

TASI RÉKA

Vana ludor imagine

Az imagináció kora újkori katolikus kontextusai

IRODALOMTÖRTÉNETI FÜZETEK

187. szám

Szerkeszti:

FÓRIZS GERGELY

BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZET

TASI RÉKA

Vana ludor imagine

Az imagináció kora újkori katolikus kontextusai

r e c i t i

Budapest · 2023

A könyv az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800) Kutatócsoport, valamint a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének támogatásával készült



Bölcsészettudományi
Kutatóközpont
Irodalomtudományi
Intézet

Lektorálta: KECSKEMÉTI GÁBOR

A borítón: részlet Andrea Pozzo mennyezetfreskójából
(Szent Ignác-templom, Róma)



Könyvünk a Creative Commons

Ne vedd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/>)

feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.

A kötetünk honlapunkról letölthető. Éljen jogaival!

HU ISSN 0075-0840

ISBN 978 615 6255 73 0

978 615 6255 74 7 (pdf)

Kiadja a Reciti,

a BTK Irodalomtudományi Intézete

tartalomszolgáltató portálja • www.reciti.hu

Olvasószerkesztő: Szatmári Áron

Tördelés, borító: Szilágyi N. Zsuzsa

Nyomda és kötészet: Fellini Kft.

TARTALOM

Vallásos irodalom és imagináció (Bevezetés)	7
I. ALTERITÁS ÉS IMAGINÁCIÓ	11
1. Vázlatos kutatástörténeti áttekintés	13
1.1. Alapvető monográfiák, tanulmánykötetek	13
1.2. Az imagináció kora újkori diskurzusai a szakirodalomban: filozófia, teológia	17
1.3. Az imagináció kora újkori diskurzusai a szakirodalomban: retorika, poétika, művészetelmélet	22
1.4. Az imagináció kora újkori diskurzusai a szakirodalomban: medicina, démonológia és a kettő határterületei	25
1.5. Az imagináció kora újkori diskurzusai a magyarországi katolikus források tükrében	29
II. KONTEXTUSOK	31
2. Imagináció a kora újkori katolikus filozófia- tankönyvekben	33
2.1. Barokk vízió – skolasztikus imagináció	33
2.2. Katolikus filozófia és lélekelmélet a 17. században	34
2.3. Újskolasztikus lélekelmélet a 17. századi Magyarországon: jezsuita filozófia-tankönyvek	46

2.4. Újskolasztikus lélekelmélet a 17. századi Magyarországon: jezsuita filozófia-tankönyvek – az iskolafilozófián túl	54
2.5. Összegzés	62
3. Imagináció a katolikus képteológiában és képvitákban	65
3.1. A kutatás kontextualizálása	65
3.2. A Trient utáni katolikus képteológia	67
3.3. Képteológia, képviták Magyarországon: a képtisztelet igazolása a phantasia-képek segítségével	73
Excursus. Latin és magyar versikék a képtiszteletről	88
3.4. A képek hatása a phantasiára és ennek optikai háttere	99
3.5. A katolikus képelmélet és kegyességi irodalom összefüggéséről	108
4. Tű a szénakazalban? Retorika és imagináció a kora újkorban	115
4.1. Poétika és imaginatio, retorika és imaginatio	115
4.2. Imaginatio és antik retorika	117
4.3. Tű a szénakazalban, avagy a phantasia-imaginatio fogalom hiánya és jelenléte a Tridentinum utáni katolikus retorikai kézikönyvekben	123
4.4. Egy retorikai szótár tanulságai: Giovanni Baptista Bernardo: <i>Thesaurus rhetoricae</i>	131
4.5. Az imaginatio mint alakzat: félúton poétikai és retorikai imaginatio között	138
Az imagináció kora újkori katolikus kontextusai (Befejezés)	149
Bibliográfia	155
Névmutató	187

Bevezetés

Mára már jól ismert tény az irodalomtörténet-írásban,¹ hogy a 18. század második felében az antropológia és a lélektan területén olyan változások történtek, melyek a modern értelemben vett irodalom 18. század végi kiemelkedése, a romantikus és posztromantikus irodalmi episztémé kialakulása szempontjából döntőek voltak.² Az érzékelés, a lélekfunkciók és különösen az imagináció merőben új felfogásának, megítélésének feltárására és ezzel a *litterae* és *literatura* választópontjának feltérképezésére a hazai kutatásban is történtek kezdeményezések. Bizonyos azonban, hogy rendszeres feltárásuk a kora újkori, tehát még a *litterae* episztéméjéhez tartozó előzmények részletes feldolgozása nélkül aligha lehetséges.

A német és az angolszász kutatás számos olyan megfigyeléssel gazdagította ismereteinket a képzelőerő kora újkori fogalmainak, elméleteinek megnyilvánulásait vizsgálva, amelyek az irodalom fogalmában és létmódjában történő változások rendszerszerű leírását segítik. A jelek szerint ebben a folyamatban a 17. századi katolikus vallásos irodalomnak és az azt meghatározó filozófiai, teológiai és retorikai elméleteknek is jelentős szerepük van.

¹ SCHINGS 1994; ZELLE 2001.

² Régi és modern irodalom paradigmatis elkülönítéséhez lásd KECSKEMÉTI 2012, 63–64; KECSKEMÉTI 2014, 774.

A fentiek szempontjából legjelentősebb kora újkori változást legalaposabban Debora Kuller Shuger amerikai irodalomtörténész írta le, akinek korszakalkotó jelentőségű monográfiája szerint a 16. századtól a homiletikai elméletben és gyakorlatban az érvelő-diszkurzív meggyőzés helyett a befogadók indulataira irányuló hatás szerepe értékelődik fel.³ A *genus grande* újonnan kialakuló homiletikai hagyománya a magnitudo és praesentia összeegyeztethetlenségének problémájára kínál megoldást az affektusokat, az enargeia és a képszerűség egyéb eszközeit, az imaginációt felértékelő ajánlásaival.⁴ Ennek a jelenségnek a 17. századi magyar irodalomban történő leírására 2009-es monográfiámban tettem kezdeményező kísérletet.⁵ Azóta ennek a változásnak a szélesebb filozófiai, teológiai, retorikai kontextusait kezdtem vizsgálni.

Ma már szükségtelen hangsúlyozni, hogy mennyire fontos a kora újkor-újkor fordulóján született irodalomelméleti szövegek ismeretelméleti alapjait feltárni. De nem csupán ezen szövegek teoretikus hátterének a feltárása szükséges, hanem általában a szövegeket előállítók és használók ismeretelméleti nézeteinek megértése is, függetlenül attól, hogy az irodalom működésére reflektáló vagy egyéb szövegekről van szó.⁶ Különösen igaz ez egy olyan szövegkorpusz (a katolikus kegyességi irodalom és különösképpen a prédikációirodalom) esetében, amely összemérhetőnek mutatkozik és genetikus kapcsolódásokat is mutat a romantikus és posztromantikus irodalmi episztémében kitüntetett szerepet játszó emocionalitással, főképpen azért, mert – ahogy ezt Kecskeméti Gábor megfogalmazta – a körülötte létrejövő egyidejű elméleti irodalom fel tudta mérni az antropológiai érintettség nem fogalmi faktorainak jelentőségét és paradigmateremtő

³ SHUGER 1988.

⁴ Az enargeia retorikai fogalma, ennek a folyamatnak jellemző állomásaként, a 18. században esztétikai fogalommá vált, lásd ehhez Johann Georg Sulzer (1720–1779) *Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste* című munkáját: SULZER 1773, 122–145.

⁵ TASI R. 2009.

⁶ HEGEDŰS 2015.

potenciálját.⁷ Éppen ezért is szükséges ennek az elméleti irodalomnak az episztemológiai alapjait és vonatkozásait minél alaposabban feltárni, és nemcsak azzal a céllal, hogy a korban hasonlóknak látszó törekvések szétszalazhatók és/vagy összekapcsolhatók legyenek, hanem hogy a kora újkori és posztromantikus emocionalitás – a jövőben egyszer – még pontosabban egymáshoz mérhető legyen.

Jelen monográfiában elsőként a *phantasia-imaginatio* fogalom 17. századi vonatkozásait és kontextusait rendszerezem,⁸ hogy ezzel szembeesítve tárhassam fel azokat a 17. századi katolikus próza szövegprodukciónak meghatározó teológiai, retorikai vonatkozásokat, melyek az élenkség retorikáját és az érzékelési formák közül a látás kitüntetett szerepét erősítik. Ezt követően vizsgálom a posztridentini katolikus képteológia Magyarországon is ismert munkáit, az imagináció elméletével operáló argumentumaikat, a nemzetközi képteológiai irodalom magyarországi hatását. A képek és a képzelet státusáról értekező, többnyire polemikus szövegek mellett néhány kegyességi irodalmi szöveget is bevonok a vizsgálatba, mivel ezek a látást, a nézést a vallásgyakorlásban is a legfontosabb érzékszervi működésként tematizálják.

Az érzékelés fogalma és elmélete az egykorú poétikai-retorikai nézetekkel való kapcsolata miatt is kap kitüntetett figyelmet a kutatásomban. Ezért a 17. századi Magyarországon is forgalomban lévő katolikus retorika- és homiletikaelméleti kézikönyvek vizsgálatát arra a kérdésre fókuszálva végzem el, hogy az imagináció technikáit leképező retorikai terminusok hogyan illeszkednek a retorikai imagináció antik hagyományába, valamint a korabeli érzékelés- és *phantasia*-elméletek rendszerébe.

Kutatásom tehát a katolikus barokk próza filozófiai, teológiai és retorikai alapjainak eddig kellő figyelemre nem méltatott összefüggéseivel foglalkozik, és ezzel, reményeim szerint, új ki-

⁷ KECSKEMÉTI 2013, 18.

⁸ A fogalmat Barbara Niebelska-Rajca alapján használom ebben az összetételes formájában: NIEBELSKA-RAJCA 2018, 39.

indulópontot biztosít a 18–19. század fordulóján lezajló irodalmi-antropológiai fordulat leírásához is.

Könyvem megírásához köszönetet kell mondanom a Bolyai Kuratóriumnak, amely három éven keresztül támogatott Bolyai János Kutatási Ösztöndíjjal, Tóth Zsombornak, az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800) Kutatócsoport vezetőjének, aki lehetővé tette részvételemet a kutatócsoport munkájában, és kitartóan sürgette és támogatta könyvem kiadását. Végül, de nem utolsósorban miskolci kollégáimnak és a debreceni alma materemnek kell köszönetet mondanom: Debrecenből indultam, és a mai napig rendszeresen visszatérek oda, ahol őszinte érdeklődéssel fogadja és releváns szakmai segítséggel támogatja kutatásaimat Bitskey István, Imre Mihály, Száraz Orsolya és Fazakas Gergely; Miskolcon pedig olyan kollegiális és támogató közegbe érkeztem meg, amelyben a mai napig rengeteget tanulok, és amelynek nem lehetek elég hálás, elsősorban Kecskeméti Gábornak és Heltai Jánosnak.

I. ALTERITÁS ÉS IMAGINÁCIÓ

1. VÁZLATOS KUTATÁSTÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

1.1. Alapvető monográfiák, tanulmánykötetek

Az imagináció mint kreatív entitás a romantika óta kiemelt jelentőséggel bír a kultúra, a művészet és különösen az irodalom számára. Ahogy azt James Engell is hangsúlyozza, a jelenleg is érvényben lévő képzelőerő-fogalmunkat a romantikának köszönhetjük, azóta van érvényben,¹ továbbá, ahogy arra többen felfigyeltek, a 19. századtól jól érzékelhető tendenciaként jelenik meg képzelőerő és kreativitás szinonim használata.²

Az imagináció történetét nyomon követő klasszikus művek sora M. W. Bundy úttörő monográfiájával kezdődik. Bundy 1927-es műve elsősorban az ókorra fókuszál, és mindössze Dantéig jut el,³ de egy tervezett második kötet, a reneszánsz és azt követő korszakokra vonatkozó munka ígéretével teszi mindezt (ami végül nem készült el). Az a meggyőződés vezeti ugyanis, hogy a modern irodalomtudomány által használt fogalmak, így a képzelőerő fogalma sem érthető meg ókori és középkori fejlődéstörténete

¹ ENGELL 1981, vii. Az alteritás vonatkozásában nem a képzelőerő kifejezést, hanem az idegenül hangzó, de ezáltal a posztromantikus kultúra és irodalom számára valóban idegen képzeletfogalom másságát kifejezni képes phantasia, imaginatio és phantasia-imaginatio kifejezéseket használok.

² LYONS 2005, 209. Szinte klasszikusnak számító tudományos közhely, melyet M. H. Abrams mutatott ki 1953-as könyvében, miszerint az elme mint tükör 18. századig érvényben lévő metaforája ebben az időszakban helyet ad a sugárzó lámpa metaforájának, amely a mimetikus reprezentáció paradigmáját jellemző tükörrel ellentétben a saját belső fényét sugározza kifelé. ABRAMS 1953.

³ BUNDY 1927.

figyelmen kívül hagyásával. Munkájával, bár azt majd csak évtizedekkel később követve, elindul a szakirodalmi publikációk azon sora, melyek az imagináció – elsősorban filozófiai – elméleteit kronológiai sorrendben tekintik végig,⁴ s Platón és Arisztotelész phantasia-felfogását szembesítve, illetve szembeállítva a kétféle (a sztoikus tanításokkal kiegészülve háromféle) tradíció uralkodó jelenlétében, alkalmasint aktív kölcsönhatásában látja és láttatja a középkori és újkori phantasia-, illetve imaginatio-fogalom történetét. Bundy maga a középkori misztika neoplatonista hagyományokat is integráló phantasia-fogalmára mint jelentős újításra irányítja egyébként a figyelmet, Dantéban pedig a két hagyomány szintetizálását látja meg és hangsúlyozza.

A Bundayt követő évtizedek monográfiái közül szempontunkból is kiemelkedik Ruth Harvey karcsú kötetecskeje, amely elsősorban a középkor és a reneszánsz időszakában forgalomban lévő, Arisztotelész nyomdokain haladó érzékelélméletekkel, azok forrásaival és összefüggésrendszerével foglalkozik, és amely szándékoltnak csak az arisztotelianus tradícióra szorítkozik – a platóni hagyományt, melyhez a szakirodalom általában az imagináció kreatív-megtévesztő potenciálként való megjelenését köti, mellőzi fókuszából.⁵

A '80-as években az imaginációtörténeti kutatások felfutását látjuk. Richard Kearny *The Wake of Imagination: Toward a post-modern Culture* című monográfiájában a premodern narratíváktól megkülönböztetve, a modern narratívák előőrseként – és az úgynevezett ›transzcendentális képzelet‹ korai megjelenéseként – tárgyalja a reneszánsz misztikát és hermetizmust, a karteizianizmust és az empirizmust.⁶ Monográfiájával egyazon évben látott napvilágot a két évvel korábban Rómában rendezett nagy nemzetközi imaginatio-konferencia tanulmányait tartalmazó gyűj-

⁴ Bundy maga is szentel egy fejezetet az antik retorikában és poétikában előforduló phantasia-fogalomnak is.

⁵ HARVEY 1975.

⁶ KEARNY 1988.

teményes kötet Marta Fattori szerkesztésében.⁷ A konferencia az imaginációval kapcsolatos európai kutatások történetében fontos állomást jelentett, és a további kutatások katalizátorává vált. A '80-as évek második felében jelentkező kutatási konjunktúrához tartozik J. M. Cocking monográfiája is, amely, jöllehet már a következő évtized elején, posztumusz műként jelent meg.⁸ A narráció a 17. századnál meg is szakad, szerzője nem tudta folytatni, illetve befejezni vállalkozását, amely az imagináció alteritásbeli kreatív potenciáljának feltérképezésére vállalkozik.

Cocking műve egyébként az utolsó azon monográfiák sorában, amelyek az imagináció történetét nagy elbeszélésben, összefüggő narrációban, elsősorban a filozófiai, részben a teológiai – sőt, Cockingnál már poétikai – tradícióra is építve igyekeznek feltárni. A 2000-es években ennek a típusú vállalkozásnak már nincs, nem lehet létjogosultsága, helyette fogalmi tisztázó, minuciózus értelmező munkát végző tanulmányok látnak napvilágot. Ezek egyik fontos gyűjteménye a Leuveni Egyetemen 2001-ben tartott szeminárium előadásait összegyűjtő 2003-as kötet, melynek szerzői a két – korántsem mindig szinonim – fogalomnak, phantasiának és imaginációnak, valamint ezek bonyolult viszonyának a tanulmányozását határozták meg feladatként.⁹ Az utóbbi évtizedek legfontosabb tanulmánykötete az imagináció kora újkori történetének kutatásában a Lodi Nauta és Detlev Pätzold szerkesztésében megjelent kiadvány, amely a késő középkori és kora újkori imaginációelméletekhez hozzászóló, vegyes tartalmú tanulmányokat – eredetileg konferencia-előadásokat – sorakoztat fel.¹⁰ Szerkesztői hangsúlyozzák a különböző szerzőknél eltérő tradíciókból felbukkanó imaginációfogalom/fogalmak próteuszi jellegét, és kiemelik az imagináció történetének megírására irányuló vállalkozás lehetetlenségét, a tanulmánygyűjteménnyel mégis valamiféle átfogó képet igyekeznek rajzol-

⁷ FATTORI e BIANCHI 1988.

⁸ COCKING 1991.

⁹ LORIES et RIZZERIO 2003.

¹⁰ NAUTA and PÄTZOLD 2004.

ni az imagináció retorikai és filozófiai fogalomtörténetéről. A kötetben háttérbe szorul viszont az arisztotelianus tradíció,¹¹ és ez a hiány bizonyos értelemben szimptomatikus az imaginációtörténeti kutatásokban.

A klasszikus monográfiák és tanulmánygyűjtemények mellett külön figyelmet érdemelnek azok a tanulmányok, melyekben az imagináció kora újkori diskurzusainak, illetve a diskurzusokat alkotó egyes műveknek az alapos elemzésére kerítenek sort a szerzők. A szakirodalom ezen csoportjának áttekintése alkalmas arra, hogy megbízható módon kirajolja a nemzetközi kutatás által kijelölt diskurzustípusokat, azaz a kora újkori tudomány és vallás különböző szövegcsoportjai által különféle kiterjedéssel, különféle érdekeltségekkel és kontextualizációval, de természetesen sok szempontból egymással párhuzamosan vagy egymással érintkező módon történő tárgyalását – vagy hivatkozását, felhasználását – az imagináció képességének (fakultás) és e képesség sajátosságainak; vagyis az imagináció problematikájának kora újkori artikulálói.¹²

¹¹ Lásd ehhez M. V. Dougherty recenzióját a tanulmánygyűjteményről: DOUGHERTY 2006.

¹² Claudia Swan később tárgyalandó tanulmányában az imagináció kora újkori diskurzusai közül a következőket sorolja fel: „medico-philosophical, socio-political, demonological, and artistic” – ezekkel kapcsolatban azt is kiemeli, hogy a szakirodalom nem foglalkozik az összefüggésekkel. Ezek a diskurzusok, a szocio-politikai kivételével, nagyjából megfeleltethetők az általam bevezetett csoportosítás elemeinek. A szocio-politikait Swan, mint később kiderül, Hobbes *Leviathanjának* vizsgálata kapcsán különíti el a többitől, ahol is a szerző a társadalom működésében jelentkező zavar egyik forrásaként azonosítja a phantasia helytelen értelmezését is. SWAN 2003, 561, 564. Laczházi Gyula Christian Wolff munkássága kapcsán emeli ki azt, hogy a kora újkorban a lélek működésére vonatkozó elméleti diskurzus „olyan különböző diszciplínákban szóródott szét, mint a természetfilozófia, logika, pneumatológia, az optika vagy medicina”. LACZHÁZI 2011, 137–138. Ez az idézet egyben alkalmas arra is, hogy saját diskurzusfogalmamat jobban körülhatároljam: míg Laczházi megállapításában a diskurzusról mint a lélekelméleti tudás fő kinyerési helyeiről beszél, addig engem sokkal inkább a lélekelméleti tudás használati érdekeltségei foglalkoztatnak, és ennek megfelelően határolom el az imagináció diskurzusait.

A könnyebb áttekinthetőség kedvéért a következőkben ezeket a tapasztalatom szerint többé-kevésbé jól körülírható diskurzustípusokat – szám szerint hármat: a retorikai-poétikai-művészetelméleti, a filozófiai-teológiai és az orvosi diskurzust –, illetve az őket bemutató legfontosabb szakirodalmat külön-külön részletezem.

1.2. Az imagináció kora újkori diskurzusai a szakirodalomban: filozófia, teológia

Az imagináció fogalmát értelemszerűen elsősorban a filozófia – később, a kora újkorban a filozófia fizikának elnevezett része¹³ – tárgyalta, megkülönböztetve a lélek részeit és tárgyalva azok funkcióit.¹⁴ Az ›imaginatio‹ vagy ›phantasia‹ a filozófiában mint lelki képesség (fakultás) jelenik meg, a belső érzék (sensus internus) egyike – vagy egyik típusa, működési módja.¹⁵

¹³ A katolikus filozófiát és filozófiaoktatást meghatározó jezsuiták kora újkori fizikaoktatását részletesen tárgyalja: HELLYER 2005, 71–89. 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.

¹⁴ Platón a három lélekrésről (gondolkodó, indulatos, vágyakozó) szóló tanítását mind a *Phaidroszban*, mind *Az államban* kifejti. Arisztotelész viszont már több életjelenséget utal a lélek hatáskörébe, ekképpen biológiai irányba bővíti tovább Platón elméletét. Mindkettőjüknél előtérben áll a lélekelmélet ismeretelméleti szerepe. Arisztotelész három lélekrésze három tevékenység, a táplálkozás, az érzékelés és a gondolkodás nyomán jön létre: így definiálódik a vegetatív, szenzitív, illetve intellektuális lélekrész. Lásd hozzá: ARISZTOTELÉSZ 2006.

¹⁵ Az angolszász és német szakirodalom előszeretettel használja a pszichológia – *Psychologie, psychology* (például „faculty psychology”, amit Pléh Csaba „képesség-lélektan”-nak fordít, vö. PLÉH 2010) – kifejezést az alteritás lélekelméleteire, illetve az ezt tárgyaló, különféle érdekeltségű művek és diskurzusok keretében megjelenő tudásra. Ez a terminushasználat mélyen meggyökeresedett ezekben a nyelvekben, ezért felesleges is lenne vitatni létjogosultságát, ami azonban az én munkámat illeti, igyekszem ettől távol tartani magamat (magyarul), egyfelől anakronizmusnak gondolva a pszichológia kifejezés ilye-

A kora újkori filozófiai diskurzusban – a szakirodalom tanúsága szerint – az arisztotelészi és a platóni hagyomány különbsége és elkülönülése határozottan megragadható – jóllehet az, ami a kora újkorban platóni elképzelésként öröklődik az imaginációról, és amit a később is platonikus hatásnak tulajdonítanak, sokkal inkább neoplatonikus tanítások egyvelege.¹⁶ A két tradíció az évszázadok során többször összeér, így a korai neoplatonikus Arisztotelész-értelmezésekben (például Simplicius, Philoponus), majd a 16. századi folyamán (különösen az itáliai platonista/neoplatonista gondolkodóknál, mint Marcantonio Genua, Francesco Piccolomini vagy Marsilio Ficino, továbbá a salamancai filozófusoknál, mint Miguel de Palacios vagy Sebastian Pérez).¹⁷

Arisztotelész nem fejtette ki részletekbe menően lélekelméletét, a későbbi hagyomány ezért számos kérdésben eltér, részben éppen a phantasia-fogalom értelmezése kapcsán.¹⁸ A középkorban jött létre a phantasia–imaginatio megkülönböztetése, amely a kora újkorban is érvényben volt,¹⁹ valamint a lélekrészeket az agykamrákban elhelyező elméletek.²⁰ Mindkettő kitüntetett figyelmet kapott a kutatás részéről, sőt, a 16. századi filozófiát célzó kutatásokban megítélésem szerint az egyik legtermékenyebb és legnagyobb hatású irány éppen a lélekrészek számában a 16. század folyamán történt változás feltérképezése és kiemelése volt:

tén használatát, másfelől viszont hangsúlyozva azt, hogy az itt ismertető kutatások legnagyobb része nem a modern pszichológia előtörténetének kérdőhorizontját képviseli, hanem sokkal inkább kultúratudományi érdekeltsgű. Ezért használom inkább a „lélekelmélet” kifejezést. A 18. században viszont már bizonyosan nem anakronizmus lélektanról beszélni, ahogy azt Laczházi Gyula teszi: LACZHÁZI 2011.

¹⁶ Platónnál a phantasia még nem különösebben emelkedett lélekfunkció, az azonban vitathatatlan tény, hogy a reprezentáció elméletével is összekapcsolódik, és így számottevő hatása van a művészetekről való gondolkodásra. Másfelől viszont illuzórikus természetű, és ezért különféle gyanú tárgyát képezi majd.

¹⁷ O'BRIEN 1993, 7–8.

¹⁸ Uo.

¹⁹ LORIES et RIZZERIO 2003.

²⁰ PAGEL 1958.

Katharine Park az 1974-es PhD-disszertációja (*The Imagination in Renaissance Psychology*) óta több alkalommal is – legnagyobb hatással Gianfrancesco Pico della Mirandola *De imaginatione* című munkájának kétnyelvű (latin, német) kiadásához írt bevezető tanulmányában – tárgyalta azt a rendkívüli horderejű változást, amely a 16. században a lélekrészek számának – a középkori filozófiában tapasztalható megszorodással szembeni és az anatómiai felfedezésekkel párhuzamosan bekövetkező – radikális csökkenésével az imagináció státuszának változását idézte elő.²¹

Pico della Mirandola *De imaginatione* című munkája nemcsak a platóni és arisztotelészi tradíció jellemző keveredése miatt került az érdeklődés homlokterébe, hanem iniciatív jelentősége miatt is: az első olyan traktátus ugyanis, melynek kizárólagos témája az imagináció.²² A Pico-szakerodalmából is kiemelkedik Jan R. Veenstra tanulmánya a Nauta–Pätzold szerkesztőpáros által jegyzett kötetből,²³ melyben a szerző az Aquinói Szent Tamás tanításával szembehelyezkedő 13. századi canterburyi érsek, Robert Kilwardby imaginációfelfogásával összehasonlítva mutatja be Pico imaginációfogalmát, és így két hagyományhoz – az egyiknél az ágostoni teológiához, a másiknál a neoplatonikus teológiához – való kapcsolódás meghatározó szerepét mutatja be.

Ahogy az az előbbiekből kiderült, a keresztény középkor az imagináció filozófiai elméleteit teológiai vonatkozásokkal látja el: a megismerés elméletébe illeszkedő imagináció az istenismeret, az isten megismerése kontextusában kerül tárgyalásra a neoplatonikus értelmezőktől kezdve a középkori skolasztikus és misztikus teológusok során át a kora újkori misztikáig.²⁴ Ennek

²¹ PARK 1984.

²² A latin és a német szöveget is tartalmazó Kessler-féle kiadás (PICO DELLA MIRANDOLA 1984) fontos tanulmányokkal jelent meg, lásd például Park előbb említett bevezető tanulmányát. A *De imaginatione*nek már 1930-ban elkészült az angol fordítása Harry Caplannak köszönhetően. Lásd még: STEPHENS 2003.

