

TASI RÉKA

Barokk vízió – skolasztikus imagináció

Egy eszme- és retorikatörténeti kutatás első állomása

A 17. századi katolikus vallásos, illetve kegyességi irodalomban jelentős szerepet kap egy erőteljesen vizuális, a képszerűség számos eszközét alkalmazó, az érzelmi hatást középpontba helyező prózastílus. Ennek hátterének, mintegy magyarázatának tekinthető az a Debora Kuller Shuger által leírt változás, amelynek során a 16. századtól a vallásos retorikai elméletben és gyakorlatban az érvelő-diszkurzív meggyőzés helyett előtérbe kerül a befogadók indulataira történő hatás szerepe.¹ Mindez a *genus grande* homiletikai hagyományának kiterjedését jelenti, ami a *magnitudo* és *praesentia*² összeegyeztethetlenségének problémájára kínál megoldást ajánlásaival, amelyekben felértékelődnek az affektusok, az *enargeia* és a képszerűség egyéb eszközei, valamint az imagináció.

Debora K. Shuger 1988-as alapvető monográfiájában, a *Sacred Rhetoric*ban egy megvilágító erejű alfejezetet szentel a kora újkori retorikában, azon belül a 17. századi prédikációelméletben jelentős szerepet kapó vizuális, érzelmekre ható prózastílus és az arisztotelianus lélekelmélet kapcsolatának. Hangsúlyozza az arisztotelészi lélekelmélet azon, 18. századig érvényben lévő alapvetését, amely szerint a gondolkodás, a megismerés folyamatában a képeknek elvitathatatlan szerepük van, s ennek nyomán kiemeli az imaginatio lélekelméleti és episztemológiai jelentőségét.³

A 17. századi katolikus szövegek képszerű, érzékekre és érzelmekre ható jellemzőjének kontextualizálásához – Shuger megállapításainak nyomán is – szükséges tanulmányoznunk a katolikus szövegekhez elméleti hátteret biztosító lélekelméletet. Ezért jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy a 17. századi magyarországi katolikus nyomtatványanyagot áttekintve az érzékelés elméletének tankönyvi és tudományos előfordulásait, valamint az imagináció különféle diskurzusainak recepcióját vizsgálja és azonosítsa. Főként a nemzetközi kontextusra és különösen a 17. században lezajló

* A szerző a Miskolci Egyetem Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézetének adjunktusa. A tanulmány a Bolyai Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

1 Deborah Kuller SHUGER, „The Christian Grand Style in Renaissance Rhetoric”, *Viator* 16 (1985): 337–365.

2 A „magnitudo et praesentia” formula először a tridentinai zsinat utáni katolikus retorikákban jelenik meg, majd ezután a protestáns hagyományban. Deborah K. SHUGER, *Sacred Rhetoric: The Christian Grand Style in the English Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 199.

3 Ahogy Arisztotelész fogalmaz: „Nem gondolkodik soha képzet nélkül a lélek.” (431a16) Arisztotelésznek ez a megállapítása 18. századig alapvetően határozza meg az ismeretelmélet, képelmélet, képteológia, sőt, a retorika alakulástörténetét. Az Arisztotelész óta érvényben lévő reprezentációs elmélet a 18. század 2. felében komoly kritika tárgya lesz. Vö. LACZHÁZI Gyula, „Pálóczi Horváth Ádám Psychológiája és a XVIII. századi lélektani irodalom”, in *Magyar Arión: Tanulmányok Pálóczi Horváth Ádám műveiről*, szerk. Csörsz Rumen István és HEGEDÜS Béla (Budapest: reciti, 2011), 135–153, itt: 147–150.

változásokra fókuszál, a 17. századi magyarországi katolikus kegyességi próza említett retorikai sajátosságainak ismeretelméleti háttereként tételezve. A kutatás jelen állásából adódóan nem törekszik, nem törekedhet a teljességre, nem vállalja továbbá a nyomtatott anyagon kívüli, igen kiterjedt kéziratosságot minimális feltérképezését sem. Úgy vélem azonban, hogy ezzel a szűkebb fókusszal is képes megfontolandó tanulságokkal szolgálni.

Katolikus filozófia és lélekelmélet a 17. században

Az érzékelés elmélete és az annak kontextust biztosító lélekelmélet a 17. századi Magyarországon, legalábbis a katolikus felekezetben, alapvetően a jezsuita iskolai filozófián belül kap helyet.

A 17. századi magyarországi jezsuita iskolai filozófiáról nem készült nagyszámú összefoglaló vagy akár részletekbe menően vizsgálódó munka. Mészáros András, a Pozsonyi Egyetem filozófiatörténésze foglalkozott a területtel 2000-ben megjelent *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig* című, elsősorban tankönyvi feladatokat ellátó könyvében,⁴ majd valamelyest ennek kiegészítéséül is szánt, 2003-ban publikált *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* című kötetében,⁵ ahol említi, hogy a témát szlovák filozófiatörténészek munkái is érintik.⁶ A magyarországi kora újkori katolikus filozófiával foglalkozott Paul Richard Blum is, aki elsősorban – de nem kizárólag – Pázmány Péter filozófiáját méltatta nagyobb figyelemre.⁷ Pázmány filozófiakurzusának anyaga sajnos nem teljességében maradt fenn, ez az *Opera omnia* három kötetében megjelent.⁸ Emellett a gráci Pázmány-tanítványok disputációi láttak napvilágot Blum és Hargittay Emil együttműködésének eredményeként.⁹ Minthogy sajnos sem a filozófiakurzus töredékes anyaga, sem ezek a disputációk nem tartalmazzák a *De animához* kapcsolódó előadások anyagát, Blum a meglévő előadástöredékek és disputációk alapján vállalkozott Pázmány lélekelméleti tanításainak rekonstruk-

4 Mészáros András, *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig* (Pozsony: Kalligram, 2000). A 17. és 18. század jezsuita filozófusai c. fejezet: 59–75.

5 Mészáros András, *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* (Pozsony: Kalligram, 2003). A Bevezető fejezet és különböző címszavak.

6 *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku* (Bratislava: VEDA, 1987), 136–190.

7 Paul Richard Blum, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, History of Science and Medicine Library 30, Scientific and Learned Cultures and Their Institutions, 7 (Leiden–Boston: Brill, 2012); Paul Richard Blum, „Péter Pázmány Seelenlehre” in *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerk. Ajkay Alinka és Bajáki Rita (Vác: Mondat Kft., 2013), 87–94.

8 *Petri cardinalis Pázmány Opera omnia*, Series I–VI, (Budapest: Typis Regiae Scientiarum Universitatis, 1894–1904). Vol. 1.: Petrus Pázmány, *Dialectica*, rec. Stephanus Bognár (Budapest: Typis Regiae Scientiarum Universitatis, 1894). Vol. 2.: Petrus Pázmány, *Physica*, rec. Stephanus Bognár (Budapest: Typis Regiae Scientiarum Universitatis, 1895). Vol. 3.: Petrus Pázmány, *Tractatus in libros Aristotelis De coelo, De generatione et corruptione atque in libros meteororum*, rec. Stephanus Bognár (Budapest: Typis Regiae Scientiarum Universitatis), 1897.

9 *Grazer philosophische Disputationen von Péter Pázmány*, hrsg. von Paul Richard Blum in Zusammenarbeit mit Emil Hargittay, Pázmány Irodalmi Műhely: Források 3 (Piliscsaba: PPKE BTK, 2003).

ciójára,¹⁰ megállapítva, hogy Pázmány kikövetkeztetett lélekelméleti tanításaiban a Pomponazzi-affér¹¹ után az V. lateráni zsinatnak megfelelően a lélek halhatatlanságának tételét igyekszik védeni. A 17. század későbbi időszakának magyarországi filozófiai irodalmára vonatkozólag is tett megállapításokat Blum¹² – ezekre a továbbiakban még kitérek.

Az iskolafilozófia minden esetben valamiféle lezárt, autoritások által szentesített, intézményesített rendszerből indult ki: a jezsuitáknál ezt hosszú ideig – Magyarországon a 18. század első feléig – Arisztotelész skolasztikus módon interpretált filozófiája jelentette. A jezsuita neoskolasztikus filozófiaoktatás természetesen a nemzetközi gyakorlatot követte.¹³ A *Ratio studiorum* (1599) a filozófiai tananyagot három évre elosztva határozta meg – a három év a három nagy tematikai egységet jelentette: logikát, fizikát és metafizikát. A fizikai tanulmányok éve Arisztotelész három művével, a *De generatione*, a *De anima* és a *Metaphysica* cíművel foglalkozott.

Annak rekonstrukcióját, hogy filozófia címen mit tanítottak Európában a jezsuiták, számos különböző műfajú forrás teszi lehetővé: Arisztotelész-kommentárok, szöveggyűjtemények, egyetemi előadásjegyzetek, disszertációk stb. A kommentár műfaja a Jézus Társaságban a 16. század második felében virágzott, legjelesebb képviselői Pedro da Fonseca, Francisco de Toledo, Antonio Ruvio és a coimbrai filozófusok (Conimbricenses)¹⁴ voltak. A kora újkori kommentátorok jellemzően már nem tartottak olyan szoros kapcsolatot az eredeti szöveggel, mint elődeik. Ez a folyamat Francisco Suárez *Disputationes metaphysicae* (1597) című munkájában tetőzött, amelyben szerzője teljes mértékben függetlenítette magát a tárgyalt témák hagyományos arisztotelészi rendjétől is. Martin Grabmann szerint ezzel az autonóm filozófiai kézikönyvek történetének kezdetét jelölte ki, s műve eképpen híd volt a kommentár és a compendium vagy cursus műfaja között.¹⁵

A compendium műfaja a korai 17. században kezdett terjedni, és jóval a rend vége után is élt. Míg a kommentárok egy-egy arisztotelészi könyvre koncentráltak, addig a compendium rendszerint a teljes trienniumot lefedte.

Ugyancsak jellemző műfaj volt az előadás-kéziratok másolata. A jezsuita professzorok nem közvetlenül compendiumokból tartották az előadásait, viszont használták őket előadásaik összeállításához. Európai könyvtárakban és levéltárakban ennek számos forrását találjuk meg. Ezen kéziratok nagy része nem az előadó, hanem a hallgató-ság lejegyzésének eredményeként készült el, bár a lejegyzések gondossága és alaposá-

10 BLUM, „Péter Pázmánys Seelenlehre...”

11 Pietro Pomponazzi *Tractatus de immortalitate animae* (1516) c. munkája kapcsán kibontakozó vitához lásd pl. LOSONCZI Péter, „Metafizika és apológia: Lessius és Descartes”, *Világosság* 5 (2005): 3–15, itt: 5–7.

12 BLUM, *Studies...*, 64.

13 A jezsuiták filozófia- és azon belül fizikaoktatását részletesen tárgyalja: Marcus HELLYER, *Jesuit Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 71–89. – A következőkben én is ez alapján foglalom össze a fontosabb ismereteket.

14 Szűkebb értelemben véve így jelölték azt a 11 könyvből álló Arisztotelész-kommentárgyűjteményt is, amit coimbrai filozófusok készítettek, és amelyet kiadásra Claudio Aquaviva generális megbízásából Fonseca állított össze.

15 Hivatkozva: HELLYER, *Jesuit Physics...*, 74.

ga a kutatókat arra engedte következtetni, hogy a tanárok tollba mondták az anyagot.¹⁶ Szerkezetében és formájában ez a típusú jegyzet a cursus műfajával volt megegyező: a tárgyalt anyag rendje és a quaestio formája is megmaradt.

