op, is orde, dat wil zeggen de passende verhouding tussen verschillende bestanddelen, het beste in de werkelijkheid. In de maatschappij bestaat de orde erin dat de lageren de hogeren gehoorzamen en hun altijd de nodige eerbied betuigen met betrekking tot die zaken waartoe de jurisdictie of de superioriteit van de hogergeplaatste zich uitstrekt. Deze gehoorzaamheid zijn de ondergeschikten verschuldigd aan de adellijke machthebbers (vorsten, hertogen, graven) en hun ambtelijke vertegenwoordigers, aan militaire bevelhebbers in oorlogszaken, en aan rechters en stadsbestuurders in zaken die voor het vreedzame en welvarende samenleven van de burgers onontbeerlijk zijn; en aan elke vader des huizes moeten de *domestici* (zijn echtgenote, kinderen, knechten en meiden) gehoorzamen, voor zover dit eenieder toekomt. Deze aristocratische, patriarchale en paternalistische ideologie, die Dionysius onder de banier van Aristoteles propageert, wordt nog versterkt door bepaalde facetten van de christelijke moraal: 'Geef de keizer wat de keizer toekomt', zegt Christus (Mattheüs, 22, 21), en Paulus (*Romeinen*, 13, 1) gebiedt dat 'elke ziel aan de hogere machten onderworpen moet zijn'. Dionysius interpreteert dit in die zin dat elke mens aan superieuren, die hun macht van God hebben ontvangen, gehoor moet geven, niet alleen met de bewegingen van zijn lichaam, 'maar werkelijk vanuit zijn ziel en uit vrije wil'. Daarbij komt dat het 'christelijke volk' niet enkel door de bur-

¹⁶ *De regimine politie*, art. 2 (12a-b). Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, I, 15, 2; II, 21, 1 (met een citaat uit Cicero, *De republica*, II, 42, 69); Isidorus, *Etymologiae*, XV, 2, 1.

¹⁷ *De laudabili vita virginum*, art. 12 (OO 38, 173b). Over de metafoer van het 'mystiek lichaam' (die door-gaans op de Kerk werd toegepast), zie A. Black, 'The Individual and Society', in: J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought* (Cambridge 1988), 588-606, inz. 592 (met verdere bibliografische verwijzingen).

gerlijke, wereldlijke macht wordt geregeerd, maar ook door de geestelijke macht van de clerus, die des te verhevener is naarmate de ziel edeler is dan het lichaam. Aangezien nu 'de wet van Christus de meest volmaakte wet' is, 'is het christelijke volk er het meest toe verplicht te gehoorzamen aan zijn superieuren', die van hun kant bij het uitvaardigen van hun wetten 'matigheid, omzichtigheid en rechtvaardigheid' aan de dag moeten leggen.¹⁸ Het is evident dat dit piramidaal gestructureerde maatschappij-ideaal gelieerd is aan de oer-christelijke deugd van de nederigheid, die in Dionysius' ethiek een prominente plaats inneemt en de *singularitas*, de eigenzinnige particulariteit van het individu, resoluut uitsluit.¹⁹ Daarenboven is dit alles onlosmakelijk verbonden met de door Pseudo-Dionysius de Areopagiet en andere christelijke neoplatonici geïnspireerde, metafysische hiërarchisering van heel de zintuiglijke en bovenzinnelijke werkelijkheid (inclusief de Kerk).²⁰

Kortom, het individu staat niet in het middelpunt van Dionysius' politieke filosofie. In zijn visie moet de overheid wel zorgen voor het welzijn van de individuele burgers, maar dit impliceert tevens dat zij hen moet bevoogden en hun gedrag in de mate van het mogelijke moet uniformeren door hen onder de wetten van de christelijke traditie te stellen.

Het eenzame leven

Ook al heeft Dionysius in talrijke uitvoerige traktaten zijn politieke opvattingen neergelegd en tot in de kleinste bijzonderheden voorgeschreven hoe verschillende bevolkingsgroepen (bisschoppen, priesters, kloosterlingen, prinses, militairen, handelaars, gehuwden, weduwen, maagden en kinderen) zich naargelang van hun functie in de samenleving dienen te gedragen, toch blijkt uit zijn niet strikt politieke geschriften dat de actieve deelname aan het maatschappelijke leven in zijn religieuze visie niet het einddoel van de mens is. Zijn levensproject is een studieuze en contemplatieve bestaanswijze. Toen hem een schrijfbod was opgelegd (misschien omdat men zijn veelschrijverij voor een uiting van *vana curiositas* aanzag), verklaarde hij waarom hij zoveel energie in het haast eindeloos becommentariëren van bijbelse, theologische en wijsgerige werken investeerde. Met een emfatisch 'Ego frater Dionysius' opende hij zijn brief aan zijn overste:

Ik, broeder Dionysius, beken uit het diepst van mijn hart dat het uitleggen van de Heilige Schrift mijn kleinheid geheel en al te boven gaat, zowel met betrekking tot mijn kennis en professe (ik ben immers een monnik, wiens plicht het is te rouwen

¹⁸ De *regimine politie*, art. 17 (30b-31a; 32a). Cf. *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, 138, § 277 (gebaseerd op Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a11-16): 'Het goed van het universum bestaat in de orde, aangezien alle wezens een bepaalde orde hebben, zij het niet op dezelfde wijze'. Verder beroept Dionysius zich op Hiëronymus, die leerde dat een familie en een gemeenschap niet lang zonder gehoorzaamheid kunnen blijven bestaan; cf. *Commentarius in Epistulam ad Ephesios*, II, 6 (PL 26, 575A-576A).