²³ VEENSTRA 2004.

²⁴ Az imagináció középkori elméletei egyfelől tehát az Arisztotelész-kommentátorok működése, másfelől viszont a teológiai érdekeltség meghatározó szerepe nyomán formálódtak. Ennek – az eddig említettekén túl is – igen kiterjedt

megfelelően már a középkorban kiépülnek a vallásgyakorlásnak azon módjai, melyek teoretikus kontextusát az imagináció filozófiai-teológia elméletei adják.²⁵

Az arisztotelészi tradíció 17. századi tovább élésének vizsgálata jellemzően háttérbe szorul a szakirodalomban, aminek oka elsősorban az lehet, hogy az imagináció kreatív jellemzőjét inkább a platóninak nevezett elgondolásból és annak hagyományozódásából eredeztetik, s ebben a paradigmában az imagináció reprodukív funkciójától a produktivitás felé történő 18–19. századi elmozdulás elsősorban a platóni tradíció bűvópatakként történő tovább éléseként és hatásaként írható le. Ezért a viszonylag változatlanul tekintett arisztotelészi tradíció hatalmas szövegtengere – mennyiségéhez képest – kevesebb figyelmet érdemelt az imagináció értelmezései iránt érdeklődő kutatók részétől.

Ezzel szemben a neosztoicizmus imaginációelméletének a 17. században felfutó népszerűsége komolyabban foglalkoztatta a kutatókat, Montaigne munkásságától kezdve a vizsgálatot. Lyons 2005-ös monografikus jellegű tanulmánygyűjteménye (*Before Imagination*) például kizárólag a 17. századra koncentrál, és mindezt azzal a céllal teszi, hogy abban az általa is követett narrációban, mely szerint a platonikus tanok némiképp sarkított módon megújult jelentőségre tettek szert a 16. században, és majd a 18–19. században értek el nagyobb hatást, a 17. század helyét és jelentőségét – és ebben az időszakban a platonikus és különösen a sztoikus tanok virágzását – megmutassa.²⁶

szakirodalma van, aminek bemutatására itt nem vállalkozhatunk. A kora új-kori teológia imaginációhoz való kapcsolódása elsősorban Loyolai Szent Ignác meditációs módszere és az *Exercitia spiritualia* kapcsán kapott nagyobb figyelmet, lásd például: Voss 1996.

²⁵ CARRUTHERS 1998.

²⁶ LYONS 2005, xi. Dan Flory szerint a sztoikus tanok jelentik a hiányzó láncszemet a régiség és a modernség képzelőerő-fogalmi között (FLORY 1996). Tény, hogy Flory az érvelését kevésbé a sztoikus filozófia klasszikusaira, mint inkább a retorikára alapozta, munkájának ezt a hiányosságát Lyons monográfiájának bevezetőjében viszont pótolta, hangsúlyozva, hogy a 16–17. században

A 17. századi racionalista és empirista filozófusok, Descartes, Hobbes, Locke munkássága bizonyos értelemben új kezdetet jelentett a lélekkel való foglalkozás történetében, amennyiben az a szándék vezérelte őket, hogy lélekelméleti állításaik az új tudományos felfedezésekkel, illetve a tudományos módszerességgel korreláljanak. Ebben az értelemben előkészítik a lélekkel való foglalkozás új módszereit és érdekeltségeit, ami a 18. században önállósuló lélektanba torkollik majd. A kora újkor ismeretelméleti fordulatában – mely során a megismerés elméletei előre kerülnek a filozófiai diszciplínák hierarchiájában – a képzelet szerepe legkevésbé sem elhanyagolható,²⁷ még maga Descartes sem távolítja el érdeklődése fókuszából – amiként azt sokáig állította a filozófiatörténet.²⁸ A tudásnak azonban akár racionalista, akár empirista megközelítéséről is legyen szó (bár ezeknek a címkéknek a létjogosultságát a filozófiatörténet újabban erőteljesen megkérdőjelezi), az arisztotelianus – sok esetben skolasztikus, újskolasztikus – alapok továbbra is meghatározók, ahogy azt egyre többször hangsúlyozza a filozófiatörténeti diskurzus.

A kora újkori katolikus filozófia viszont az imaginációtörténeti kutatások több évtizedes történetében mindaddig némiképp háttérbe szorult. Ennek oka elsősorban abban a korábban általánosnak mondható meggyőződésben keresendő, hogy a katolikus újskolasztika nem szolgált figyelemre méltó újításokkal ezen a területen sem, inkább csak Arisztotelész, illetve Aquinói Szent Tamás tanításainak újramondását, esetleg minimális átrendezését végezte el. A legújabb kutatásoknak köszönhetően azonban

nagy hatású antik filozófusok az imagináció által lehetővé tett belső élet kialakítását sürgetik (LYONS 2005, 5–22).

²⁷ PAVLOVITS 2012. A „korai felvilágosodás”-hoz sorolt filozófusok lélekelméleti tanait, azoknak filozófiatörténeti kutatását képtelenség lenne ennek az írásnak a keretében áttekinteni, ám az itt hivatkozott magyar nyelvű tanulmánykötet megszületése éppen azt mutatja, hogy a filozófiatörténeti kutatásokban erős igény bontakozott ki ennek az ismeretelméleti fordulatnak az újraértelmezésére.

²⁸ SEPPER 1996. Sepper számol le először azzal a téves filozófiatörténeti közhellyel, hogy Descartes-ot hidegen hagyta az imagináció fakultása.

nyilvánvalóvá vált, hogy a 16–17. századi – elsősorban jezsuita – újskolasztika korántsem egységes: jellemzően nem volt monolitikus egyetértés a jezsuita magyarázók közt a természetbölcselet minden kérdésében, és a jezsuita filozófiát a kezdetektől az eklektikusság határozta meg.²⁹

Az utóbbi évtizedek nemzetközi kutatásai tehát nagyobb figyelmet fordítottak a kora újkori (késő)arisztoteliánus filozófusokra, hangsúlyozva egyfelől, hogy önmagukban is érdemesek az alaposabb vizsgálódásra, másfelől pedig kiemelve, hogy a modern filozófia kialakulásának – például Descartes és Hobbes tanainak – megértéséhez is elengedhetetlen háttérrel jelentenek, tekintve, hogy ezek a filozófusok elsősorban rajtuk keresztül kerültek kapcsolatba a középkori skolasztika hagyományával is.³⁰

1.3. Az imagináció kora újkori diskurzusai a szakirodalomban: retorika, poétika, művészetelmélet

William Rossky korai, ám az imaginációtörténeti kutatásokban annál jelentősebb és gyakrabban hivatkozott tanulmányában a lélekelmélet, tehát az imagináció fogalma és az angol reneszánsz költészet összefüggéseiről értekezik, és először mutatja ki, hogy az imaginációnak tulajdonított félrevezető – de még inkább színlelő – jelleg annak elítélése mellett egyben alkalmassá válik a poétikai imagináció korabeli igazolására is.³¹ A másik mérföldkövet Martin Kemp tanulmánya jelentette a kutatások számára: ő 1977-ben publikálta nagyívű tanulmányát, mely a 15. századi itáliai művészetelméleti traktátusokban vizsgálja a művész és a művészi alkotás,

²⁹ HELLYER 2005. A jezsuiták számos kérdésben cáfolták például Aquinói Szent Tamás véleményét – különösen igaz ez a nagy hatású spanyol jezsuita, Francisco Suárez életművére. James B. South *Francisco Suárez on Imagination* című tanulmánya például a spanyol gondolkodó imaginációval kapcsolatos szöveghelyeit vizsgálva az Aquinói Szent Tamás-féle skolasztika lélekelméletétől történő jelentős elmozdulást rögzít: SOUTH 2001a.

³⁰ LEIJENHORST 2007.

³¹ ROSSKY 1958.

teremtés fogalmait és azok összefüggéseit, a ›fantasia‹ fogalmának jellegzetesen kora újkori, a moderntól nagyban különböző értelmét hangsúlyozva.³² Rossky és Kemp tanulmánya kiindulópontja és ihletője lesz számos, már inkább az 1990-es és 2000-es években megszorodó kutatásnak, mely imagináció és poézis, illetve poétika kapcsolatának vizsgálata mellett a retorika és imagináció fogalmainak érintkezési felületeit is feltárni igyekeznek.

A poétikai és retorikai vizsgálatok egy része az invenció fogalmához, más része a trópusok tanához, azon belül is a képeknek a fantázia segítségével megvalósuló invenciójához vagy a képeket, képszerűséget működtető trópusoknak a befogadót, a befogadó fantáziáját megmozgató képességéhez szól hozzá. Hogy a poétikai invenció miként lesz mintegy átmeneti, átkötő lépés a mimézis klasszikus fogalma és a romantikus képzelőerő és eredetiség fogalma között, Rossky után többen és többféle módon vizsgálták, utóbb például kimerítően tárgyalta Rocío Gutiérrez Sumillera 2011-es disszertációjában,³³ kiemelve, hogy inventio és imaginatio fogalmi mezőjének összekapcsolódása nem szükségszerű, de annál jellemzőbb változás a 16. századi művészetelméletben, ami a poétikai invenciónak a retorikain való túllépését is mutatja.

A poétikai imagináció kitüntetett témája mellett imagináció és retorika kora újkori kapcsolata is megjelent a szakirodalomban, jóllehet valamelyest később. Amíg Debora Shuger a '80-as években írt tanulmányaiban, illetve 1988-as, *Sacred Rhetoric* című könyvében az imagináció elméletét a keresztény homiletika ›genus grandé‹-jának teoretikus háttereként, de legalábbis annak egyik fontos komponenseként azonosítja,³⁴ addig Quentin Skinner 1996-os, Hobbessről írt és azóta már számos újabb kiadásban megjelent monográfiájában rövidebb fejezetet szentelt annak a kora újkori angol retorika trópusában (is) gyakran kifejtett

³² KEMP 1977. Az itáliai művészetelmélet phantasia-fogalmához lásd még: FLEMMING 2002.

³³ GUTIÉRREZ SUMILLERA 2011.

³⁴ SHUGER 1985a; 1985b; 1988.

tanításnak, miszerint a költőnek és szónoknak imagináció és íté-
lőképesség kiegyensúlyozott működtetésére van szüksége megfe-
lelően hatásos trópusok létrehozásához. Skinner ennek a harmó-
niát biztosító kettősségnek az eredetét Cicero és Quintilianus re-
torikájában, ezen szövegek képhasználatában találja meg.³⁵

Quintilianus imaginációra irányuló tanításainak integrá-
lása azonban korántsem magától értetődő a kora újkori retori-
kákban, jó példa erre Lodi Nauta tanulmánya, amelyben a szer-
ző Lorenzo Valla retorikai témájú és vonatkozású traktátusaiban
mutatja ki, hogy az imaginatio az arisztotelészi hagyománnyal
szemben zavarba ejtő, veszélyes fakultásként jelent meg, jólle-
het Valla Quintilianus retorikájának elkötelezett tanulmányozó-
ja és szóvivője volt.³⁶ Azt a tényt viszont, hogy a 16. században
az imaginatio terminusa vagy az annak jelentését integráló re-
torikai fogalmak egyre szélesebb körben jelentkeznek a retori-
kai praeceptumirodalomban úgy, hogy az érzelmi befolyásolás,
a megindítás retorikai funkciójához a vizualizáció, nem pedig a
locusok tana kapcsolódik, Peter Mack igazolta ugyanekkor, az ál-
talunk is többször hivatkozott Nauta–Pätzold-féle kötetben publi-
kált tanulmányában.³⁷ Mack 2004-ben még határozottan úgy lát-
ta, hogy ez a retorikai imaginációtradíció jóval kevesebb figyel-
met kapott a kutatók részéről, mint a filozófiai,³⁸ s bár ebben a
tekintetben az elmúlt évtizedben történtek jelentős elmozdu-
lások,³⁹ a 17. századi retorikának az imagináció fogalmi körébe

³⁵ SKINNER 1996, 182–188. 2009-ben viszont Ruth Webbtől egy komplett monográ-
fia jelent meg a képszerű kifejezésmód és az imagináció jelentőségéről és kap-
csolatáról az antik retorikában: WEBB 2009. Különösen ide kapcsolódó fejezet
a *Phantasia: Memory, Imagination and the Gallery of the Mind* című ötödik (107–
130). Quintilianus azzal, hogy a techné részévé tette az imaginációt, vagy-
is »professzionálizálta«, egyben le is szűkítette annak arisztotelészi értelmét,
ugyanakkor előlegezte modern értelmezését, amely szerint valami olyan do-
lognak a lélekben történő reprezentációját jelenti, aminek az érzékelése nem
közvetlenül akkor – a reprezentációkor – történt. Lásd ehhez: LYONS 2005, 23.

³⁶ NAUTA 2004.

³⁷ MACK 2004.

³⁸ Uo., 59.

³⁹ NICOLOSI 2003.

tartozó jelenségeivel való kimerítő szembenézés még egyáltalán nem történt meg.

Ezt a feladatot sürgethetné és inspirálhatná az a tény is, hogy a Mack által vázolt folyamat nemcsak a szigorúan vett retorikai, hanem a pedagógiai irodalomban is tetten érhető: így például a fantázia használatától történő elzárkózástól indulva annak egyre növekvő szerepéig a jezsuita curriculumban.⁴⁰

1.4. Az imagináció kora újkori diskurzusai a szakirodalomban: medicina, démonológia és a kettő határterületei

Ami az imagináció medicinabeli pályafutását illeti, a szakirodalom megállapítása szerint a 19. század végén elkezdte hanyatlását, a 20. század első felére kihalt mint lélekfunkció, és csak az esztétika területén élt tovább.⁴¹ Igazi fénykorát a kora újkorban, különösen a 17. században élte, amikor is az orvostani művek egyik kiemelt témájává vált: testi és lelki betegségek, elváltozások okaként és azok gyógyításának forrásaként egyaránt tárgyalták.

Míg Platónnál és Arisztotelésznél a phantasia az érzékeléshez, az érzékek által megszerzett benyomásokhoz kötődik, addig a sztoikus felfogás szerint sokkal inkább affektusként, sőt, valamiféle passióként kell felfogni – olyasmiként tehát, ami *történik* az emberrel. A sztoikus phantasia-felfogás lehet az egyik eredete tehát annak az elképzelésnek, miszerint a phantasia által létrehozott ›phantasmata‹-t a lélek valamiféle betegségének, de legalábbis működési zavarának kell tekinteni.⁴² Ez az elgondolás, továbbá a platóni phantasia csalóka képekkel való azonosítása kétséget kizáróan erősítette a fantázia működési zavarait a figyelem előterébe helyező diskurzusokat, ugyanakkor az arisztotelészi, az

⁴⁰ LOSFELD 2003.

⁴¹ BERRIOS 2011, xix.

⁴² Uo., xx.

alapvetően az érzékelés magyarázataként megszülető phantasia-fogalom (és annak a rációhoz, valamint az indulatokhoz való viszonya) is alkalmas volt arra, hogy az imagináció működési zavarait leírja és magyarázza. Zavar támadhat egyfelől az érzékelés, tehát az imaginatio reprodukciós tevékenysége során. Másfelől viszont a kombinatorikus imagináció mint produktív képesség révén, a rendelkezésre álló – a memóriában őrzött – képekből születő phantasmák zavarba ejtő, a lélek működésében zavart eredményező tényezőt is jelenthetnek, amennyiben a ráció nem a helyén – tehát nem nem-valósként – kezeli őket.

Mindezekhez az elképzelésekhez a medicina diskurzusában a galénoszi humorápatológia, tehát a négy testnedvvel, azoknak az emberi test és lélek működésében betöltött alapvető magyarázó szerepével kapcsolatos tanítások kapcsolódtak,⁴³ kétirányú viszonyként jellemezve imagináció és testnedvek viszonyát: a testnedvek helyes arányának megbomlása is eredményezhette az imagináció problémás működését, de a fordított irányú hatásra is találunk példát (ebből az irányból közelít például a dietetikus költészet).⁴⁴

Jóllehet időnként vitatott, mégis jellemző és tekintélyes kora újkori meggyőződés – és jól jellemzi az imaginációnak a laikus és a »professzionális« orvostani elképzelésekben betöltött, korábban sosem tapasztalt jelentőségét – az, hogy a hibásan működő imagináció nemcsak a saját testben,⁴⁵ hanem távoli testekben is képes korporális betegségeket előidézni (klasszikus mű ebből a szempontból Thomas Fienus *De viribus imaginationis, tractatus* [Louvain, 1608] című munkája).⁴⁶ Ugyanezen az alapon az imagináció győ-

⁴³ PARK 1984.

⁴⁴ Magyarul lásd: LACZHÁZI 2005.

⁴⁵ Az antikvitás óta tárgyalt, elterjedt és föl is jegyzett meggyőződés volt az, hogy a születendő gyermekre az imagináción keresztül hatással van az a látvány, amit a fogantatás pillanatában az anya szemlél, lásd erről: CLARK 2007. A kötet alapvetően az újkori okulárcentrizmussal foglalkozik, ám 2. fejezete (*Fantasies: Seeing Without What was Within*, 39–75.) a kora újkori lélekelméletre irányuló kutatások legfontosabb tanulságainak összefoglalását nyújtja.

⁴⁶ HASKELL 2011, 5.

gyító képessége is általános meggyőződés volt. A melankólia, a hipochondria, majd a 17. század végétől, 18. század elejétől a nőkben azonosított hisztéria (sőt, még a likantrópia is) a medicina diskurzusa szerint mind-mind a rosszul működő phantasiával hozható összefüggésbe. A 17. században az imagináció hatásait tárgyaló traktátusok kiugróan magas száma (különösen például a hipochondriáról és a melankóliáról szólóké) azt mutatja, hogy a kora újkori embert egyébaránt megigézte az imaginatio efféle hatalma.

Az orvostani diskurzus szoros kapcsolatban állt és mozgott nemcsak a filozófiai-fizikai, hanem bizonyos vallásos diskurzusokkal is. A katolikus inkvizíció tevékenysége nyomán is egyre inkább felszaporodó, a mágia diskurzusaihoz kapcsolódó démonológiai, megszállottságokkal foglalkozó és boszorkánytani munkák a bizonyos jelenségeket a »természetes« (tehát a természet működése révén lehetséges) birodalmába utaló és ott magyarázó medicinai traktátusokkal ellentétben azonban a természetfeletti tartományába rendelték azokat. Ezekben az imagináció is a természetfeletti kapcsolatban tematizálódott – akár úgy, ahogy már Ficino imaginációról szóló munkájában is: vagyis hogy a démonoknak az imagináció hibás működésében szerepet tulajdonít, miközben számára majdnem minden betegséget az imagináció zavara nyomán megsavanyodó vér okoz.⁴⁷

A medicina és a démonológia diskurzusai természetesen rendszerint egymásba érnek, mégpedig a következőképpen: például ami az inkvizíció szövegeiben démoni betegség, az az orvosi szövegekben valóságos betegség; ami az elsőben valós boszorkányok tevékenysége, a másodikban imaginárius, káprázatból eredő boszorkányok »tevékenysége«; ami az elsőben bűn, a másodikban rendszerint vagy jellemzően inkább megbetegedés. Kramer, Delrio, Guazzo, Bodin, tehát ennek a démonológiai diskurzusnak a klasszikusai például azt vizsgálták, miként férközik hozzá a Sátán a romlott, erkölcstelen emberi testhez, hogy aztán betegséget és érzéksalódásokat okozzon. Ilyetén módon tehát ez a dis-

⁴⁷ GIGLIONI 2011; CORRIAS 2013.

kurzus szorosabb viszonyt ápol a medicinával, mint mondjuk a teológiával.

Az imaginációtörténet efféle vonatkozásainak és diskurzusa-
inak vizsgálatát különféle motivációk határozzák meg: amennyiben a modern pszichológia vagy orvostudomány előtörté-
teként olvassák őket, az összetett kultúratudományi kontextus
elmarad,⁴⁸ máskülönben viszont előtérbe kerülnek az imagináció
más diskurzusaihoz való viszonyaik. Így például az imagináció-
nak az orvostani diskurzusban betöltött szerepét a '90-es évek-
ben a költészetelmélettel összekapcsolva kezdik vizsgálni, a mel-
lankólia fogalma és jelensége kapcsán⁴⁹ – aminek irodalom- és
esztétörténet jelentősége abban is megragadható, hogy a melan-
kólia fontos komponense lesz a kreativitás 18–19. századi elméle-
tének.⁵⁰ Claudia Swan, aki a Northwestern Egyetemen alapított
Study of Imagination interdiszciplináris program vezetője volt,
már idézett tanulmányában az agykamrák és a lélek fakultásai-
nak viszonyait érintő elméleteket a kora újkori képzőművészeti
ábrázolásokkal és a démonológia diskurzusaival olvasta együtt
azt illusztrálандó, hogy milyen mértékben összetartozó jelensé-
gekről is van szó.⁵¹

⁴⁸ Például: H. SCHOTT 2004. A tanulmány azt a folyamatot ábrázolja, ahogy a ko-
ra újkori mágiában különösen hangsúlyos képzelőerő medicinabeli szerepét
a 19. században felváltja a szuggesztió, autoszuggesztió elmélete és a placebo
fogalma. Ezzel szemben szélesebb kultúratudományi érdekeltségű tanulmá-
nyokat tartalmaz a következő kötet: ZAUN, WATZKE und STEIGERWALD 2004.
A kötet tanulmányai a kora újkori orvosi diskurzus olyan szövegeit vizsgál-
ják, melyek az imagináció – vagy ahogy a címben is szerepel, képzelőerő – hi-
bás működésének tulajdonítottak betegségeket és más patológiákat magyará-
zó szerepet.

⁴⁹ Lásd például AHRENDTS 1998. A tanulmány Robert Burton, Timothy Wright,
Francis Bacon, Sir Philip Sidney és George Puttenham munkáiban vizsgálja az
imagináció fogalmát.

⁵⁰ ENGELL 1981.

⁵¹ SWAN 2003.

1.5. Az imagináció kora újkori diskurzusai a magyarországi katolikus források tükrében

A nemzetközi kutatás nyomán az imagináció kora újkori tematizálása és a tematizálás érdekeltsége alapján tehát az imagináció három alapvető diskurzusa jelölhető ki. Már az előző áttekintésben is igyekeztem azonban felhívni a figyelmet azokra a területekre, amelyek jelentőségét a kutatás láthatóan kevesebb figyelemre méltatta: a 17. századi katolikus arisztotelizmust vagy a retorikai imagináció szisztematikus vizsgálatát.

A magyarországi vagy Magyarországon ismert, használt források áttekintése nyomán az a meggyőződés alakult ki bennem, hogy a kora újkori katolikus iskolai filozófia imaginációfogalmának, valamint a magyarországon is forgalomban lévő katolikus retorikai, homiletikai irodalom inventio- és elocutio-tanában az imagináció hatásának, jelenlétének feltérképezése mellett további területeket is meg szükséges vizsgálni: a képekben és képekről való gondolkodás eddig ebben a kontextusban némiképp elhanyagolt területét, a katolikus képteológiát, annak érvrendszerét, érvrendszerében pedig az imagináció jellegét és szerepét.

II. KONTEXTUSOK

2. IMAGINÁCIÓ A KORA ÚJKORI KATOLIKUS FILOZÓFIA-TANKÖNYVEKBEN

2.1. Barokk vízió – skolasztikus imagináció

A 17. századi katolikus vallásos, illetve kegyességi irodalomban jelentős szerepet kap egy erőteljesen vizuális, a képszerűség számos eszközét alkalmazva az érzelmekre hatást középpontba helyező prózastílus. E folyamat háttérének, mintegy magyarázatának tekinthető az a Debora Kuller Shuger által leírt változás, melynek során a 16. századtól a vallásos retorikai elméletben és gyakorlatban az érvelő-diszkurzív meggyőzés helyett a befogadók indulataira történő hatás szerepe kerül előtérbe.¹ Mindez a *genus grande* homiletikai hagyományának kiterjedését jelenti, ami a *magnitudo* és *praesentia*² összeegyeztethetlenségének problémájára kínál megoldást az affektusokat, az *enargeia* és a képszerűség egyéb eszközeit, az imaginációt felértékelő ajánlásaival.

Debora K. Shuger 1988-as alapvető monográfiájában, a *Sacred Rhetoric*-ban egy nem kimondottan terjedelmes, de annál inkább megvilágító erejű alfejezetet szentel a 17. századi prédikációelméletben jelentős szerepet kapó vizuális, érzelmekre ható prózastílus és az arisztotelianus lélekelmélet kapcsolatának. Hangsúlyozza az arisztotelészi lélekelmélet 18. századig érvényben lévő azon alapvetését, amely szerint a gondolkodás, a megismerés folyama-

¹ SHUGER 1985b.

² A „*magnitudo et praesentia*” formula először a trienti zsinat utáni katolikus retorikákban jelenik meg, majd ezután a protestáns hagyományban. SHUGER 1988, 199.

tában a képeknek elvitathatatlan szerepük van, és ennek nyomán az imaginatio lélekelméleti és episztemológiai jelentőségét.³

A 17. századi katolikus szövegek képszerű, érzékekre és érzelmekre ható jellemzőjének kontextualizálásához, Shuger megállapításainak nyomán is, a katolikus szövegekhez elméleti háttérrel biztosító lélekelmélet tanulmányozását szükséges elvégezni. Ezért jelen fejezet 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, a nemzetközi kontexusra és különösen a 17. században lezajló változásokra is fókuszálva, a 17. századi magyarországi katolikus kegyességi próza említett retorikai sajátosságainak ismeretelméleti háttereként tételezve azt. A jelen munka nem törekszik, nem törekedhet a teljességre, nem vállalja továbbá a nyomtatott anyagon kívüli igen kiterjedt kéziratosságot feltérképezését sem, azt remélem azonban, hogy ezzel a szűkebb fókusszal is képes megfontolandó tanulságokkal szolgálni.

2.2. 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

³ Ahogy Arisztotelész fogalmaz: „Nem gondolkodik soha képzet nélkül a lélek.” (431a16) Arisztotelésznek ez a megállapítása a 18. századig alapvetően határozta meg az ismeretelmélet, képelmélet, képteológia, sőt a retorika alakulástörténetét. Az Arisztotelész óta érvényben lévő reprezentációs elmélet a 18. század második felében komoly kritika tárgya lesz. Vö. LACZHÁZI 2011, 147–150.

tankönyvi funkciót betöltő könyvében,⁴ majd valamelyest ennek kiegészítéséül is szánt, 2003-ban publikált *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* című kötetében,⁵ amelyben megemlíti, 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 anyagából sajnos csak töredékek maradtak fenn, ezek a Pázmány *Opera omniában* megjelentek.⁸ Emellett a grazi 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 vállalkozhatott Pázmány lélekelméleti tanításainak rekonstrukciójára,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 természete-

⁴ MÉSZÁROS 2000. *A 17. és 18. század jezsuita filozófusai* című fejezet: 59–75.

⁵ MÉSZÁROS 2003. *A Bevezető* fejezet és különböző címszavak.

⁶ BODNÁR 1987, 136–190.

⁷ BLUM 2012; 2013.