A szóbeli disputációk kísérő műfaja a nyomtatott disputáció, a 17. század század végére pedig a dissertatio műfaja is elterjedt: ezek a disputációk olyan típusát jelentették, amelyek egy specifikus problémát dolgoztak ki. Jóllehet a gyakorlat szerint ezen művek kiadását maga a tanuló finanszírozta, a készítőjük valójában a professzor – a „praeses” – volt, hiszen a diákoknak nem volt meg a gyakorlata, felkészültsége, hogy ilyen művekkel álljanak elő.

Marcus Hellyer a kora újkori jezsuita compendiumok, előadásjegyzetek és dissertatiók alapján a következőképpen rekonstruálta a 17. századi jezsuita fizikatanterv ideális típusát: a közvetlenül a logikát követő fizikai tananyag rendjét a 17. század elején természetesen Arisztotelész művei határozták meg. A fizikai kurzus két részre, *physica generalisra* és *physica particularisra* oszlott. Az első rész Arisztotelész *Fizikáját* követte, és a minden természetes testre jellemző tulajdonságokkal foglalkozott. A második rész Arisztotelész természetfilozófiai könyveit követte: a *De caelo*, a *Meteorologia*, a *De generatione et corruptione* (másként: *De ortu et interitu*) és a *De anima* címűeket. Ez a rész az égitestekkel, atmoszferikus testekkel, az elemekkel és az élő testekkel foglalkozott.¹⁷

Arisztotelész jezsuita interpretációi hosszú, gyakran egymással versengő kommentárokon keresztül alakultak. Az arab kommentátorok, különösen Averroës, nem voltak népszerűek a jezsuiták körében, akik a 16. századi itáliai egyetemeken népszerűvé váló averroizmus ellenében dolgozták ki Arisztotelész-értelmezésüket. De egyébként jellemzően nem volt monolitikus egyetértés a jezsuita magyarázók közt a természetbölcselet minden kérdésében. A régebbi szerzetesrendekkel ellentétben a jezsuiták nem kötelezték el magukat egyetlen skolasztikus iskola mellett sem, filozófiájukat a kezdetektől az eklektikusság határozta meg. Az autoritások sora egyébként, melyeket a jezsuita tankönyvek szerzői előszeretettel alkalmaztak, a 17. század során jelentősen megváltozott. Gyakorta másod- vagy harmadkézből származó ismeretekkel, tehát nem közvetlen forrásokkal dolgoztak, amikor a középkori auctorokat idézték (tehát inkább Suárezt és Ruviót használták).

A teológia gyakran meghatározta, hogy egyes filozófiai témákban hogyan lehet állást foglalni. Ahogy említettük, a jezsuitáknak is a releváns dekrétumokhoz kellett igazodniuk, pl. az V. lateráni zsinat után a jezsuita gondolkodóktól elvárt feladat lett

16 A késő középkori kommentároknál is jellemzően ez volt a gyakorlat – azok esetében is, amelyeket a sorok közé vagy margóra írtak. Lásd *Neo-Latin Commentaries and the Management of Knowledge in the Late Middle Ages and the Early Modern Period (1400–1700)*, ed. by Karl ENENKEL and Nellen HENK (Leuven: UnivPress, 2014), különösen: *Introduction: Neo-Latin Commentaries and the Management of Knowledge c.* fejezet: 1–78.

17 Jóllehet a *Ratio Studiorum* előírta, hogy a professzoroknak magyarázniuk kell Arisztotelész szövegeit, valójában a diákok nem igazán olvastak közvetlenül Arisztotelész-szövegeket a tanórán. 1583-ban a jezsuita rendi visitor azt jelentette Bécsből, hogy a diákok alig olvasnak egy sort is Arisztotelésztől. Jóllehet a coimbrai kommentátorok minden egyes kérdés elején beidéztek egy-egy szakaszt tőle, amire a kommentár vonatkozott, a cursus, illetve compendium műfaja már elhagyta ezeket. HELLYER, *Jesuit Physics...*, 77–78.

az is, hogy a lélek halhatatlanságát filozófiailag is bizonyítsák, illetve semmi olyat ne tanítsanak, amely a lélek halandóságának, annak bizonyíthatóságának kiindulópontjává válhat.¹⁸

Ahhoz, hogy a neoskolasztikus jezsuita lélekelmélet, és azon belül is az imaginatio fogalmának kérdése körüljárható legyen, indokolt fogalmi és történeti tisztázással kezdeni az összefoglalónkat. A platóni-arisztotelészi kezdetekig visszamenni és onnan elindulva történeti összefoglalót adni azonban monografikus vállalkozás lenne – amit ráadásul sokan el is végeztek már¹⁹ –, úgyhogy a 17. századhoz képest előtörténetnek számító időszakról inkább már csak a 17. század fényében ejtenék némi szót.

Arisztotelész lélekelméletére sok szempontból az jellemző, hogy nem kimondottan egyértelműsítő vagy részletekbe menő – amit a *De anima* III.3-ban (427a17–430a25) a phantasiáról leír, annak értelmezése a mai napig viták tárgyát képezi²⁰ –, az arisztotelészi hagyomány ezért sokkal inkább a későbbi kommentátorok részletező értelmezésének halmazát jelenti.²¹ Így születik meg a phantasia–imaginatio különbségtétele

18 HELLYER, *Jesuit Physics...*, 85.

19 Jelen dolgozat keretében csupán egy rövid, de reprezentatív válogatás adható a téma nemzetközi kutatástörténetéből: Murray Wright BUNDY, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought, Studies in Language and Literature* 12 (Urbana: University of Illinois, 1927); Richard KEARNY, *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture* (London: Century Hutchinson Ltd., 1988); Marta FATTORI e Massimo BIANCHI, atti a cura di, *Phantasia-Imaginatio, V. Colloquio internazionale, Roma 9–11 gennaio 1986* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988); J. M. COCKING, *Imagination: A Study in the History of Ideas*, edited with an introduction by Penelope MURRAY (London–New York: Routledge, 1991); Danielle LORIES et Laura RIZZERIO, ed. par, *De la Phantasia à l'Imagination*, Collection D'Études Classiques 17 (Louvain–Namur–Paris–Dudley: Peeters – Société des Études Classiques, 2003); Lodi NAUTA and Detlev PÄTZOLD, eds., *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, Groningen Studies in Cultural Change 12 (Leuven–Paris–Dudley, MA: Peeters, 2004)0.

20 Dorothea Frede szerint ennek forrása éppen maga az Arisztotelésznél gyanútlan ártatlansággal használt phantasia-fogalom, mely – kontextusai szerint – egyszerre jelez egyfajta képességet, valamely tevékenységet vagy folyamatot és végül mindezek eredményét. Dorothea FREDE, „The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle”, in *Essays on Aristotle's „De anima”*, ed. by Martha C. NUSSBAUM and Amélie OKSENBERG RORTY (Oxford: Oxford University Press), 1995, 279.

21 John O'BRIEN, „Reasoning with the Senses: Humanist Imagination”, *South Central Review* 10. 2. sz. (1993): 3–19, itt: 7–8. A középkorban a 12. századig, a *De anima* első latin fordításainak elkészültéig elsősorban az arab kommentátorok, különösen Avicenna és Averroës közvetítésével és interpretációjával meghatározók Arisztotelész gondolatai. Vö.: H. DAIBER, „Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik der Mittelalters”, in *Rencontres de culture dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XVIe siècle (Actes du colloque international de Cassino, 15–17 juin 1989, organisé par la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino)*, édités par Jacqueline HAMESSE et Marta FATTORI, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès 11, Rencontres de Philosophie Médiévale 1 (Louvain-la-Neuve–Cassino, FIDEM, 1990), 203–250. A *De anima* első latin fordítását Velencei Jakab készítette (1125–1150 között) a *Fizikával* és a *Metafizikával* együtt. Ezt a *De anima*-fordítást nevezi a filológia hagyomány „translatio vetus”-nak. A „translatio nova” az arab Arisztotelész-tradícióból nőtt ki, 1230 k. készült, egy Averroës-kommentár kísérte, és a hagyomány szerint Michael Scotus készítette (1266–? k.). Willem van Moerbeke felülvizsgálta a translatio vetust, ez az ún. „recensio nova” a legszéleskörűben ismert szövegváltozat lett, melyet később számos alkalommal ki is adtak nyomtatásban. Arisztotelész *De animája* a legtöbb egyetemen a központi curriculum része lett,

a középkorban (amely a kora újkorban is érvényben marad),²² vagy a lélekreszeket az agykamrákhoz kötő, azokban elhelyező elméletek.²³

A 16. században tehát az imaginatio közkeletűen az érzékelő lélekresz (potentia sensitiva) azon eleme vagy működése – alapvetően egy belső érzék, Arisztotelész nyomán –, mely az érzékek által közvetített, de az érzékek számára már nem elérhető, a sensus communis által egységesített érzékletekből létrejövő képekkel dolgozik, akkor is, ha korábban sosem látott, nem létező, új képeket kreál – a korábban befogadottak kombinációja nyomán; vagyis reprodukív és produktív képesség.

A lelki képességek, fakultások pszichológiája, illetve az a szisztematikus lélek-elmélet, amibe az imaginatio szerepe beilleszkedett, sokat változott az évszázadok során. A belső érzékek arisztotelészi eredetű hármasát Avicenna emelte ötre (sensus communis, imaginatio és memória mellé az aestimatiót is bevezette, továbbá a receptív és a kombinatorikus képzelet megkülönböztetését alkalmazta – az utóbbira még a vis cogitativa terminust használva), a középkorban ez az elképzelés nagy jelentőségre tett szert, majd már a 16. században megjelentek egyszerűsített leírások, az egyszerűsödési folyamat pedig a 17. században is folytatódott. Először egyébként a történész Katherine Park vizsgálta, hogy a lelki képességek klasszifikációja és elrendezése milyen változásokon ment keresztül a 16. században.²⁴ A belső érzékek rendszerének egyszerűsödési tendenciájában nem jelentéktelen szerepe volt az 1530-as évek anatómiai felfedezéseinek, melyek átírták az agykamrák addig forgalomban lévő elméleteit, továbbá az eredeti arisztotelészi és galénoszi szövegekhez való visszanyúlás igényének és a neoplatonikus gondolatok hatásának. Katherine Park elemzése szerint az elmozdulások fő haszonélvezője ráadásul épp a phantasia/imaginatio lett, ami sokszor maga alá rendelte a többi bel-

ezért folyamatosan számos kommentár készült róla. Lásd a vonatkozó szakirodalmat: Sander Wopke DE BOER, *The Science of the Soul: The Commentary Tradition* (Leuven: Leuven University Press, 2013).

22 LORIES et RIZZERIO, *De la Phantasia à l'Imagination...*

23 Walter PAGEL, „Medieval and Renaissance Contributions to Knowledge of the Brain and its Functions” in *The History and Philosophy of the Brain and its Functions: An Anglo-American Symposium*, ed. by F. N. L. POYNTER (Oxford: Oxford University Press, 1958), 95–114. A középkorban, majd a reneszánsz idején széleskörűen elterjed az az – eredetileg Galénosztól származó – orvosi elképzelés, hogy az agyban agykamrák, üregek (cellulae, ventriculae) találhatók, melyek a különböző mentális képességeknek biztosítanak székhelyet. Avicenna, Albertus Magnus vagy Roger Bacon ezen fakultások számát 5-ben jelölik ki: a sensus communis és az imaginatio a legelső agykamrában helyezkedik el, a phantasia és az aestimatio a középsőben, a leghátsóban pedig a memória. (A phantasia és imaginatio mint egymástól különböző belső érzékek megkülönböztetése egyébként közvetett módon Avicennától származik, de ő még más terminussal dolgozott.) Olaf Pluta tanulmányában bemutatja, hogy ez az ötös felosztás, melyet a „via antiqua” képviselői (pl. Albertus Magnus, Aquinói Tamás) osztottak, miként redukálódik az új iskola, a „via moderna” képviselőinek (Jean Buridan, Ingheni Marsilius, Nicolaus Theodorici de Amsterdam) munkáiban háromra, a „lex parsimoniae” (a takarékoság vagy tömörség elve) nyomán. Olaf PLUTA, „On the Matter of the Mind: Late-Medieval Views on Mind, Body, and Imagination”, in NAUTA and PÄTZOLD, *Imagination...*, 21–34. Agykamrákról és az elmefakultások viszonyáról lásd még: Claudia SWAN, „Eyes Wide Shut: Early Modern Imagination, Demonology, and the Visual Arts”, *Zeitspünge: Forschungen zur Frühen Neuzeit* 7 (2003): 561–571.