¹⁹ Cf. Dionysius, *Summa de vitiis et virtutibus*, II, art. 19 en 20 (OO 39, 193a-194a) en mijn opstel 'Denys the Carthusian on Humility', te verschijnen in: G. Partoens e.a. (eds.), *Virtutis imago. Studies on the Conceptualisation and Transformation of an Ancient Ideal* (Leuven / Namen 2005). Volgens Dionysius houdt de nederigheid zich aan 'de gemeenschappelijke regel' (cf. Bernardus van Clairvaux, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, 14, 12, ed. J. Leclercq - H.M. Rochais [Opera, 3, Rome 1963], 48, 23 - 49, 20).

²⁰ Cf. J. Marenbon - D.E. Luscombe, 'Two medieval ideas: eternity and hierarchy' in: A.S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge 2003), 51-72, inz. 60-69.

en zich te laten verlichten veeleer dan te onderwijzen en te verlichten), als op grond van mijn leven, dat zó onvolkomen en ellendig is. Maar vertrouwend op de goedheid en de genade van de Heilige Geest, die gewoonlijk het verwerpene, het verachtelijke en wat niet is, al het zwakke en dwaze van de wereld uitverkiest, heb ik deze oefening tot nu toe volgehouden, en voor zover het van mij afhangt, ben ik ook bereid ze voort te zetten, als dit het oordeel van uw wijsheid behaagt. Ik smeek echter de Heilige Geest dat Hij zich in Zijn goedheid verwaardigt uw verstand te doen overhellen naar het besluit dat het meest strekt tot Zijn glorie en tot de zedelijke vooruitgang van mezelf en van anderen.

Bovendien stel ik dat, voor zover ik mezelf naar mijn beste vermogen kan onderzoeken en vatten, ik mij er niet van bewust ben dat ik deze oefening vanuit enige ijdelheid of ter wille van een erg vuig doel, namelijk uit eerezucht of voor een of ander privaat of tijdelijk voordeel, op mij zou hebben genomen of zou wensen voort te zetten. Integendeel, [ik doe dit] om mezelf dagelijks met de Schriften bezig te houden en zo de kracht te vinden om volgens de Schriften te leven, om te komen tot ware nederigheid, zachtmoedigheid en geduld, [deugden] waaraan ik in de hoogste graad behoefte heb. En als dat niet zo is, als ik dat met een andere bedoeling doe, dan ben ik vast en zeker de allerellendigste; want dan misbruik ik de leer van de Heilige Schrift op een zinloze en onverstandige manier.

Van ganser harte echter dank ik God, omdat ik als jongeman, namelijk op mijn eenentwintigste, ben ingetreden in de religieuze orde waarin ik dankzij God nu reeds zesentwintig jaar verblijf. In al die jaren heb ik me voortdurend - God zij lof - op de studie toegelegd en talrijke auteurs gelezen (...). Naarmate nu die oefening geestelijker, lastiger en meer vervuld van studieijver is, lijkt ze mij heilzamer, dat wil zeggen beter geschikt om mijn zinnelijkheid en vleselijke verlangens te doden. Voorts heeft deze oefening ervoor gezorgd dat ik met een groter genoegen in eenzaamheid vertoef. (...)

Zo heb ik dat alles dan onder het corrigerend toezicht van uw vaderschap geschreven, omdat u mij ook daartoe de opdracht hebt gegeven.²¹

De assertieve toon van deze licht autobiografische verantwoording, die bij de scholastieke zakelijkheid van Dionysius' overige teksten schrill afsteekt, mag ons evenwel niet misleiden. Hoe persoonlijk en zelfbewust hij zich in deze *oratiuncula pro domo* ook uitspreekt, hij presenteert zich geenszins als een individualist, die de loop van zijn eigen leven egocentrisch bepaalt, maar veeleer als een onderdanige monnik, die in opdracht van zijn overste arbeid en Gods wil in alle omstandigheden aanvaardt.

²¹ *Protestatio ad superiorem suum* (OO 1, LXXI-LXXII = OO 41, 625-626). 'Zesentwintig' is een conjectuur; de editie heeft 'quadraginta sex' (46), maar het is onwaarschijnlijk dat Dionysius deze brief twee jaar voor zijn dood zou hebben geschreven. A. Stoelen leest '16' en dateert de tekst rond 1440 ('De chronologie van de werken van Dionysius de Kartuizer. De eerste werken en de Schriftuurcommentaren', *Sacris erudiri* 5 [1953], 361-401, inz. 396-398); zie ook K. Emery, Jr., 'Twofold wisdom and contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusienensis, 1402-1471)', essay VI, in: id., *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages* (Aldershot 1996), 110. We prefereren '26', (1) omdat de tekst in dat geval geschreven is in 1449 (mccccdix), wat meer gelijkt op het jaartal vermeld in de editie (1469 = mccccclxix), en (2) omdat Dionysius eerst in 1446 door zijn oversten werd gekapitteld.