⁸ PPÖM Lat. I–III.

⁹ BLUM und HARGITTAY 2003.

¹⁰ BLUM 2013.

¹¹ A Pietro Pomponazzi *Tractatus de immortalitate animae* (1516) című munkája kapcsán kibontakozó vitához lásd például LOSONCZI 2005, 5–7.

¹² BLUM 2012, 64.

sen 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: a 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 címén 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, legjellegesebb 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. A műfajt az jellemezte, hogy nyomokban a középkori quaestio egyszerűsödött változatát alkalmazta, vagyis egy képzeletbeli válaszó szólt meg benne.

¹³ A jezsuiták filozófia- és azon belül fizikaoktatását részletesen tárgyalja HELLYER 2005, 71–89. A következőkben én is ez alapján foglalom össze a fontosabb ismereteket.

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

¹⁵ Hivatkozva HELLYER 2005, 74.

Ugyancsak jellemző műfaj volt az előadáskéziratok másolata. A jezsuita professzorok nem közvetlenül compendiumokból tartották az előadásait, viszont használták őket előadásuk összeállításához. Európai könyvtárakban és levéltárakban ennek számos forrását találjuk meg. Ezen kéziratok nagy része nem az előadó, hanem a hallgatóság lejegyzésének eredményeként készült el, bár a lejegyzések gondossága és alaposága 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 disszertáció 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 disszertációk 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 égi testekkel,

¹⁶ A késő középkori kommentároknál is jellemzően ez volt a gyakorlat – azok esetében is, amelyeket a sorok közé vagy margóra írtak. Lásd ENENKEL and NELLEN 2014, különösen az *Introduction: Neo-Latin Commentaries and the Management of Knowledge* című fejezetet: 1–78.

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, a jezsuita filozófiát a kezdetektől az eklektikusság határozta meg. Számos kérdésben cáfolták például Aquinói Szent Tamás véleményét – különösen igaz ez a spanyol Francisco Suárezre, akinek munkássága a ›suárizmus‹ (az angol szakirodalomban Suarism, Suarezianism) fogalmát is generálta, jelezve munkásságának és követőinek a tomizmustól való távolodását. Azok az autoritások sora egyébként, melyeket a jezsuita tankönyvek szerzői előszeretettel alkalmaztak, a 17. század során jelentősen megváltozott. Gyakorta másod-, harmadkézből származó ismeretekkel, tehát nem közvetlen forrásokkal dolgoztak, amikor a középkori auktorokat idézték (tehát inkább Suárezt, Ruviót használták).

A teológia ugyancsak gyakran meghatározta, hogy egyes filozófiai témákban hogyan lehet állást foglalni. Ahogy már említettük, a jezsuitáknak is a releváns dekrétumokhoz kellett igazodniuk, például az V. lateráni zsinat után a jezsuita gondolkodóktól elvárt feladat lett az is, hogy a lélek halhatatlanságát filozófiai-
lag is bizonyítsák, illetve semmi olyat ne tanítsanak, amely a lé-

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 visitator 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 2005, 77–78.

lek halandóságának, annak bizonyíthatóságának kiindulópontjává válhat.¹⁸

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

Arisztotelész lélekelméletére jellemző, hogy nem kimondot-
tan egyértelműsítő vagy részletekbe menő: amit a *De anima* III.3-
ban (427a17–430a25) a phantasiáról leír, annak értelmezése a mai
napig viták tárgyát képezi.²⁰ Az arisztotelészi tradíció ezért sok-
kal inkább a későbbi kommentátorok részletező értelmezésének
halmazát jelenti.²¹ Így születik meg a phantasia–imaginatio ko-
ra újkorban is érvényben lévő különbségtétele a középkorban,²²

¹⁸ Uo., 85.

¹⁹ Lásd a bevezető fejezetet.

²⁰ Dorothea Frede szerint ennek forrása éppen az Arisztotelésznél gyanútlan ár-
tatlansággal használt phantasia-fogalom maga, mely – kontextusai szerint –
egyszerre jelez egyfajta képességet, valamely tevékenységet vagy folyamatot
és végül mindezek eredményét. FREDE 1995, 279.

²¹ O'BRIEN 1993, 7–8. A középkorban a 12. századig, a *De anima* első latin fordítá-
sainak elkészültéig elsősorban az arab kommentátorok, különösen Avicenna
és Averroës közvetítésével és interpretációjával váltak határozóvá Arisztote-
lész gondolatai. Vö. DAIBER 1990. 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 körül ké-
szült, egy Averroës-kommentár kísérte, és a hagyomány szerint Michael
Scotus készítette. Willem van Moerbeke felülvizsgálta a translatio vetust, ez
az úgynevezett „recensio nova” a legszeleesebb körben ismert szövegváltozat
lett, melyet később számos alkalommal ki is adtak nyomtatásban. Arisztote-
lész *De animája* a legtöbb egyetemen a központi curriculum része lett, ezért fo-
lyamatosan kommentárok készültek róla. Lásd erről: DE BOER 2013.

²² LORIES et RIZZERIO 2003.

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 – Arisztotelész nyomán alapvetően egy belső érzék –, 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 lélekelmélet, amelybe az imaginatio szerepe beilleszkedett, azonban sokat változott az évszázadok során. A belső érzékek arisztotelészi eredetű hármasát Avicenna emelte ötre (a sensus communis, imaginatio és memoria mellé az aestimatiót is bevezette, továbbá a phantasia és az imaginatio terminusokat elkülönítve, egy receptív és egy kombinatorikus képzelet megkülönböztetésére használta). 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 Az belső érzékek rendszerének egyszerűsödési tendenciájában nem

²³ PAGEL 1958 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 ötben jelölik meg: a sensus communis és az imaginatio a legelső agykamrában helyezkedik el, a phantasia és az aestimatio a középsőben, a leghátsóban pedig a memoria. Olaf Pluta tanulmányában bemutatja, hogy ez az ötös felosztás, melyet a »via antiqua« képviselői (például Albertus Magnus és Aquinói Tamás) osztottak, miként redukálódik az új iskola, a »via moderna« képviselőinek (John Buridan, Ingheni Marsilius, Nicolaus Theodorici de Amsterdam) munkáiban háromra, a »lex parsimoniae« (a takarékoság vagy tömörség elve) nyomán (PLUTA 2004). Az agykamrákról és az elmefakultások viszonyáról lásd még: SWAN 2003.

²⁴ PARK 1984.

jelentéktelen szerepe volt az 1530-as évek anatómiai felfedezéseinek, melyek átírták az agykamrák addig forgalomban lévő elméleteit, aztán az eredeti arisztotelészi és galénoszi szövegekhez való visszanyúlás igényének és végül a neoplatonikus gondolatok hatásának. Katherine Park elemzése szerint mindezen elmozdulások fő haszonélvezője ráadásul maga a phantasia/imaginatio lett, ami sokszor maga alá rendelte a többi belső érzék funkcióját, és így a 16. században, különösen a neoplatonikus hatásokat mutató írásokban, nagyobb jelentőségre tett szert. Ezekben 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 anyagtalan lélek között. Gianfrancesco Pico della Mirandola munkája (*De imaginatione*, 1501) előtt például elképzelhetetlen volt, hogy külön traktátus szülessen az imaginatióról: 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 traktátusa központi elemévé emelte.

Az imaginatio kombinatorikus funkciója révén a 16. századi művészetelméleti – különösen festészeti – traktátusokban is jelentős szerepet kapott (lásd például Cennino Cenniniét),²⁵ s megnövekedett jelentősége, valamint az érzékekkel való szoros kapcsolata nyomán egyre gyakrabban megfogalmazódó gyanú újfajta témák körüli vitákat generált: ilyen volt az imaginatio testi változásokat előidéző hatása, például mint betegségek oka vagy gyógyítója, szerepe az embriók fogadásában vagy csodás gyógyulásokban.²⁶

²⁵ KEMP 1977.

²⁶ Csak jelzésszerűen válogatva a kiterjedt nemzetközi szakirodalomból: ZAUN, WATZKE und STEIGERWALD 2004; HASKELL 2011.

A nagyobb imaginációtörténeti monográfiák a 16–17. században kibontakozó jezsuita újskolasztika lélekelméletével még kevésbé foglalkoztak, ám az utóbbi évek-évtizedek nemzetközi, elsősorban filozófiatörténeti érdekltségű kutatásai a reneszánsz és kora újkori arisztotelianizmusok között egyre növekvő figyelmet fordítottak a jezsuita újskolasztika arisztotelianus filozófusaira, hangsúlyozva egyfelől, hogy önmagukban is érdemesek az alaposabb vizsgálódásra, másfelől pedig kiemelve, hogy a modern filozófia kialakulásának – például Descartes, Hobbes tanainak – megértéséhez is elengedhetetlen háttérrel jelentenek.²⁷ A jezsuita arisztotelianusok iránti fokozott érdeklődés különösen jellemző Francisco Suárez meglehetősen kiterjedt életművére. Az utóbbi két évtizedben nagymértékben felgyorsult a Suárez-kutatás, a kutatók pedig lényegében egyöntetűen állapították meg, hogy olyan jelentős újításokkal is jelentkező, nagy formátumú teológusról van szó, akinek hatása messze túlért a katolikus teológián és filozófián,²⁸ s jóllehet művei az 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* mellett a *Commentarii una cum Quaestionibus in Libros Aristotelis De Anima* című Arisztotelész-kommentár³⁰ is tartal-

²⁷ LEIJENHORST 2007.

²⁸ ESCHWEILER 1928. Karl Eschweiler a spanyol újskolasztika németországi hatásáról írt tanulmányában kimutatta, hogy a »protestáns Suárezként« számontartott Christoph Scheibler *Opus metaphysicum*a a 17. századi németországi protestáns egyetemeken alapvető és a leggyakrabban használt kézikönyv volt.

²⁹ HILL 2012, 2.

³⁰ SUÁREZ 1597; ill. 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 tizenkét fejezetig jutott. Tanítványa, Baltasar Alvarez újrendezte és 1621-ben kiadta a könyvet. Vö. LEIJENHORST 2007, 249.

maz újításokat,³¹ és ezek érintik az imaginatio szerepét is.³² 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,³³ 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.³⁴

Suárez imaginatio-felfogása valójában erre a fenti problémára is választ keresve és Aquinói Szent Tamás rendszerével szembenállva alakul ki.³⁵ Metafizikai és lélelkeméleti munkássága persze az averroizmus ellenében is születik, illetve a Pomponazzi-kihívásra válaszul, ekképpen lélelkeméleti tanításainak egyik formálója az a törekvés, hogy a lélek halhatatlansága tételének igazolhatóságát biztosítsa. James B. South szerint, aki több tanulmányban is vizsgálta a belső érzékek és köztük az imagináció szerepének változását Suárez munkájában, a fenti kihíváshoz a

³¹ 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 2012.

³² SOUTH 2001a.

³³ A skolasztikusok a *De animát Arisztotelész Libri Naturales* részének tekintették. Tény, hogy az arisztotelészi elmefilozófia valóban a természetbölcselet elveire épített. Mindazonáltal az arisztotelészi hagyomány a lélelkemélet és a metafizika szoros kapcsolatát is tételezte – egyes értelmezők szerint ez a kapcsolat a Pomponazzi-affér után még szorosabbá vált (LEIJENHORST 2007, 237; vö. továbbá: KASZA és SIMON 2001). Különösen a jezsuita és a domonkos gondolkodóknál vált elvárássá, hogy a lélek halhatatlanságát racionálisan bizonyítsák, amely a metafizika központi feladata lett. Vö. KESSLER 1992, 507; LOHR 1992, 604–605.

³⁴ LEIJENHORST 2007.

³⁵ SOUTH 2001a. Aquinói Tamás a következő műveiben foglalta össze a lélekről szóló értelmezését: *Summa theologiae, Commentarii in De anima*.

spanyol 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), az *intelligentia* azonban nem függ tőle. 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*).

Suárez lélekelmélete részleteiben is több vonatkozásban eltér Aquinói 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* hármasát. Az *imaginatio* és *phantasia* fogalmát felváltva, mintegy szinonimaként használja, nem különbözteti meg őket (szemben az Avicenna nyomán kialakult gyakorlattal), hanem egy érzék két funkciójaként definiálja őket. A *vis aestimativa* vagy *cogitativa* (ösztönös becslő képesség, érzéki becslő képesség – előbbi az állatoknál, utóbbi az embereknél)³⁶ 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), s ez az érzék – legalábbis az ember esetében, ahogy ezt a Tamás-féle elnevezése is mutatja: *cogitativa* – közelebb kerül az intellektushoz (*affinitas*, *propinquitas*), és ilyen formában biztosítja a belső érzékek valóságos közvetítő szerepét a materiális érzéktárgyak és a teljesen immateriális intellektus között.

³⁶ TELLKAMP 2012.

Aquinói Tamással ellentétben és egyes középkori kommentátorok egyszerűsítő szándékához hasonlóan³⁷ Suárez lényegében egy *sensus internus*t tételez, melyet *phantasiának* nevez. Miután összegyűjti és definiálja a hagyományosan a belső érzékekhez kapcsolt vagy annak nevezett fogalmakat – *sensus communis*, *phantasia*, *imaginatio*, *aestimatio*, *cogitatio*, *memoria*, *reminiscentia* –, szisztematikusan lebontja azt a rendszert, amely a belső érzékek ilyen differenciálását teszi szükségessé. Módszere az, hogy a négyes differenciálás alapját biztosító kettő szempontrendszert: a jelenlét és a hiány elve (tehát az érzéktárgy jelenléte vagy hiánya) alapján létrehozott receptív és retentív belső érzékek megkülönböztetését, továbbá a *species sensatae* és *species insensatae* különbségtételt szünteti meg.

Aquinói Tamástól különbözik a *vis cogitativa* kérdésében is – és 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.³⁸

Suárez végeredményben egyetlen belső érzékre redukálja a Tamás és mások által komplex rendszerként értelmezett lélek részt, amit *phantasiának* keresztel. A belső érzékek gazdag *tomista* leírásának elvetését az *intellectio/intelligentia* működésének Tamásétól eltérő értelmezése indokolja, valamint az, hogy a belső érzéknek a kognícióban játszott szerepét arra redukálja, hogy egységesített *phantasmát* biztosít az *intelligentia* számára.³⁹

³⁷ Peter John Olivi: *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, John Buridan: *Quaestiones in tres libros De anima Aristotelis*, lásd KNUUTTILA 2014, 209.

³⁸ SOUTH 2001a.

³⁹ Suáreznek a belső érzékek rendszerének átalakítására, redukációjára vezető motivációját South és Haider némiképp másként látja és látatja. South azt hangsúlyozza, hogy Suáreznél a *sensus internus* alapvetően és lényegében csak közvetítő funkciót lát el (Haider értelmezése szerint South úgy vélekedik Suárez megoldásáról, mint ami episztemológiai elsőséget/privilegiumokat biztosít a külső érzékeknek), továbbá az emberi és állati belső érzék egybevá-

2.3. Újskolasztikus lélelmelet

a 17. századi Magyarországon: jezsuita filozófia-tankönyvek

Pázmány Péter logikai előadásainak kéziratán egy bejegyzés árulkodik arról, hogy az előadások kinyomtatására készültek.⁴⁰ Paul Richard Blum szerint szokatlan, hogy Pázmány idős korában fiatalkori grazi előadásainak anyagát tervezte sajtó alá rendezni, a gyakorlat – legalábbis az európai gyakorlat – ugyanis jellemzően az volt, hogy a filozófiai kurzusok anyagát szinte rögtön azok megírása 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 nagy méretű filozófiai tankönyv lett volna az Alpktól északra fekvő jezsuita rendtartományokban (Rodrigo de Arriaga *Cursus philosophicus* után, amely 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 Grazban nem készültek ilyen kiadványok a 17. század derekáig. Az első ilyen nyomtat-

góságát kívánja hangsúlyozni, és ennek megfelelően azt is, hogy az emberi megismerés nagyobb része ösztönös, mint ahogy azt eddig leírták. Haider viszont nemcsak a belső érzékhez rendelt következtető képességek elvitatását, de a belső érzékek rendszerének számszerű redukcióját is az értelem működése felől látja megérhetőnek: tehát az arisztotelészi *conversio ad phantasmata* speciális suárezi értelmezése miatt. Suárez valamiféle határozott és párhuzamos dualizmust hoz létre a materiális és immateriális potenciák, képességek között, s ezek együttműködését azoknak az egy lélekben történő beleyökereződésük (*radicare*) és ezáltal párhuzamos működésük eredményezi. A *conversio ad phantasmata*t és az ebből származó metafizikai problémákat ekképpen tudja feloldani. SOUTH 2001a, 134; HAIDER 2017, 135–152.

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 2012, 63.

⁴¹ BLUM 2012.

vány, Blum megállapítása szerint, Andreas Makar Nagyszombatban 1656-ban megjelent műve (Blum közlése szerint az adatai: *In universam Aristotelis [...] philosophiam*, Trnava, 1656.) – ilyen kiadványról azonban nincs információnk.⁴² Mészáros András lexikonából viszont kiderül, hogy ezzel a címmel ellátva valóban elkészült egy írásmű – amely 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 megjelentette *Philosophia sacrája* lett, amit 1748-ban, 1749-ben és 1755-ben Kolozsvárt újra kiadtak.

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 je-

⁴² Paul Richard Blum monográfiáján (BLUM 2012) kívül csak a *Scholasticon* adatbázisban 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).” (SCHMUTZ 2008, http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Databse/Scholastiques_fr.php?ID=836) Nem kizárt, hogy Blum a kéziratost művet 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 1969, 90. Az RMNy tételleírása csak ennyit említ: „E vizsgatételeket 1656 júliusában vitatták meg a nagyszombati egyetemen. A vizsgáztató Andreas Makar egyetemi tanár, a vizsgázó Illésházy Ádám volt. Ő Illésházy Ferenc és Szirmay Katalin gyermeke volt, később ásváni plébános lett. Literátori munkássága nem ismeretes.” (RMNy 2659)

⁴³ MÉSZÁROS 2003, 177.

⁴⁴ IVUL 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,

zsuita papként tevékenykedett Bécsben, Nagyszombatban, majd haláláig a kassai akadémián tanított teológiát. Elsősorban filozófiai és hivatásos tézisek szerzőjeként ismert. *Philosophia novellája* compendium vagy cursus jellegű tankönyv, melyben a szerző azt a tananyagot adja közre, amelyet a magisteri fokozatért 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*. Ahogyan az várható, a természetfilozófiai 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 Ez a képesség (potentia) valóságosan egy, egységes („*quae realiter unica est*”), és csak forma szerint lehet öt különböző belső érzéket megállapítani: a *sensus communis*, a *phantasiát*, az *imaginatívát*, az *aestimatívát* és a *memoriát*. Ezt az öt képességet Ivlul 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 az *aestimativa* az, amely megállapítja, hogy az érzékelt dolog az érzékelővel összhangzó-e, vagy sem – magyarul barátságos vagy ártalmas („*quatenus veros discernit inter obiecta convenientia vel contraria, dicitur aestimativa*”). Jóllehet Ivlul az első felsorolásban megkülönböztette a *phantasiát* és *imaginációt*, a csoportosításban már nem esik szó külön *imaginációról*, s ez azt sejteti, hogy az első megkülönböztetés is inkább a szinonímia terepén maradt, ahogy Aquinói Tamásnál is.

A rövid, összefoglaló jellegű fejezet relatíve terjedelmes része ama kérdés megválaszolásának lett szentelve, hogy vajon a *sensus internus* egy és egységes, vagy valóságosan részekre osz-

sem a formátuma, sőt, a címe sem pontosan ez volt – akkor Vitalis Mayeritsch volt a vizsgázó. A zágrábi kiadásból viszont jelenleg nincsen példány.

⁴⁵ IVL 1661, 568–570.

lik – hiszen akik ez utóbbit hangoztatják, azzal érvelnek, hogy ha az egyik képesség sérül, attól a másik még megfelelőképpen tud működni. Ivul szerint azonban nem különböző belső érzékekről van szó, amelyek kapcsolatban vannak egymással, hanem az osztatlan *sensus internus* egyetlen képességéről, mely különböző működéseivel (*sensus communis*, *phantasia* stb.) különböző diszpozíciókat igényel. A klasszikus példa az ittas emberé, akinek az érzékei jól működnek, de az emlékezete nem: míg a érzékeléshez az agyban nedvesség kell, addig az emlékezéshez a nagyon sok nedvesség nem jó. Míg azonban ez a biológiai (pontosabban humorálpatólógiai) érv másoknál – így például Aquinói Tamásnál – a négyféle belső érzék megkülönböztetésére szolgált, hiszen a recepcióhoz, s így az abban érdekelt érzékekhez nedvesség, a retencióhoz (megtartáshoz) pedig a szárazság szükségeltetik, addig Ivulnál ez éppen az egyetlen érzék, ám annak különféle működéseinek alapja lesz: a különböző működéshez szükségesek a különböző diszpozíciók. Ivul azonban nem indul el a suárezi radikális egyszerűsítés irányába: tehát nem azonosítja a belső érzéket a mindegyik operációt végrehajtani képes *phantasiával*.

Hogy munkájára a suárezi lélekelmélet mégis láthatóan hatást gyakorolt, azt egyértelműen igazolja az egyes lelki képességek összekapcsoltságának hangsúlyozása. Az összekapcsoltságra a „*naturalis sympathia*” és a „*connexio*” kifejezéseket használja, melyek Suárez lélekelméletének központi fogalmai, és amelyek az immateriális értelem és a materiális érzékek elválasztásához, de mégis párhuzamos működéséhez hivatottak valamiféle eszközt biztosítani. Anna Tropia szerint Suárez ezt a koncepciót ismételtén Aquinói Tamás tanításaitól távolodva, sőt, valójában Tamás tanításainak ellenében használja.⁴⁶ A *sympathia* működéséhez az szükséges, hogy az egymástól különböző és elválasztott lelki képességek ugyanabban a lélekben gyökerezzenek. Jóllehet a suárezi belegyökerezés (*iradicatio*) fogalmát szó szerint

⁴⁶ TROPÍA 2014. Tropia szerint a Suárez által használt koncepció eredeti forrása Duns Scotus.

nem találjuk meg Ivulnál, hangsúlyozza az azonos lélekben való bennelétet mint a „naturalis sympathia et connexio potentiarum” feltételét („ad quod sufficit quod sint in eadem Anima”).⁴⁷

Blum nem említi kötetében Tarnóczi István 1665-ben megjelent *Philosophia* című munkáját,⁴⁸ amely 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, 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: elsősor 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 mielőtt bármi mást állítana róla, a fejezet hangsúlyozza: „re et specie unicus” (‘valójában és látszólagosan is egy’). Elnevezés és működés szerint azonban négy típusa van: a szokásos funkciójú 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”).⁴⁹

Feltűnhet, hogy ebben a rendszerben nem szerepel a belső érzék egyik típusa vagy funkciója: az aestimativa/cogitativa. Ugyancsak feltűnő, hogy a szerző nagy figyelmet fordít a „sensata” és „insensata” – vagyis érzékekkel befogadott és az érzékekkel be nem fogadható – formák/hasonmások/képmások problémájára. Azt állítja, hogy az érzékek nem képesek „species insensatae” befo-

⁴⁷ ‘amihez elegendő, hogy ugyanabban a lélekben vannak’ – IVUL 1661, 570.

⁴⁸ TARNÓCZI 1665.

⁴⁹ Uo., 294.

gadására, és ezek feltételezésére filozófiailag nincs is szükség: „Ad convenientiam et disconvenientiam percipiendam sufficienti species sensatae.”⁵⁰ Jóllehet a szöveg nincsen hivatkozásokkal ellátva, mégis mind a vis aestimativa/cogitativa, mind a species insensatae elhagyása elsősorban Suárezt idézi fel, bár Suárez konzekvenciája, a belső érzék azonosítása a phantasiával itt is elmarad.

A 65. conclusio az appetitus sensitivusról szól, a hagyományos tomista módon téve különbséget concupiscibilis és irascibilis appetitus (vágy, törekvés) között. A fejezetben ismét szó van a phantasiáról, mégpedig akképpen, mint ami 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, aminek becslő-értékelő funkcióját az imaginatio által rendelkezésre bocsátott képzetek jónak vagy rossznak, hasznosnak vagy károsnak látszó mivolta vált le.

Időrendben a következő tankönyv Kéry János 1673-ban megjelent *Universa philosophia scholastica* című munkája, melyet Blum szintén nem tárgyal.⁵¹ Bán Imre viszont már 1979-ben Kéryt említi jellemző példaként az arisztotelészi alapozású skolasztikának a katolikus filozófiai gondolkodásra gyakorolt hatására.⁵²

Kéry a római Collegium Germanicum Hungaricumban tanult, előjárói „ingenium excellens”-ként jellemezték.⁵³ 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 tanultak), 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 Tamás mel-

⁵⁰ 'A megegyezés és a meg nem egyezés megismeréséhez elegendők az érzéki speciesek.' Uo., 295.

⁵¹ KÉRY 1673.

⁵² BÁN 1997.

⁵³ VERESS 1917, 57.

lett Leonardus Lessiust és Suárezt azonosítja Bán Imre. Kéry kora egyik legnagyobb latin szónoka volt, ő temette Zrínyi Miklóst,⁵⁴ 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 tizenkét úgynevezett disputatiót tartalmaz a logika terültéről, a második csak a *physica generalis* kérdéseivel foglalkozik nyolc könyvben, a harmadik pedig a *physica particularisszal*, lényegében sorba véve Arisztotelész ide kapcsolódó könyveit. A metafizika egy rövid disputatióban kerül bemutatásra. Így a lélekről, azon belül a belső érzékekről ebben a harmadik kötetben, a *De animához* kapcsolódó fejezetek egyikében van szó. A kötet szerkezetét tekintve – az első két kötethez hasonlóan – a könyveken belül disputatiókra oszlik, s a disputatiók quaestiókból építkeznek. A *De anima* 6. disputatiója: *De Anima sensitiva* – első quaestiója: „An, & quomodo insint Animalibus sensus interni” (‘Vajon léteznek-e és ha igen, miképpen léteznek az állatokban a belső érzékek?’). Kéry Arisztotelészt – és itt a lélekről szóló tanításait – leginkább Aquinói Tamás tanításához ragaszkodva értelmezi, de számos kommentátor véleménye segítségével, olykor véleményeket is ütköztetve – és azokra hivatkozva is – mutatja be a fizikai ismereteket. A jezsuita újskolasztika szerzői közül megjelennek a coimbrai filozófusok, Suárez és Ruvio is. Kéry hét belső érzéket megkülönböztetve kezdi a téma tárgyalását, ezek: „sensus communis, phantasia, imaginativa, aestimativa, cogitativa, memoria ac reminiscentia”⁵⁵ – ez a hét fogalom Aquinóinál mind előkerül, egyébként viszont nem jellemző, hogy mind egyszerre jelenne meg, inkább csak úgy, ahogy például Suárez szótározási munkája nyomán.

A coimbrai arisztotelianusokra hivatkozva az agykamrák elméletét is részletesen kifejti (Suáreztól ebben a tekintetben is el-

⁵⁴ KÉRY 1664/1990.