24 Katherine PARK, „Picos *De imaginatione* in der Geschichte der Philosophie”, in Gianfrancesco Pico della MIRANDOLA, *Über die Vorstellung/De imaginatione*, hg. von Eckhardt KESSLER (München: Wilhelm Fink, 1984), 21–56.

ső érzék funkcióját. A 16. századi, neoplatonikus hatást is mutató írásokban előfordult, hogy már nem csupán egy volt a számos kiegészítő lelki képesség közül, hanem egyike a három vagy négy domináns lelki fakultásnak, az egyedüli közvetítő az anyagi világ, illetve az emberi test és az immateriális lélek között. Korábban például elképzelhetetlen volt, hogy külön traktátus szülessen az imaginatióról, ahogy Gianfrancesco Pico della Mirandola tollából (*De imaginatione*, 1501). Ő is mellőzte a lelki fakultások elméletének bonyolult fogalmi rendszerét, és az imaginatio fogalmát az egész szenzitív lélekrészt magába foglaló értelemben használta. Pico egyébként abból a szempontból is megújítója volt az imaginatio diskurzusának, hogy az azzal szembeni, eddig elszórtan vagy rövidebben megfogalmazott gyanút a traktátusa központi elemévé emelte.

Az imaginatio kombinatorikus funkciója révén a 16. századi művészetelméleti – különösen festészeti (pl. Cennino Cennini) – traktátusokban is jelentős szerepet kapott,²⁵ s a megnövekedett jelentősége nyomán egyre gyakrabban megfogalmazódó gyanú újfajta témák körüli vitákat generált: ilyenek voltak az imaginatio testi változásokat előidéző hatása, pl. mint betegségek oka vagy gyógyítója, szerepe az embriók fogadásában vagy csodás gyógyulásokban.²⁶

A nagyobb imaginációtörténeti monográfiák kevésbé foglalkoztak a 16–17. században kibontakozó jezsuita újszolasztika lélekelméletével, ám az utóbbi évtizedek nemzetközi, elsősorban filozófiatörténeti érdekltségű kutatásai a reneszánsz és kora újkori arisztoteliánizmusok között egyre növekvő figyelmet fordítottak az arisztoteliánus jezsuita filozófusokra. Egyfelől hangsúlyozták, hogy önmagukban is érdemesek az alaposabb vizsgálódásra, másfelől pedig kiemelték, hogy a modern filozófia kialakulásának – pl. Descartes és Hobbes tanainak – megértéséhez is elengedhetetlen háttérrel jelentenek.²⁷ A jezsuita arisztoteliánusok iránti fokozott érdeklődés különösen jellemző Francisco Suárez meglehetősen kiterjedt életművére. Az utóbbi két évtizedben nagy mértékben felgyorsult a Suárez-kutatás, a kutatók pedig lényegében egyöntetűen állapították meg, hogy olyan jelentős újításokkal is jelentkező, nagyformátumú teológusról van szó, akinek hatása messze túlért a katolikus teológián-filozófián,²⁸ s bár művei az

25 Martin KEMP, „From „Mimesis” to „Fantasia”: The Quattrocento Vocabulary of Creation, Inspiration and Genius in the Visual Arts”, *Viator* 8 (1977): 347–405.

26 Csak jelzésszerűen válogatva a kiterjedt nemzetközi szakirodalomból: Stefanie ZAUN, Daniela WATZKE und Jörn STEIGERWALD, Hg., *Imagination und Sexualität: Pathologien der Einbildungskraft im Medizinischen Diskurs der Frühen Neuzeit*, Analecta Romanica 71 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004); Yasmin HASKELL, ed., *Diseases of the Imagination and Imagery Disease in the Early Modern Period* (Turnhout: Brepols, 2011).

27 Cees LEIJENHORST, „Cajetan and Suárez on Agent Sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought”, in *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. by Henrik LAGERLUND (Dordrecht: Springer, 2007), 237–262.

28 Karl ESCHWEILER, „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 1 (Münster: Aschendorff, 1928), 251–325. Karl Eschweiler a spanyol újszolasztika németországi hatásáról írt tanulmányában kimutatta, hogy a „protestáns Suárezként” számontartott Christoph Scheibler *Opus metaphysicum*a 17. századi németországi protestáns egyetemen alapvető és a leggyakrabban használt kézikönyv volt.

1650-as évek után már ritkábban kerültek sajtó alá, recepciójuk mégis hosszabb távon meghatározta a kora újkori – elsősorban, de nem kizárólag – katolikus gondolkodást.²⁹ A kétségkívül legnagyobb hatású *Disputationes Metaphysicae*³⁰ mellett az Arisztotelész-kommentár (*Commentarii una cum Quaestionibus in Libros Aristotelis De Anima*)³¹ is tartalmaz figyelemre méltó újításokat,³² s ezek érintik az imaginatio szerepét is.³³ Az imaginatio funkciójában történő, Suárez munkáiban tapasztalható elmozdulás természetesen nem önmagában, nem az imaginatio önelve révén történik, hanem elsősorban az értelem működésének, megértésének változásával függ össze, illetve azokkal az alapvetően metafizikai szempontokkal,³⁴ melyek materiális érzéktárgyak, illetve érzékelés, valamint immateriális értelem, kogníció (az isteni szférához tartozó lélekrész) egymásra hatásának problémáját tematizálták, tehát annak a kérdésnek a megoldását sürgették, hogy a megismerés folyamatában miként gyakorolhat hatást az alacsonyabb rendű materiális dolog az immateriális értelemre, gondolkodásra.³⁵

Suárez imaginatio-felfogása erre a fenti problémára is választ keresve és Aquinói Szent Tamás rendszerével szembenállva alakul ki.³⁶ Metafizikai és lélekelméleti munkássága persze az averroizmus ellenében is születik, illetve a Pomponazzi-kihívásra válaszul, ekképpen lélekelméleti tanításainak egyik formálója az a törekvés, hogy a lélek halhatatlansága tételének igazolhatóságát biztosítsa. James B. South szerint a fen-

29 Benjamin HILL, „Introduction”, in *The Philosophy of Francisco Suárez*, ed. by Benjamin HILL and Henrik LAGERLUND (Oxford: Oxford University Press, 2012), 2.

30 Salamanca, 1597.

31 Francisco SUÁREZ, *Commentarii una cum Quaestionibus in Libros Aristotelis De Anima* (Lyon, 1621). A kommentárok Suárez egyetemi tanári működéséhez kapcsolódnak: 1571 és 1574 között tanított Segovia egyetemén. Nem sokkal a halála előtt elkezdte újraírni ezt a művét, de már nem tudta befejezni, az első 12 fejezetig jutott. A tanítványa, Baltasar Alvarez újrendezte és kiadta a könyvet 1621-ben. Vö. LEIJENHORST, „Cajetan and Suárez...”, 249.

32 Újítóként elsősorban a politikai filozófia és a jogelmélet területén, valamint a fizika és metafizika területén a racionális lélekrész metafizikájának kérdésében kidolgozott meglátásai miatt tartják számon. HILL, „Introduction...”

33 Az utóbbi évtizedekben Suárez imaginatio-fogalmával a következő tanulmányok foglalkoztak behatóbban: James B. SOUTH, „Francisco Suárez on Imagination”, *Vivarium* 39, 1. sz. (2001): 119–158.; Daniel HAIDER, „Suárez on the Functional Scope of the Imaginative Power”, *Cauriensia* 12 (2017): 135–152. A továbbiakban elsősorban Haiderre támaszkodom Suárez imaginatio-fogalmának ismertetésekor.

34 A skolasztikusok a *De animát* Arisztotelész *Libri Naturalese* részének tekintették. Tény, hogy az arisztotelészi elmefilozófia valóban a természetbölcselet elveire épített. Mindazonáltal az arisztotelészi hagyomány a lélekelmélet és a metafizika szoros kapcsolatát is tételezte – egyes értelmezők szerint ezt a kapcsolatot a Pomponazzi-affér után még szorosabbá vált. (LEIJENHORST, „Cajetan and Suárez...”, 237. Vö. még: KASZA Péter és SIMON József, „A fordítók előszava” [Pietro Pomponazzi *A lélek halhatatlanságáról* c. munkájának részletéből készült fordításhoz], *Fosszília* 2, 3–4. sz. (2001): 134–136). Különösen a jezsuita és a domonkos gondolkodóknál vált elvárássá, hogy a lélek halhatatlanságát racionálisan bizonyítsák, ami a metafizika központi feladata lett. Vö. Eckhardt KESSLER, „The Intellective Soul”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Ch. B. SCHMITT, Q. SKINNER, E. KESSLER and I. KRAYE (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 507; C. LOHR, „Metaphysics”, in SCHMITT, SKINNER, KESSLER and KRAYE, *The Cambridge...*, 604–605.)

35 LEIJENHORST, „Cajetan and Suárez...”

36 SOUTH, „Francisco Suárez...”, 119–158. Aquinói Tamás a következő műveiben foglalta össze a lélekről szóló értelmezését: *Summa theologiae*, *Commentarii in De anima*.

ti kihíváshoz a jezsuita teológus abban látta a kulcsot, hogy Arisztotelész jól ismert tételét, miszerint nincs gondolkodás phantasmák és így imagináció nélkül, lényegében cáfolja. Suárez megközelítése szerint az imaginatio működése velejáró, tehát elválaszthatatlan kísérője (concomitantia) az intelligentiának (tehát így helyes az arisztotelészi szöveghely értelmezése), azonban az intelligentia nem függ ettől. A lélek képességei ugyanis egymástól világosan elkülönülő tevékenységek, ezt a megközelítést a materiális és immateriális képességek közötti radikális és feloldhatatlan diszkontinuitás teszi szükségessé. Együtt-működésüket (vagyis párhuzamos működésüket) az biztosítja, hogy mind ugyanabban a lélekben gyökereződnek (iradicatio, radicare).³⁷

Suárez lélekelmélete részleteiben is több vonatkozásban eltér Aquinói Szent Tamás tanításaitól. Tamás négy belső érzéket különböztet meg, és közülük a sensus communis a külső érzékekhez közelebb állónak mutatja be, mint az imaginativa, aestimativa és memoria hármását. Az imaginatio és phantasia fogalmát felváltva, szinonimaként használja, nem különbözteti meg őket (szemben az Avicenna nyomán kialakult gyakorlattal), hanem egy érzék két funkciójaként definiálja őket. A vis aestimativa vagy cogitativa (összönös becselő képesség, érzéki becselő képesség – az aestimativa az állatoknál, a cogitativa az embereknél)³⁸ viszont kiterjesztett funkcióval rendelkezik nála. (Klasszikus példája a bárány esete, aki a farkasra pillantva ennek a belső érzéknek a segítségével dönti el, hogy menekülnie szükséges-e vagy sem.) Ez az érzék – legalábbis az ember esetében, ahogy ezt a Tamás-féle elnevezése is mutatja: cogitativa – közelebb kerül az intellektushoz (affinitas, propinquitas), s ilyen formában biztosítja a belső érzékek valóságos közvetítő szerepét a materiális érzéktárgyak és a teljesen immateriális intellektus között.