Meer nog dan uit zijn *Protestatio ad superiorem suum* blijkt uit zijn geschriften over het solitaire leven dat Dionysius de ik-gerichtheid beschouwt als een houding die door de kluisenaar moet worden overwonnen. In zijn *De vita et fine solitarii* hekelte Dionysius de eenzaamheid van degene die een zinnelijk, luilekker leventje leidt: zo'n goddeloze eenzaamheid is in zijn ogen 'onvruchtbaar, miserabel, beestachtig en zondig'. Daarentegen verheerlijkt hij de eenzaamheid van de ascet. In dit verband citeert hij onder meer Aristoteles, die in de *Liber de bona fortuna* (dit is boek VIII van de *Ethica Eudemia*) opmerkt dat er iets goddelijks in de mens schuilt, en die in zijn *Politica* stelt dat 'een alleen levende mens ofwel een god ofwel een beest is'. Aangezien de mens, aldus de Kartuiser, van nature een sociaal dier is, kan een eenling niet in eigenlijke zin een 'mens' worden genoemd, maar is hij (of zij) ofwel een bovenmenselijk wezen, namelijk als hij een intellectueel leven leidt, ofwel een beestachtig wezen, als hij vleeselijk leeft. De kluisenaar is echter niet 'door de waarheid van zijn natuur' een beest of een god, maar 'door een beeld en een participatie in zo'n leven'. Deze gedachte ontleent Dionysius aan Boëthius, die in zijn *Consolatio Philosophiae* betoogt dat elk natuurlijk wezen enigszins getransformeerd wordt in het wezen waarvan het de eigenschappen en activiteiten nabootst. Het eenzame leven is dus ambigu en wordt door vele gevaren belaagd: 'Wee de eenzame,' zegt Prediker, 'want als hij valt, heeft hij niemand die hem weer opricht!' (Wegens zijn onwetendheid en twijfels heeft de mens nood aan onderrichting; door zijn zwakte heeft hij behoefte aan de bijstand van anderen; getroffen door tegenslagen heeft hij behoefte aan troost; en hoewel God zowel zelf als door middel van engelen de mens te hulp kan komen, is het voor de mens natuurlijk dat hij door medereizigers, die van dezelfde natuur zijn, wordt gesteund.) Daarom, zo stelt Dionysius, hebben 'buitengewoon wijze mannen' de kartuiszerorde gesticht, die het midden houdt tussen het volstrekt eenzame leven van eremieten en anachoreten en het gemeenschapsleven van cenobieten en die daardoor de ultieme perfectie van beide levenswijzen bereikbaar maakt.²²

Bekijken we nu in het kort deze ascetische eenzaamheid. De mens moet, aldus Dionysius, zijn eigen adel (*nobilitas*) erkennen, die erin bestaat dat hij door God ertoe bestemd is om zich met Hem te verenigen. De hoogste volkomenheid van het solitaire leven is dan ook gelegen in de zuivere gelijkwording aan God.²³ Deze God is de supersubstantiële, onbevattelijke wezeneseheid van de drie goddelijke Personen, die als individuen van elkaar onderscheiden zijn, maar door hun intieme liefde één blijven. Zo vormt Dionysius' mystieke triniteitstheologie, waarin hij ideeën van Pseudo-Dionysius, de kerkvaders (in het bijzonder Augustinus) en scholastieke kerkleraren (inzonderheid Thomas) samensmeedt, de basis voor zijn solitair ascetisme.²⁴ Aangezien de mens nu naar Gods beeld is geschapen, maar door de jaloerse listigheid van de duivel zijn oorspronkelijke gerechtigheid heeft verloren, moet de menselijke natuur worden 'hervormd'. Deze vergoddelijkende reformatie houdt in dat het verstand zich op de

²² *De vita et fine solitarii*, I, art. 28 (OO 38, 294a-b); *De laude et commendatione vite solitarie*, art. 3 (OO 38, 329b). Dionysius verwijst naar (1) Aristoteles, *Ethica Eudemia*, VIII, 2, 1248a27-29; *Politica*, I, 2, 1253a1-29; (2) Boëthius, *Consolatio Philosophiae*, III, 10 en IV, 3, ed. C. Moreschini (München / Leipzig 2000), 84, 82-86; 109, 25-26; en 111, 63-65; (3) *Prediker*, 4, 10.

²³ *De vita et fine solitarii*, I, art. 2 (OO 38, 267a-b).

²⁴ *O.c.*, I, art. 3-4 (OO 38, 267b-269b). Voor Dionysius' triniteitsleer zie *Elementatio theologica*, prop. 13-45 (OO 33, 122a-146b).

aanschouwing van het goddelijke toelegt, de wil het goddelijke met vuur liefheeft en het geheugen zich in het goddelijke vastzet.²⁵ Vandaar dat elke mens met het oog op zijn heil Gods geboden moet onderhouden. In tegenstelling echter tot de geboden (*mandata*), die een universele reikwijdte hebben, zijn Gods raadgevingen (*consilia*) niet tot alle mensen in het algemeen gericht, maar op de verschillende graden van perfectie afgestemd ('In het Huis van Mijn hemelse Vader zijn er vele kamers'). Wie voor zichzelf een meer op God gelijkend leven kiest, moet bijgevolg hogere 'raadgevingen' aanvaarden. Zo dienen alle kloosterlingen de drie monastieke geloften – van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid – af te leggen. De laatstgenoemde gelofte is voor ons onderwerp relevant: ze impliceert namelijk dat de religieuze zichzelf verloochent en uit liefde voor God zijn (of haar) eigen wil en vrijheid volledig opgeeft.²⁶ Aan deze afwijzing van iedere vorm van ikzucht voegen de kluisenaars, waartoe ook de kartuisers behoren, iets supplementairs toe. Door zich in eenzaamheid terug te trekken sluiten ze zich af van de omgang met andere mensen, vergeten ze tijdelijke zaken, en kunnen ze zich langdurig en zorgeloos op de contemplatie concentreren. Op die manier draagt hun strenge levensregel 'het meest bijzondere beeld van Gods volkomenheid'.²⁷ In de lijn van een lange platoonse traditie, die zelfkennis en godskennis met elkaar verbond,²⁸ stelt Dionysius dat kartuisers naar de eenzaamheid samen wegluchten om zichzelf te ontleden en hun geest voor God vrij te maken. Het doel van deze introspectie beschrijft Dionysius als volgt:

We moeten beseffen dat we dit aan onze plaats [dat wil zeggen aan de kluis] verplicht zijn, namelijk dat we onvermoeibaar aandacht aan ons eigen leven besteden, dat we het denkend afwegen, beoordelen, corrigeren en we ons met een rein en sereen hart aan het goddelijke vasthechten. Vandaar zegt de psalmist: 'Eén ding heb ik de Heer gevraagd, dat ik in Zijn huis zou wonen'. Waarom? 'Om de wil van de Heer te zien,' zegt hij, met andere woorden opdat we altijd getrouw zouden doen wat Hem behaagt. (...) De cel zelf suggereert je, beste cellenbroeder, als je het tenminste begrijpt, dat je voor deze wereld bent gestorven en begraven en voor Christus alleen levend behoort te zijn.²⁹

Bij deze passus dienen we een drietal kanttekeningen te maken, die betrekking hebben op (1) het belang van de lectuur in het meditatieve leven, (2) de sociale dimensie van deze levenswijze en (3) de innerlijkheid van de solitair.

²⁵ *O.c.*, I, art. 5 (OO 38, 269b-270a). Cf. *Gen.*, 1, 27 en 3, 1-8 (over de schepping 'naar Gods beeld' en de zondeval).

²⁶ *O.c.*, I, art. 6 (OO 38, 270b-271a). Cf. *Mat.*, 19, 17 ('Als ge in het leven wilt binnentreden, onderhoud dan de geboden'); *Joh.*, 14, 2 (over de 'vele kamers'); *Luc.*, 9, 23 (over zelfverloochening). Over de zogenaamde raadgevingen (d.w.z. morele richtlijnen waarvan de naleving door de Bijbel wordt aanbevolen als een middel om de volkomenheid efficiënter te bereiken), zie E. Dublanchy, 'Conseils évangéliques', in: E. Manganot (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, T. III (Paris 1908), 1176-1182.

²⁷ *O.c.*, I, art. 7 (OO 38, 271b-272a).

²⁸ Cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard* (Paris 1974), inz. 113-163 en 181-291; G. Verbeke, 'Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin', in: id., *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne* (Leuven 1990), 367-387; P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist* (Oxford 2000), 125-139.

²⁹ *De vita et fine solitarii*, I, art. 19 (OO 38, 284a-b). Cf. *Ps.* 26, 4; *Joh.*, 8, 29. Over de cel als plaats van zelfkennis en godskennis, zie S. Podlech, *Discretio: Zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser* (Salzburg 2002), 87-90.

(1) Bij de innerlijke zoektocht naar God speelt de studie (niet alleen de lezing van de Bijbel, maar ook de studie van filosofische en theologische teksten) een grote rol. Met Isidorus stelt Dionysius dat de mens door te bidden God aanspreekt, maar God de mens toespreekt wanneer hij studeert. Bovendien bevestigen zowel filosofen als theologen dat de wijsgerige en theologische studie een wonderbaarlijk, puur genoegenschaf en de mens door de wetenschap engelachtig wordt.³⁰ Daar de studie de kluienaar in een eeuwenoude culturele traditie inwijdt,³¹ verzinkt zijn denken geenszins in een soort solipsisme, maar wordt het integendeel hoofdzakelijk gevormd door de binnen de monastieke en universitaire schoolsystemen gecanoniseerde *autoritates*. De macht van deze gezaghebbende teksten is zelfs zo overweldigend dat Dionysius zich veelal achter de meesterdenkers uit het verleden verbergt als een compilerator en een commentator, die de opvattingen van anderen verzamelt en van enige toelichting voorziet, en niet als een echte *actor* (met andere woorden als een auteur, die zelfstandig zijn eigen ideeën uiteenzet) naar voren treedt.³²

(2) De bezinning over zichzelf verzandt bij Dionysius niet in een egocentrische zelfgenoegzaamheid. In *De meditatione* – zijn geestelijk testament, dat hij twee jaar voor zijn dood op vraag van een medebroeder schreef – noteerde hij ‘zijn gedachten, niet die welke hij had, maar die welke hij eigenlijk had moeten hebben’. De bedoeling van deze (niet autobiografische) overpeinzingen was tweeledig: enerzijds zichzelf en zijn lezers te verlossen van ‘ijdele fantasieën’, die de ziel verstrooien en wereldse zelfliefde veroorzaken, en anderzijds het denken en de wil op God te concentreren.³³ Heel de devotie moest ‘rond het lijden van Christus cirkelen’; de blik moest op al Zijn deugden worden gericht, vooral op ‘de hoogste en meest volmaakte naastenliefde, waardoor Hij Zijn leven gaf voor Zijn schapen’, op Zijn gehoorzaamheid aan de Vader, en op de lijdzaamheid waarmee Hij opkwam voor degenen die Hem kruisigden. Dionysius maande zichzelf en zijn lezers dan ook Christus zo goed mogelijk na te volgen en ‘te bidden voor het heil van heel de wereld, voor de levenden en de doden, voor allen’.³⁴ In het bijzonder moesten de ware christenen de wantoestanden in de Kerk bewenen en God smeken ‘dat Hij in Zijn barmhartigheid de Kerk zou voorzien van waarachtige en geschikte herders en prelaten en in elke stand, rang en orde verbetering zou teweegbrengen’. De finale oproep van Dionysius resumeert zijn kartuizerethiek:

Richt de ogen van uw geest altijd en overal op de Heer. (...) Wandel in gedachten door heel het gelukzalige leven van de uitverkorenen, beschouw hoe zij roemrijk en met de meest intense vreugde genieten van de hyper-gelukkigste Drievuldigheid (...) en hoe ze elkaar in God liefhebben en God boven alles zonder einde beminnen met een onschatbare rust en zoete zachtaardigheid.³⁵

Het behoeft geen betoog dat de auteur van deze stichtelijke woorden een spiritualiteit aankleefde die zich niet met de autarkie van een geïsoleerd individu tevredenstelde: idealiter bleef ook de contemplatieve kluienaar een sociaal wezen, een leerling van Christus, die juist vanuit zijn religiositeit met het heil van andere mensen begaan moest zijn.³⁶

(3) In een opstel over ‘De constructie van het zelf bij Geert Grote’ schrijft Weiler: ‘Deze innerlijke zelf-constitutie van de moderne devoot als religieus persoon kan beschouwd worden als een bijzonder soort ‘subjectivering’, dat wil zeggen als een eigen, specifieke vorm van opbouw van de eigenheid van het subject.’³⁷ We ontkennen niet dat de ascese van auteurs als Grote en Dionysius de Kartuizer enige verwantschap vertoof met de door hellenistische stoïcijnen en laat-antieke neoplatonici beoefende zelfcontrole. Ook voor Dionysius is filosofie primair een *mode de vie*.³⁸ Zo citeert hij aan het einde van boek I van *De vita et fine solitarii* Seneca, die in zijn diatribe ‘Over de korthed van het leven’ stelt dat alleen diegenen die zich in eenzaamheid op de wijsheid toeleggen, *otiosi* (dat wil zeggen vrij van onfilosofische beslommeringen) zijn. In dezelfde context verwijst Dionysius ook instemmend naar het ascetische ideaal van Petrarca, wiens *De vita solitaria* en andere door de Stoa en de kerkvaders geïnspireerde geschriften (*De contemptu mundi* en *De remediis utriusque fortune*) vrij vlug in de Nederlanden waren verspreid en onder meer bij de Broeders van het Gemene Leven in Deventer en in verscheidene kartuizerbibliotheken aanwezig waren.³⁹ Maar het feit dat Dionysius het laat-antieke ascetisme heeft geassimileerd en voor kluienaars nauwkeurige levensregels opstelde, is niet voldoende om van ‘zelfconstitutie’ te gewagen.⁴⁰ Wie dit begrip met betrekking tot spirituele auteurs uit de late Middeleeuwen hanteert,

³⁰ O.c., I, art. 22 (OO 38, 286b-288a). Over het intellectuele genot, zie Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 14, 1154b25-26; X, 5, 1175a10-b35; Averroës, *De anima*, III, 36, ed. F.S. Crawford (Cambridge [Mass.] 1953), 501, 616-629; Avicenna, *De anima*, IV, 5, ed. S. Van Riet (Leuven / Leiden 1968), 192, 62-72. Over het gebed en de studie als een gesprek met God, zie Isidorus, *Sententiae*, III, 8, 2 (PL 83, 679B). Over de *angelificatio*, zie Podlech, *Discretio*, 105-107.

³¹ Cf. Wassermann, *Dionysius*, 151-153; K. Emery, Jr., ‘Denys the Carthusian and Traditions of Meditation: *Contra detestabilem cordis inordinationem*’ en ‘Denys the Carthusian and the Doxography of Scholastic Theology’, essays IV en IX, in: id., *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies*.

³² Over het verschil tussen *actor*, *commentator* en *compilerator*, zie Bonaventura, *Commentaria In IV libros Sententiarum*, Prooemium, quaestio IV (conclusio), ed. studio et cura Patrum Collegii a S. Bonaventura (Opera Omnia, 1, Quaracchi 1882), 14-15; cf. M. Beckwith Parkes, ‘The Influence of the Concepts of *Oratio* and *Compilatio* on the Development of the Book’, in: J.J.G. Alexander e.a. (eds.), *Medieval Learning and Literature* (Oxford 1976), 115-141, inz. 127-128; en A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship, Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages* (Aldershot 1988), 10 en 94-103.

³³ *De meditatione*, prooemium; art. 4, 6 en 7 (OO 41, 71, 75a-b, 80a).

³⁴ O.c., art. 12 (87a-88a). Cf. Joh., 10, 15; Luc., 23, 34; Paulus, *Filip.*, 2, 8.

³⁵ O.c., art. 14 (90a-b).

³⁶ Pace Wassermann (*Dionysius*, 168), die meent dat de wijze volgens Dionysius aan zichzelf genoeg heeft en het hoogste geluk ‘autarkisch’ is. Of (en in welke mate) Dionysius daadwerkelijk andere mensen steunde, is een moeilijk te beantwoorden vraag, die buiten het bestek van dit filosofisch-historische opstel valt; alleszins hadden vele van zijn moralistische en godsdienstige geschriften een sociale, ‘agogische’ functie.

³⁷ A.G. Weiler, ‘De constructie van het zelf bij Geert Grote’, in: W. Verbeke e.a. (eds.), *Serta devota in memoriam Guillelmi Loudaux. Pars Prior: Devotio Windeshemensis* (Leuven 1992), 225-239.

³⁸ Cf. mijn ‘Denys the Carthusian on Humility’.