⁵⁵ KÉRY 1673, 376.

térően vélekedik, aki a belső érzéket a hátsó agykamrába helyezi): az elülső agykamra a *sensus communis* és a *phantasia* szerve (organum!), a középső a *cogitativa*, a hátulsó pedig a *memoria* és *reminiscentia* szerve. Itt ugyan láthatóan egyszerűsít a felsorolásban, de később kiderül: a *phantasia* és az *imaginativa* különbségtétele igenis fennáll – „*aliqui confundunt phantasiam cum imaginatione*”, pedig: „*phantasia apprehendit montem & aurum, imaginatio vero componit ex utrisque montem auream*”.⁵⁶

A fejezet összefoglalását jelentő konklúzió hangsúlyozza: állatokban négy belső érzék, emberekben (vagyis a ›tökéletesebb állatokban‹) további három van. Ez a megkülönböztetés az *anima sensitiva* emberi és állati jellege között jellemzően inkább a *tomista*, mint a *suárezi* értelmezéshez áll közel.

Kéry kötete a tárgyalt magyarországi katolikus kézikönyvek közül nemcsak a legterjedelmesebb és legrészletesebb, de egyben a legnagyobb erőfeszítést teszi annak érdekében, hogy forrásait megjelölve állásfoglalásait jól láthatóan helyezze el elsősorban a jezsuita neoskolasztika meglehetősen sokrétű és gyakran igen eklektikus szövegeinek és tankönyveinek tengerében. A belső érzékekről szóló fejezetben Kéry csupán egyszer hivatkozik Suárezre – Alexander Alensis és Antonius Ruvio társaságában említve, a bekezdés elejére csoportosítva a hivatkozásokat. A bekezdés ezután a belső érzék egységéről értekezik („*infero [...] unum tantum dari realiter sensum internum, qui ob diversitatem operationum, quas efficit in diversis organis, sortitur diversa nomina*” [’arra következtek, hogy valóságosan csak egyetlen belső érzék van, amely a működések különbözőségének okán, melyeket különböző szervekben hajt végre, különböző neveket kap’]). Eszerint a belső érzék egy, egységes, csak működés szerint különbözik. Ebben a működésben az agykamráknak van kitüntetett szerepük:

⁵⁶ ’némelyek összetévesztik a fantáziát az imaginációval’, pedig ’a *phantasia* felfogja a ›hegyet‹ és az ›aranyat‹, az *imaginatio* viszont létrehozza ezekből az ›arany hegyet‹ – uo., 380.

aio diversitatem organorum – itt az agykamrákra magukra utalva – 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.⁵⁷

A különböző működésekhez a cellulák, ventriculák mint instrumentumok vagy organumok járulnak hozzá, ezért lehetséges az, hogy az egyik funkció (valójában organum) sérülése esetén a többi még sérülésmentesen tud működni.

Ám az a kérdés, hogy a potentia sensitiva, illetve azon belül is a sensus internus miként osztható fel működés szerint, sokkal lényegesebb Kéry számára, mint a belső érzék egysége, és mint-hogy ez a felosztás mind a receptio–retentio, mind a sensata–insensata különbségtevéseket használja, Suárez szemléletének lényegi jellemvonása valójában nem hagy nyomot a pálos szerző munkáján. Miközben munkája sokkal részletesebb, mint az imént tárgyalt két jezsuitáé, és ebben a részletes és hivatkozásokkal is ellátott szövegben Suárez is megjelenik, úgy tűnik, Kéry mégis jóval kevesebb tekintetben kapcsolódik a jezsuita kortársainak munkáit meghatározó Suárez tanításaihoz.

2.4. Újskolasztikus lélelkelmélet a 17. századi Magyarországon: jezsuita filozófia-tankönyvek – 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,

⁵⁷ 'azt állítom, hogy a szervek különbözősége nem az eredet különbözőségét mutatja, hanem az eszközökét, melyeket ugyanaz a képesség és lélek különbözőképpen használ a saját működéseinek végrehajtására, miképpen a mesterember képessége sem sokszorozódik meg, amikor különböző műveleteket különféle eszközök segítségével kivitelez.' Uo., 388.

diszciplínába szóródik szét.⁵⁸ A természetfilozófia (tulajdonképpen fizika) mellett a medicina, a démonológia, az etika is foglalkozik a képzelet kérdésével: mint betegségek okával és esetleg gyógyszerével, a megszállottság és a képzelet, a boszorkányság és az imagináció összefüggéseivel, valamint a holdkórosok, bolondok, melankólia, hipochondria, likantrópia 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, grazi egyetemen tanító és 1711–1714 között az osztrák–magyar jezsuita rendtartomány tartományfőnökeként tevékenykedő Hevenesi Gábor Bécsben 1690-ben megjelentetett *Philosophia sacrá*ját tartja,⁵⁹ arra hivatkozva, hogy 1748-ban, 1749-ben és 1755-ben Kolozsvárt is megjelentették.⁶⁰ Meggyőzőbb azonban Angyal Endre vélekedése, miszerint Hevenesi munkáját kortársai minden bizonnyal problematikusként fogadták.⁶¹ Angyal Turóczi-Trostlerre hivatkozik, aki először vizsgálta és jellemezte Hevenesi *Philosophiá*ját, 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).”⁶² Tüskés Gábor és Knapp Éva a kuriozitásgyűjteményekhez (cabinets of curiosities, Kunstkabinett, Kunstkammer, Wunderkammer, Cabinets of Wonder, wonder-rooms) hasonlóként értékeli, és kiemelik, hogy

⁵⁸ LACZHÁZI 2011.

⁵⁹ HEVENESI 1690.

⁶⁰ BLUM 2012, 64.

⁶¹ ANGYAL 1976.

⁶² TURÓCZI-TROSTLER 1937, 35.

[a]z antik és keresztény hagyomány sajátos keveredését tükröző anyag bemutatása a thesis–bibliai idézet–questio–responso szerkezetre épül. Forrásai az antik auktorok mellett Athanasius Kircher, Martin Delrio, Georg Stengel, Jean Bodin és sokan mások.⁶³

A thesis egyébként mindig valamiféle skolasztikus filozófiai tétel, a quaestiók pedig – amelyeknek külön mutatója van a kötet végén – már ezen ›kuriozitások‹ gyűjteménye. Tény, hogy Hevenesí 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 kevéssé tölthetett be a mű.

Hevenesí az olvasónak címzett ajánlásában felsorolja az általa használt „nagy nevű” szerzőket: Tostatus Abulensis, vagyis Alonso Tostado (1400–1455) spanyol exegéta és Ávila püspöke, akit hatalmas tudása miatt a világ csodájának neveztek. Második helyen 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*)⁶⁴ és *Physica curiosája*,⁶⁵ a coimbrai arisztoteliánusok (Conimbricenses), Laurentius Forer (1580–1659) luzerni jezsuita *Viridarium philosophicum* című munkája⁶⁶ vagy a spanyol orvos, Franciscus Valesius *Philosophia sacrája*, és 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 (Martin Delrio, Kaspar Schott), de a nevek közül most inkább a 16. század végi spanyol orvos, Franciscus Valesiusra térnék ki, aki azon túl, hogy a medicina területén a démonok hatásával is foglalkozott, *Philosophia*

⁶³ TŰSKÉS és KNAPP 2004, 148.

⁶⁴ K. SCHOTT 1657–1659.

⁶⁵ K. SCHOTT 1662. Kiegészítés a *Magia universalishoz*.

⁶⁶ FORER 1624.

sacrájában a Szentírást mint filozófiai summát kezeli és használja.⁶⁷ A mű egy, a 17. században különösen élénk filozófiai hagyományhoz kapcsolódik, amelynek a gyakorlata nem az, hogy 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 – jóllehet nála a bibliai helyek és idézetek illusztratív szerepűek (azt illusztrálják, hogy a skolasztikus filozófia alapvető téziseihez a Bibliából is lehet eseményt, példát, locust kapcsolni), nem pedig a kompozíciót meghatározó jelentőségűek.

Minthogy 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?” (‘Vajon áll-e és ha igen, miben áll a hold kapcsolata a bolondsággal, és micsoda a lunatikusok betegsége?’), ahol is a phantasiának az álomban és a holdkórosságban betöltött szerepe kerül terítékre. Felbukkan aztán a XIV. Thesishez tartozó quaestióban: „An solae voces habeant virtutem sanandi morbos, aut hominem occidendi?” (‘Vajon pusztán a szavaknak van-e betegséget gyógyító vagy embert elpusztító erejük?’), 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 philtris, & amatoriis veneficiis humana voluntas cogi possint?” [‘Vajon és miként lehetséges az emberi akaratot a bájitalok és szerelmi mérgek segítségével kényszeríteni?’]) 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

⁶⁷ ROLING 2011.

arisztoteliánus természetfilozófiai diskurzusra hagyatkozik és hivatkozik – amiben például az álom a kombinatorikus fantázia spontán működésének jellemző példájaként szokott felbukkanni –, s ennek megfelelően a ›filozófusokra‹ hivatkozás nem csupán szófordulat. Viszont emellett az imaginatio medicinabeli és démonológiai előfordulásai is teret kapnak (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 bölcséletet is oktató, később rektor, majd az egyemi nyomda igazgatója, Szentiványi Márton,⁶⁸ aki ugyancsak nem 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 1709-ig folyamatosan jelent meg Nagyszombatban *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea* című háromkötetes munkája, melyben kora tudományos ismereteit igyekezett összefoglalni. Ennek a műnek az alapját az jelentette, hogy a jezsuita rend megbízásából 1675-től haláláig ő szerkesztette a nagyszombati kalendáriumot, amelybe 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, 1709-ben megjelent kötet második részében (*Decadis tertiae pars secunda*) – amely témája szerint: „Continens curiosas observationes in ipsas scientias” – a „Dissertatio tertia” a fizika tudományáról szól.⁶⁹ A fizika bemutatása az általa kidol-

⁶⁸ 1667-től 1670-ig ő vezetett végig egy filozófiai évfolyamot, 1690-től 1693-ig pedig a kollégium és az egyetem rektora volt.

⁶⁹ SZENTIVÁNYI 1709.

gozott 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” (Werner Künzel fogalma) Athanasius Kircher jezsuita szerzetes Lullus halála után négy-száz 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.⁷⁰ Szentiványi Lullus *Ars brevis*ének az elején ismertetett táblázat 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 communisról, 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*jából⁷¹ származnak. Azon túl, hogy a sensus communis nem kap különösebb figyelmet, csak említi, hogy egyike a 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” (‘A phantasia csodálatos erejéről’), „De viribus imaginationis, & mirificis ejusdem effectibus in praegnantibus foeminis, lunaticis, & aliis hominibus.” (‘Az imagináció a terhes nőkre, a holdkórosokra és más emberekre gyakorolt erejéről és csodálatos hatá-

⁷⁰ LÁNG 1997.

⁷¹ KIRCHER 1664.

sáról'), vagy ismét: „De Mira potentia & efficacitate Phantasiae” ('A phantasia csodálatos képességéről és foganatosságáról').

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” ('Az imaginatio és a phantasia csodálatos működéseiről') címet viseli. A fejezetet szerzője 12 propositióval nyitja, itt lényegében Arisztotelész phantasiát érintő állításait foglalja össze – „pro meliori intelligentia dicendorum”.⁷² A 10–12. dispositio viszont már elszakad az imaginatio szokásos természetbölcseleti tárgyalási módjától, és a phantasia érzéseket megzavaró, az értelem működését felforgató és a testben is változásokat előidéző erejéről szól, előkészítve ezzel a fejezet tényleges tárgyát: amikor is hipochonderekről, 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 disszertációban lényegében a fizikai részben megjelölt 7. materiát fejt ki („De viribus imaginationis, & mirificis ejusdem affectibus in praegnantibus foeminis, lunaticis, & aliis hominibus”). Ez a téma a Tabula Kirchero-Lullianában a <virtus> fogalomból vezettetik le – ezért az etika területére kerül, s kifejtését egy etikai disszertációban 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 facilé assignantur Rationes mirabilium operationum Phantasiae.”⁷³ Ez a másfajta diskurzus Szentiványinál – Athanasius Kircher nyomán persze – részben a dedikáltan fizikai-természetfilozófiai tárgyalásmód keretei kö-

⁷² SZENTIVÁNYI 1709, 253.

⁷³ 'Ezekkel a fent leírt dolgokkal a fantázia csodálatos működésének szabályai könnyedén kijelölhetnek.' Uo., 255.

zé is benyomul, tehát nemcsak az etikai disszertáció keretében jelenik meg.

Mind Hevenes, mind Szentiványi a képzelőerő-diskurzus azon hagyományához csatlakozik, amely a phantasiában 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 phantasmát a lélek valamiféle betegségének, de legalábbis működési zavarának kell tekinteni.⁷⁴ 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 8. fejezetében az imaginatio hibáit és azok lehetséges orvosságait tárgyalja. Eszerint annak működésére alapvetően négy tényező gyakorol hatást: a temperamentumok, az érzéktárgyak, saját ítéletünk és végül a jó és rossz angyalok.⁷⁵ 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 megléte ellenére is meglehetősen széttartóvá válik, és ezek a változatos diskurzusok a phantasia arisztotelészi eredetű episztemológiai jelentőségének ellenében is hatnak.⁷⁶ Látványos

⁷⁴ BERRIOS 2011, xx.

⁷⁵ PICO DELLA MIRANDOLA 1984; VEENSTRA 2004.

⁷⁶ Lásd a medicinai és démonológiai diskurzus már hivatkozott szakirodalmát: ZAUN, WATZKE und STEIGERWALD 2004; HASKELL 2011.

példája ennek Szentiványi etikai disszertációja. A propositiók – az első kilenc legalábbis mindenképp – a skolasztikus tézisek nyelvezetét felidézve adják az arisztotelészi alapozású tanítások összefoglalását a phantasiáról, „phantasia seu imaginatio” – szinonimaként használva a két kifejezést, episztemológiai feladatának megfelelően. Ahogy viszont a szöveg áttér a rendellenesen működő phantasia által okozott problémák tárgyalására, a bevezető tézisek konzekvens fogalomhasználatának helyét a phantasia metonimikus-kiterjesztett értelme veszi át. Egyetlen példát említve: a „sedes phantasiae” kifejezés, amely hagyományosan a galénoszi agykamrák egyikére utaló kifejezésként volt forgalomban a természetfilozófiában, itt a holdkórosok, mániákusok stb. testének metaforája lesz.

2.5. Összegzés

Áttekintve a 17. századi katolikus – elsősorban jezsuita – iskola-filozófia által kitermelt, továbbá az azzal többé-kevésbé kapcsolatot tartó magyarországi filozófiai kiadványokat, illetve azoknak a belső érzékekről szóló tanítását, a következő megállapítások tehetők. A tankönyvek, ha nem is jelzik ezt egyértelműen, mégis többrétű, olykor kimondottan széles körű tájékozódásról tesznek tanúbizonytságot. 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 bizonyos újításainak hatását is. Jóllehet a phantasia elnevezés alatt egységesített belső érzékel egyetlen szerzőnél sem találkozunk, de a belső érzékek rendszerében történő egyszerűsödés, a belső érzék egyként, egységesként való leírása, illetve a vis aestimativa mellőzése a funkciók közül a tomizmustól való távolodást, és alkalmasint szövegszerűen igazolhatóan is a suárezi tanítások hatását mutatja. A bel-

ső 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 lélekelméletben nem is egyszer felbukkan. Azzal, hogy a 17. században a katolikus újszolasztikában is megjelenik, minden bizonynyal annak a változásnak az irányába mutat, ami a 18. században az katolikus egyetemeken is lezajlik az ismeretelmélet területén, és ami a phantasia önálló lélekrész vagy potenciál rangjára emelkedését is jelenti.⁷⁷

Ezt a változást – a phantasia kiemelődését – Shuger is említi, a képszerűség retorikájának erősödéséhez kapcsolva azt, és lábjegyzetben utalva Suárez jelentőségére is.⁷⁸ Mindeközben viszont a spanyol jezsuita egyes filozófiatörténeti értelmezői szerint a megismerés folyamatának leírása felől nézve az imagináció és a belső érzékek Suárez-féle átalakítása az imaginációként megjelölt belső érzék szerepének visszaszorítását jelenti. Imagináció és kogníció illetén elválasztása azonban nem jelenti szükségszerűen az imagináció másfajta jelentőségének megkérdőjelezését. Ezt a jelentőséget pedig nagyon éleslátóan ragadta meg Shuger, amikor felfigyelt a vis aestimativának/cogitativának a belső érzékek közül történő eltávolítására, illetve annak következményeire. Az imaginatio és a vágy (appetitus sensitivus) nyomán fellépő indulatok 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. Innen nézve a belső érzékek közül ›kiemelkedő‹ imaginatio újfajta súlya és jelentősége világlik fel –, ennek jelentősége pedig különösen jól értékelhető az indulatokat képszerű retorikával felkelteni törekvő egyházi ékesszólás, annak elmélete és gyakorlata felől.

⁷⁷ LACZHÁZI 2011, 139–140.

⁷⁸ SHUGER 1988, 208.

Vagyis – Shugerrel egyetértésben – meggyőződéssel állítható, hogy az imaginatio filozófiai tárgyalásában bekövetkező elmozdulások minden bizonnyal nem függetlenek a katolikus irodalom látványosan megerősödő képszerűségét eredményező retorika felvirágzásától. Az a tény pedig, 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 imagináció kontrollálhatatlan hatalmáról szóló diskurzusokkal, az imaginatio ›újfajta‹, megnövekedett jelentőségével és annak következményeivel történő szembesülés szükségességét is mutatja.

3. IMAGINÁCIÓ A KATOLIKUS KÉPTEOLÓGIÁBAN ÉS KÉPVITÁKBAN

3.1. A kutatás kontextualizálása

A képzelet kora újkori fogalmának és különösen a katolikus irodalom vizsgálata számára releváns elméleti kontextusainak feltárása során kitüntetett figyelmet szükséges fordítanunk a képteológiára. A képzelet működésével, hatalmával történő szembesülés, az erre történő reflexió jelen van ugyanis a katolikus képtisztelet elméletében, argumentációjában, valamint a képelméletben, ugyanakkor a képtisztelet protestáns kritikájában, elutasításában is felbukkan.

Ugyanez jellemzi a képekről való gondolkodást és értekezést is – abban az esetben is, ha a kép fogalmát nagyon szélesre nyitjuk, és abban is, ha szűkebb értelemben vesszük, vagyis a festett képekről és főként a szentképekről való értekezés terepén maradunk. A képekről szóló polémia Magyarországon a társadalmi jellegűvé váló katolikus–protestáns ellentét tágabb keretei között jelent meg, és elsősorban dogmatikai vonatkozások kerültek homlokterébe.¹ Ugyan a magyar irodalomtörténeti kutatások a képteológiára is összehasonlító vitairatokat, illetve kontroverzteológiai szándékkal is születő munkákat szisztematikusan még nem tekintették át, a kora újkori képviták néhány fontosabb munkájához azért hozzászóltak.² A katolikus képviták a képteológia legfontosabb kérdéseit veszik sorra: ilyenek a kép és bálvány fogalma és megkülönböztetése, a szentkép készítésének legitimitása a Biblia szerint, Is-

¹ BITSKEY 2005, 77.

² BITSKEY 2005; TASI R. 2011; DÉRI 2014.

ten ábrázolhatóságának kérdése, a képtisztelet fogalmai (például *adoratio* és *veneratio* megkülönböztetése).³ Szó esik a képek hasznáról is, ugyanakkor – jóllehet ezzel összefüggő témákról van szó – a képek hatásának és a képzelet szerepének a kérdései már viszonylag ritkán jelennek meg a vitairatokban. Vannak azonban olyan elszórt, ám időnként visszatérő, ismétlődő érvek, melyekben vagy melyek kontextusában a kora újkori fantázia fogalmának szerepe bomlik vagy bontható ki, illetve olyan eszme- vagy teológiatörténeti összefüggéseké, amelyekben a *phantasia-imaginatio* fogalma és megítélése is meghatározó jelentőségű. A jelen fejezet tehát ezen érvek néhány előfordulását vizsgálja, értelmezésüket és a *phantasia-imaginatio*val való, hol többé, hol kevésbé nyilvánvaló kapcsolatukat tárja fel.

A magyarországi nyomtatványokban keresni ennek az összefüggésnek a nyomait bizonyos értelemben önkorlátozó eljárást jelent: a magyarországi nyomtatványanyag jellemvonása ugyanis, hogy általában a nemzetközínél szűkösebb argumentációs bázisra épül. Ugyanakkor éppen ezért is beszédes: hiszen ebben az argumentumok korlátozott és gyakran ismétlődő rendszerével dolgozó szövegekben is látható a *phantasia-imaginatio* mint belső érzék működésére irányuló belátások meghatározó szerepe. Ismételten: nem célom a képviták rendszeres, argumentációs szempontú vizsgálata, ugyanakkor elszórt példáink is nyilvánvalóvá teszik, hogy az – elsősorban kálvinista és katolikus – képfelfogások különbözősége mögött a képzelet veszélyes potenciáljával szembeni különféle álláspontok is meghatározók: az attól történő, lehetőség szerint teljes elhatárolódással szemben a megfelelő, szabályozott és ellenőrzött működés lehetőségességének (és valójában egyedüli lehetőségének) a gondolata áll.⁴

³ Vö. BITSKEY 2005.

⁴ MELION 2016.

3.2. A Trient utáni katolikus képteológia

A következőkben, mintegy bevezetőként, szükséges vázlatosan szót ejteni a katolikus képteológia nemzetközi értelemben is legnagyobb hatású forrásairól. Mivel a katolikus képteológia ezen szövegei nagyobb részben kontroverztheológiai, kisebb részben a képtisztelet szabályozására vonatkozó igényeket elégítenek ki, a képek hatalma és a képzelet működése rendszerint nem kerül a képteológiai traktátusok fókuszába. Ugyanakkor a következőkben nagyobb figyelemre méltatott Gabriele Paleotti traktátusa – bár magyarországi recepciója eddig nem ismert – azt mutatja, hogy a képteológia alapvetései mögött ott állnak a képzeletet is érintő megfontolások. Ezek a megfontolások csak részben kerültek eddig a kutatás homlokterébe: bár Paleotti esetében az – elsősorban művészettörténeti – kutatás felfigyelt ezek jelentőségére,⁵ valójában a tágan értett katolikus képelméletet meghatározó lélelméleti tudás áttekintésére, illetve a kettő szoros összefüggésének feltárására nem vállalkozott.

Köztudott, hogy a rendszeres képteológia a katolikus egyházban a 16. században kezdődött. A trienti zsinat a II. niceai zsinat (VII. egyetemes zsinat) képeket illető határozataival újonnan foglalkozott, amihez elsősorban a protestantizmus képtisztelet elleni támadása adott impulzust. A protestáns – leginkább kálvinista – kritikával szembenézve született meg a képek tiszteletéről szóló dekrétum: 1563-ban, tehát a zsinat utolsó – harmadik – ülészakán, a 25. ülésen (*Decretum De Invocatione, Veneratione, & Reliquiis Sanctorum, & sacris Imaginibus*).⁶

A posztridenti katolikus képteológia történetének és argumentatív bázisának összefoglalására itt nem vállalkozhatom, ezt többen részletekbe menően elvégezték az utóbbi évtizedek

⁵ Lásd elsősorban: STEINEMANN 2006, 296–310.

⁶ A trienti zsinat történetéhez lásd: JEDIN 1998. A katolikus egyházban a képtisztelet kérdései sosem élveztek teljes konszenzust. A trienti zsinat előtt is voltak szép számmal bírálói a képtiszteletnek katolikus oldalról, lásd: HALLEBEEK 2007, 365–366.

ben, legutóbb például Christian Hecht 2012-es monográfiájában.⁷ Hecht szerint XIV. Benedek pápa 1745-ös „Sollicitudini Nostrae” bullájából az is tudható, hogy a katolikus egyház elsősorban mely posztridentini képteológiai munkákat recipiálta, melyek tettek szert meghatározó szerepre az egyházon belül. A bulla a kora újkor végén az időszak jelentős kérdésének, a képteológiának egyfajta lezáró, összefoglaló jellegű megformulázását adja, és ennek keretében felsorolja a legjelentősebb képteológiai traktátusok szerzőit is: Bellarmino, Conrad Braun, Ambrosius Catharinus, Johannes Gerson, Jakob Gretser, Juan Interián de Ayala, Johannes Molanus, Petavius, Nicolaus Sanders, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez. Ezek közül is kiemeli Molanust, mint ›doctus auctor‹-t.⁸

Jens Baumgarten szerint a posztridentini traktátusok a szűkre szabott zsinati határozatokkal ellentétben magas színvonalon, elmélyülten és részletesen foglalkoznak a katolikus képteológia kérdéseivel, elsősorban a protestáns álláspontokkal szemben.⁹ Ugyanakkor Hecht azt is hangsúlyozza, hogy nemcsak közvetlenül ellenreformációs törekvésekhez kapcsolódnak, hanem korábbi, a már jóval 1517 előtt meginduló katolikus reformtörekvésekkel, humanista tendenciákkal is kapcsolatban állnak.¹⁰

Ami a posztridentini traktátusok teológiai-dogmatikai jellemzői illeti, ezek többségükben a kontroverzteológiához tartoznak, ugyanakkor több esetben részben vagy egészében a morálteológiához is.¹¹ Hecht azt is hangsúlyozza, hogy a posztridentini kép-

⁷ HECHT 1997.

⁸ Uo., 15, 18.

⁹ BAUMGARTEN 2004, 42.

¹⁰ Példaként elsősorban Paleottit, Possevinót, Gilio da Fabrianót és Gregorio Comaninit hozza. HECHT 1997, 21.

¹¹ Uo., 30. Jellemző ebből a szempontból a Molanus traktátusának *Praefatió*jában megfogalmazott cél, miszerint a traktátus második témája a katolikusok képtiszteletében előforduló hibák, és olyan problémákat tárgyal, mint például a hibás ábrázolásmódok vagy a buja, erkölcstelen képek. Ez utóbbi kérdés jellemzően az általános morálteológiai traktátusokban is megjelenik (MOLANUS 1570, C1a). Vö. FREDBERG 1971.

teológiai traktátusok egymással összehasonlítva nem tartalmaznak újdonságokat, jellemző a források – korábbi képviták, képteológiai munkák – érveinek ismételtetése, a toposzokból építkezés, tehát a teológiailag szűken behatárolt kereteken belül mozgás és a szokott témákhoz való állandó visszatérés. Véleménye szerint a katolikus képteológia a 16–18. század közötti időszakban figyelemreméltó fejlődésről nem tesz tanúbizonyságot. Ebben a bő két évszázadban Molanus traktátusa a legnépszerűbb, amit nagyszámú kiadása is bizonyít.¹²

Jóllehet a posztridentini képteológiai traktátusok látószöge, tárgyalásmódja különbözik egymástól, kevés olyan van, amely praktikus művészi vagy ikonográfiai kérdésekkel is foglalkozna. A trienti dekrétum ugyanis a püspökök – mint megrendelők – jog- és feladatkörébe utalta a konkrét ábrázolási kérdések feletti döntést az adott püspökség területén, tehát az ő feladatuk volt a trienti határozatok ismerete és kiterjedt teológiai tudás birtokában azok gyakorlatban történő betartatása. A művészettörténeti szakirodalom azonban – például Jens Baumgarten, Christian Hecht vagy Holger Steinemann – érhető módon elsősorban azokra a traktátusokra fókuszált, melyek művészi kérdésekre is kitérnek: Borromeo, Molanus, Paleotti, Cortona és Ottonelli munkájával foglalkoztak behatóbban. Néhány traktátusban megjelenik a képek befogadóra tett hatásának részletesebben kidolgozott elmélete is: a kontroverzteológia legnagyobb hatású, Magyarországon is gazdagon recipiált művelője, Roberto Bellarmino munkájában még elsősorban egyházi retorika és vallásos képzőművészet párhuzamosságának koncepciójában,¹³ Gian Domenico Ottonelli és Pietro da Cortona értekezésének egy fejezetében a képeknek a három lélekfunkcióra (értelemre, akaratra és memóriára) tett hatásaként,¹⁴ a témám szempontjából azonban legfontosabb a

¹² HECHT 1997, 31.