Aquinói Szent Tamással ellentétben és egyes középkori kommentátorok egyszerűsítő szándékához hasonlóan (Petrus Joannis Olivi, Johannes Buridanus)³⁹ Suárez lényegében egy sensus internus tételét, melyet phantasiának nevez. Miután összegyűjti és definiálja a hagyományosan a belső érzékekhez kapcsolt vagy annak nevezett fogalmakat – sensus communis, phantasia, imaginatio, aestimatio, cogitatio, memoria, reminiscencia –, szisztematikusan lebontja azt a rendszert, ami a belső érzékek ilyen differenciálását teszi szükségessé. Módszere az, hogy az Averroës-féle és Tamás-féle érvelésnek két alapját, lényegében két alapelvét mutatja meg, majd bontja le: egyfelől a species sensatae és insensatae megkülönböztetést, másfelől az érzéktárgy jelenlétét és távollétét (és ez alapján a receptív és retentív belső érzékek elkülönítését), és megkérdőjelezi, hogy ezek alapján lenne szükség egy négyosztatú belső érzék megkülönböztetésére.

Suárez nem vitatja egyébként ezeket a belső érzékhez rendelt műveleteket/működéseket, mindazonáltal amellet érvel, hogy egymástól elkülönülő képességeket csak

37 Ehhez lásd: Anna TROPÍA, „Scotus and Suárez on Sympathy: The Necessity of the »Connexio Potentiarum« in The Present State”, in *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, ed. by Lukás NOVÁK (Berlin: De Gruyter, 2014), 275–292.

38 Jörg Alejandro TELKAMP, „Vis aestimativa and vis cogitativa in Thomas Aquinas's Commentary on the Sentences”, *The Thomist* 76 (2012): 611–640.

39 Peter John Olivi: *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, John Buridan: *Quaestiones in tres libros De anima Aristotelis*, lásd Simo KNUUTTILA, „Suárez's Psychology”, in *A Companion to Francisco Suárez*, ed. by Victor M. SALAS and Robert L. FASTIGGI (Leiden–Boston: Brill, 2014), 209.

akkor szükséges rögzítenünk, ha olyan működések állnak fent, melyeket ugyanaz a képesség nem tud végrehajtani. Ez a „redukcionista” érvelés a jelenlét–távollét elvének lebontását hivatott megtámogatni: az a képesség, amely az érzéktárgy távollétében funkcionál, képes kell hogy legyen ugyanezt az érzéktárgy jelenlétében is megtenni, hiszen mindaz, ami távol van, valaha jelen volt. E mentén *sensus communis* és *imaginatio*, valamint *cogitativa* és *memoria* megkülönböztetésének szükségességét számolja fel.

A *species sensatae* és *insensatae* alapján történő különbségtétel lebontását viszont alapvetően az *species insensatae* létezésének cáfolásával hajtja végre. A *species insensatae* feltételezése felesleges: a bárány ösztönösen befogadja a farkas ellenségességét, ugyanazon *speciemen* keresztül, melyen keresztül a farkas olyan tulajdonsága mutatkozik meg, mint szín, alak stb.

A megkülönböztetésben a belső érzékek fizikai összetétele is szerepet játszik: Tamás szerint a recepcióhoz nedvesség, a retencióhoz szárazság szükséges – amely fizikai különbség indokolja, hogy a két működéshez két, egymástól elkülönülő érzéket rendeljünk. Suárez megoldása itt kétféle, egyfelől az ólmot (*plumbum*) említi, amely egyszerre képes a kettőre, másfelől hangsúlyozza, hogy a recepció és retenció csak részben materiális, sokkal inkább intencionális működés.

Suárez nemcsak cáfolja az egymástól elkülönülő belső érzékek létezését, hanem ellenáll annak is, hogy kognitív funkciókat rendeljen a belső érzékhez. Aquinói Szent Tamástól különbözik a *vis cogitativa* kérdésében is – és értelmezői szerint ezzel lépi meg leginkább a *tomista* tradíciótól való elválást. Tamás a legfontosabb belső érzékként tekint rá, Suárez viszont elhagyja ezt a funkciót a belső érzékek, illetve azok funkciói közül. Nincsen szüksége rá, miként arra sem, hogy a szokásos módon magyarázatot adjon arra, miként tudnak az értelemre a materiális érzékletek hatást gyakorolni.

Suárez végeredményben egyetlen belső érzékre redukálja a Tamás és mások által komplex rendszerként értelmezett lélekrészt, amit *phantasiának* keresztel. A belső érzékek gazdag *tomista* leírásának elvetését az *intellectio/intelligentia* működésének Tamásétól eltérő értelmezése indokolja, továbbá az, hogy a belső érzéknek a kognícióban játszott szerepét arra korlátozza, hogy egységesített *phantasmát* biztosít az *intelligentia* számára.

Újiskolasztikus lélekelmélet a 17. századi Magyarországon: jezsuita filozófia-tankönyvek

Pázmány logikai előadásainak kéziratán egy bejegyzés árulkodik arról, hogy az előadások kinyomtatására készültek.⁴⁰ Paul Richard Blum szerint szokatlan, hogy az idős Pázmány fiatalkori gráci előadásainak anyagát tervezte sajtó alá rendezni, a gyakorlat – legalábbis az európai gyakorlat – ugyanis jellemzően az volt, hogy a filozófiai

40 „Haec logica, sumptibus D. Cardinalis Petri Pazmany ex Autographo ipsius Cardinalis descripta est in ordinem ad typum, de imprimi non potuit, morte Authoris interveniente.” Paul Richard Blum beazonosította, hogy a bejegyzés Dobronoky György – a nagyszombati egyetem első rektora – kézírása, miképpen a fizikai előadások kéziratában is az ő megjegyzéseivel találkozunk. BLUM, *Studies...*, 63.

kurzusok anyagát szinte rögtön a megírás után publikálták. Pázmány eme szándéka persze bizonyosan nem független a nagyszombati egyetem létrejöttétől. Ha pedig erre a kiadásra sor került volna, akkor Pázmány logikai tankönyve a második nagyméretű filozófiai tankönyv lett volna az Alpoktól északra fekvő jezsuita rendtartományokban (Rodrigo de Arriaga *Cursus philosophicus* után, ami elég korán, 1632-ben megjelent).⁴¹

Tény – és Pázmány szándékára is magyarázattal szolgálhat –, hogy Magyarországon ekkoriban hiány volt a katolikus filozófiai kézikönyvekből, sem Bécsben, sem Grácban nem készültek ilyen kiadványok a 17. század derekáig. Az első ilyen nyomtatvány Blum megállapítása szerint Andreas Makar műve (Blum közlése szerint az adatai: *In universam Aristotelis [...] philosophiam*, Nagyszombat, 1656) – ilyen kiadványról azonban nincs információ.⁴² Mészáros András lexikonából viszont kiderül, hogy ezzel a címmel ellátva valóban elkészült egy írásmű – ez azonban kéziratban maradt.⁴³ A következő, Blum által említett kiadvány, Gabriel Ivul *Philosophia novellája* azonban valóban megjelent Kassán 1665-ben. Blum szerint igazán sikeres majd csak Hevenesi Gábor Bécsben 1690-ben kiadott *Philosophia sacrája* lett, amit 1748-ban, 1749-ben és 1755-ben Kolozsvárt újra kinyomtattak.

A következőkben Blum és Mészáros András adataiból kiindulva tekintem át a jezsuita iskolafilozófia phantasia-, illetve imaginatio-fogalmát. Pázmánynál kellene kezdenem, de, ahogy azt korábban említettem, az ő lélekelmélete pusztán részletekben rekonstruálható, s ezt a feladatot Blum meggyőzően elvégezte.

Időben utána már a karánsebesi születésű Gabriel Ivul (Ivul Gábor, 1619/1620–1678) *Philosophia novellája* következik.⁴⁴ Ivul jezsuita papként tevékenykedett Bécsben, Nagyszombatban, majd haláláig a kassai akadémián tanított teológiát. Elsősorban filozófiai és hitvitázó tézisek szerzőjeként ismert. *Philosophia novellája* compendium vagy cursus jellegű tankönyv, melyben a szerző azt a tananyagot adja közre, amelyet a magisteri fo-

41 BLUM, *Studies*...

42 Paul Richard Blum monográfiáján (*Studies on Early Modern Aristotelism*) kívül csak a scholasticon.fr-on találunk Andreas Makarról olyan bejegyzést, ahol ezt az állítólagos művet említik: „Makar, Andras; Ordre religieux: S.J.; Lieux d'activité: Tyrnau (Trnava); Notice biographique: (Varadin, 1626-Agram 1666). Philosophe jésuite qui fut l'auteur du premier cours à être publié en Hongrie, à l'université de Tyrnau, dans laquelle il enseigna: In Universam Aristotelis philosophiam (Tyrnau, 1656).” (http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=836). Nem kizárt, hogy Blum a kéziratot egy másik, Makarhoz köthető munkával mossa össze: Illésházy Ádám ásváni plébános nevéhez kapcsolódik a *Philosophia* című disszertáció, mellyel a nagyszombati egyetem bölcsészkarán 1656-ban doktori címet nyert – a mű szerzője valójában nem ő, hanem a praeses, a jezsuita Makar András lehetett. Lásd BERLÁSZ Jenő, „Az Illésházy-könyvtár: Fejezet az Országos Széchényi Könyvtár állománytörténetéből”, in *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve* 1967: 90. Az RMNy tételleírása csak ennyit említ: „E vizsgáteleket 1656 júliusában vitatták meg a nagyszombati egyetemen. A vizsgáztató Andreas Makar egyetemi tanár, a vizsgázó Illésházy Ádám volt. Ő Illésházy Frenc és Szirmay Katalin gyermeke volt, később ásváni plébános lett. Literátori munkássága nem ismeretes.” (RMNy 2659.)

43 MÉSZÁROS, *A felső-magyarorsági...*, 177.

44 Gabriel IVUL, *Philosophia novella* (Kassa, 1661). – RMNy 2973. Szabó Károly De Backert idézve azt állítja, hogy a mű már 1655-ben megjelent Bécsben, majd 1663-ban Zágrábban ezzel a címmel (RMK II. 966.), az RMNy viszont tisztázza, hogy a bécsinek sem a terjedelme, sem a formátuma, sőt, a címe sem pontosan ez volt – akkor Vitalis Mayeritsch volt a vizsgázó. A zágrábi kiadásból viszont jelenleg nincsen példány.

kozatért pályázó Barkóczi János József három éven keresztül tanult, és amelyből 1661-ben vizsgát is tett a kassai akadémián.

A kötet három egységre – a három év tananyagára – tagolódik, ezek a *Logica*, a *De natura objecto physicae* című természetfilozófia és végül a *Metaphysica*. A második egységben, azon belül pedig a *De anima* című fejezetben kap helyet az imaginációról szóló rész is: a *Potentia sensitiva* részben a belső érzékek ismertetése között.⁴⁵

Ivul szerint ez a képesség (potentia) valóságosan egy, egységes („*quae realiter unica est*”), és csak „formaliter” lehet öt különböző belső érzéket megállapítani: a *sensus communis*, a *phantasiát*, az *imaginatívát*, az *aestimatívát* és a *memoriát*. Ezt az öt képességet Ivul három csoportba rendezi el. A *sensus communis* az érzéktárgyak jelenlétében és így a külső érzékek működésekor tevékenykedik, az érzéktárgyak hiányában (távollétében) a *phantasia* és a *memoria sensitiva*, végül pedig ami megállapítja, hogy az érzékelt dolog az érzékelővel egyező/összhangzó vagy sem – barátságos vagy ártalmas – („*quatenus vero discernit inter obiecta convenientia vel contraria, dicitur aestimativa*”), az *aestimativa*. Ivul látszólag a jelenlét–távollét elvét használja a magyarázatban és megkülönböztetésben (*phantasia* és *imaginatio* különbségét már nem tartja fent a magyarázatkor), ugyanakkor a négy tomista képesség elrendezését a *sensus communis*nak a többi belső érzéktől elkülönülő jellege, valamint a *vis aestimativának* az értelemhez közelálló volta határozza meg.