³⁹ *De vita et fine solitarii*, I, art. 32 (OO 38, 298b-299a). Cf. Seneca, *De brevitate vitae*, 14, 1; Petrarca, *De vita solitaria*, I, 2, 2, ed. K. Emenkel (Leiden 1990), 64-65. Dionysius noemt Petrarca ‘een elegante dichter en een voortreffelijke koesteraar van de eenzaamheid’ (*De vita et fine solitarii*, I, art. 13 [OO 38, 279a]). Met Petrarca ziet ook Dionysius een verheven model in de wereld – vrijwillig en met het grootste genoegen opgef en zich in eenzaamheid terugtrok’ (o.c., I, 30 [297b]); cf. Petrarca, o.c., II, 8, 12, in: *La vie solitaire*. Edition bilingue latin-français. Préface de N. Mann. Introduction, traduction et notes de C. Carraud (Paris 1999), 256-257. Over de verspreiding van Petrarca’s oeuvre, zie M.A. Nauwelaerts, ‘Rodolphe Agricola et le pétrarquisme aux Pays-Bas’, in: G. Verbeke e.a. (eds.), *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy* (Leuven 1972), 171-181, inz. 172-173.

⁴⁰ Wassermann (*Dionysius*, 238) is genuanceerder en spreekt van een ‘permanente Selbstthematisierung’; toch overbelicht ook deze notie het zogenaamd ‘individualistische’ aspect van Dionysius’ spiritualiteit, waarvan het kernthema niet het ik of de zelfkennis, maar de liefde tot de God is.

begaat een anachronisme. Immers, Dionysius (of een moderne devoot) meende niet dat 'het zelf' moest worden 'geconstrueerd'. In zijn visie moest de mens zichzelf (dat wil zeggen zijn leven of zijn ziel) inspecteren en hervormen. Welnu, de ziel werd beschouwd als een door God geschapen substantie (dus niet als iets dat moest worden geconstitueerd). Bovendien moet worden onderstreept dat niet het zogenaamde 'zelf' voor Dionysius centraal stond. Met Bernardus van Clairvaux benadrukte hij dat wie zich in meditatieve eenzaamheid afzonderd, niet eenzaam is, aangezien hij zijn aandacht op de Oorsprong van al wat goed en mooi is, richt en God op die manier met hem is.⁴¹ Dit theocentrische karakter van het laat-middeleeuwse ascetisme houdt ook in, zoals Weiler trouwens erkent, dat de zogenaamde zelfconstitutie 'in de eerste plaats een werk van de genade Gods' is.⁴² Ten slotte ging het Dionysius niet om een 'subjectivering', maar veeleer om een 'desubjectivering'. Het toppunt van de menselijke volkomenheid was gelegen in een *unio mystica*, die de mens na het doorlopen van drie stadia kon bereiken. Eerst moest de ziel van alle ondeugden worden gezuiverd en moesten de emoties zodanig worden hervormd dat het vlees de ziel zou dienen, de zinnelijkheid naar de rede zou luisteren en de wil Gods geboden zou gehoorzamen. Na deze reformatie van de ziel, waardoor ze naar haar oorspronkelijke rechtvaardigheid werd teruggeleid, moest de mens zich door Gods wijsheid laten verlichten. In een derde fase zou de intuïtie van de wijsheid worden opgelost in de goddelijke Liefde, waardoor de menselijke geest zichzelf zou loslaten, 'smelten en sterven' en geheel vrij in een extase met God zou worden verenigd. In verband met deze 'drievoudige weg', die aan Bonaventura's *De triplici via* en *Itinerarium mentis* herinnert,⁴³ verwijst Dionysius de Kartuiser niet alleen naar de mystieke werken van Pseudo-Dionysius de Areopagiet,⁴⁴ maar ook naar een 'door God wonderbaarlijk opgevoede man', met name Jan van Ruusbroec. Meer bepaald parafraseert Dionysius enkele kapitels uit Ruusbroecs traktaatje *Van den blinkenden steen* (door Willem Jordaens vertaald als *Calculus, de perfectione filiorum Dei*), waarin drie graden van christenen worden onderscheiden: de 'ghetrouwe knechte', de 'heimelijcke vriende gods' en de 'verborghene sonen gods'. Kenmerkend voor deze laatste groep is volgens Dionysius dat 'hun geest van zichzelf wegvloeit, en na zichzelf en elke eigenschap [en eigendom] van zichzelf en van al het andere [en alle anderen]

⁴¹ *De vita et fine solitarii*, I, art. 32 (OO 38, 298b-299a). Cf. Bernardus, *Sermones super Cantica Canticonum*, Sermo 40, 4, ed. J. Leclercq e.a. (Opera, 2, Rome 1958), 27, 1-2: 'O heilige ziel, wees alleen zodat de Enige van allen voor Wie gij uzelf bewaart, alleen Diegene is Die u uit allen heeft uitverkoren'; zie verder Sermo 52, 5-6, *ibid.*, 93, 5-22. Dionysius verwijst ook nog naar 'anderen': cf. Willem van St.-Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte-Dei*, 19, ed. M.-M. Davy (Parijs 1940), 78, 11-13: 'Degene met wie God is, is nooit minder alleen dan wanneer hij alleen is. Want dan geniet hij vrij van zijn eigen vreugde, dan behoort hij zichzelf toe om in zichzelf van God te genieten en van zichzelf in God' (cf. Cicero, *De officiis*, III, 1, 1).

⁴² Weiler, 'De constructie van het zelf', 239. Over Dionysius' genadeleer, zie M. Beer, *Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau* (München 1963), 198-229.