¹³ BELLARMINUS 1586–1593, Lib. II. Cap. 8.

¹⁴ OTTONELLI e BERRETTINI 1652.

16. század végén tevékenykedő bolognai püspök, Gabriele Paleotti munkája.

Gabriele Paleotti püspök *Discorso intorno alle imagini sacre i profane* című munkája Bolognában, 1582-ben jelent meg, 1594-ben pedig latin nyelven is napvilágot látott, *De imaginibus sacris et profanis libri quinque* címmel, Ingolstadtban. Az olasz nyelvű eredeti különösen nagy népszerűségnek örvendett saját korában. Mindkét kiadásban két kidolgozott könyv és további három könyvnek a vázlata (tartalomjegyzéke) jelent meg.

Paleotti bolognai püspökként, patrónusként, a trienti zsinat képekre vonatkozó dekrétumát komolyan véve arra törekedett, hogy saját püspökségében biztosítsa a határozatok betartását, és ennek érdekében készítette el elméleti munkáját. Értekezését az különbözteti meg kortársainak képteológiai munkáitól, hogy szerzője közvetlen kapcsolatban volt a művészekkel, művészvilággal.¹⁵ Hosszasan készült a munka, Paleotti ugyanis széleskörűen tájékozódott témája kidolgozásához, olvasott és rendszeresen konzultált művészekkel, tudósokkal egyaránt: Európa egyik legműveltebb egyetemi városának tudósaival (Ulisse Aldrovandi természettudóssal, Carlo Sigonio történettudóssal, Federico Pendasio filozófussal, de jogászokkal és antikváriussal is) és festőivel működött együtt.¹⁶

Az első két könyv kinyomtatásának célja nem az volt, hogy a szélesebb olvasóközönség kezébe kerüljön, hanem hogy a tudós- és művésztársadalom, elolvasva azt, kommentárjaival gazdagítsa (ezt Paleotti *manu propria* megjegyzéséből tudjuk, melyet a mű kéziratának címlapján talált Paolo Prodi).¹⁷ Így a kiadvány nem is került könyvtári forgalomba, minden példányát püspökök, érsekek, tudósok, művészek forgalmazták egymás között. Paleotti nem is szándékozott univerzális jellegű és jelentőségű kéziköny-

¹⁵ PRODI 2012, 15.

¹⁶ Uo., 13–14.

¹⁷ Uo., 16.

vet írni, hanem elsősorban a bolognai kulturális hagyományok és igények kiszolgálására törekedett.¹⁸

Az I. könyv 25. fejezetében (a latin szövegben: *Quod Imagines Christianae affectionibus hominum commouendis & excitandis seruiant*) Paleotti elsősorban a keresztény festmények érzelmeket felkeltő hatását tárgyalja,¹⁹ és az érdeklő, hogy a képek szemléltetése által a hívő miképpen erősítették meg keresztény hitében és cselekedeteiben.²⁰ A képek hatásáról kifejtett elmélete a kora újkorban is érvényben lévő lélekelméletből táplálkozik, illetve azon alapul. A 26. fejezetben (*Quam varii & singulares è piis, & sanctis imaginibus effectus sequuntur*) a képek hatásának részletezésénél a phantasia szerepe kiemelten kerül tárgyalásra:

Cum igitur phantasia hominis obiectis extrinsecus propositis, efficaciaci, quasi impulsione, seu impressione commoueat, non est dubium, eidem impressioni commouendae nihil aptius, aut validius esse, quam ipsas imagines pictas, animatum plane corpus ostendentes, quae incautos sensus capiunt, ducunt, impellunt, id quod exempla permulta, a scriptoribus collecta, nos docent [...].²¹

A képeknek, főként emberi testeket ábrázoló képeknek a *phantasia-imaginatióra* gyakorolt elvitathatatlan és megkérdőjelezhetetlen hatását példák során keresztül mutatja be. Elsőként azzal a kora újkorban is számtalan helyen – és változatban – olvasható

¹⁸ Uo., 19.

¹⁹ Paleotti traktátusának latin szövegátvételét, annak első kiadását használtam: PALEOTTI 1594.

²⁰ STEINEMANN 2006, 287.

²¹ 'Mivel tehát az emberi phantasia a kívülről előnkbe állított tárgyakkal mintegy hatékony behatással vagy benyomással mozgásba hozatik, nem kétséges, hogy ugyanennek a benyomásnak az előmozdítására semmi sem alkalmasabb vagy hatásosabb, mint maguk a festett képek, különösen az eleven testet megmutatók, melyek az óvatlan érzékeket megragadják, vezetik, csábítják, mint ahogy azt a számos, az írók által összegyűjtött példa tanítja nekünk.' PALEOTTI 1594, 107.

exemplummal érvel,²² amely az anyai fantáziának a fogantatáskor a magzatra gyakorolt hatását hivatott illusztrálni: vagyis amikor a születendő gyermek az apja helyett az anya által szemlélt képre – a történet szerint egy szerecsen képére – hasonlít. A történethez kapcsolt idézet Plutarkhosztól származik: „Mulieres simulacra saepe & statuas delitiis habuisse, similesque partus enixas.” (Forrás: „*De placitis philosophorum*, cap. 12.”).²³ A folytatásban Pliniustól, Quintilianustól, Appianustól és Sallustiustól vett idézetek és exemplumok hivatottak a képek erejét és hatalmát bemutatni, illetve bizonyítani; majd egy ószövetségi történet következik Jákob juhairól és bárányairól (Ter 30,35–39), mely szerint a csíkos, mintás fadarabok előtt párosodó bárányok foltos kicsinyeket ellettek; végül a II. niceai zsinat által argumentumként használt történetek, melyekben a képek sírásra, bünbánatra, megtérésre, a bűnös szándéktól és élettől való elállásra készítetik nézőiket. S bár az exemplumok kapcsán a hatásmechanizmusról nem esik ismét szó, az első példával, a fogantatótörténettel a kapcsolat egyértelmű: a képek hatásában meghatározó mozzanat az azonosulás a képen látható személlyel, a hozzá történő idomulás, illetve valamiféle akaratlan, a »kép hatalmából« eredő imitáció. Végül Szent Ferenc stigmáinak felemlegetése is ezt az azonosulást hivatott bemutatni: „Item de Sancto Francisco scriptum est, cum Sacras Saluatoris plagas attentius intuente corpore suo santa stigmata recepisse.”²⁴

Tény, hogy Gabriele Paleotti nem sorolható azon szerzők közé, akiknek a posztridentini katolikus képteológiában erőteljes recepciója volt. XIV. Benedek már említett, 1754-es „*Sollicitudini Nostrae*” kezdetű bullájában nem is szerepel a neve. A művészet-

²² A történethez, különböző variációihoz, valamint az anyai fantáziának a magzatra gyakorolt hatását bizonyító egyéb exemplumokhoz lásd FINUCCI 2003, 135–136.

²³ A *Moralia* 11. könyvéből (valójában Pseudo-Plutarkhosz), a szövegegység címe: *Quonammodo alienis similes nascatur: parentibus vero non item*. Vö. például a következő kiadással: PLUTARCHUS 1510, lib. V.

²⁴ 'Nem különben Szent Ferencről írják, hogy miközben az Üdvözítő szent sebeit figyelmesen nézte, a saját testébe fogadta a szent stigmákat.' PALEOTTI 1594, 109–110.

történet az elmúlt ötven évben azonban előszeretettel fordult a *Discorso intornó*hoz, elsősorban azért, mert miközben a képteológiai traktátusok jelentős része ugyanazokat az argumentumokat ismételgeti és amplifikálja a képek tisztelésének történetéről, legitimitásáról stb., addig Paleotti a képek hatásáról való részletes értekezést is beemelte traktátusába. Ugyanakkor az a tény, hogy Paleotti munkája a közvetlen kortások közti népszerűsége ellenére sem került be a képteológia kora újkori fő sodrába, korántsem jelenti, hogy megközelítését szokatlannak vagy újító jellegűnek kellene tekintenünk. Paleotti tanácsadóként vett részt a trienti zsinat 3. ülészakán, jól ismerte a képtisztelet addigi irodalmát. A képek hatását vizsgáló fejezeteiben sem bizonyul újítónak, nagymértékben támaszkodik a II. niceai zsinat dokumentumaira, mindeközben a kora újkorban érvényben lévő lélekelmélet kontextusába helyezi a képek hatásáról való értekezést, tehát minden bizonnyal összegzi a korszak erre vonatkozó elképzeléseit. A képek hatását leíró kulcsfogalmai a fantázia, a *phantasia-imaginatio* működése nyomán megvalósuló imitáció, sőt azonosulás. Így válik fontos forrásává a kora újkori képteológiai gondolkodás szélesebb eszmétörténeti összefüggéseinek. Tehát ha magyarországi recepciójáról nincsenek is számottevő adatok, a képelmélet általa ismertett eszmétörténeti kontextusa miatt szükséges számolnunk vele.

3.3. Képteológia, képviták Magyarországon: a képtisztelet igazolása a phantasia-képek segítségével

A 17. század legtöbb, nem egy-egy teológiai kérdésre korlátozódó, hanem az adott felekezet teológiai rendszere mentén számos vitás kérdéssel foglalkozó vitairatában²⁵ rendszerint felbukkan a képtisztelet kérdése is. A képtisztelet ugyanis olyan fontos teológiai különbség, mely a felekezeti önidentitás szempontjából is nagy jelentőséggel bír (a templomba lépve elméletileg rögtön felmérhető,

²⁵ Úgynevezett átfogó vagy teljes vitairatok, lásd HELTAI 2008, 135.

hogy melyik felekezet használja), ugyanakkor a vallásgyakorlatban a képekkel való, évszázadokon át meghatározó szoros viszony nem tűnik el gyorsan és maradéktalanul a protestáns felekezetek gyakorlatából sem, különösen a kevésbé művelt társadalmi rétegek kegyességgyakorlásából. Mindezek a tényezők hozzájárulnak ahhoz, hogy a kora újkorban mindvégig a vitairatok visszatérő témái közt találjuk a képtisztelet kérdését. Ugyanakkor a magyarországi vitákról is, nagyjából felekezettől függetlenül is elmondható az, hogy a bevett, bejáratott érveket ismétlik meg és sorakoztatják fel.²⁶ Ez az érvkészlet pedig a viták meghatározó részében meglehetősen korlátozott, mivel a vitairatok vagy a hitvitairodalom más műfajaihoz tartozó szövegek gyakran csak az alapvető kérdésekben eligazító, alapszintű teológiai vitához alkalmas segédeszközök vagy a vita ›tanújaként‹ szolgáló közösség számára érthetően (és sokszor retorikusan) meggyőző szövegek kívánnak lenni.

Magyar nyelven az első, képkultusszal részletekbe menően foglalkozó vitairattól, Monoszlóy András *De cultu imaginum* című értekezésétől kezdve a képtisztelet visszatérő témája a hitvitairodalomnak.²⁷ Monoszlóy műve végén megjelölte a három legfontosabbnak tartott vitatémát a hitújítókkal szembeni harcban: a szentek tiszteletét, a képtiszteletet és a purgatóriumot.²⁸ Ugyanakkor ezek felől a 17. században elmozdulást tapasztalunk: a súlypont áttevődik az egyház fogalma, mibenléte, történetisége és a Biblia (kánon, értelmezés) körüli kérdésekre.²⁹ Ezért a képteológiai kérdések tárgyalása nem lesz többé különálló vitairatok témája, de a képteológia természetesen rendszeresen helyet kap az összefoglaló vitairatokban.³⁰ A 17. század elején Pázmány

²⁶ HECHT 1997, 31.

²⁷ MONOSZLÓY 1589.

²⁸ Uo., 314–315

²⁹ HELTAI 2008, 135.

³⁰ Meg kell azonban említeni, hogy a 18. század elején Kassán latinul és magyarul is megjelent egy olyan vitairat, amely lényegében a képteológiával foglalkozik. Ennek a munkának a háttérében a kassai események (Maria Immaculata-szobor meggyalázása) és a katolikus egyháznak a jezsuiták vezetésével történő térnyerése áll. SZERDAHELYI 1724; 1725.

Péter tevékenyége és az annak nyomán megszülető katolikus és protestáns vitairatok határozzák meg a kérdés tematizálását. Számos munka foglalkozik rövidebb-hosszabb terjedelemben a képek kérdésével. Így tesz maga Pázmány is vitairataiban, és a *Kalauz*ban is, amelyben a XV. könyv I. része szól a képek és a képtisztelet kérdéséről.³¹ Pázmány mindegyik munkájában alkalmaz olyan, a témánk szempontjából is fontos érveket és argumentációs módokat, melyek a magyarországi, képtisztelettel is foglalkozó vitairatokban az ő hatására ismétlődnek. Így az úgynevezett felső-magyarországi hitvitában is, amely már kései vitairatbókornak számít,³² hiszen a harmincéves háború lezárása után a hitvitázásnak már kisebb tétje volt. Ez a hitvita a korábbi hitvitázási gyakorlattól több tekintetben eltérő szövegegyüttest eredményezett, a kiemelt témák azonban változatlanok maradtak, sőt, azt látjuk majd, hogy a katolikus oldalnál felbukkanó képteológiai érvelések szó szerint idézik fel Pázmány vonatkozó szövegeit.

A következőkben a magyarországi vitairatokból két olyan érvtípussal foglalkozom behatóbban, amely a *phantasia-imaginatio* eszmetörténeti kontextusába helyezi a képekről, a képtiszteletről történő gondolkodást és vitát: a jeleméleti érvvel és az imaginációval.

A szakirodalom jeleméleti érvelésként jellemzi azt az argumentumot, amely Pázmány Péter több, képtiszteletet is tárgyaló művében megjelenik,³³ először az *Öt levél* 1., képtiszteletről is szóló levelében. Az *Öt levél* a *Kalauz* második kiadásától kezdve annak XV. könyvébe kerül be, jelentősen átdolgozva.³⁴ A most tárgyalandó szövegrészt Pázmány apróbb változtatásokkal veszi át és iktatja a *Kalauz*ba (XV. könyv I. fejezet 4. rész), ahol is a képteoló-

³¹ PÁZMÁNY 1637/2000, 1011; valamint PPÖM IV, 629–638.

³² A felső-magyarországi hitvita történetéhez lásd: GARADNAI 2018.

³³ VOIGT 2003. Ezt az érvelést részletesebben Bitskey István mutatta be: BITSKEY 2005, 73–76.

³⁴ Pázmány kompilációs módszeréhez lásd: HARGITTAY 2001; illetve újabban nagydoktori értekezése alapján készült monográfiáját: HARGITTAY 2019.

gia legrészletesebb összefoglalását nyújtja. Az *Öt levél*ből származó szövegen végzett apró módosításokat alább kiemeljük:

Öt levél (1613)

Szabad elménkben galamb avagy tüzes nyelvek hasonlatosságát gondolnunk; szabad ezt szókkal kiábrázunk; szabad bötűkkel kiírnunk; szabad írásban látnunk, olvasunk: miért nem szabad festékkal kiírnunk? Vajjon s nem ugyanazt jegyzi-é az szó vagy az írás vagy gondolkodás, amit az festékkal ábráztatott hasonlatosság? Vagy akarjuk, vagy nem, de amit hallunk, annak valami hasonlatosságát kapcsoljuk és ki is ábrázunk elménkben: *Intelligentem enim, necesse est phantasmata speculari* [Aristot. 3. de Animae text. 30.39.]; és az Szentlélek Istennek pünkösdnapi jövetelét úgy nem gondolhatjuk, hogy tüzes nyelveket ne formáljunk fejünkben.³⁵

Kalauz (1637)

Szabad elménkben, Galamb, vagy Tüzes Nyelvek hasonlatosságát gondolnunk; szabad ezt szókkal ki-ábrázunk; szabad bötűkkel ki-írnunk; szabad írásban látnunk, olvasunk: miért nem szabad festékkal kijegyeznünk? Vallyon nem ugyan-azt jegyzi-e a' szó, vagy írás, és gondolkodás, a' mit a festékkal ábráztatott hasonlatosság? Vagy akarjuk, vagy nem, de a' mit hallunk, annak valami hasonlatosságát kapcsoljuk, és ábrázunk elménkben: *Intelligentem enim, necesse est phantasmata speculari* [Aristot. 3. de Anima, tex. 30. 39.]. és a' Szent Lélek Istennek Pünkösd-i jövetelét, úgy nem gondolhattuk, hogy Tüzes Nyelveket ne formáljunk gondolatunkban. *Azon-képpen a' Sz. Írás, Istent szóval ki-jegyzi, mikor néki kezét, lábát, szemet, száját tulajdonít: miért nem szabad nekünk is úgy ki-írnunk Istent, mint maga ki-íratta magát a' Sz. Írásban? Isten ö-maga, Levegő-égből képet és ábrázatot csinála magának, melyben meg-jelent Profetáinak: miért nem szabad hasonló képet csinálni fából, vagy festékkal írnyia?*³⁶

³⁵ PÁZMÁNY 1613/1984, 29–30.

³⁶ PÁZMÁNY 1637/2000, 1006–1007.

A fenti érvelés első részében három fontos szempont vesz részt: textus és imago egyenrangúságának bizonyítása, amely kezdetől fogva fontos argumentum a katolikus érvrendszerben (már Monoszlói Andrásnál is helyet kap),³⁷ ennek a jelemérettel való megtámogatása (Bitskey István Pázmány jeleméleti érvelésének visszatérő voltára és ennek Szent Ágoston-i eredetére hívta fel a figyelmet: a képek, csakúgy, mint a szavak, jelek); végül pedig a képeknek a gondolkodásban való kiiktathatatlan részvétele. Érdekes az érvelés elemeit, illetve felépítését ennél részletesebben is számba venni.

1) Megengedett a Szentlélek elképzelése a bibliai képekkel, tehát galamb vagy tüzes nyelv formájában. 2) Megengedett a kép (vagyis a fejünkben lévő kép) megjelenítése, kimondása szavakkal. 3) Ugyancsak megengedett a kimondott szó leírása, illetve az írásban rögzített szavak olvasása. 4) Végül megengedett ezeknek (nem világos itt, hogy minek: mentális képnek, hangzó vagy leírt szónak) a lefestése.

Ezen logika szerint a képpel lefestés a szavakkal történő írással egyenrangú, ugyanakkor ebbe a jelölési sorba (mentális kép – hangzó szó – leírt szó) beilleszkedik a szavak írásban látása, vagyis az olvasás, befogadás említése – minden bizonytalansággal arra utalva, hogy nemcsak a lefestés tevékenysége, de a festett kép befogadása is egyenrangú az írással, illetve annak befogadásával.

A logikai sor jelentősége tehát annak levezetése, hogy ezek a jelölési tevékenységek egyenrangúak. Az egyenrangúság legfőbb oka, hogy ugyanazt jegyzi a kimondott szó, a leírt szó és az elképzelt szó (vagyis annak valamiféle hasonlatossága – mert a szót mint hangsort magát nem képzeljük el). Ennek végső oka pedig egyfajta fizikai törvényszerűség: akarjuk vagy sem, de a szó [ti. kimondott szó] a belső érzékeinkben (Pázmány szerint: elménkben) képet generál. Ha tehát a kép ennyire inherens része a gondolkodásunknak – ezt is bizonyítja az Arisztotelész-idézet

³⁷ BITSKEY 2005; TASI R. 2011.

–, akkor a külső képek sem lehetnek idegenek tőlünk. A leírt szó és a kimondott szó mint legitim jelek a képet mint jelet is legitimálják.

A két szövegforrás különbségeiből látható, hogy Pázmány a *Kalauzban* szabatosabban, körültekintőbben fogalmaz, mint az *Öt levélben*. A „kiírnunk” igéből „kijegyeznünk” lesz, ami a jelelméleti vonatkozásokat erősíti, tehát azt, hogy miképpen a szóval történő megjelenítés, úgy a képi ábrázolás is jelölési folyamat. Ugyanakkor Pázmány itt egy határozott jelölési sort vázol fel (gondolat – szó – betű/írás – kép), melynek a végére helyezi a képet, és a „kiír” igét leváltó „kijegyez” ige éppen ezt az egymásra épülést, előre haladást jelzi a szóisméltés megszüntetésével.

Az érvelésben kétirányú mozgás érzékelhető: a jelölési, tehát kódolási tevékenység és a befogadási, tehát dekódolási tevékenység iránya. Mindkét irány láthatóvá tétele szükséges Pázmány érvelésének összetettségéhez. Ugyanakkor a jelelméleti érvelés nem lehetne igazán hatékony, ha Pázmány nem tudatosítaná ennek a filozófiai (lélelméleti) hátterét. Ennek az origójában nem az áll, hogy a jeleink egy mentális képre utalnak vissza, illetve abból erednek, sokkal inkább az a megállapítás, hogy nincs gondolkodási tevékenység mentális képek nélkül: az itt idézett „intelligentem enim necesse est phantasmata speculari” – vagyis annak a görög eredetiből készült – fordítása Steiger Kornél tollából: „amikor pedig az ember elmélkedik, szükségszerű, hogy egyúttal egy bizonyos képzetet is szemléljen”.³⁸

A kutatás mindeddig nem foglalkozott ennek az érvelésnek egy másik, nem kevésbé fontos elemével: az elmefilozófiai, tehát a gondolkodás mikéntjét tematizáló elemével. Pázmány Arisztotelész *De anima* című munkájából származó idézete a kora újkor számára talán egyike a legfontosabb – és persze számos problémát is generáló – Arisztotelész-megállapításoknak a lélek működését illetően.

³⁸ ARISZTOTELÉSZ 2006, 85.

„[N]em gondolkodik soha képzetek [phantasmák] nélkül a lélek.”³⁹ – Arisztotelésznek ez a megállapítása a 18. századig alapjaiban határozza meg az ismeretelmélet, képelmélet, kép-teológia, sőt a retorika alakulástörténetét. Arisztotelész kijelentése a gondolkodás, a gondolkodó lélekrész működésére vonatkozik. Arisztotelésznek ezen megállapításából természet-szerűleg következik, hogy semmi olyan dolgról nem tudunk gondolkodni, ami először nem volt jelen külső, majd belső ér-zékeinkben – ez utóbbiban már phantasmák, a *phantasia-imaginatio* által megjelenített képek formájában. Ugyanakkor, ha a pázmányi kontextust is figyelembe vesszük, ezen az arisztotelészi szöveghelyen nincs szó képzet és szó összekapcsoltsá-gáról, sem arról, hogy az elhangzott vagy az olvasott szó képeket, képzeteket, phantasmákat idéz fel a lélekben. Mégis, ez az arisztotelészi lélekelméletből valóban *következő* meggyőződés az alteritás egész irodalomfogalmát határozza meg, az imitáció működését, tehát a természetben előforduló dolgok szövegben létrejövő, megfelelő, tehát a valósággal egybevágó megjeleníté-sét téve lehetővé.⁴⁰

„Vagy akarjuk, vagy nem, de a' mit hallunk, annak valami ha-sonlatosságát kapcsoljuk és ábrázuk elménkben” – fogalmaz Páz-mány, hogy a szavak által előhívott *phantasmák* létével igazolja a külső, festett képek létjogosultságát. A „hasonlatosság” (*similitudo*) kifejezést használja a szövegben – az arisztotelészi „phantasma” kifejezéssel párhuzamosan. A „similitudo” kifejezés történetének és értelmének feltérképezésére még csak nagyvonalakban sem te-hetünk kísérletet, mégis szükséges itt felvillantatnunk néhány re-leváns kontextust.

Kézenfekvő Pázmány fogalomhasználata kapcsán a phantas-mák és a külvilágból az érzékszerveinkhez érkező hasonlato-sági képek (*species sensibiles*) egybevágóságára (hasonlatosságá-ra) hivatkozunk. A középkori optikai fogalomhasználatban a

³⁹ 431a16. Vö. uo., 82.

⁴⁰ VOGT-SPIRA 2008.

similitudo a *species* – hasonlósági kép, mely a tárgy érzékelését, látását biztosítandó a tárgyról magáról válik le, megjelenik *in medio*, majd az érzékszervekben is – szinonimája.⁴¹ A 13. század második felére a *species* fogalma teljesen kiszorítja a vizuális érzékelés folyamatának interpretációjában a *forma* fogalmát, és az egész érzékelési és kognitív folyamat leírása egymás utáni speciesek fogalmaival történik: *species sensibiles*, *species intelligibiles*, *species memoriales*.⁴² A *species* szinonimájaként tehát előfordul a *similitudo* kifejezés is, például Aquinói Tamásnál is.⁴³

A „*similitudo*” fogalma mindeközben a képmás fogalmának teológiai megközelítésében is helyet kap. A patrisztikus hagyományban az *imago* nem foglalja magában szükségszerűen a *similitudót*,⁴⁴ Szent Ágoston azonban összekapcsolja a kettőt, mondván, hogy semmit sem mondhatunk egy dolog képmásának, ha az valamilyen módon nem hasonlít a dologra.⁴⁵ Ugyanakkor, ami a szentképekben foglalt hasonlatosságot illeti, Pázmánynak az Alvinczi Péter *Feleletét* megválaszoló *Megrostálása* igazít el, amikor is hangsúlyozza, hogy különbséget szükséges tenni *similitudo in essendo* és *similitudo in repraesentando* között:

Meny az Iscolaba ió Peter Uram, és tanúld megh, mitt különbözzön az *similitudo in essendo*, et *similitudo in representando*. Ióllehet az mint mondám ez elöt, mi az képeket nem oly iegyeknek mondgyuk, mellyek az Isteni természetet vgy iegyezzék mint eo maghában vagyon, hanem csak az mint külső és látható

⁴¹ SMITH 2015, 153, 258.

⁴² Uo., 248.

⁴³ ANCHEPE 2015.

⁴⁴ A patrisztikus hagyományban az *imago* mutatja a mi eredendő és megváltoztathatatlan Isten-képiségünket, a *similitudo* pedig ennek a képnek a progresszív, eszkatologikus tökéletesedését. Vö. DREVER 2013, 48.

⁴⁵ LADNER 1959, 187; MARKUS 1964, 125; BOERSMA 2016, 200. Padányi Biró Márton képtiszteletről is nyilatkozó prédikációi kapcsán foglalkozott a kérdéssel DÉRI 2014.

abrazatba megh ielent az Prophetáknak, és az megh testesüles vtán minden rendeknek.⁴⁶

Meggyőződéssel mondható tehát, hogy Pázmány a „hasonlatosság” fogalom használatával a képzeletben megjelenő kép (*phantasma*) fogalmát a teológia képmás körüli megfontolásaihoz is kapcsolja.