A rövid, összefoglaló jellegű fejezet relatíve terjedelmes része a belső érzékek szervét tárgyalja: „*Sensus interni organum in animalibus perfectis est cerebri anterior duplex cavitas.*” Ugyanakkor a szerv kérdése a belső érzék egységének kérdését is érinti: tehát hogy vajon a *sensus internus* egy és egységes vagy valóságosan részekre oszlik – hiszen akik ez utóbbit hangoztatják, azzal érvelnek, hogy ha egyik képesség sérül, attól a másik még megfelelőképpen tud működni. („*Dices laesa una non laeditur utraque potentia, ergo habent diversa organa.*”) Ivul szerint nem különböző belső érzékekről van szó, amelyek kapcsolatban vannak egymással, hanem az osztatlan *sensus internus* egyetlen képességéről, mely különböző működéseivel (melyek a *sensus communis*, *phantasia* stb.) különböző fizikai diszpozíciókat igényel. A klasszikus példa az ittas emberé. Az érzékei jól működnek, de az emlékezete nem: míg a érzékeléshez az agyban nedvesség kell, addig az emlékezéshez a nagyon sok nedvesség nem jó. Ez a fiziológiai (pontosabban humorálpatólógiai) érv másoknál – így pl. Aquinói Tamásnál – a belső érzékek elkülönítésére szolgált, hiszen a recepcióhoz és így az abban érdekelt érzékekhez nedvesség, a retencióhoz pedig a szárazság szükségeltetik, Ivulnál viszont ez éppen hogy az egyetlen érzék, ám annak különféle működéseinek alapja lesz: a különböző működéshez szükségesek a különböző diszpozíciók.

Amiként a belső érzék tárgyalásában a fiziológiai megállapítások jelentős szerepet kapnak, úgy az *appetitus sensitivus* kapcsán is ez a meghatározó, vagyis az indulatok székhelye a szív. Az agyban elhelyezkedő belső érzék és a szívbe helyezett vágy kapcsolatáért az egyes lelki képességek összekapcsoltsága felelős: a „*naturalis sympathia*” és a „*connexio potentiarum*”, „*ut una operante etiam altera operetur: ad*

45 IVUL, *Philosophia...*, 568–570.

quod sufficit quod sint in eadem Anima”.⁴⁶ A lélekrészek, lelki képességek közötti szimpátia neoplatonikus eredetű gondolata – a ferences filozófiai hagyományon keresztül – utat nyert a reneszánsz filozófiába és a jezsuita újskolasztikába is, ugyanakkor a Suárez-értelmezők szerint e terminológia felhasználása a spanyol filozófusnál eredeti invenció eredménye. Anélkül, hogy ennek a suárezi elképzelésnek a részleteibe belemennék (többen megtették már, pl. Josef Ludwig,⁴⁷ Simo Knuuttila⁴⁸ vagy Anna Tropia⁴⁹), csak annyit jeleznék, hogy Gabriel Ivul frazeálása párhuzamba állítható a jezsuita Suárez *De anima*-kommentárjának vonatkozó helyeivel, ahol Suárez nemcsak a külső és belső érzékek, imagináció és értelem, hanem a megismerő képesség és a vágy közötti kapcsolatot is nagyon hasonlóan írja le, a naturalis sympathia, harmonia, coordinatio és consensus kifejezéseket használva. Ugyanakkor Ivul forrását illetően nem lehetünk bizonyosak, mert a ferences kontextusból kinövő sympathia fogalma más újskolasztikus filozófusoknál is felbukkan.⁵⁰

Blum nem említi kötetében Tarnóczi István 1665-ben megjelent *Philosophia* című munkáját,⁵¹ ami ugyancsak filozófiai vizsgatételeket foglal magába: a nyomtatvány fő része a logikából 31, a fizikából 67, az etikából 13 és a metafizikából két tézist (conclusiones) tartalmaz. A vizsgatételeket 1665-ben a kassai egyetemen vitatták meg. A vizsgáztató Tarnóczi István jezsuita filozófiaprofesszor volt, a vizsgázó pedig, aki a doktori cím elnyerésére pályázott, Georgius Pothoransky, Farkasfalváról.

A legkiterjedtebb, fizikai rész szerkezetében, ahogy Gabriel Ivul munkája is, követi a *Ratio studiorum* által ajánlott sorrendet. Először a physica generalis kérdései, majd a physica particularis problémái kerülnek tárgyalásra Arisztotelész természetfilozófiai könyvei alapján. A 64. conclusio a *De Sensu interno*. Már a cím is egyes számban beszél belső érzékről, és a fejezet legelőször is azt hangsúlyozza: „re et specie unicus”. Elnevezés és működés szerint azonban négy típusa van: a sensus communis és a memoria mellett a phantasia és imaginatio megkülönböztetésével találkozunk – a már jelen nem lévő érzéktárgyak képét a phantasia tartja meg, a különböző képekből újat összeállító képesség az imaginatio („componit [...] eg. ex auro et monte, aureum montem”).⁵² Ezt a középkorban Avicenna nyomán elterjedt vélekedést (melyet ő ugyan eredetileg más terminológiával, de lényegében az imagináció két funkciójának megkülönböztetésére, illetve a kombinációs képességnek mint csak az emberre jellemzőnek az elkülönítésére használt) Aquinói Szent Tamás cáfolta, ugyanakkor hosszú ideig előfordult még a belső érzékek tárgyalásában.

46 IVUL, *Philosophia...*, 570.

47 JOSEF LUDWIG, *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnisse des Suarez* (München: Ludwig-Maximilians-Universität, 1929).

48 SIMO KNUUTTILA, The Connexions between vital acts in Suárez’s Psychology, in *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, ed. by Lukás NOVÁK (Berlin: De Gruyter, 2014), 259–274.

49 TROPÍA, „Scotus and Suárez...” Tropia szerint a Suárez által használt koncepció eredeti forrása Duns Scotus.

50 TROPÍA, „Scotus and Suárez...”, 277.

51 TARNÓCZI István, *Philosophia quam [...] in [...] universitate episcopali Cassoviensi pro suprema philosophiae laurea consequenda publice propugnavit [...] Georgius Pothoransky de Farkas-falva...* (Kassa, 1665). – RMNy 3207.

52 TARNÓCZI, *Philosophia...*, 294.

Tarnóczi belső érzékében nincsen szerepe az aestimativa/cogitativa funkciójának – megemlítve sincsen, ami minden bizonnyal összefügg azzal, hogy a szerző „sensata” és „insensata” – vagyis érzékekkel befogadott és az érzékekkel be nem fogadható – formák/hasonmások/képmások esetében azt az álláspontot képviseli, miszerint egyfelől az érzékek nem képesek species insensatae befogadására, és a belső érzék egészében az érzékek által befogadott és továbbított információkkal dolgozik, másfelől a species sensatae feltételezésére filozófiailag nincs is szükség: „Ad convenientiam et disconvenientiam percipiendam sufficiunt species sensatae.”⁵³ Tarnóczi belső érzéke hasonlít Suárezére: egy és egységes – bár ez nem kap különösebb magyarázatot –, nincsenek hozzárendelve kvázi-intellektuális funkciók (hiszen vis aestimativa sincs), s csak az külső érzékek által befogadható hasonlóságokkal tud dolgozni.

A 65. conclusio az appetitus sensitivusról szól, a hagyományos tomista módon téve különbséget concupiscibilis és irascibilis appetitus (vágy, törekvés) között. A fejezetben szó van a phantasiáról, mégpedig aképpen, hogy közvetlen hatással van az appetitus sensitivus és ennek nyomán a potentia locomotiva működésére („dirigente intellectu vel phantasia”). Ezt a közvetlenséget a vis aestimativa/cogitativa hiánya eredményezi.

Időrendben a következő tankönyv Kéry János 1673-ban megjelent *Universa philosophia scholastica* című munkája, melyet Blum szintén nem tárgyal.⁵⁴ Bán Imre viszont már 1979-ben Kéryt említi jellemző példaként az arisztotelészi alapozaú skolasztika katolikus filozófiai gondolkodásra gyakorolt hatására.⁵⁵

Kéry a római Collegium Germanicum Hungaricumban tanult, előjárói „ingenium excellens”-ként jellemezték.⁵⁶ Pálos szerzetes, majd pálos generális, később szerémi, csanádi és váci püspök lett. 1663-tól Lepoglaván, a rend filozófiai akadémiáján filozófiát tanított (fontos megjegyezni, hogy a pálosok a jezsuita *Ratio studiorum* alapján tanulnak), s ennek nyomán Pozsonyban, 1673-ban jelent meg tankönyvként ez a nagy, összefoglaló jellegű munkája. Forrásai – Bán Imre megállapítása szerint – a jezsuita újskolasztikából is valók: Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás mellett Leonardus Lessiust és Suárezt azonosítja. Kéry a korszak egyik legnagyobb latin szónoka volt, ő temette Zrínyit,⁵⁷ és történetíróként is tevékenykedett.

Filozófiai összefoglaló tankönyve a compendium műfajába tartozó, igen terjedelmes, háromkötetes munka. Szerkezete igazodik a jezsuita filozófiaoktatás szerkezetéhez, jóllehet míg az első kötet 12 disputatiót tartalmaz a logika terültéről, a második csak a physica generalis kérdéseivel foglalkozik 8 könyvben, a harmadik pedig a physica particularisszal, lényegében sorba véve Arisztotelész ide kapcsolódó könyveit.

53 TARNÓCZI, *Philosophia...*, 295.

54 KÉRY János, *Universa philosophia scholastica* (Pozsony, 1673). – RMK II. 1325.

55 BÁN Imre, „Az arisztotelizmus, a barokk kor filozófiai gondolkodásának alapja”, in BÁN Imre, *Költők, eszmék, korszakok*, vál., szerk. BITSKEY István, Csokonai könyvtár 11 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997), 224–225.

56 VERESS Endre, *A Római Collegium Germanicum et Hungaricum Magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai* (Budapest: Stephaneum, 1917), 57.

57 KÉRY János, „Gyászbeszéd Zrínyi Miklós temetésén 1664. dec. 21-én”, ford. BORIÁN Gellért, in *Zrínyidolgozatok*, VI, szerk. KOVÁCS Sándor Iván (Budapest: 1990), 293–325.

A metafizika egy rövid disputációban kerül bemutatásra. A lélekről, azon belül a belső érzékekről a harmadik kötetben, a *De animához* kapcsolódó fejezetek egyikében van szó. Az első két kötethez hasonlóan a könyveken belül disputációkra oszlik, s a disputációk quaestiókból építkeznek. A *De anima* 6. disputációja: *De Anima sensitiva* – első quaestiója: „An, & quomodo insint Animalibus sensus interni.” Kéry Arisztotelészt – és itt a lélekről szóló tanításait – leginkább Aquinói Szent Tamás tanításához ragaszkodva értelmezi, ugyanakkor hivatkozásai között megjelennek a jezsuita újskolasztika szerzői: a coimbrai filozófusok, Suárez és Ruvio is.

Kéry Aquinói Tamásra hivatkozva hét belső érzéket, illetve ezek fogalmát megkülönböztetve kezdi a téma tárgyalását, ezek: „sensus communis, phantasia, imaginativa, aestimativa, cogitativa, memoria ac reminiscentia”.⁵⁸ A belső érzékek tárgyalásában a következő csomópontok a meghatározók: a sensus communis mibenléte, feltételezésének szükségessége; a phantasia fogalma, elkülönülése az imaginatiótól, megléte az állatokban; vis aestimativa az állatokban, cogitativa az emberekben; memoria és reminiscentia – eddig mindezek tárgyalása Szent Tamásra hivatkozva történik, és a belső érzékek tárgyalásának konklúziója klasszikusan tomista: négy belső érzék van az állatokban (sensus communis, phantasia, aestimativa, memoria), négy belső érzék az emberekben (sensus communis, imaginatio, cogitativa, reminiscentia).