⁴³ Cf. Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum*, IV, 3 (= *Itinerarium. De weg die de geest naar God voert*. Latijnse tekst, vertaald en toegelicht door J.C.M. van Winden, met een inleiding van A.H. Smits [Assen 1996], 114-117); *De triplici via*, Prologus & cap. 1, ed. studio et cura Patrum Collegii a S. Bonaventura (Opera Omnia, 8, Quaracchi 1898), 3: 'De zuivering leidt tot de vrede, de verlichting tot de waarheid, de vervolmaking tot de liefde'.

⁴⁴ Cf. *De caelesti hierarchia*, 3, ed. Ph. Chevallier (Stuttgart 1989, oorspr. Brugge 1937), Bd. 3, 792-793; *De ecclesiastica hierarchia*, 5, ed. cit., Bd. 4, 1348. Over de Ps.-Dionysiaanse mystiek van de Kartuiser, zie G.E.M. Vos de Wael, *De Mystica Theologia van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus* (Nijmegen 1942), 25-32; K. Emery, Jr., 'A Complete Reception of the Latin *Corpus Dionysiacum*: The Commentaries of Denys the Carthusian', in: T. Boiadjev e.a. (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Turnhout 2000), 197-247, inz. 216-235.

te hebben achtergelaten uiteindelijk in de hyper-onzegbare afgrond van de Godheid wordt ondergedompeld'. Dit contact met God 'vervreemdt de ziel van zichzelf en transposeert ze in een andersheid, niet in die zin dat de natuur of existentie van het schepsel in dit alles zou worden veranderd of ophouden te bestaan, maar in die zin dat de bestaanswijze ervan wordt opgetild en de hoedanigheid vergoddelijkt'.⁴⁵

In dergelijke mystieke teksten vinden we een bevestiging van Gurevichs stelling dat 'het waardensysteem van het middeleeuwse christendom de gelovigen er niet toe aanmoedigde hun unieke individualiteit te proclameren'.⁴⁶ Weliswaar was ook Dionysius zich bewust van de uniciteit van elke persoon,⁴⁷ maar aangezien trots, roemzucht en eigenliefde als zondig golden, mocht deze eigenheid niet in de verf worden gezet. Daarom is het verkeerd de laat-middeleeuwse spiritualiteit te omschrijven als een uiterst geïndividualiseerde godsdienstigheid.⁴⁸ Zeker, Dionysius zal zijn geloof wel met een intense, persoonlijke betrokkenheid en 'innigheid' hebben beleefd, maar zijn vroomheid beoogde juist het individuele, ook en vooral in de mystieke ervaring, te transcenderen.⁴⁹

Conclusie

Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat Dionysius de moderne dichotomie tussen collectivisme en individualisme niet kende. Enerzijds was het individu met zijn of haar subjectieve meningen en preferenties hoegenaamd niet de maat van alle dingen; integendeel, het leven van het individu was van nature ingebed in de gemeenschap, waarin de politieke en religieuze gezagsdragers en de tekstuele *auctoritates* de gedachten- en waardenpatronen configureerden. Anderzijds had het individu voorrang op de gemeenschap, voor zover het materiële welvaren en het geestelijke heil van de individuele burgers werden gezien als de *raison d'être* van de *civitas* en voor zover de ultie-

⁴⁵ *De vita et fine solitarii*, II, art. 10 (OO 38, 313a-314a). Cf. Ruusbroec, *Van den blinkenden Steen, met W. Jordaens' Latijnse vertaling*, 5-8, ed. D. Ph. Muller (Leuven 1921), 34-78 (= *Opera Omnia*, 10, ed. H. Noë [CCCM 110], 125-155). Over de drie trappen in Ruusbroecs *Blinkenden Steen*, zie K. Bras, *Mint de minne. Eros en Agape bij Jan van Ruusbroec* (Kampen 1993), 117-132. Over Jordaens als vertaler, zie A. Ampe, *Ruusbroec: traditie en werkelijkheid* (Antwerpen 1975), 298 en 346-347 en G. Warnar, *Ruusbroec. Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw* (Amsterdam 2003), 222-227. Over Dionysius en Ruusbroec, zie Ampe, *o.c.*, 359-362; K. Emery, Jr., 'The Carthusians, Intermediaries for the Teaching of John Ruusbroeck during the Period of Early Reform and in the Counter-Reformation', *Analecta Cartusiana* 43 (1979), 100-129, inz. 101-116; D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge 1995), 211-225, inz. 215-216; Podlech, *Discretio*, 304-309. Een gelijkaardige, door Ruusbroec geïnspireerde mystieke eenwording met God werd ook door Grote en andere moderne devoten nagestreefd; cf. K.C. De Beer, *Studie over de spiritualiteit van Geert Groote* (Brussel / Nijmegen 1938), 88; R. van Dijk, 'Geert Grote en de Moderne Devotie. De vergemeenschappelijking van de mystiek', in: J. Baers e.a. (eds.), *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven* (Kampen / Tiel 2003), 708-725, inz. 716-717.

⁴⁶ Gurevich, *The Origins*, 250.

⁴⁷ Dit blijkt zowel uit zijn kritiek op het averoëistisch monopsychisme (cf. *De lumine Christiane theorie*, I, art. 94 [OO 33, 351-352]) als uit zijn uiteenzetting over de individuatie van geestelijke substanties (cf. *In Librum II Sententiarum*, dist. 3, q. 1-2 [OO 21, 201-217]; H. Pohlen, *Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers* (Leipzig 1941), 171-175).

⁴⁸ Telkens weer wordt dit herhaald: zie bijv. Ullmann, *The Individual*, 143-144; Ohlig, 'Christentum', 38; W. Blockmans en P. Hoppenbrouwers, *Eeuwen des ondersheids. Een geschiedenis van middeleeuws Europa* (Amsterdam 2002), 431-432.