Végül számot kell vetnünk a „hasonlatosság” negyedik lehetséges értelmével is, a retorikai értelemmel, hiszen a Szentlélek pümkösdkor tüzes nyelvekként történő megjelenése egy metaforikus jelölési folyamat: a bibliai kijelentés, miszerint a Szentlélek tüzes nyelvek képében jelent meg, azt teszi lehetővé, hogy a „Szentlélek” szóhoz a „tüzes nyelvek” képe társuljon, ad absurdum, azt idézze fel – legalábbis akkor, ha a pümkösdre gondolunk vagy a pümkösd kontextusában gondolunk a Szentlélekre. Ahogy a *Kalauz*-beli folytatás itt nem idézett részében olvassuk: „a’ Lelki állatot, Testi hasonlatossággal ki-ábrázhatni”.⁴⁷

Az *Öt levél* és a *Kalauz* szövegezése tehát elválík egymástól (lásd fent), a *Kalauz* további példákat hoz arra, hogy a Szentírás szerint Isten milyen alakban jelentette meg magát, illetve a Szentírás miként adott alakot, képet Istennek. Ezután visszatér az *Öt levél* gondolatmenetéhez, és a szövegezés is nagyon hasonló – de nem mindig azonos:

⁴⁶ PÁZMÁNY 1609, 55.

⁴⁷ PÁZMÁNY 1637/2000, 1007.

Öt levél (1613)

Mikor pediglen az Istent így kijegezzük, nincs szándékunk, hogy vóltaképpen kiábrázzuk az ő természetit; hanem csak azt mutatjuk, minémű formán mutatta meg magát: az az nem az ő mivoltát, hanem azt az ábrázatot írjuk, melyben látható képbén megjelent. Ebben pedig egyebet nem cselekeszünk, hanem amit cselekedett önnönmaga az Isten, mikor az ötet jelentő hasonlatosságokat alkotta; avagy iratott bötükkal és szókkal is kiábráztatta magát, orcát, szüvet, kezét, szemet nevezvén magában. Mert nem egyebek az szók is, hanem jelek: és mindegy, akár pennával s bötükkal, avagy pedig festéssel írjuk, minémű az Isten. Hogyha azért le nem töröljük az szentírásból azokat a szókat, mellyek azt jegyzik, hogy az Istennek tagjai vannak, hanem ezeket jó lelki értelembé vesszük: nem illik, hogy az festéssel iratott ábrázatokat is eltöröljük; hanem inkább, mint ez világi látható állatokból írja Szent Pál, hogy az Isten megesmértetik: azonképpen ezekből az látható formákból az Istennek szemlélésére emelkedjünk. [Rom. I,19.20. Sap. 13,5.]

Az *Öt levél* és a *Kalauz* szövegezésében az egyik szembetűnő különység (aláhúzással jelölve) a képviták kezdetektől meghatározó érvének betoldása: mikor Isten az embert teremtette, akkor

Kalauz (1637)

Mikor Istent ki-jegyezzük, nincs szándékunk hogy vóltaképpen kiábrázzuk természetit; hanem, csak azt mutattyuk, minémű formán mutatta magát: és nem az ő mivoltát, hanem azt az ábrázatot írjuk, melyben látható Képbén megjelent. Ebben nem cselekeszünk egyebet, hanem, a' mit cselekedett Isten, mikor maga képét, az Embert, alkotta; vagy iratott bötükkal, és szókkal ki-ábráztatta magát, orcát, szüvet, kezét, szemet, nevezvén magában. Mert, nem egyebek a' szók, hanem jelek; és mind egy, akár pennával, és bötükkal, akár festéssel írjuk Istent. Ha azért le nem töröllyük a' Sz. Írásból azokat a' szókat, mellyek azt jegyzik, hogy Istennek tagjai vannak, hanem ezeket jó lelki értelembé vesszük: nem illik, hogy a' festéssel iratott ábrázatokat el-töröllyük: hanem inkább, mint e' Világi látható állatokból írja Sz. Pál [Rom. 1 v. 19. 20. Sap. 3, v. 5.] hogy Isten meg-ismértetik; ezekből a' látható formákból-is, Isten szemlélésére emelkedjünk.⁴⁸

⁴⁸ Uo.

saját képmását alkotta meg. Az „ötet jelentő hasonlatosságokat” (*Öt levél*), amely ezen a ponton nem kellőképpen kifejtett, váltja fel tehát a legfőbb „hasonlatosság”, a legfőbb Isten-kép megjelölése: az ember. A *Kalauz*ból ezen a szöveghelyen hiányzó „hasonlatosságok” a korábban idézett szöveghelyen, a *Kalauz* bővítésében (kurzívval szedve) viszont szerepelnek, ekképpen: „Isten ő-maga levegő-égből képet és ábrázatot csinála magának, melyben megjelent profetáinak: miért nem szabad hasonló képet csinálni fából vagy festékkel írnyia?”

A „hasonló kép” kifejezés azonban magyarázatra szorul. Jelenthetné egyfelől azt a képet (*imago*), amely Szent Ágoston szerint szükségszerűen magában foglalja a hasonlóságot (*similitudo*): ebben az esetben a „hasonló kép” az ágostoni értelemben vett kép (*imago*) szinonimája. Ugyanakkor jelentheti azt is, hogy a fából vagy festékből készített kép, jellegét tekintve, Isten levegő-égből (tehát anyagból) készített önreprezentációjára hasonlít, ahhoz hasonló kép: a képet jellemző *similitudo* pedig nem Isten természetét mutatja meg, hanem a reprezentációban való hasonlóságot (*similitudo in repraesentando*). Isten önmagát megjelenítő aktusa („az mint külső és látható abraza megjelent az Prophetáknak”) ezt a fajta *similitudo*t mint a szentképi hasonlóság alapját legitimálta, és így magát az ábrázolást tette lehetővé. A *Kalauz* ugyan a *Megrostálás* terminológiáját mellőzve, de éppen az ott említett *similitudo in repraesentando* fogalmára utalva argumentál. Végül nem szabad elmennünk a *Kalauz* szövegének célratorősen szerkesztett retorikája és az ebből feltárható jelentés mellett sem. Az érvelés egy párhuzamos szerkezetbe, paralellizmusba illeszkedik: ahogy az isteni szó az emberi szó jelölő potenciálját szavatolja, úgy biztosítja az isteni önreprezentáció az ember által alkotott képben történő Isten-reprezentáció legitimitását.

A dolgokat (nemcsak a látott, de az elmondott, és ekként szóval megidézett dolgokat) is ez a hasonlatosság jeleníti meg az el-

mében: amely minden bizonnyal ugyancsak nem „in essendo”.⁴⁹ Tehát az Isten önmaga készített, saját „ábrázatát” megjelenítő fizikai képek (a szentképek) a phantasma-képek legitim, mi több, törvényszerűen létező státusát is magukra öltik ebben az érvelésben.

Pázmány jelelméleti érvelésének tehát fontos eleme a belső érzékeinkben „valami hasonlatosság”, *phantasma* formájában megszülető képek elvitathatatlan léte: ha nem tudunk képi hasonlatosságok nélkül gondolkodni, tehát nem tudunk ezektől megszabadulni, akkor miért ne lenne szabad használnunk azokat. Jól látszik, hogy a *Kalauz* érvelése, a korábbi szövegezéshez képest, mennyivel kidolgozottabb, koherensebb, és megmutatja, hogy a „hasonlatosság” kifejezés többféle kontextust felnyitó használatának milyen jelentősége van a gondolatmenetében.

Miközben az érvelés jelelméleti része (miszerint a képek jelek), valamint az Isten képmásokban történő önmegjelenítésével történő érvelés a katolikus képteológia bevett és gyakori argumentuma,⁵⁰ addig a phantasmákkal érvelés kevésbé. Ugyanakkor hasonló gondolat jelenik meg Luther 1525-ös, *A mennyei próféták el-len* című, a képtiszteletéről és a szentekről szóló munkájában:

Szintűgy azt is biztosan tudom, hogy Isten akarata, hogy halljuk, olvassuk az ő cselekedeteit, különösen Krisztus szenvedéseit. Ámde ha nekem azt hallanom, avagy arra emlékezniem kell, úgy lehetetlen, hogy arról szívemben képeket ne formáljak magamnak, mert vagy akarom, vagy sem, mikor Krisztust hallga-

⁴⁹ Lásd ehhez ismét a *Megrostálás* idézett szakaszát, illetve annak bevezető mondatait: „De kérlek feycs megh ez kis kérdésemet, Miképpen lehessen hogy ez az Szó, Isten, az Istent iegyezze ti nállatokis, és mind az által ezt az Szót nem tartjátok Istennek? Miképpen lehessen hogy az szöld ágh, melyet czegérül ki tésznek, az bort iegyzi, noha nem folyó mint az bor? Meny az Iscolaba ió Peter Uram” – PÁZMÁNY 1609, 55. A *species* és érzékelhető tulajdonság viszonyának kora újkori jezsuita értelmezéséhez, pontosabban az ezt érintő szakirodalmi véleménykülönbségekhez lásd: SOUTH 2001b, 235–236.

⁵⁰ Vox és imago egyenrangúságának hangoztatása Dionüsziosz Areopagitész *De hierarchia ecclesiastica* című értekezésének 2. fejezetére megy vissza. Vö. BITSKEY 2005, 73.

tom, akkor szívemben egy férfi képe formálódik, amely a keresz-
ten függ; egészen úgy, mint ahogy az én ábrázatom természeti-
leg a vízre vetődik, mikor abba bele nézek. Már pedig, ha nem
bűn, hanem üdvösséges dolog, hogy én Krisztus képét szívembe
vésem, miért kellene bűnnek lenni, ha azt szemem előtt tartom.
Hiszen a szív nem [sic!] értékesebb, mint a szemünk és kevésbbé
szabad annak bűnnel szennyezve lenni, mint a szemeknek, mint-
hogy az az Istennek voltaképpeni helye és lakása.⁵¹

Luthernek és követőinek a képekhez való viszonyulásáról fontos
leszögezni, hogy újabban a szakirodalom szerint az a korábban
sokat hangoztatott megállapítás, miszerint Luther a belső képek
kiirtását szorgalmazta volna, valójában csak az érem egyik olda-
la. Luther számos vallásos belső képet tartott nagyon hasznos-
nak, például a haldokló számára a keresztfán függő Krisztus bel-
ső, fantáziában megjelenített képét. Ugyanakkor valóban amel-
lett foglalt állást, hogy a haszontalan képeket ki kell törölni, ki
kell irtani belső érzéseinkből.⁵² Ennek a tanításnak a részletes ki-
fejtését *A mennyei próféták ellen* című munkájának Karlstadt ellen
írt részében találjuk meg. Luther itt szó és kép kapcsolatáról be-
szél, egészen pontosan arról, hogy a szavak képeket idéznek meg
a belsőnkben – a bibliai antropológiának megfelelően a szívben
(Herz), amely az ember valódi centruma, Isten székhelye. Jóllehet
a fizikai gondolkodásban a belső érzékek helye az agy, a szív pe-
dig az indulatok és a vágy székhelyeként van elgondolva: az élet-
szellemek biztosítják a szív és a belső érzékek székhelyeként szol-
gáló agy közötti kapcsolatot.⁵³

Pázmány hitvitáinak a lutheri szöveggel való áthallása ko-
rántsem lehet véletlen.⁵⁴ Luther számára a vallásos tapasztalat a

⁵¹ LUTHER 1906, 286–287. A magyar fordítás kiadása egy ponton valószínűleg
sajtóhiba, az idézet utolsó mondatában a tagadószó hibásan van kitéve.

⁵² MICHALSKI 1993, 27–28; RASMUSSEN 2014.

⁵³ Az életszellemek elméletéhez lásd: VERBEKE 1945.

⁵⁴ Az *Interkonfesszionalitás és irodalom a kora újkorban* konferencián amellet
érveltem, hogy ez nem feltétlenül áthallás: TASI R. 2020.

képektől elválaszthatatlan, és a szó hatására a képzeletben megszülető képek a vallásos képek használatának legitim voltát biztosítják. Pázmány pedig meglehetősen invenciózusan, a Luther-szövegre bizonyára emlékezve és arra emlékeztetve száll szembe protesztáns ellenfeleivel, illetve igyekszik meggyőzni protestáns befogadóit. A protestáns felekezetek nézetkülönbségeinek invenciózus kihasználása Pázmány részéről alaposan begyakorolt vitatechnikai megoldás – nem kizárt, hogy itt is erről van szó, csak jóval finomabb, jóval rejtettebb módon.

Fél évszázaddal később a felső-magyarországi hitvitában Pázmány érvelése szó szerint tér vissza: Illyefalvi István Kézdivásárhelyi Matkó Istvánnal folytatott vitájába hivatkozás nélkül emeli át Pázmány *Kalauzából* a „Szabad nekünk...” kezdetű szövegrészt, némi változtatással:

De halládé Matkó! Szintén azt kellenék meg-mutatnod a Sz. Írásból, fontos okokból, igireted szerént, hogy nem szabad azt az ábrázatot ki faragni, melyben magát az Isten meg mütatta, és látható képpen meg jelent a' szenteknek. Szabad néked elmédben a' Galamb, és a tüzes nyelvek hasonlatosságát gondolnod, szabad ezt, a' Zilahi predikáló székben, szókkal ki ábrázolnod, szabad bötükkel ki irnod, szabad írásban látnod, olvasnod, miért nem szabad nekünk festékkal, faragással ki-jegyoznünk? Vallyon, s-nem ugyan azt jedzié a szó, vagy az írás, és gondolkodás, a' mit a' festékkal, a' faragással ábráztatot hasonlatosság? bizony a' mit hallunk, annak valami hasonlatosságát kapsollyuk és ábrázollyuk elménkben: Intelligente enim, necesse est phantasmata speculari. Arist. 3. de Anim. text. 30. 39. és a' Sz. Lélek Istennek, Pünkösöd-napi el-jövetelét-is ugy nem gondolhattjuk, hogy tüzes nyelveket ne formálljunk gondolatunkban. Azonképppen a Sz. Írás, az Istent szóval ki jedzi, mikor néki kezét, lábat, szemet, száját, tulajdonit: miért nem szabad nekünk-is ugy ki irnunk az Istent, mint maga ki iratta magát a' Sz. Írásban? Felely meg ha ember vagy: holot Moyzesis, a' mint a' Hegyen elméjével látta, ugy öntette a' Kerubinokat: Exod. 25.

40. Salamonis ugy faragtatta: 3. Reg. 6. 23. ide kel vala a' tompa Csákánnyal ütnöd ide! tucz másnak irni, responde! responde!⁵⁵

Forrásával ellentétben az Illyefalvi-szöveg megszólítja ellenfelét: nem általánosságban beszél szó és kép egyazon jeltermészetéről, nem az ember általános tulajdonságaként hivatkozik a képekben történő gondolkodásra, illetve a *phantasia-imaginatio* képi természetére, hanem a Matkó szájából elhangzó prédikációt emlegeti fel, és ennek kapcsán beszél a prédikációs szó nyomán ellenfelének és híveinek belső érzékeiben megjelenő képekről, illetve az ezekre történő hivatkozással igazolja a képi ábrázolások létjogosultságát.

Ugyanezen vitában, egy későbbi szöveghelyen az érvtípus visszatér:

Hát a' Zilahi Kálvinisták, midón a' Szent Pál mondásaként, *Philip 2. 10.* a' Jesus nevében térdet haytanak, süveget vetnek; vallyon a' predikálló székben Kiáltó s-külső hangoskodó szavának teszik-é azt a tiszteletet akinek hallására teszik; vagy pedig a' Jesusnak? Ha a' Jesusnak; miis ugy cselekeszünk a' képekkel: ha a' külső hangoskodó szónak; tehát a' Matkó halgatói bálványozók.⁵⁶

Az érv tágabb kontextusa – a képek és a szavak jeltermészete, illetve ezek kapcsolata a *phantasia-imaginatio*val – itt azonban rejtve marad.

⁵⁵ ILLYEFALVI 1669, 20. Garadnai Erika Csilla röviden foglalkozott doktori disszertációjában, majd az értekezés alapján készült monográfiájában az Illyefalvi-vitáit képtisztelettel kapcsolatos érvelésével, ugyanakkor azt nem említi, hogy itt egy Pázmány-szöveg átvételéről lenne szó. GARADNAI 2018.

⁵⁶ ILLYEFALVI 1669, 68. A szövegrésznek természetesen pázmányi előképe van, lásd PÁZMÁNY 1609, 37.

Excursus

Latin és magyar versikék a képtiszteletről

Az irodalomtörténeti kutatás több alkalommal felfigyelt a képtisztelettel kapcsolatos latin és magyar nyelvű versikékre, melyek kora újkori magyarországi forrásainkban bukkantak fel. Ezek egyikét-másikát publikálták is. Ugyanakkor rendszeres előfordulásukat a szakirodalom nem regisztrálta, nem tért ki lehetséges forrásaikra és/vagy forrásvidéjükre, változó hagyományukra és jelentőségükre. Ebben a fejezetben nem vállalkozom többre, mint hogy a kutatásaim során itt-ott felbukkanó versikéket regisztráljam és rendszerezem, valamint megfigyeléseket tegyek a hagyomány alakulására vonatkozóan.

A magyarországi kutatás elsőként a 16. századi magyar nyelvű hitvita-irodalomban regisztrálta a képtiszteletről szóló versikéket. Nevezetesen Monoszló András képteológiai vitairatában,⁵⁷ a címlap versóján megjelenő versre irányult először figyelem: „Hoc Deus est, quod imago docet, / sed non Deus ipsa: / Hanc recolas, sed mente colas, / quod cernis in ipsa.” A versike alatt fametszet áll, a kép a keresztre feszített Krisztust ábrázolja a Golgotán, bal oldalán János, jobb oldalán Mária. János Krisztusra tekint, Mária azonban lefelé néz, siratja fiát, egy kendőt emelve a szeméhez. Az Istenszülő és a szeretett tanítvány a megtestesült Isten, tehát Isten „képmása” alatt áll, amely pedig a képi ábrázolások és a képtisztelet legfontosabb érvét jelenti mind a középkori, mind a kora újkori képvitákban. A metszet alatt a következő magyar versike olvasható: „Valamit ez kep tanet, es ielent, / Isten az: ezt nem tartom mint Istent: / Böchüllöm, de elmemmel tisztetem / Az mit mutat, es ielent en nekem.” A kép és a vers együtt tehát nemcsak a képtisztelet alapvető szabályát, hanem az azt validáló teológiai érvet is tartalmazza.

A vers alatt szereplő L. P. monogram minden bizonnyal Pécsi Lukács nevét rejti, aki a könyvhez az előszót is írta. Koráb-

⁵⁷ MONOSZLÓ 1589.

bi tanulmányomban már pontosítottam azt a szakirodalmi véleményt, amely szerint mindkét vers Pécsinek tulajdonítható.⁵⁸ Jóllehet Pécsi magyar és latin nyelvű verseivel is jelen volt a korszak könyvkiadásában, a kutatás korábbi közléseivel ellentétben legfőbb a magyar versike tulajdonítható neki, a latin ugyanis egy, a középkor óta forgalomban lévő, Európa-szerte ismert figyelmeztető versike.⁵⁹ A nyomtatvány utolsó lapjának rectóján megismétlődik a címlap hátoldalán található kép és a latin vers, most azonban már emblémaszerűen inscriptióval ellátva: „Vera, & antiqua regula omnium Catholicorum.” (‘Igaz és régi szabálya minden katolikuskaknak.’)

Ugyanez a versike, egy apró különbséggel, két évtizeddel később felbukkan Pázmány *Feleletében*, majd az Alvinczi Péter ellen írt *Öt szép levélben* (1609) is. A *Felelet* Magyarai bálványozásra vonatkozó vádjait utasítja vissza, és a versikét a II. niceai (VII. egyetemes) zsinat szerzeményeként említi:

Képek tiszteleti-felől mit vallott légyen eleitűlfogva az Anyaszentegyház, előnkben adatik amaz két régi versekbe, mellyeket az 7. generális Gyöleközetbe szerzének: Nam Deus est, quod imago docet, sed non Deus ipsa, / Hanc videas, sed mente colas, quod cernis in ipsa.⁶⁰

Hivatkozás az idézethez nem tartozik. Ami az *Öt szép levelet* illeti, az első levél a bálványozással foglalkozik, ezen belül pedig a képtisztelet kérdésével is, és olyan „régii két vers”-ként hivatkozik a két, hexameteres latin sorra, amely a trienti zsinatnak a képtiszteletről szóló tanítását foglalja össze, magyarán hogy azt kell tisz-

⁵⁸ A kutatásban először Peisch Alajos közli a latin verset, fordítását valamiért nem, s így kommentálja: „A címlap hátán kép van, alatta rövid latin vers, valószínűleg Pécsi Lukácstól”, vagyis a magyar versről nem is tesz említést. PEISCH 1941, 56. Az RMNy tételleírása szerint „[a] címlap hátán P(écsi) L(ukács) verse áll latinul és magyarul.” Bitskey István pedig ugyancsak Pécsi Lukácstól nevezte meg mindkét vers szerzőjeként. BITSKEY 2005, 68.

⁵⁹ TASI R. 2012. Vö. BUGGE 1975; ARNULF 1997, 280–281; MCCRACEN 2006, 52.

⁶⁰ PÁZMÁNY 1603/2000.

telnünk, „a’ kit jegyez a’ kép”. A vers itt idézett változata ugyanaz, mint amit a *Feleletben* szerepeltetett, de már nem állítja róla, hogy a II. niceai zsinat fogalmazta volna.⁶¹ Pázmány az *Öt szép levélben* a versikét egy másikkal is megtoldja, még hozzá egy poéta „nem régen” írt feleletével – jelezve, hogy a képvitákban a „rég versek” felhasználása mellett újabbakkal is harcol az egyház. Ez utóbbi tehát nem a kép és a prototípus kapcsolatát tematizálja tanító céllal, hanem kimondottan a katolikus képtiszteletet bálványozásként elvetőket szólítja meg, minősíti véleményüket: „Signa colunt, inquis, de ligno et marmore: falsum / His etiam credunt numen inesse: furis”.⁶² A marginális hivatkozás is utal arra, hogy a szerző Pantaléon Thévenin. *De haereticis ac de religione poemata* (Ingolstadt, 1584) című munkáját Pázmány máskor is használja és hivatkozza.⁶³

A 17. század közepén Tasi Gáspár a német Jakob Feucht művéből fordított *Öt rövid predikációban* közli a versike magyar fordítását:

Hogy pedig ez így légyen, és hogy mi chak szintén ezt, és ne többet tartsunk a’ Képek-felől: elég erős és hatalmas bizonyosságunk a’ Niceai Sz. Gyülekezet, melly ez-előtt Nyólcz-száz esztendővel tartatott Negyed fél-száz Püspöktül, és abban, errül a’ Képek dolgárúl, ilyen Végezés-is tétetett: A’ mit te látsz, Kép az, nem ISTEN: / De jelentetik azzal ISTEN. / Nézzed a’ Képet: de a’ Képben, / Chak ISTENT imádgjad elmédben.⁶⁴

Tasi Esterházy Miklós missziós papja volt, kötete közvetlen térítési szándékkal íródott.⁶⁵

⁶¹ PPÖM II, 523.

⁶² 'A fából és márványból való jeleket tisztelik, mondod – lám ez hamis vélemény / És hogy azt hiszik, ebben is benne van a istenség – örült beszéd/örültség.'

⁶³ PÁZMÁNY 1609/2017, 10.

⁶⁴ TASI G. 1640, 157. Már Holl Béla is felfigyelt a versikére: HOLL 1971, 103.

⁶⁵ RMNy 1849; HELTAI 2008, 62.

Nemcsak katolikus, de protestáns forrásban is szerepel a versike: Kecskeméti Alexis János prédikációskönyvében (*Az Dániel próféta könyvének [...] magyarázatja*, 1621), a XXIII. prédikációban prózai fordítással együtt olvassuk:

Hoc Deus est quod imago docet, sed non Deus ipsa / Hanc recolas, sed mente colas quod cernis in ipsa. // az az, Isten úgy mond az, az mit az faragot kep mutat, de ü maga az kep nem Isten; Ezt az faragot kepet böcsüllyed; de elmeddel azt tiszteltyed az mit az faragot kepben latz. Az az, á mire mutat [...].⁶⁶

Kecskeméti a versikét mint a „Pápista atyafiaknak amaz regulajok”-at kárhoztatja, mondván, csak „szem feny vesztő veleködes”, mert a Biblia egyértelműen megtiltja a szentképek tiszteletét.

Pázmány tehát „régis vers”-ként, Kecskeméti Alexis pedig „regulaként” aposztrofálja a versikét. Kecskeméti a valószínűsíthető népszerűsége és elterjedtsége miatt gondolhatta szükségesnek közölni is a szöveget. Forrást a vershez csak Pázmány *Feleletében*, majd Tasi Gáspárnál találunk, akik a II. niceai zsinatot említik. A trienti zsinat utáni képteológiai traktátusok némelyike ugyancsak tartalmazza a szöveget, így az a legkézenfekvőbb magyarázat, hogy a nemzetközi katolikus képteológiai irodalom magyarországi recepciójával kerülhetett a versike a magyar vitairatokba. Gabriele Paleotti szintén a II. niceai zsinat atyáinak tulajdonítja a verset.⁶⁷ Paleotti nagy népszerűségnek örvendett a kortársai között, közvetlen magyar recepciójáról azonban nincsenek adataink. Ugyanakkor a Magyarországon is nagy hatású kontroverzteológiai munkák szerzője, Pázmány valószínű forrása, Roberto Bellarmino is közölte a versikét, ő azonban nem a niceai zsinati atyáknak tulajdonítva, de a zsinat idejébe utalva azt: „Et confirmatur ex versibus, qui dicitur compositi tempore VII. Synodi, quique visuntur Venetiis in aede aurea antiquissimo

⁶⁶ KECSKEMÉTI ALEXIS 1974, 245.

⁶⁷ PALEOTTI 1961, 252–253.

opere incisa, & referuntur a Sabellico lib. 8. Enneadis 8.⁶⁸ Bellarmino forrása Marco Antonio Sabellico 15. századi velencei humanista történetíró *Enneades sive Rhapsodia historiarum* című történeti munkája (1498).