A belső érzékek rendszerét tárgyaló rész 2. következtetése azonban, mely a belső érzék egységéről kezd értekezni, már Suárezre is hivatkozik – Alexander Halensis és Antonius Ruvio társaságában. Eszerint a belső érzék egy, egységes, csak működés szerint különbözik. A szöveg ezt a következőképpen frazeálja: „infero [...] unum tantum dari realiter sensum internum, qui ob diversitatem operationum, quas efficit in diversis organis, sortitur diversa nomina [...]”

Egy „a priori” érv/bizonyító ok a kiindulópontja, nevezetesen, hogy azok a képességek, melyek az érzéktárgy távollétében ismerik meg azt, jelenlévőként is megismerik, valamint hogy az érzékszervekkel be nem fogadható tulajdonságokra irányuló potencia szükségszerűen az érzékszervekkel befogadhatókra is irányul:

Imaginatio & memoria ita cognoscunt obiectum absens, ut illud idem cognoscant praesens, nam cum primo producitur species ab obiecto praesenti, jam ea species concurrat cum ea potentia ad actualem obiecti repraesentationem, similiter potentia tendens in rationes insensatas, tendit etiam in rationes sensatas, quandoquidem ovis ut apprehendat lupum inimicum, debet apprehendat lupum, eiusque accidentia sensibilia, per quae distinguitur a reliquis animalium speciebus [...].⁵⁹

Kéry itt a jelenlét–távollét elve és a sensata–insensata species befogadása alapján történő különbségtétel felszámolását vetíti előre, melyet majd a következőkben további magyarázatokkal lát el. A következtetés ez alapján így hangzik: „ergo eadem facultas est realiter sensus communis, imaginatio, aestimativa, ac memoria repraesentans rationes

58 KÉRY, *Universa...*, 376.

59 KÉRY, *Universa...*, 387.

sensatas & insensatas, praesentes & absentes”.⁶⁰ Ezek a képességek valóságosan tehát egy és ugyanazt a fakultást jelentik.

Suárez a belső érzékek redukciójában, a jelenlét–távollét elvét hasonló logika mentén számolja fel. Az érzékeket nem lehet szaporítani abban az esetben, ha az egyik érzék többet is végre tud hajtani, mint a másik; csak akkor lehet a számukat növelni, ha az egyik nem tudja ellátni a másik feladatát. Suárez az intuitív és absztrakt megismerés fogalmakat használja a jelenlét–távollét viszonylatában („abstracte” – „intuitive” jelentése nála: az ismerettárgy hiányában és jelenlétében), ezekkel a fogalmakkal azonban Kérynél nem találkozunk. Kéry nem problematizálja a species insensatae létét sem, csak azt, hogy ez alapján szükséges lenne elkülönülő képességet feltételezni.

A jelenlét–távollét relációban hangsúlyozza, hogy az elmúlt, tehát jelen nem lévő, távollévő dolgok felidézése szükségszerűen csak a jelenhez, a jelenléthez képest történhet:

[...] absens seu praeteritum sunt nomina relativa, quia involvunt ordinem essentialem ad tempus praesens, a quo si praescindatur, non potest ratio praeteriti vel futuri cognosci, ergo idem actus memoriae & reminiscendae repraesentans res ut absentes & praeteritas, necesse est, ut repraesentet aliquid praesens, nempe locum realem, vel tempus, aut subjectum reale, a quo abest objectum vel sensatio praeterita.⁶¹

Ugyanezt a logikát alkalmazza species sensata és insensata kapcsán, a species insensata sansatához kapcsoltságára hivatkozva, arra, hogy az érzékszervek nélkül befogadható tulajdonságok megismerésekor szükségszerűen megtörténik a „sensata” tulajdonságok érzékelése is – hiszen azon alapulnak:

Similiter repugnat dari cognitionem experimentem rationem insensatam sine sensata, cum non possit ratio insensata innotescere cognoscenti, dummodo non applicetur alicui rationi sensatae, quapropter nunquam evenit, ut aliquis cognoscat inimicitatem & disconvenientiam, non cognito extremo sensato in quo fundatur [...].⁶²

A Tamás-féle érv suárezi továbbfejlesztését alkalmazza tehát mindkét változó kapcsán.

A belső érzék egységére irányuló cáfolatok közül a klasszikus fiziológiai érvet idézi a különböző szervekben lévő képességek különbözőségéről: „dices, potentiae quae resident in diversis organis, distinguuntur inter se realiter” – és ennek a cáfolatát adja, mondván, a szervek (itt: az agykamrák) különbözősége nem határozza meg a principium különbözőségét, csak az eszköz különbözőségét, így ez nem lehet a különböző képességek multiplikációjának kiindulópontja:

60 KÉRY, *Universa...*, 387.

61 Uo., 388.

62 Uo.

[...] aio diversitatem organorum non indicare diversitatem principii, sed instrumentorum, quibus diversimode utitur eadem potentia & anima ad suas operationes faciendas, sicut nec multiplicatur potentia artificis, dum diversas efficit operationes mediantibus diversis instrumentis.⁶³

A három nyomtatvány közül ez utóbbiban, a Kéry Jánoséban látható hatása van Suárez lélelméletének és érvelési módjának. Ugyanez magabiztosan nem mondható el Gabriel Ivul és Tarnóczi István tankönyvének belső érzékeket tárgyaló fejezetéről, fejezeteiről. Ugyanakkor mindhárom szerzőnél a belső érzék egységes, nem osztható fel részekre, csak név vagy működés szerint lehet ezeket a hagyományos érzékeket fenn tartani. Viszont egyikőjük sem azonosítja ezt a belső érzéket a phantasiával, ahogy Suárez teszi. A belső érzékről szóló megállapításaikban annak ellenére nagy szerepet játszik az agykamrák középkori elmélete, hogy Vesalius munkássága lényegében aláasta a belső érzékek középkori elméletének fiziológiai alapját (*De humani corporis fabrica*, 1543). Aláasta, de népszerűségét nem csökkentette rögtön: Avicenna *Az orvostudomány kánonja* című munkája a 13–17. századig alapvető orvostudományi munkaként volt jelen Európában.⁶⁴

Hazai jezsuita filozófiakönyvek – az iskolafilozófián túl

Az eddig tárgyalt három tankönyvtől jelentősen különbözik az a két kiadvány, amiről szó lesz a következőkben. A phantasia/imaginatio témája – ahogy általában a lélek természetéről szóló fejtegetések – a kora újkorban számos különféle diskurzusba, diszciplinába szóródik szét.⁶⁵ A természetfilozófia (tulajdonképpen fizika) mellett a medicina, a démonológia, az etika is foglalkozik a képzelet kérdésével: mint betegségek okával és esetleg gyógyszerével, a megszálltság és a képzelet, a boszorkányság és az imagináció összefüggéseivel, valamint a holdkórosok, bolondok, melankólia, hypochondria, lycanthrophia stb. témájával – nemcsak orvosi, hanem etikai vonatkozásokban is.

Míg az iskolai filozófia nem teszi lehetővé (és nyilván szükségessé sem) ezen témák beemelődését a filozófiai tananyagba, a 17. század végén Magyarországon is megjelennek olyan kiadványok, melyek a filozófiába – de legalábbis a filozófia cím alá – integrálják a fenti témákat is.

Paul Richard Blum a legnagyobb sikerű magyarországi katolikus filozófia-tankönyvnek a több mint 50 művet jegyző, a nagyszombati, bécsi és gráci egyetemen tanító, 1711–1714 között az osztrák–magyar jezsuita rendtartomány tartományfőnökeként

63 KÉRY, *Universa...*, 388.

64 Simon KEMP, „The Inner Senses: A Medieval Theory of Cognitive Functioning in the Ventricles of the Brain”, in *A Pictorial History of Psychology*, eds. Wolfgang G. BRINGMANN, Helmut E. LUCK, Rudolf MILLER and Charles E. EARLY (Chicago: Quintessence, 1997), 8. Idézi: Anthony J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Perception: An Analytic Reconstruction* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 215.

65 LACZHÁZI, „Pálóczi...”, 135–153.

tevékenykedő Hevenesi Gábor Bécsben 1690-ben megjelentetett *Philosophia sacrá*ját tartja,⁶⁶ arra hivatkozva, hogy 1748-ban, 1749-ben és 1755-ben Kolozsvárt is megjelentették.⁶⁷ Meggyőzőbb azonban Angyal Endre vélekedése, miszerint Hevenesi munkáját kortársai minden bizonnyal problematikusként fogadták.⁶⁸ Angyal Túróczi Trostler József-re hivatkozik, aki először vizsgálta és jellemezte Hevenesi *Philosophiáj*át, a következőképpen: „hatalmas démonológiai tükör, barokk kísértetjárás, a démonok élet- és természetrajza, s mint ilyen, páratlanul áll a régi s az újabb magyar irodalomban (csak Taxonyi János közelíti meg a XVIII. században)”.⁶⁹ Tüskés Gábor és Knapp Éva a kuriozitásgyűjteményekhez hasonlóként értelmezik, és kiemelik, hogy „[a]z antik és keresztény hagyomány sajátos keveredését tükröző anyag bemutatása a thesis–bibliai idézet–questio–responsio szerkezetre épül. Forrásai az antik auktorok mellett Athanasius Kircher, Martin Delrio, Georg Stengel, Jean Bodin és sokan mások”.⁷⁰ A thesis egyébként mindig valamiféle skolasztikus filozófiai tétel, a quaestiók pedig – amiknek külön mutatója van a kötet végén – már ezen „kuriozitások” gyűjteménye. Tény, hogy Hevenesi valóban inkább valamiféle tankönyvként pozicionálja munkáját, amennyiben a licentiátusi vizsga alkalmából, a vizsgázók neveit közzétéve jelenteti meg azt, ám az egyes quaestiók témáit számbavéve erős lehet a gyanúnk, hogy tankönyvi szerepet kevésbé tölthetett be a mű.

Hevenesi az olvasónak címzett ajánlásában felsorolja az általa használt „nagynevű” szerzőket. Az első Tostatus Abulensis, vagyis Alonso Tostado (1400–1455) spanyol exegeta és Ávila püspöke, akit hatalmas tudása miatt a világ csodájának neveztek. Második helyen Martinus Delrio *Disquisitiones magicas* című munkája áll, majd a jezsuita Ignatius Derkennis *Tractatus de Angelis* című munkája, a német jezsuita Kaspar Schott „Magia naturalis”-a (*Magia universalis naturae*)⁷¹ és *Physica curiosája*,⁷² a coimbrai arisztoteliánusok (Conimbricenses), Laurentius Forer (1580–1659) luzerni jezsuita *Viridarium philosophicum* című műve,⁷³ vagy a spanyol orvos, Franciscus Valesius *Philosophia sacrája*, illetve Jacob Masen is említésre kerül. Legvégül a szerző Pererius (Benedict Pereira) spanyol jezsuita nevét örökíti meg a forráslistájában.

Látható, hogy a felsorolásban jelen van a jezsuita démonológiai irodalom néhány jelesebb képviselője (Delrio, Schott), de a nevek közül most inkább a 16. század végi spanyol orvosra, Franciscus Valesiusra térnék ki, aki azon túl, hogy a medicina te-

66 GABRIEL HEVENESI, *Philosophia sacra seu Quaestiones philosophicae occasione textuum S. Scripturae deductae* (Viennae, 1690).