⁴⁹ Misschien is zo'n gelaten zelfverlies, een 'Zurücktreten van sich' wezenlijk voor alle (christelijke én niet-christelijke) mystiek; cf. P. Moyaert, *De mateeloesheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde* (Nijmegen 1998), 285-299 en 303; J. Decorte, 'Middeleeuwse en hedendaagse appreciatie van de liefdesmystiek', *Tijdschrift voor Filosofie* 63 (2001), 543-568, inz. 555-564; E. Tugendhat, *Egoцентрицитät und Mystik. Eine anthropologische Studie* (München 2003), 106-108 en 122-149.

me zin van het mens-zijn, die in de persoonlijke intimiteit met God werd gevonden, gesitueerd werd op een niveau dat de participatie in het reilen en zeilen van de maatschappij ver oversteeg. Het mensbeeld dat de wijsgerige en theologische retoriek van Dionysius schraagde, was dan ook allesbehalve collectivistisch: het culmineerde namelijk in het ideaal van de solitair, die in eenzaamheid leest en schrijft, bidt en zich over zichzelf bezint om God te kunnen schouwen. Individualistisch daarentegen was zijn denken nog veel minder. Vanuit zijn christocentrische kartuis verkondigde Dionysius immers de traditionele moraal die theologen reeds eeuwenlang aan de gelovigen voorhielden en die het individu ertoe opriep om in God te verdwijnen en voort te leven. Aangezien God als de liefdevolle Schepper van heel de wereld werd beschouwd, impliceerde de mystieke vergoddelijking een medeleven met heel de mensheid. Vandaar dat de politiserende kluizenaar (samen met menige andere middeleeuwse auteur) ons wellicht zou verbieden zijn denkwereld met behulp van de nogal wazige en onmiddelleeuwse termen 'collectivisme' en 'individualisme' in kaart te brengen. Ook in dit opzicht waren de Middeleeuwen anders.

Summary

It is often assumed that individualism gradually overcame collectivism in the later Middle Ages. However, an analysis of some political and religious texts of Denys the Carthusian (1402-1471) reveals no trace of collectivism or individualism. In Denys's view, individuals naturally belong to a community, but have priority over it, insofar as their personal happiness is envisaged as the goal of the *civitas*. This becomes even more evident in Denys's works on the solitary life, in which the loneliness of Carthusian monks is idealized. Since, however, the solitaries aim at a deification, in which they are freed from themselves, Denys's mysticism cannot be regarded as individualistic.

Het Roermondse *Volumen Parvum*, de Meester van B 18 en veertiende-eeuwse boekverluchting in Bologna!

Susan L'Engle en Rob Dückers

Dr. S. L'Engle is kunsthistorica en als assistent-bibliothecaris verbonden aan de Vatican Film Library van de universiteit van St. Louis.

Drs. R.A.M.J. Dückers is verbonden aan Museum Het Valkhof, Nijmegen.

Inleiding: een signatuur

Op folio 185v van het handschrift in de collectie van het Stedelijk Museum Roermond, inventarisnummer 1856, zit een met een kaproen getooid figuurtje tegen de gouden achtergrond van een initiaal I, met een boekrol in zijn wat vorkachtige handen (afb. 1). Zijn neus is plomp; borstelige wenkbrauwen welven zich boven driehoekige ogen. Tussen het pseudo-schrift en de parallel verlopende lijnen die de rol vullen, heeft iemand met een fijn pennetje echte letters neergekrabbeld, letters die een boodschap lijken te vormen. Lezend van links naar rechts staat er: *ma co chi te fe*, mogelijksterwijs *ma[r?]co chi te fe[ci]t*. Zoals elders betoogd valt deze tamelijk cryptische mengeling van Latijn en Italiaans wellicht te interpreteren als 'Ma[r]co die je gemaakt heeft'; ongeacht hoe de naam van de verluchter nu precies luidde, de term *fecit* geeft duidelijk zijn intentie weer om zijn naam te verbinden aan deze figuratieve initiaal en daarmee aan de overige verluchting van zijn hand in dit handschrift.² Het gebruik van de term *fecit* lijkt immers eerder te wijzen op verluchting dan op schrift en de plaatsing van de signatuur binnen een element van de decoratie in plaats van in een colofon ondersteunt het idee dat het hier gaat om de verluchter.

¹ De auteurs willen graag hun dank betuigen aan dr. Frank Soetermeer voor enkele aanvullingen en verbeteringen. Onze dank geldt ook drs. Ridsert Hoekstra, Conservator van het Stedelijk Museum Roermond, die ons toestemming gaf het handschrift te bestuderen en foto's ervan te publiceren, alsmede drs. Hans van de Mortel, Gemeentearchivaris te Roermond, die het onderzoek faciliteerde. Hoewel beide auteurs gezamenlijk verantwoordelijk zijn voor de inhoud van dit artikel, is het wellicht goed te vermelden dat Susan L'Engle het deel rond tekst, productie en verluchting van het Roermondse *Volumen Parvum* heeft geschreven; van Rob Dückers stamt het deel over de context, herkomst en stand van onderzoek rond de codex en de andere *Corpus Iuris Civilis*-delen in Roermond, alsmede de beknopte codicologische beschrijving in de appendix. Ook vertaalde hij de bijdrage van Susan L'Engle uit het Engels.

² Susan L'Engle en Robert Gibbs, *Illuminating the Law. Legal Manuscripts in Cambridge Collections*, (Londen/Turnhout 2001), 50-51.