Ahogy azt korábban jeleztem, Európa-szerte elterjedt versikéről van tehát szó, a nemzetközi szakirodalom a középkorig vezeti vissza, képi ábrázolásokon, kéziratokon, templomokban szobrok, festmények felirataként egyaránt regisztrálja. Ragne Bugge elsőként egy késő 13. századi változatát tartja számon.⁶⁹

Széles körű ismertségét és jelentőségét mutatja, hogy nemcsak fordításai, hanem parafrázisai is megjelennek: ilyen parafrázis lehet az a rigmus, amit a felső-magyarországi hitvitán belül egyfajta rejtett képvita elemeként jellemez és azonosít Garadnai Erika Csilla.⁷⁰ Illyefalvi István *Bányász csákánynak tompítása* című, Matkó István ellen írt vitairata címlapján egy – a Monoszlóy-nyomtatványéhoz hasonló – kép áll: Krisztus a kereszten, alatta Szűz Mária és a legfiatalabb tanítvány, János, a képet oldalról pedig egy versike ›keretezi‹: „Krisztusnak sz. képét / mint illik tiszteljed / De csak akit jelent / imádással illyed.”⁷¹ Garadnai szerint a fenti latin versike „letisztultabb” változatáról, szerintem pedig inkább távoli parafrázisáról van szó. Garadnai tárgyalja, hogy kép és versike miként alkot egységet, miként erősítik egymás jelentését. Nemcsak arra emlékeztet, hogy Krisztus mint az Atya ›képmása‹ a képtisztelet melletti egyik legfontosabb érvet jeleníti meg, hanem arra is felhívja a figyelmet, hogy Mária és János a tiszteladás módjaiban – térdeplésben és főhajtásban – mutatnak példát a hívőnek.⁷²

⁶⁸ 'És ezt megerősítik azok a verssorok, amelyek állítólag a 7. zsinat idejében keletkeztek, s melyek mind láthatóak Velencében, az arany szentélyben régi munkával bevésvé, és amikre utal Sabellicus is az Ennead 8. könyvében.' BELLARMINUS 1586–1593, 2146. (*Septima controversia generalis: De ecclesia triumphante*, Lib. II. Cap. XX.)

⁶⁹ BUGGE 1975, 127.

⁷⁰ GARADNAI 2018.

⁷¹ ILLYEFALVI 1669, [címlap].

⁷² GARADNAI 2018.

Kora újkori forrásaink tanúsága szerint forgalomban volt egy másik, ugyancsak kétsoros, hexameteres latin versike is a képtiszteletről, sokszor magyar fordítással együtt. Monoszlóy említett vitairatának egyik OSZK-beli példányában a címlap aljára a következő versikét jegyezte be korabeli olvasója: „Nec Deus est nec homo praesens quam cerno figura: / Sed Deus est et homo quem signat sacra figura.” Hogy mikori lehet a kéziratot bejegyzés, arról nincsen tudomásunk, ugyanakkor a latin versike magyarországi nyomtatványokban – ismereteink szerint – először Pázmány Öt levelében (1613), majd a *Kalauzban* jelenik meg. Pázmány Augustinusra hivatkozik, és a versike eredeti szövegkörnyezetét is idézi forrásából, amelyben a szerző, Szent Ágoston a kereszt felmutatását javasolja a haldoklónak:

[Augustinus a]z halálos betegségben lévő embert pedig arra tanítja, hogy eleibe vitesse az feszületet, azt megölelje s tisztelje: *Habent Christiana arcana Dominicae Crucis venerabile monumentum; quod crucem nominamus, et ad recordationem Crucifixi veneramur. Adjicitur super crucem hominis patientis imago, per quod salutifera Christi nobis renovatur passio. Hanc complectere humiliter, venerare suppliciter; tamen haec ad memoriam tibi reduces: Nec Deus est, nec homo, praesens quam cerno figura; / Sed Deus est et homo, quem signat sacra figura etc.*⁷³

A szöveg melletti hivatkozás: „*De Visitatione Infirmorum* Lib. 2. Cap. 3.” Valójában egy pseudo-ágostoni munkáról van szó,

⁷³ A szöveget az *Öt levélből* idézem (PÁZMÁNY 1613/1984, 36), de lényegében változtatás nélkül került be a *Kalauzba* is (PPÖM IV, 636). Magyar fordítása: „A Feketevasárnap keresztény ereklyéi között van egy tiszteletre méltó jelkép, melyet mi keresztnek nevezünk, és a keresztre feszített emlékezetére tisztelünk. A kereszt fölé odatesszük a szenvedő ember képét, mert Krisztus üdvösséget hozó szenvedése újul meg általa. Ezt öleld meg alázatosan és tiszteld: és megújul nekünk Krisztus szenvedése. Ezt öleld meg alázatosan, ezt tiszteld könyörögve, de mindezt csak emlékeztetőül vedd. / Mert a kép nem Isten, mit előtted látsz, se nem ember; / Ámde akit felidéz: ő isten is, ember is egyképp.” (PÁZMÁNY 1613/1984, 189.)

melynek hivatkozott fejezetében (*De signis quibusdam externis infirmo adhibendis. De cruce.*) egy hosszabb vers részeként jelenik meg a két hexameter. Az utóbbi időben a kutatás igazolta, hogy a *De visitatione infirmorum* szerzője Baudri de Bourgueil (vagy: Balderic, Bourgueil apátja, ca. 1050–1130).⁷⁴ A szöveg a haldoklónak a kereszt felmutatását javasolja, ugyanakkor ennek kapcsán a képre irányuló *veneratio* és az Istenre irányuló *adoratio* fogalmi megkülönböztetése is megjelenik.

Égészen más műfajban, Illyés István katekizmusában is felbukkan a versike és immáron fordítása is a 17. század végén: „Nec Deus est, nec homo, praesens quam cerno figura; / Sed Deus est et homo, quem signat sacra figura: / Nem Isten, sem ember a' kép, mellyet nézünk; / De Isten és ember, a' kit jelent nekünk.”⁷⁵ Illyés katekizmusa röviden összefoglalja a római hit alapvető tanításait, és a képtiszteletről szóló tanítás kapcsán a kétsoros versike fontos szerepet tölt be.

Ugyanakkor ez a két sor – különböző változatban – nemcsak irodalmi forrásokban, de épületeken, szobrokon is fennmaradt. Magyarországról is van ilyen adatunk, Serfőző Szabolcs közölte tanulmányában a Tibolddaróc határában álló 18. század végi kőkereszt talapzatába vésett feliratot: „Sem Isten, sem ember a kép, mellyet nézek, de Isten, s ember, kit azáltal képezek. S. Aug. L C F C 73. 1788.”⁷⁶ Serfőző szerint a felirat forrása feltételezhetően a kaszai jezsuita Szerdahelyi Gábor *Lelki Szem-gyógyítója*, amelyben az idézet latinul és magyar fordításban is olvasható. Az 1725-ös kaszai kiadvány a vitairatok műfaji hagyományához kapcsolódik, kiadásának apropója az 1723-ban felállított Maria Immaculata-szoborcsoport meggyalázása volt.⁷⁷ A kötetben közölt versike – akárcsak Illyésnél, illetve később a kőkeresztten szerepeltetve –

⁷⁴ Mivel a hagyomány hosszú ideig Szent Ágostonnak tulajdonította a verset, az ő neve alatt jelent meg a Migne-féle *Patrologia Latinában* is (vol. 40, col. 1147–1158). Vö. TILLIETTE 1998, xi, n. 26.

⁷⁵ ILLYÉS 1697, 259.

⁷⁶ SERFŐZŐ 2005, 275–276.

⁷⁷ SZERDAHELYI 1724. (*Elo-járó Tudositas A' Jó Olvasóhoz*, B11v–B12v)

egyrészt a katolikus hívők képtiszteletét hivatott megerősíteni, illetve szabályozni, ugyanakkor a kiadvány abban az időszakban jelenik meg Kassán, amikor a katolikus egyház a legdinamikusabban igyekszik visszafoglalni elveszített pozícióit, s a jezsuita nyomda termékei ezt az igényt szolgálják ki.⁷⁸

Mind azok tehát az okok, melyek javallyák a' szent képek tiszteletét, javallyák a' szent Keresztét-is, mert Szt. Ágoston szerint (Lib. 5. contra Julia c.2.) igaz Hittel valylyuk a Feszületről: Nec Deus est, nec homo, praesens, quam cerno, figura; / Sed Deus est, et homo, quem signat sacra figura. az az: Sem isten, sem ember e' kép, mellyet látok előttem; / De Isten és ember, kit a' szent kép ád előmbé⁷⁹

A Szerdahelyi-mű forrásként történő azonosítása azonban nem történhet teljes bizonyossággal, hiszen a versike minden valószínűség szerint még annál is sokkal elterjedtebb lehetett, mint amennyire ez az általam fellelt forrásokból kitűnik, és amint látható, az utóbbi két forrásban olvasható magyar fordítás szövege sem azonos. Ráadásul a Szerdahelyi-szöveg forrásmegjelölése minden valószínűség szerint *Liber contra Julianum Pelagianum*ként oldható fel, a kőkeresztben olvasható LCFC 73. rövidítés pedig inkább a *Liber Contra Faustum Cap. 73.* lehet. Más – és egyelőre nem megválaszolható – kérdés, hogy miként kerülhetett mindkét forrásunkba hibás hivatkozás. Tény viszont, hogy az ágostoni eredetre történő hivatkozás állandó.

A versike a következő évtized végén, Kelemen Didáknak *A keresztény embernek zsidóval az idvesség dolgáról való beszélgetése* című, szintén Kassán megjelent munkájában ismét felbukkan. A párbeszéd katolikus hívője éppen a Szent Kereszt tiszteletéről beszél zsidó beszélgetőpartnerének, a latin versikét a szokásos szövegezésben hozza, viszont a következő magyar fordítással:

⁷⁸ PAVERCSIK 1992, 9–10.

⁷⁹ SZERDAHELYI 1724, 167. Vö. SERFŐZŐ 2005, 280.

„Sem Isten, sem ember, tudom s látom, a kép; / de Isten és ember, amit jelent a kép.”⁸⁰

A tibolddaróci kőkereszt feliratával azonos szövegváltozatban találjuk meg végül Kánya Athanáz ferences szerzetes kéziratában a verset. Hubert Ildikó a Magyar Ferences Könyvtár egyik kéziratot teológiai tanulmányi jegyzetében fedezte fel Kánya Athanáz énekmásolatait. Kánya 1743-ban másolta a negyedréteg alakú kéziratot Csíksomlyón, tíz vers vagy versike található benne, az első: „Item alia de sancta Cruce”: „Nec Deus est, nec homo, praesens quem cerno figura / Sed Deus est, et homo, quem signat sacra figura.// Sem Isten, sem ember a' kép, mellyet nézek, / De Isten, és ember, kit az által képzek.” A forrásmegjelölés viszont az eddigiektől eltérő: „Sanctus Augustinus lib. 2. de vigil. cap. 9.”⁸¹ Az a gyanúm, hogy a pszeudo-ágostoni munka címének félreolvasásából-elírásából születhetett ez a forrásmegjelölés.

A versike – a fejezetben elsőként vizsgált vershez hasonlóan – a középkortól kezdve gyakorta fordult elő Európa-szerte, jellemzően olyan helyeken és olyan kontextusban (például templomok különféle díszítésein), ahol is a képtiszteletet, a képekhez történő odafordulás gyakorlatát irányította, szabályozta a hívő számára.⁸² Első felbukkanása a kutatás szerint annak a gregorián reformnak a keretében történt, amely 1100 körül kezdődött a francia Benedek-rendi közösségekben.⁸³ A versike elsőként Baudri de Bourgueil művei között szerepel, egyfelől nagyobb lélegzetű versösszeállításában (*Circa crucifixum* címmel), másfelől a minden bizonnyal neki tulajdonítható *De visitatione infirmorum*-ban.⁸⁴ Ezekben a forrásokban a két verssor a kereszttel való kapcsolatban értelmezendő. A Baudri-művekkel nem számoló szakirodalomban

⁸⁰ KELEMEN 1736, 115.

⁸¹ HUBERT 2001, 707.

⁸² DEL HOYO 2002, 797–802.

⁸³ ZCHOMELIDSE 2010, 113.

⁸⁴ Zchomelidse nem említi a *De visitatione infirmorum*-ot, csak a versgyűjteményt. Mindkettőről említést tesz: FAVREAU 1975, 240–241. Zchomelidse egyébként a versike szerzőségének kérdését nem tartja megoldottnak. ZCHOMELIDSE 2010, 113.

olyan véleményt is olvasni, hogy például Guillelmus Durandus lenne a szerző.⁸⁵ Nem kizárt, hogy Durandus 13. századi (1286 k.) és később sokszor kinyomtatásra került, a keresztény liturgia szimbolikus magyarázatáról szóló könyve nagymértékben hozzájárult a versike elterjedéséhez.

Nino Zchomelidse a vers érett középkori megjelenéseit vizsgálva mutat rá annak teológiai összetettségére. Látszólag egyszerű mondatról van ugyanis szó, ami valójában bonyolult teológiai tartalmakra nyit. Fogalmilag különbséget tesz Krisztus két természete, az isteni és az emberi természet között, ugyanakkor a reprezentáció kérdését tematizáló középkori vitához és annak terminológiájához is elvezet bennünket. Zchomelidse valószínűnek tartja, hogy a versike a kezdetektől valamely képpel (vagy kereszttel) együtt jelent meg, annak felirataként. Ugyanakkor érdekes módon a korai előfordulásai szinte sosem kereszthez, hanem olyan képekhez kapcsolódnak, melyek a *visio dei* problémáját is tematizálják.⁸⁶

Míg a Zchomelidse által vizsgált középkori források, a Baudri de Bourgueil-versek és a Durandus-féle *Rationale Divinorum Officiorum* is az „imago” főnevet használja, addig a kora újkori magyarországi forrásainkban – és ezek tanúsága szerint az Ágoston neve alá beíródó szöveg hagyományban – kivétel nélkül a „figura” főnév áll az „imago” helyett. Ennek megfelelően az ige is változik a második sorban: a „figurare” igét a „signare” váltja fel. A skolasztikában sokat tárgyalt imago-fogalom elhagyása a reprezentáció kérdését és a kora újkori hitvitákban Szent Ágoston terminológiájával megerősített jeleméleti érvelést tolja előtérbe.⁸⁷ A magyarországi előfordulások mindegyikében azonos a kontextus (nyil-

⁸⁵ „a widely quoted formula of Guillelmus Durandus”: „Nec Deus est, nec homo presens quam cernis ymago; Sed Deus est et homo quem sacra figurat imago.” MANIURA 2004, 84. Maniura hivatkozása: „Guillelmus Durandus., *Rationale Divinorum Officiorum*, I, iii, 1. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, CXL, ed. A. DAVRIL and T. M. THIBODEAU (Thurnout, 1995), p. 35.” Durandus vonatkozó szövegének magyar fordítása: DURANDUS 1997.

⁸⁶ ZCHOMELIDSE 2010, 113.

⁸⁷ BITSKEY 2005, 69, 75.

ván a fő forrás, Pszeudo-Ágoston nyomán is): a versike így vagy úgy, de mindenképpen Krisztus keresztyéhez, annak szemléletéhez kapcsolódik. Ezért a „figura” kifejezés nem annyira a középkori, typos jelentésű figura szemantikai mezejét idézi meg,⁸⁸ mint egyszerűen azt az emberi alakot, azt a formát, aki/ami megjelenik a kereszten. Ugyanakkor a magyar fordítások időnként láthatóan küszködnek a szöveg teológiai összetettségének visszaadásával. Az egyszerűbb híveket megszólító szövegek, ahol a vita szándéka vagy az érvelési potenciál biztosításának célja háttérbe szorul, a jelelméleti vonatkozásoktól is eloldják a szöveget.

A katolikus képtiszteletet tematizáló (magyarázó, védelmező vagy elítélő) szövegekben a két versike nagyjából azonos súllyal van jelen. Népszerűségüket és széleskörű felhasználásukat az tette lehetővé, hogy röviden és könnyen megjegyezhető formában igyekeztek a hívek emlékezetébe vésni a képtisztelettel kapcsolatos alapvető tudnivalókat.⁸⁹ A kora újkorból már ismerünk olyan kiadványokat is, amelyek a két versikét együtt forgalmazták.⁹⁰ Elterjedtségükkel és a katolikus képteológiában, ennek nyomán pedig a kora újkori hitvitákban megmutatkozó jelentőségükkel a protestánsoknak is számolniuk kellett.

Ugyanakkor Pázmány, aki mindkét versikét ismerte, az Alvinczi Péterhez írt fiktív vitájának második változatában, az *Öt levélben* leváltotta az első versikét a másodikkal. Tény, hogy az *Öt levélben* Pázmány az *Öt szép levélnek* az első, bálványozásról szóló levelét jelentősen átalakította, tehát nincs arról szó, hogy a két versikének a közvetlen kontextusa változatlan lenne. Mégis: a vitairat két változatában csak egy-egy verset szerepeltet, és az 1613-as változatban ez már az Ágoston-hivatkozással ellátott versike lesz. Talán nem tévedünk, ha ezt úgy magyarázzuk: a Pázmány-

⁸⁸ AUERBACH 1998.

⁸⁹ A szövegek ritmikus szemantikai struktúrájával kapcsolatban lásd: ZCHOMELIDSE 2010, 114.

⁹⁰ Lásd például a svájci reformátor, Pierre Viret munkáját: VIRETUS 1553, 35. De a Durandus-mű kora újkori nyomtatott kiadásaiban is látunk erre példát.

nál máshol is kitüntetett szerepű jeleméleti érvelést a második vers nagyobb hatékonysággal támogatja meg, ráadásul ezt a második verset a hagyomány nagy magabiztossággal köti Ágostonhoz (az első vers esetében ilyen stabil forráshivatkozás nincs is), aki a protestáns ellenfelek számára is fontos igazodási pontot jelentett – ha nem is a képek tekintetében.

3.4. A képek hatása a phantasiára és ennek optikai háttere

A 18. századig a nyugati kultúra egyértelműen okulárcentrikus beállítottságú: a szem a legfontosabbnak tekintett érzékszerv, mivel az általános vélekedés szerint a szem nyújtja a dolgokról való legközvetlenebb és a legtöbb distinkciót felállítani képes ismeretet. Ugyanakkor éppen a látás hatalmából adódnak a szemmel és a látással szembeni ellenérzések is, melyek a 17. században egyre gyakrabban fogalmazódnak meg.⁹¹

A látás kiemelt jelentősége, a látás mint érzék elsőbbsége és a látással befogadott dolgok hatásának ereje a katolikus képtelológiában a képek melletti érvelés egyik meghatározó eleme.⁹² A protestáns képvitákban a képektől való tartózkodás ideája pedig a képek és a szem – a szent dolgokban mindenképp kétséges – hatalmával szembeni gyanút is megszólaltatja. A magyarországi nyomtatványokban is visszatérő idézet Szalamiszi Szent Epiphániosz egyik mondata, melyben arra szólítja fel a keresztényeket, hogy kerüljék a templomokban a képek használatát. Mind Szegedi Dániel, az *Itinerarium Catholicum* szerzője, mind Kecskeméti C. János használja ezt az idézetet, saját fordításukban közölve azt.

⁹¹ CLARK 2007, 48.

⁹² Lásd például Bellarminónál: „Homo quidquid cognoscit, sive sensu, sive intellectu, per imagines cognoscit.” (‘Valamit az ember, akár érzéssel, akár az értelemmel megismer, képeken keresztül ismeri meg azt.’) BELLARMINUS 1586–1593, 216.

Az *Itinerarium* szerzője a „felfüggesztett” tekintet ellen emeli fel a szavát:

Iusson eszetekben szerelmes fiaim, hogy az templomban kepeket be ne vegyetök, sem pedig az szentek temető helyein azokat fel ne függesztök: de koroskent az Istent visellyetök az ti sziveitekben. Söt még csak közönséges hazba se szenvedgyetök azokat éll. Mert nem szabad Keresztyennek fel függesztöt szemmel lenni, hanem elmejeben kell munkalkodni.⁹³

A felfüggesztett tekintet a képre irányul, és ezért a kép uralja, s mindez megakadályozza, hogy a hívő lelkében közeledjék a ›szenthez‹, Ugyanakkor a „fel függesztöt” metafora más szempontból is sokatmondó, mivel a felakasztott, fennakadó tekintet valójában a látás nem működésének a jele: akinek a szeme fennakad, az valójában nem lát.

Kecskeméti C. fordításában a szem általi hordoztatás, tehát az ember szem általi uraltsága került kifejezésre:

Emleközzetek megh szerelmes fiaim hogy az Anyaszent egyházban kepeket be ne vigyetök, se az szenteknek nyugovo helyeken azokat fel ne allassátok: hanem mindenkoron az Istent visellyetek szivetekben. Söt megh az közönséges házakban se szenvedgyetek: Mért nem szabad az keresztyen embernek szöme által bizontalanul hordoztatni, hanem elmeienek szorgalmatosága által.⁹⁴

Az elmében történő munkálkodás vagy az elme szorgalmassága által történő ›hordoztatás‹, vagyis meghatároztatás az érzékek, elsősorban a szem és az általa befogadott külvilág uralmát váltja le.

⁹³ SZEGEDI 1616, 251.

⁹⁴ KECSKEMÉTI C. 1620, 210–211.

A képekkel szembeni elhatárolódás kálvinista tanításának teológiai alapjai mellett a képekhez való viszony megközelítésében érdemes tekintetbe vennünk azt, amit Freedberg az ábrázolás hatalmának nevez.⁹⁵ Ez a hatalom egy nehezen megragadható, ugyanakkor a képekhez való viszonyunkban kortól függetlenül létező és Freedberg szerint a kora újkori forrásokban is tetten érhető jelenség. Freedberg példái között szerepel Paleotti képteológiai traktátusa is, valamint az az exemplum is, amelyben a fehér bőrű anya sötét bőrű gyermeknek ad életet.⁹⁶ Freedberg nem foglalkozik a képek zavarbaejtő hatása mögött feltárható lélekelméleti és optikai elméletekkel, ami ugyan felróható is lenne neki, ugyanakkor az ábrázolás szinte mágikus hatalmába vetett kora újkori meggyőződésről alkotott elképzelése azért akceptálható, mert a képekhez való összetett viszonyulás, illetve az ehhez kapcsolódó hiedelmek minden bizonnyal nem mindig járnak együtt a képek hatását magyarázó – és így azt természetbölcseleti síkra helyező – filozófiai-természetbölcseleti ismeretekkel.

Amíg a Paleotti-féle képteológiai traktátus egyik legizgalmasabb – és korábban már ismertetett – fejezete a képek hatását tárgyalja, járja körül, addig a képkérdést érintő hitviták a képek konkrét hatásával viszonylag ritkán foglalkoznak. Ennek okát abban jelölhetjük meg, hogy a kérdés sem a képtisztelet jogosságának megkérdőjelezéséhez, sem annak legitimáláshoz nem tartozik szorosabban, márpedig a vitairatok elsősorban ilyen szempontból tárgyalják a képtisztelet problémáját.

Elszórt megjegyzések azért akadnak a 17. századból, például Illyés István katekizmusában, amely persze elsősorban nem polemikus céllal készült, de a képek tárgyalásakor a képviták jellemző érvkésztetéből merít. A bálvány és kép megkülönböztetése kapcsán hivatkozik a Mózes 4. könyvére (*Numeri*) és benne a rézkígyó történetére: „Megint ugyan Moyses, réz kígyót emele

⁹⁵ FREEDBERG 1993, 217–218. Freedberg nagy vitát kavaráó könyvéből (*The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* [Chicago: University of Chicago Press, 1989].) mindeddig csupán ez a fejezet olvasható magyarul.

⁹⁶ A téma elterjedtségéhez lásd: FINUCCI 2003, 135–136.

fel a' pusztaban, hogy a' melly sebesek reá tekintenének, meggyógyúlnának. Ertsék ezt az Ujítók. Imé gyógyulás adatik Istentől a' kép nézésére.”⁹⁷ Ez az ószövetségi esemény visszatérő hivatkozási hely mind katolikus, mind protestáns részről a képek használata mellett és ellen, ugyanakkor ritkán fordul elő olyan kontextusban, hogy a képek gyógyulást előidéző képességét, hatalmát igazolja. Természetesen az Illyés-szöveg sem hagy kétséget afelől, hogy nem maguk a szentképek, hanem a szentképekre rátekinthető Isten adja a hívő számára az – elsősorban lelki – gyógyulást. Pázmány is ezt hangsúlyozza a haldokló tekintete elé helyezett kereszttel kapcsolatban: nem a kereszt ábrázolása, hanem az, akire utal, maga a megfeszített Krisztus adja a megváltást.⁹⁸ Ugyanakkor nem érdemes elmennünk amellett a tény mellett, hogy a példa ebben a kontextusban a képek hatalmát tárgyaló diskurzusokat idézi fel.

A szentképek szemlélése nyomán bekövetkező bűnvallások, megtérések, sőt gyógyulások nem a kép, nem az anyag, hanem a kép – mint jel – által megjelenített, a kép által felidézett prototípus: Isten vagy valamely szent révén történnek meg. Ennek folyamata azonban csak részben tartozik a csodák territóriumába – a képek hatását tárgyalva ugyanis alkalmasint felsejlik az a lélekelméleti és az érzékelés működését leíró teoretikus háttér, ami a szemlélőben lezajló folyamatok felől ad magyarázatot a kép működésére. Ez tehát a képek lelki-indulati hatása, melyet a vitairatok szerzői a képek hasznait ismertetve alkalmanként felidéznek.

Monoszlóy a képek hasznait rendszerezve harmadik helyen említi, hogy a szentképeket szemlélve a hívők szívükben felbuzdulnak – illetve megkeserednek: „az kilső kepec azért reteggetic, es siralomrais keszeretic az embereknek sziueket”.⁹⁹ Ezután elmeséli azt a történetet, amelyet Paleotti az elemzett fejezeté-

⁹⁷ ILLYÉS 1697.

⁹⁸ PPÖM IV, 636.

⁹⁹ MONOSZLÓY 1589, 308.

ben részletesen kifejti: az exemplum egy „tisztátalan asszonyról” szól, aki az őt magához beinvitáló ifjú házába lépve megpillantja Szent Polemon képét, és eláll bűnös – házasságtörő – szándékától. A történetet Paleotti a II. niceai zsinat iratai közül idézi, miképpen az Monoszlóy hivatkozásában is szerepel, ugyanakkor a bolognai püspök traktátusa az eredeti szöveget, Nazianzoszi Gergely versét is tartalmazza.¹⁰⁰ A zsinati dokumentum – miképpen Paleotti is – a képek hatását taglalja, azokat a szinte mágikus erővel rendelkező hatásokat, amelyeket már a Libri Carolini körüli vitákban is célzottan megkérdőjeleznek (például a Polemon-történet hitelességét is kétségbe vonva).¹⁰¹ Paleotti traktátusában a képek efféle erejét az magyarázza, hogy hatással vannak a képet szemlélő fantáziájára, és a képet szemlélőben valamiféle azonosulást idéznek elő (lásd elsősorban a gyermek fogadásáról szóló történeteket, valamint Szent Ferenc stigmáit).¹⁰² Monoszlóy példája tehát többet mond el annál, mint amennyit Monoszlóy szükségesnek érez explicit módon kifejteni: a példa sejteti, de nem mondja ki azt, ami miatt Paleotti is használja, vagyis hogy a képek hatásmechanizmusát valamiféle, a fantázia segítségével történő azonosulás jellemzi.