67 BLUM, *Studies...*, 64.

68 ANGYAL Endre, „Nagyszombat (Trnava) et la culture baroque européenne”, in *Le Baroque en Hongrie*, ed. Tibor KANICZAY et Imre VARGA, Baroque: Revue internationale 8 (Montauban: C.O.S I.B., 1976), 111–122.

69 TÜRÖCZI-TROSTLER, *Keresztény Seneca: Fejezetek a kései humanizmus európai és magyarországi történetéből* (Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1937), 35.

70 TÜSKÉS Gábor és KNAPP Éva, „Jacob Masen irodalomelméleti műveinek magyarországi hatástörténetéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 108, 2. sz. (2004), 148.

71 KASPAR SCHOTT, *Magia universalis naturae et artis*, 4 köt. (Würzburg, 1657–1659).

72 KASPAR SCHOTT, *Physica curiosa* (Würzburg, 1662). – Kiegészítés a *Magia universalis*hoz.

73 LAURENTIUS FORER, *Viridarium philosophicum hoc est disputationes aliquot de selectis quibusdam, iucundioribus et utilioribus in philosophia materiis* (Dilingae, 1624).

rületén a démonok hatásával is foglalkozott, *Philosophia sacrá*jában a Szentírást mint filozófiai summát kezeli és használja.⁷⁴ A mű egy a 17. században különösen élénk filozófiai hagyományhoz kapcsolódik, amely nem az arisztotelészi rendszeren vagy műveken megy végig, hanem a Biblia könyvein, s kiemeli azokat a helyeket, amelyekhez filozófiai problémák köthetők. Hevenesí címválasztása ennek fényében sem véletlen – jöllehet nála a bibliai helyek és idézetek illusztratív szerepük (azt illusztrálják, hogy a skolasztikus filozófia alapvető téziseihez a Bibliából is lehet eseményt, példát, locust kapcsolni), nem pedig a kompozíciót meghatározó jelentőségük.

Mint hogy tehát ebben a kötetben nincsen szó szisztematikus vagy iskolai értelemben vett filozófiai, illetve fizikai rendszer bemutatásáról, aminek része a lélekfunkciók jellemzése, a phantasiáról sincs szó bármilyen szisztematikus keretben. A skolasztikus thesisek nem is tartalmazzák, viszont több alkalommal is felbukkan a quaestiókra adott válaszokban: a XI. Thesishez tartozó quaestio: „An & quae lunae cum stultitia connexio, & quae causa lunaticorum?”, ahol is a phantasiának az álomban és a holdkórosoknál betöltött szerepe kerül terítékre; felbukkan aztán a XIV. Thesishez tartozó quaestióban: „An solae voces habeant virtutem sanandi morbos, aut hominem occidendi?”, amikor a szavaknak tulajdonított gyógyító vagy ártó erőt a phantasia (egész pontosan a hiszékeny ember phantasiájának hibás) működésével magyarázza a szerző. A XIX. Thesis (quaestiója: An, & quomodo philtis, & amatoris veneficiis humana voluntas cogi possint?) kifejtésében a szerelmi bájital sikeres működését magyarázza a phantasia hibás működésével, az ugyanis teret ad a démonoknak. A phantasia/imaginatio tárgyalása ezekben a szövegekben részben persze az arisztotelianus természetfilozófiai diskurzusra hagyatkozik és hivatkozik – amiben pl. az álom a fantázia spontán működésének jellemző példajaként szokott felbukkanni –, és ennek megfelelően a „filozófusokra” hivatkozás nem csupán szófordulat. Viszont emellett az imaginatio medicinabeli és démonológiai előfordulásai is teret kapnak (lásd a Hold miként idézi elő a testnedvek egészséges arányának megbomlását és így az imaginatio hibás működését, illetve a hiszékeny emberben mennyire labilis az imaginatio maga is).

Pár évvel később bizonyos értelemben hasonló módon közelít a phantasia tárgyalásához a szintén jezsuita, Bécsben és Nagyszombatban a bölceletet is oktató, később rektor, majd az egyemi nyomda igazgatója, Szentiványi Márton.⁷⁵ Ő sem rendszeres filozófia-tankönyvet ír, de a phantasiáról tehető megállapítások szisztematikus feltárásakor a skolasztikus lélekelmélet alapvető megállapításait mozgósítja, miközben annak problematikus hatalmáról szóló megállapításokat is bevezet a kérdés tárgyalásába.

1689-től 1702-ig folyamatosan jelent meg Nagyszombatban *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea* című háromkötetes munkája, melyben kora tudományos ismereteit igyekezett összefoglalni. A mű alapját az jelentette, hogy a jezsuita rend

74 Bernd ROLING, „Die Bibel als Summe der Naturwissenschaften: Die »Philosophia sacra« des Franciscus Vallesius (1524–1592)”, in *Hermeneutik. Methodenlehre. Exegese: Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*, Hg. Günter FRANK, Stephan MEIER-OESER (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog Verlag, 2011), 268–286.

75 1667-től 1670-ig ő vezetett végig egy filozófiai évfolyamot, 1690-től 1693-ig pedig a kollégium és az egyetem rektora volt.

megbízásából 1675-től haláláig ő szerkesztette a nagyszombati kalendáriumot, amibe a legváltozatosabb tárgyú cikkeket írta. A munkát Szentiványi enciklopédiának nevezte, s ahogy a címe is utal rá: az emberi tudás egész területéről összehordott válogatott kuriózumok nem kimondottan szisztematikus gyűjteménye.

A harmadik, 1702-ben megjelent kötet második részében (*Decadis tertiae pars secunda*) – ami témája szerint: „Continens curiosas observationes in ipsas scientias” – a „Dissertatio tertia” a fizika tudományáról szól. A fizika bemutatása az általa kidolgozott módszertan mentén történik (vagy inkább fordítva: módszerének a fizika területén történő bemutatásáról van szó): a megfigyelések, axiómák vagy alapelvek, az analógia, az analízis és a szintézis használata után Szentiványi bemutatja azt is, hogyan kell használni a Kirchero-Lulliana módszert, majd a kombinatorikát.

Raymundus Lullus „szöveggépét”⁷⁶ Athanasius Kircher jezsuita szerzetes Lullus halála után négyszáz évvel ismét hasznosította, Kircher révén pedig több jezsuita – köztük Szentiványi is – ismerte, sőt felhasználta azt. Láng Benedek szerint Skalich Pál és Keresztúri Bíró Pál mellett Szentiványi egyike volt a magyarországi Lullus-recepció legfontosabb alakjainak.⁷⁷ Szentiványi Lullus *Ars brevis* elején ismertetett táblázata alapján, lényegében azt megismételve mutatja be, miként lehet a fizika (természetbölcselet) egyes jelenségeiről ennek segítségével a problémakört lefedő vizsgálati szempontokat (materiákat) generálni. A „Dispositio nona” a „sensus iterni” területén a sensus communisről, a phantasiáról és a memoriáról tehető állításokkal foglalkozik, de példaként csak az utóbbi kettőt szerepelteti. Nemcsak a Lullus-féle táblázat, de a belső érzékekről ezáltal generálható vizsgálati szempontok is lényegében szó szerint Kircher *Ars magná*jából⁷⁸ származnak. Azon túl, hogy a sensus communis nem kap különösebb figyelmet, csak említi, hogy egyike belső érzékeknek, további jellemzője a kérdés tárgyalásának, hogy a vis aestimativa ugyancsak hiányzik ebből a rendszerből. A 18. téma viszont a belső érzékek hagyományos filozófiai tárgyalásának súlypontjait átrendezi: minthogy olyan problémák kerülnek be a tárgyalandó témák közé, mint „De mira energia Phantasiae”, „De viribus imaginationis, & mirificis ejusdem effectibus in praegnantibus foeminis, lunaticis, & aliis hominibus”, vagy ismét: „De Mira potentia & efficacitate Phantasiae”.

Ugyanebben a kötetben a *De scientia etica & politica* címet viselő „Dissertatio sextában” kap még egy külön fejezetet az imaginatio: a XI. paragrafus a *De mirabilibus operationibus Imaginationis & Phantasiae* címet viseli. A fejezetet szerzője 12 propositióval nyitja, amely lényegében Arisztotelész phantasiát érintő állításait foglalja össze – „pro meliori intelligentia dicendorum”.⁷⁹ A 10–12. dispositio viszont már elszakad az imaginatio szokásos természetbölcseleti tárgyalási módjától, és a phantasia érzékeket megzavaró, az értelem működését felforgató és a testben is változásokat előidéző ere-

76 Werner KÜNZEL, „A gép születése: Raymundus Lullus és találmánya”, ford. SZEKERES Andrea, in *Médiatörténeti szöveggyűjtemény*, összeáll. PETERNÁK Miklós, SZEGEDY-MASZÁK Zoltán (Budapest: Magyar Képzőművészeti Egyetem, Intermédia Tanszék, 2011), 158–167.

77 LÁNG Benedek, „Raimundus Lullus és az Ars Magna”, *Magyar Filozófiai Szemle* 41 (1997): 187–216.

78 Athanasius KIRCHER, *Ars magna lucis et umbrae in decem libros digesta* (Roma, 1664).

79 SZENTIVÁNYI, *Curiosiora...*, 253.

jéről szól, előkészítve ezzel a fejezet tényleges tárgyát: amikor is hipochonderektől, a phantasiának a születendő magzatban változást előidéző erejéről, a holdkórosokról és a bolondokról, illetve mániákusokról esik szó – vagyis döntően olyan esetekről, melyekben a phantasia problematikus, de legalábbis kontrollálhatatlan működését mutatja be. A dissertációban lényegében a fizikai részben megjelölt 7. matériát fejt ki (De viribus imaginationis, & mirificis ejusdem affectibus in praegnantibus foeminis, lunaticis, & aliis hominibus). Ez a téma a Tabula Kircheró-Lullianában a „Virtus” fogalomból vezetetik le – ezért az etika területére kerül a téma, s kifejtését egy etikai dissertációban valósítja meg.

Mind Hevenesinél, mind Szentiványinál a phantasia/imaginatio természetbölcseleti tárgyalására való hivatkozás vagy annak hosszabb-rövidebb felidézése elsősorban kiindulópontot, háttérrel jelent egy másfajta diskurzus előnybe részesítéséhez. Ahogy Szentiványi írja: „His praenotatis facili assignantur Rationes mirabilium operationum Phantasiae.”⁸⁰ Ez a másfajta diskurzus Szentiványinál – Athanasius Kircher nyomán – részben a dedikáltan fizikai–természetfilozófiai tárgyalásmód keretei közé is benyomul, tehát nemcsak az etikai dissertáció keretében jelenik meg.

Mind Hevenes, mind Szentiványi a képzelőerő-diskurzus azon hagyományához csatlakozik, amely a phantasiában elsősorban veszélyes, megbízhatatlan potenciált lát. Jóllehet már Arisztotelésznél szóba kerül a fantázia csalóka, megbízhatatlan természete, alapvetően mégis először a neoplatonistáknál tapasztalunk kettős viszonyulást ezen képesség irányába: gyanakodva tekintenek rá, hiszen az a testtel való kapcsolata miatt megcsalhatja az embert, másfelől viszont elfogadják mint közvetítőt az érzékek és a gondolkodás között. A sztoikus phantasia-felfogás pedig az eredete lehet annak az elképzelésnek, hogy a phantasia által létrehozott „phantasmá”-t a lélek működési zavarának kell tekinteni.⁸¹ A keresztény phantasia-diskurzusban Szent Ágoston – és az ő neoplatonizmusa – a fantáziával szembeni gyanakvás fő forrása. Ennek a diskurzusnak a történetében Gianfrancesco Pico della Mirandola *De imaginatione*-ja fontos mérföldkő: a mű 12 fejezetében az imaginatio hibáit és azok lehetséges orvosságait tárgyalja. Működésére alapvetően négy tényező gyakorol hatást: a temperamentumok, az érzéktárgyak, saját ítéletünk és végül a jó és rossz angyalok.⁸² Pico műve a kezdőpontján áll a 16–17. században virágkorát élő, a phantasia kérdését az orvostudomány és részben a démonológia területére helyező, s annak veszélyeiről értekező traktátusok történetének. Valójában ennek a területnek, tehát összefoglalóan a rendellenesen működő phantasia/imaginatio által eredményezett problémák 17. századi diskurzusainak mostanra már igen kiterjedt kutatása tette láthatóvá, hogy az imaginatio-fogalom a 17. századra, az arisztotelészi keretek

80 SZENTIVÁNYI, *Curiosiora...*, 255.

81 German BERRIOS, „Preface”, in HASKELL, *Diseases...*, xx.

82 MIRANDOLA, Über die Vorstellung...; Magyar fordítása: PICO DELLA MIRANDOLA, „A képzeletről”, ford. HAJDÚNÉ SZABÓ Ágnes, in *Hermetika, mágia: Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*, főszerk. PÁL József, szerk. TAR Ibolya, SZÖNYI György Endre, Ikonológia és Műértelmezés 5 (Szeged: JATEPress, 1995), 217–237. További szakirodalom: Jan R. VEENSTRA, „The Subtle Knot: Robert Kilwardby and Gianfrancesco Pico on the Imagination”, in NAUTA and PÄTZOLD, *Imagination...*, 1–20.

megléte ellenére is meglehetősen széttartóvá válik, és ezek a változatos diskurzusok a phantasia arisztotelészi eredetű episztemológiai jelentőségének ellenében is hatnak.⁸³ Látványos példája ennek Szentiványi etikai disszertációja. A propositiók – az első kilenc mindenképp – a skolasztikus tézisek nyelvezetét felidézve adják az arisztotelészi alapo zású tanítások összefoglalását a phantasiáról, „phantasia seu imaginatio”, tehát szinonimaként használva a két kifejezést, az episztemológiai feladatának megfelelően. Ahogy viszont a szöveg áttér a rendellenesen működő phantasia által okozott problémák tárgyalására, a bevezető tézisek következetes fogalomhasználatának helyét a phantasia metonimikus-kiterjesztett értelme veszi át. Pl. a „sedes phantasiae”, ami hagyományosan a galénoszi agykamrák egyikére utaló kifejezésként volt forgalomban a természetfilozófiában, itt a holdkórosok, mániákusok stb. testének metaforája lesz.

Összegzés

Áttekintve a 17. századi katolikus – elsősorban jezsuita – iskolafilozófia által kitermelt, továbbá az azzal többé-kevésbé kapcsolatot tartó magyarországi filozófiai kiadványokat, a következő megállapításokat tehetjük. Noha a tankönyvek nem jelzik ezt egyértelműen, mégis többrétű, olykor kimondottan széles körű tájékozódásról tesznek tanúbizonyságot. Szerzőik – bár a korabeli oktatási gyakorlat jellege és a kötetekben található hivatkozások hiánya vagy esetlegessége miatt általában nem tudhatjuk, hogy közvetlenül vagy áttételeken keresztül, de – ismerik a 16–17. századi jezsuita filozófia meghatározó gondolkodóit, műveiket, és a nyomtatványok mutatják Francisco Suárez hatását is. Jóllehet a Suáreznál megjelenő, phantasia elnevezés alatt egységesített belső érzékek egyetlen szerzőnél sem találkozunk, de a nyomtatványok lélelkeméleti fejezetei a belső érzékek rendszerében történő egyszerűsödésről tanúskodnak. Ugyanakkor az egységes belső érzék tételezésében más forrásokat is számításba kell, lehet venni. Suárez maga is minden bizonnyal visszanyúl Petrus Joannis Olivi munkájához, aki már egyre redukálta a belső érzéket,⁸⁴ vagy Jean Buridenhoz (Johannes Buridanus), aki pedig kettő belső érzékről beszél.

Hogy a belső érzékek rendszere hogyan alakul a 16–17. század kiterjedt filozófiai munkáiban, arról bizonyára lehetetlen lenne egyenes vonalú folyamatként beszámolni – ahogy azt Shuger sejteti.⁸⁵ Tény, hogy a belső érzékek számának csökkenése, funkciójuk átrendeződése, az egységes belső érzék tételezése – még ha ez nem is kapja meg a phantasia kizárólagos nevet – a középkori és kora újkori lélelkeméletben nemegyszer felbukkan. Azzal, hogy a 17. században a katolikus újskolasztkában is megjelenik, valószínűleg segít előkészíteni a terepet ahhoz a változáshoz, ami a 18. században a ka-

83 Lásd a medicinai és démonológiai diskurzus már hivatkozott szakirodalmát: ZAUN, WATZKE und STEIGERWALD, *Imagination...*; HASKELL, *Diseases...*

84 Lásd ehhez: SALAS and FASTIGGI, *A Companion...*, 208–209.

85 SHUGER, *Sacred...*, 208–209.

tolikus egyetemeken is lezajlik az ismeretelmélet területén, és ami a phantasia önálló lélekrész vagy potenciál rangjára emelkedését is jelenti.⁸⁶

Shuger ugyanakkor felfigyelt a vis aestimativának/cogitativának a belső érzékek közül történő eltávolítására, illetve annak következményeire is. A vágy (appetitus sensitivus) nyomán fellépő indulatok és az imaginatio között eddig ugyanis az aestimatio/cognitio mintegy köztes állomást jelentett, döntött arról, hogy mely képek ártalmasak, illetve hasznosak, valamiféle ítélkező feladatot hajtott végre, és így továbbította a phantasmákat a vágy felé. A vis aestimativa/cogitativa nélkül az imaginatio és az indulatok közötti kapcsolat közvetlenné vált – ezt olvastuk Tarnóczi szövegében is.

Shuger ugyanakkor a belső érzékek rendszerének tendenciaszerű egyszerűsödési folyamatával hozta összefüggésbe az imagináció és vágyak közötti kapcsolat közvetlenné válását. Szükséges megemlítenünk, hogy ha létezik is ez az egyszerűsödési tendencia, a vis aestimativa mellőzése a belső érzék típusai vagy funkciói közül nem minden esetben ennek az egyszerűsödési folyamatnak a meggyőző eredménye – a vis aestimativára ugyanis elsősorban metafizikai okokból van szükség, elhagyása is ilyen összefüggésekben olvasandó. Ugyanakkor a vis aestimativa mellőzésével a belső érzékek közül „kiemelkedő” imaginatio újfajta súlya és jelentősége világlik fel – és ez különösen az indulatok képszerű retorikával történő felkeltésével operáló egyházi ékesszólás elmélete és gyakorlata felől nyilvánvaló. Shuger nem beszél direkt módon imaginatio kiemelkedéséről, ugyanakkor a vis aestimativa mellőzése nyomán új jelentőségre szert tevő imaginatiót, valamint a suárezi „végponttal” leírt egyszerűsödési tendenciát (tehát hogy egyre redukálódik a belső érzék bonyolult rendszere, és ez az egy belső érzék Suáreznál a phantasia) az imaginatio státusában bekövetkező változásként látta, olyan változásként, mint ami támogatta a képszerű retorikájának erősödését („These ideas [...] supported ideas of vividness and image in Renaissance rhetoric.”)⁸⁷ – a katolikus retorikai elméletben és gyakorlatban is.

Shuger a stylus grande elsősorban homiletikai kézikönyvekben recipiált kora újkori népszerűségét úgy értelmezi, mint az antik görög episztemológiából származó és a kereszténységben egyetemes, felekezeti különbségek nélküli, teológiai vonatkozású ismeretelméleti problémává váló, ebből következően pedig egyetemes válaszokat eredményező nyelvi-retorikai trendet. Minthogy az elmélet mellett a hitszónoki gyakorlat kevésbé foglalkoztatja, a felekezetek gyakorlatában esetleg megfigyelhető különbségek reflektálatlanul maradnak monográfiájában. Viszont a felekezeti különbségek reflektálatlansága egyben a filozófiai kontextust – az imagináció és megismerés arisztotelészi eredetű elméletét és ennek jelentőségét – is egyneműként látta (hiszen éppen annak felekezeti különbségektől független állandósága, egyneműsége az érdekes számára).

Ugyanakkor a nemzetközi kutatásban mára már többször igazolt tétel, hogy a katolikus vallásgyakorlás számos intézménye tart igen szoros kapcsolatot, mintegy kvázi függőségi viszonyt a jezsuita ismeretelmélettel és lélekelmélettel. Walter S. Melion például igazolta, hogy Canisius *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitricis sacrosancta*

86 LACZHÁZI, „Pálóczi...”, 139–140.

87 SHUGER, *Sacred Rhetoric...*, 208.

libri quinque című műve, az első jezsuita értekezés Szűz Máriáról, ami nem sokkal Suárez lélekelméleti előadásai után jelent meg nyomtatásban, nagyban támaszkodott a jezsuita kép- és species-elméletre.⁸⁸ Sven Dupré 2013-as tanulmányában meggyőzően mutatta be, hogy a Kepler 1604-es *Optikája* után megjelent jezsuita optikák (Franciscus Aguilonius: *Opticorum libri sex*, Antverpiae, 1613 és Christoph Scheiner: *Oculus, hoc est: Fundamentum opticum*, Innsbruck, 1620) nem azért tértek vissza a species-elmülethez, mert nem ismerték meg Keplernek a retinán megjelenő picturával kapcsolatos megálapításait, hanem mert egyfelől a jezsuita tudományosság (a racionalista tudományfel-fogás), másfelől és még inkább a kegyességi gyakorlatok szempontjából alapvető érde-ke volt a rendnek, hogy a species-elmülethez ragaszkodjon.⁸⁹

Látható ezekből a tanulmányokból, hogy a hatás nem kizárólag egyirányú lehet. Nemcsak képelmélet és ismeretelmélet gyakorol hatást a kegyesség elmületére és gya-korlatára, hanem fordítva, a vallásgyakorlás bevett rítusai, illetve az azok működte-tését meghatározó érdekek is visszahathatnak a kép- és ismeretelmélet alakulására. Úgy vélem, Shugerrel egyetértésben meggyőződéssel állíthatjuk, hogy az imaginatio tárgyalásában bekövetkező elmozdulások minden valószínűség szerint összefüggnék a katolikus irodalomban jól érzékelhetően megerősödő képszerűséget eredményező re-torika felvirágzásával. Ugyanakkor nemcsak a lélekelmélet hat retorikára, hanem a katolikus vallásgyakorlás egyéb intézményes rítusai által meghatározott retorika szin-tén hatást gyakorolhat lélekelméletre – ha másképp nem, úgy, hogy érdeke fűződik a keretek fenntartásához. Az a tény viszont, hogy két magyarországi jezsuita szerzőnél is találkozunk olyan filozófiai munkával, melyben a skolasztikus filozófiai témák vagy éppen a fantázia skolasztikus jellegű tárgyalása közvetlenül kapcsolódik össze az ima-gináció kontrollálhatatlan hatalmáról szóló diskurzusokkal, az imaginatio „újfajta”, megnövekedett jelentőségével és annak következményeivel történő katolikus szembe-sülés szükségességét is mutatja.

88 Walter S. MELION, „*Quae lecta Canisius offert et spectata diu*: The Pictorial Images in Petrus Canisius’s *De Maria Virgine* of 1577/1583”, in *Early Modern Eyes*, ed. by Walter S. MELION and Lee PALMER WANDEL, *Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture* 13 (Leiden–Boston: Brill, 2010), 207–266.

89 Sven DUPRÉ, „The Return of the Species: Jesuit Responses to Kepler’s New Theory of Images”, in *Religion and the Senses in Early Modern Europe*, ed. by Wietse DE BOER and Christine GÖTTLER (Leiden: Brill, 2012), 473–487.