Magyar nyelven elvéve találunk olyan, képtiszteletet tárgyáló szöveget, amely a képeknek ezt a lélekben és testben egyaránt változást előidézni képes működését a releváns természetfilozófiai kontextusok megidézésével teszi nyomatékosná. Ezért különösen fontos számunkra Csúzy Zsigmondnak a látás vétkeiről szóló prédikációja, amely ugyan az érett barokk prédikációk szinte kényszeresen, túlhajtott módon metaforikus nyelvén, de beszél a szentképek – elsősorban Krisztus szenvedését ábrázoló képek –

¹⁰⁰ „Scortum intemperans aliquis ad se vocarat Iuuenis, / Illa vero, ubi prope limen peruenisset, / De quo in imagine Polemon prospiciebat, / Inspecta illa, (erat autem veneranda) / Spectaculo victa, mox recessit, / Vt viuum, reuerita pictum, & c.” [S. Gragorius Nazianzenus in Carm. & Synod. VII. act. 4.] Lásd: PALEOTTI 1594, 109.

¹⁰¹ NOBIL 2009, 217.

¹⁰² PALEOTTI 1594, 107, 109–110.

efféle jelentőségéről, és amelynek értelmezéséhez nemcsak a kora újkori lélekelmélet, de a korabeli optika tanulságaira is szükség van. Itt tehát a képvitáktól eltávolodva, de a katolikus képteológia releváns kontextusát találjuk meg.

Csúzy Zsigmond böjt 2. vasárnapjára készült prédikációi a külső érzékeket és a hozzájuk kapcsolódó bűnöket veszik sorra.¹⁰³ Ezek közül a legterjedelmesebb a látást és a szem bűneit, valamint az ezektől való megszabadulást tematizáló szentbeszéde. A legfontosabb érzékszervünk, a szem egyben lelki üdvösségünk elvesztésének leghatározottabb oka is:

[A]bban a' hiszemben valék eddig, hogy, ti vólnátok gyors vezérim, ti vólnátok út mutató kalauzim, és némelly égő fáklyák; sőt ragyogó csillagok-gyanánt világoséttó drága eszközim; hogy valami formán kőbe ne üssem lábaimat. Es imé Ecclipsises fogyatkozást szenvedvén, magatok vattok gyilkosim, magatok vattok kegyetlen hóhérim.¹⁰⁴

Jeremiás prófétával idézi fel a szem veszélyes hatalmát: „ascendit mors per fenestram; az ablakon, az-az, a' szemünkön hág fel a' halál; és le-fosztván minden Isteni ajándékiból a' lelkét, gyilkossan meg-öli.” A profán és bűnös látványok tehát nemcsak a szemet, de a lelket és az elmét is megromtják, a „zabolátlan tekintet” nyomán bekövetkező pusztulást számos bibliai exemplum mutatja be.

Csúzy a látásunk korrumpálódását a szemre rakódott por metaforájával érzékelteti: „ki orvosollya meg a' ti nyavalyátokat? [...] és vagy a' fársángi vásott csintalanságoknak temérdek porát ki-törli-le? [...] Nem más, hanem a' töredelmes penitenciából származandó sűrű köny-húllatások.”¹⁰⁵ Ez a por tehát a világi hiúságok látványából ered, melyet a penitenciatartás könnye tud lemosni. Ugyanakkor a folytatásból kiderül: a világi hiúságok

¹⁰³ Csúzy 1724, 384–396.

¹⁰⁴ Uo., 385.

¹⁰⁵ Uo., 386.

veszélyes látványa – és az általuk okozott makula, „por” – ellen a leghatásosabb egy szent látvány: „Ide, ide függesszük tehát penitenciára lágyult szívünket, ide könyvből lábott szemünket [...] az Urnak keserves kin-szenvedésére; [...] ’s szemünket is ki-tisztíttya, meg-orvosollya.”¹⁰⁶ Miközben a metafora a megtisztulás, megtisztítás képzetkörében mozog, filozófiai bázisát – legalábbis részben – a korban jól ismert species-elméletből veszi.

A vizuális érzékelés leírására született és hosszú ideig – a kor újkorba nyúlóan – érvényes elméletek egyike szerint a tárgynak a belső érzékeinkben létrejövő, a tárggyal egybevágó képét a tárgytól származó *forma* vagy *species* (hasonlósági kép) biztosítja.¹⁰⁷ A *species* a tárgyról leszakadó és az emberi szembe érkező hasonmás, ismeretkép. Míg a *speciess* léte nagyjából egyöntetűen elfogadott a középkori filozófiában, hiszen az érzékelés, különösen a látás leírásához még szükséges a létük,¹⁰⁸ addig a *species* materialitása vagy intencionalitása meglehetősen problematikus kérdés, amely nem egyöntetű válaszokat generál. Legnagyobb hatású teoretikusa Roger Bacon,¹⁰⁹ aki a fényt tanulmányozza, és a tárgyakról leszakadó speciest a látható tárgyak felületén inherens *lux* eredményének tartja, amely természetéből adódóan hajlamos önmagát sokszorozni a folyamatos, átlátszó médiumban. Legrészletesebb kifejtését ennek a *De multiplicatione rerum* című munkájában adja.¹¹⁰

A *species* fogalma a kora újkori filozófiában, sőt, Kepler eredményei ellenére az optikában is tovább él,¹¹¹ és a kora újkori jezsuita Arisztotelész-komentátorok *species sensibilis*ről alkotott véleménye kapcsán Alison Simmons hangsúlyozza, hogy a jezsuita neoskolasztikusok valamiféle legyengített anyagiságot

¹⁰⁶ Uo., 386–387.

¹⁰⁷ SMITH 2015, 248.

¹⁰⁸ Katherine Tachau ugyanakkor meggyőzően mutatta be, hogy az Okham körüli évtizedekben határozottan jelentkezik egyfajta törekvés a species-elmélettel való szabadulásra. TACHAU 1988, 180–312.

¹⁰⁹ FLANIGAN 2016, 206.

¹¹⁰ SMITH 2015, 261–262.

¹¹¹ DUPRÉ 2012.

tulajdonítanak ezeknek a hasonlósági képeknek, amelyek a befogadó érzékszervéhez érkezők, s az értékelés során megváltoztatják, magukhoz hasonlóvá alakítják az érzékelőt (lásd az arisztotelészi *alteratio* és *assimilatio* fogalmakat).¹¹² A korábban részletesebben tárgyalt Suárez munkássága például több tekintetben – többek között a belső érzékek rendjében – is különbözik a jezsuita Arisztotelész-komentátoroktól, a species kérdésében mégis osztja jezsuita kortársainak véleményét: ragaszkodik a specieshez az érzékelés és a gondolkodás leírásában, illetve ő is valami ›legyengített‹ anyagiságot tulajdonít a species sensiblesnek, vagyis az érzékekhez érkező hasonlósági ismeretképeknek.¹¹³ Ebben a tekintetben is az arisztotelészi elvekből, tehát az *alteratio* és az *assimilatio* princípiumából eredő teoretikus kényszer határozza meg az érvelését. Ugyanakkor, amire nem a filozófiatörténet, hanem a képteológia és optikatörténet határmezsgyéjén mozgó kutatások hívják fel a figyelmet: a specieshez való ragaszkodás a katolikus képelmélet, képteológia és spiritualitás kontextusában is különös jelentőséggel bír. Walter S. Melion például igazolta, hogy Canisius *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque* című műve, mely az első jezsuita értekezés Szűz Máriáról, és ami nem sokkal Suárez lélekelméleti előadásai (1577) után jelent meg nyomtatásban, nagyban támaszkodott a jezsuita képelméletre és a species elméletére.¹¹⁴ Sven Dupré 2013-as tanulmányában meggyőzően mutatta be, hogy a Kepler 1604-es *Optikája* után megjelent jezsuita optikák (Aguilonius és Scheiner) nem azért tértek vissza a species-elmülethez, mert nem ismerték meg Keplernek a retinán megjelenő picturával kapcsolatos megállapításait, hanem mert egyfelől a jezsuita tudományosság (a racionalista tudományfelfogás), másfelől és még inkább a kegyességi gyakorlatok szem-

¹¹² SIMMONS 1999, 527–530.

¹¹³ SIMMONS 1999.

¹¹⁴ MELION 2010.

pontjából alapvető érdeke volt a rendnek, hogy a species-elmélethez ragaszkodjon.¹¹⁵

Csúzynál a szemet megfertőző, veszélyes látványokról származó „por” az érzékelés elméletében szerepet játszó *species*re, annak materialitására emlékeztet – ezek ellenében pedig csak a kegyes látványok: elsősorban Krisztus szenvedésének szemlélése hat. A szövegben később Veronika kendője is megjelenik, amely a nem kézzel készült képek (akheiro-poiétosz)¹¹⁶ egyik legfontosabbika, és ilyen formán a katolikus képtisztelet legitimációjának egyik legfontosabb érve. Emellett azonban a látás folyamatához és az imaginációhoz szakrális hasznokat kapcsoló megfontolások teológiai igazolása is: Krisztus ugyanis akképpen hagyott nyomot Veronika kendőjén a világ megtérése érdekében, ahogyan a látványok az ember szemén, illetve belső érzékeiben.

A Csúzy-prédikációk metaforikájának a korban még érvényben lévő látáselméletekben történő kontextualizációjával a képek fizikai hatásának a spirituális dimenziója válik láthatóvá: az, ahogyan az isteni dolgok képmásai megtisztítják érzékelésünket, és érzékeinken keresztül a lelkünket is.

¹¹⁵ Ahogy a jezsuita Aguilonius és Scheiner Kepler utáni optikai munkáiban a kepleri elmélettel szembeni elutasító »maradiságot« minden bizonnyal a jezsuita képelmélet és a spirituális gyakorlatok teoretikus alapjaihoz való ragaszkodás eredményezi, úgy Suárez esetében is érvényes kérdés lehet, hogy a filozófiai rendszerben adott teoretikus kényszerek mellett mekkora szerepe van a jezsuita spiritualitásnak a species paradigmájában való megmaradásban. Ha továbblépünk, ugyanez a kérdés az imagináció fogalma kapcsán is felvethető: vajon nem lehet-e valamiféle hatása a jezsuita spiritualitás imaginációközpontúságának a belső érzékek rendszerének suárezi átalakításában? Vagyis: lehetséges-e a suárezi lélekelmülethez, annak motivációihoz nem kizárólag a filozófiatörténet felől rendelni potenciális kontextusokat? Shuger ugyan nem teszi ezt explicit módon, de az a kontextus az *Image and Enargeia* alfejezetben, amelyben a suárezi lélekelmületről szóló lábjegyzete megjelenik, bizonyosan ezt sejteti. SHUGER 1988, 201–223.

¹¹⁶ BELTING 2000, 53–58.

3.5. A katolikus képelmélet és kegyességi irodalom összefüggéséről

Mivel hogy ez a' Kristus Urunk keserves kinszenvedésének historiája, az által, a' ki nyomtatásba bocsájtotta, elsőben böjti praedicatiók gyanánt a' praedicállo székbül az Akademiaj templomban, a' ki tétetett oltári Szentség előtt praedicáltatott, azért midön valaki ezt olvassa, igen hasznossan és gyümölcsössen cselekszik, ha maga elméjében olyan képzést formál, mint ha ő is a templomban a' ki tétetett oltári Szentség előtt mind ezeket a' predikállo székbül hallaná.

William Stanyhurst Európa-szerte nagy sikerű elmékedésköte-
te 1727-es magyar nyelvű kiadásának¹¹⁷ élén a fordító, a ferences
Ozolyi Flórián ezzel az utasítással javasolja könyvének használá-
tát az olvasó számára. Az ajánlásból kiderül, mi is pontosan a szö-
veg eredeti kontextusa:

Meg jelent ez a' mennyei szarándok [ti. Krisztus], a' többi között
illy képpen, midön az ő keserves kinszenvedésének historiája, a'
keresztény hivek ismémentire elsőben ama nevezetes Lovaniumi
Academiabéli halgatók előtt ki praedikáltatott, és az után ki
nyomtattatott Deák nyelven [...]¹¹⁸

Ozolyi 1721-ben Nagyszombatban teológiai tanár és magyar hit-
szónok lett, valamivel később pedig ismét Nagyszombatban a pap-
növendékek igazgatója.¹¹⁹ Megjegyzése azonban, mint az aján-
lásból kiderül, nem saját prédikátori tevékenységére vonatko-
zik – jöllehet az Akadémiai templom a nagyszombati Keresztelő
Szent János-templomot is jelölhetné, utalva arra, hogy esetleg itt
hangoztak el a szövegben említett prédikációk, Ozolyi valamelyik

¹¹⁷ STANYHURST 1727.

¹¹⁸ Uo.,)2v.

¹¹⁹ SZINNYEI, 10:34.

nagyszombati tartózkodásának idején. A ferences fordító viszont az eredeti latin kiadásból – aminek egyik előszava a leuveni akadémia diákjainak szól – tudja, hogy Stanyhurst előbb prédikációk formájában hozta létre a szöveget, mielőtt még nyomtatásban, elmélkedésként megjelentette volna.¹²⁰

Stanyhurst tehát prédikációkat alakított meditációvá, Ozolyi viszont meditációkat olvastat prédikációk gyanánt. A kora újkori kegyességi irodalom műfajai közti lehetséges átjárások fontos dokumentuma ez a megnyilatkozás – de a kompilációkutatás is forrásként hivatkozik rá.¹²¹

A leírt és elhangzott szöveg esetleges különbsége és különböző hatásának említése nemcsak a műfaj kapcsán a szakirodalomban rendszeresen felbukkanó bizonytalanság erősítője (gondolunk itt arra, hogy leginkább csak találgatunk, hogyan viszonyult egymáshoz leírt és elmondott prédikáció), hanem medialitástörténeti kontextualizációra is kínálja magát. Itt ugyanis valószínűleg a Quarant'ore, tehát a negyvenórás szentségimádás eseményéről történik említés. A Quaran'ore – mint bármely szentségimádás – a katolikus egyház lelki gyakorlatai közül talán a leginkább olyan, ami az érzéki megismerés spirituális vonatkozásaira irányítja a figyelmet, nyilvánvalóvá téve a fizikai látás spirituális hasznait.¹²²

1608-ban, négy évvel Kepler optikájának megjelenése után Louis Richeome francia teológus és hitvitázó Claudio Aquaviva invitálására Rómába látogatott. A látogatás eredménye a jezsuita novíciusok számára készült és 1611-ben publikált *La peinture spirituelle* című traktátus lett (a munka az 1567-ben alakult San

¹²⁰ „Frequens mihi est in hoc argumento ad Christum apostrophe, quia quae scripsi, olim dixi coram Christo in Eucharistia praesente.” (‘Gyakori ebben a témában nálam a Krisztushoz fordulás [apostrophe], mivel amit írtam, egykor az eucharishtiában jelen lévő Krisztus előtt mondtam el.’) STANYHURST 1660, **3v.

¹²¹ Maczák Ibolya Kelemen Didák 2. nagypénteki prédikációjának egyik forrását találta meg az elmélkedésgyűjteményben, és ennek kapcsán hivatkozott az előszóra is. MACZÁK 2010, 67.

¹²² NOEHLES 1985; IMORDE 2011.

Andrea al Quirinale noviciátus felépítését és életét mutatta be, programadó céllal), melyben helyet kapott egy, a Quarant'ore alkalmával felépített teatro leírása is.¹²³ A leírást Richeome a jezsuita neoskolasztikus lélekelméletben jelentős szerepet betöltő,¹²⁴ valamint a látás optikai elméletét is meghatározó species fogalmához és teóriájához kapcsolta. Richeome ugyan látszólag felhasználja Kepler teóriáját a retinán létrejövő picturáról, de – Ruth S. Noyes szerint – valójában eltorzítja a kepleri elképzelést – amely többek között pont a species elmélete ellenében működik.¹²⁵ Ugyanakkor, ahogy azt az előzőekben hangsúlyoztam, a species elméletére a jezsuita képelmélet és spirituális gyakorlatok rendszerében elengedhetetlenül szükség van, és Richeome korántsem az egyedüli jezsuita, aki a kepleri pictura-elmélet bizonyított ismerete ellenére is a species fogalmához és teóriájához ragaszkodik.¹²⁶ A species sensibilis ugyanis egyfelől az érzékelési és megismerési folyamatban a külvilág tárgyai és a belső érzékekben megszülető phantasma közti korrespondenciát, egybevágóságot biztosítja, másfelől – a jezsuita újskolasztikus gondolkodók szerint legalábbis – mint valamiféle anyagisággal rendelkező entitás az érzékelő érzékszervére és az érzékelőre hatást gyakorol (*alteratio, assimilatio*). A látás folyamatában tehát érzékszervünk valamiképpen fizikai kapcsolatba kerül a látott dologgal (tehát a dolog által létrehozott és multiplikációval az érzékszervek felé továbbított speciessel), és az érzékelő az érzékelés folyamatában, elsősorban az imagináció révén, az érzékelt dologhoz valamiképpen hasonlónak válik. A *La peinture spirituelle*-ben a látás, az érzékelés folyamata a transzszubsztanciáció metaforája lesz: ahogy a tárgy nagykiterjedésű speciése képes az aprócska retinán fizikalitásában megjelenni – itt van az álkepleriánus megoldás –, úgy Isten mindenható kegyelméből mennyivel inkább lehetséges,

¹²³ RICHOME 1611.

¹²⁴ SIMMONS 1999, 527–530.

¹²⁵ NOYES 2019.

¹²⁶ DUPRÉ 2012.

hogy Krisztus teste és vére teljes valójában és kiterjedésében az ostyában és a borban megjelenjék.¹²⁷

Mindebből következik tehát, hogy a szentség, az Eucharisztia szemlélése (Richeome itt az „érintés” szót használja, a látás fizikai kontaktus jellegére utalva) az isteni *speciesszel* történő közvetlen, fizikai kontaktust jelenti. Éppen ezért a Quarant’ore *theatróval*, *apparatóval*, sőt, időnként *macchinával* látványossággá formált gyakorlata – ahol is például számtalan fényforrás fejezi ki az isteni sugárnak vagy az isteni speciesnek a hívő szemébe érkezését – a 17. század elejétől a katolikus egyház egyik legfontosabb spirituális gyakorlata.

A látás folyamatának és a transzszubsztanciációnak a metaforikus összekapcsolása, azonosítása viszont nemcsak az átváltozás csodájának valamiféle megvilágítását vagy elfogadtatását szolgálja. A metafora visszafelé is hat: a látás emberi folyamatát isteni fénybe emeli. A szentségimádás az a spirituális gyakorlat, ami kapcsán az emberi látás szakrális következményei leginkább tematizálódnak. Nem véletlen, hogy a 17. század első felében tömegesen készülnek nyomtatott apparati-, theatri- és machine-ábrázolások, melyeken a szentségből kilépő isteni fénysugárnak meghatározó jelentősége van.¹²⁸

A 17. század elején elterjedő kegyességi gyakorlatok és az optikai megalapozásukat biztosító elméletek kontextusában a Stanyhurst-munka olvasási utasításában az imádásra (és ami fontos: szemlélésre) kihelyezett Szentség kerülhet az értelmezést irányító fókuszpontba. Vagyis a képzelt mediális áthelyezésben a kihelyezett szentség, illetve a rá történő visszaemlékezés mint vizualizációs-meditációs gyakorlat a látás embert átalakító folyamatának megjelenítője. A szöveg azt a meggyőződést inszcenírozza, hogy az ellenőrzött, irányított mentális képtár kiépítését célzó irányított imagináció akkor működhet a leghatékonyabban, ha a Krisztus testét és vérének valóságosan tartalma-

¹²⁷ RICHOME 1611, 143–147. Lásd NOYES 2019.

¹²⁸ Vö. NOEHLES 1985.

zó Szentségre irányuló, bensőnket átalakító tekintet felidézésével párosul.

Miközben Ozolyi Flórián a szentségimádásra emlékezteteskor a látás, a szemlélés átalakító erejét rendeli az olvasáshoz, a szöveg befogadási folyamatának a templom terébe utalt, prédikáció-hallgatásként történő „képezés”-e, elképzelése valójában egy két-szintű imaginációt jelent: a hívő feladata ugyanis, hogy elképzelje magát úgy, mint aki a prédikáció hallgatásakor tekintetét a kihelyezett Szentségre emeli, és közben elképzeli és belső szemével látja a passiótörténet eseményeit.

Az ›elképzelés elképzelése‹ áttételre pedig azért van szükség, mert a bensőnket átalakító – a Szentségre irányuló – tekintet a belső látásunk átalakítója: ezért Krisztus szenvedéseinek „szemlélésétől” a kihelyezett Szentségre tekintve várhatjuk a legnagyobb hasznot. Az Eucharisztia formájában jelen lévő Krisztus ugyanis a hívőnek a szenvedéstörténet eseményei közepette való „jelenlét”-et erősíti és formálja: „Ímé jelen-vagyok, hogy megvilágosítsam az értelmet, felébreszszem az emlékezetet, felgyuítsam az akaratot, megvastagítsam a lélekzetet, ki-tisztítsam a lelki ismérteket”.¹²⁹

A *compositio loci* jellegű első „képezés”, önmagunk elképzelése a templom terében kihelyezett Szentség jelenlétében, látszólag nem nyelvi-retorikai műveletek nyomán születik, hanem a szerző utasítása nyomán. Ugyanakkor Stanyhurst az eredeti latin szövegben egy retorikai alakzat, a Krisztusra irányuló aposztrophé gyakoriságára hívja fel a figyelmet – tehát a Szentségre irányuló tekintet felidézője, előidézője mégiscsak a nyelv, a szöveg maga. A szenvedéstörténet pedig a nyelvileg, retorikailag megalapozott képszerűség, a hypotyposis, enargeia és amplificatio során a lélekben – phantasiában – létrejövő belső képek eredménye, melynek sikere felett a bensőnket átalakító Szentség, az arra irányuló tekintetünk (s a Szentségben jelenlévő Krisztus ránk irányuló te-

¹²⁹ STANYHURST 1727, 6.

kintete)¹³⁰ örökdik, szavatolva így az imaginatív megfelelést (lásd Canisius decorum-követelményét az imaginatio kapcsán, mely szerint ezekben a szentre irányuló képekben nincs helye világias gondolatoknak és haszontalan vágyaknak).¹³¹

A kihelyezett szentség előtt, a szószékről elhangzó nagybőjti prédikáció hallgatása tehát minden bizonnyal a 17–18. századi katolikus prédikációs gyakorlat paradigmaticus esete, amikor is az élénkség, a vizualitás és imagináció retorikája – a 17–18. századi katolikus prédikáció jellemző retorikai képlete – a Quintilianus óta retorikailag megalapozott azonosulással (itt a cél a hitszónoki pathosszal való azonosulás) és az optikailag, filozófiailag és teológiaiilag megalapozott azonosulással (a Szentségre irányuló tekintet és ezáltal a Szenttel, az isteni fénysugárral és speciessel való fizikai érintkezés és *assimilatio*) együtt működik.

A 17–18. századi katolikus prédikációs gyakorlatban a vizuálisan eleven ábrázolásmód és ennek jelentősége számára összetett, az eddigi megközelítéseket többirányú, a lélekelmélet, az érzékelélmélet és az optika forgalomban lévő elméletét is játékba hozó, eszmetörténeti kontextualizációval kiegészítő megközelítés szükséges. A prédikációhallgatás során meghatározó belső látást bizonyos mértékig ugyanazok a szabályszerűségek határozzák meg, mint a külső látást: az imaginációban létrejövő képek, *phantasmák* ugyanis egybevágóak az érzékelés folyamatában a külső érzékek által befogadott *speciessel*, továbbá a belső képek felidézésekor vagy megkomponálásakor létrejövő *phantasmák* jellegüket és hatásukat tekintve semmiben sem különböznek a külső látványok által a belső érzékben keletkező képtől. *Aisthemák* és *phantasmák* egybevágósága már az érzékelésnek az eredeti arisztotelészi leírását is meghatározó jellemvonása, ami Gregor Vogt-Spira tanulmánya szerint az egész preromantikus irodalomelméletnek, benne az imitáció elméletének is az episztemológiai felté-

¹³⁰ „azon szemek reánk figyelmeznak, hogy a' mi szeimeink vizek folyásit öntsék ki” – STANYHURST 1727, 5.

¹³¹ MELION 2010, 250–251.

tele és kiindulópontja.¹³² A szavak által felkeltett képek ontológiai státusukat tekintve pontosan ugyanolyan képek, mint az érzékelés során a belső érzékben/érzésekben létrejövő phantasmák. A megfelelő szavak által megfelelő módon felkeltett belső képek tehát ugyanolyan megfelelőek belső kondícióink átalakítására, mint a megfelelő külső képek.

A katolikus kegyességi irodalomban a retorikai élénkség egyfelől az ellenőrzött, teológiailag megfelelő mentális képtár kiépítését és az egészséges, jól működő imaginációt szolgálja, másfelől viszont a belső képeknek a külső képekéhez hasonló átalakító, átformáló képességét feltételezi.

¹³² VOGT-SPIRA 2008.

4. TŰ A SZÉNAKAZALBAN? RETORIKA ÉS IMAGINÁCIÓ A KORA ÚJKORBAN

4.1. Poétika és imaginatio, retorika és imaginatio

Barbara Niebelska-Rajca, egyike azon kutatóknak, akik újabban intenzíven kutatják az alteritás imaginációfogalmát, arra hívja fel a figyelmet, hogy Jean Starobinski már a híres, 1966-os esszéjében (*Jalons pour une histoire du concept d'imagination*) feltette a kérdést, vajon valóban szükséges-e megelégednünk azzal az erős sztereotipikus ellentéttel, mely szerint a kora újkor irodalmában a ráció, a romantikában pedig a képzelet uralkodik.¹

Korábban már volt szó arról a két tanulmányról, melyek a legfontosabb mérföldköveket jelentik a poétikák imaginációfogalmának kutatástörténetét illetően. William Rosky korai, ám annál többet hivatkozott tanulmánya a lélelmelet és az angol reneszánsz költészet összefüggéseiről értekezve mutatja ki, hogy az imagináció félrevezető-színlelő jellege miként válik alkalmassá a poétikai imagináció korabeli igazolására.² A másik mérföldkő, Martin Kemp 1977-es tanulmánya a 15. századi itáliai művészetelméleti traktátusokat a művész, a műalkotás és a teremtés fogalmak összefüggéseinek szempontjából vizsgálja, kiemelve a

¹ NIEBELSKA-RAJCA 2018, 39.

² ROSSKY 1958.

„fantasia” jellegzetesen kora újkori, a moderntől mégis különböző értelmét.³

Az újabb irodalomtörténeti tanulmányok a romantika képzelőerő-fogalmának kora újkori esztétikai előzményét a reneszánsz poétikákban keresik és találják fel.⁴ Ugyanakkor Niebelska-Rajca szerint a poétika imaginatio-fogalma még mindig kisebb hangsúllyal és hatással van jelen a kora újkor kutatásában és a tudományos köztudatban, mint a kora újkori filozófia imaginatio-fogalma, ami pedig komolyabb érdeklődést keltett az utóbbi évtizedekben. A filozófiai diskurzusban azonban a *phantasia-imaginatio* egy belső érzék, mely a megismerés, illetve a gondolkodás folyamatában betöltött kulcsfontosságú szerepe miatt érdekes, nem a phantasia-imaginatio kreatív potenciálja miatt – ami viszont a romantikus képzelőerővel való kapcsolatát erősíthetné.⁵

A reneszánsz poétikák fogalomhasználatukban egyébként gyakorta kerülnek azt, hogy a művész kreativitását, produktív, teremtő képességét a phantasia-imaginatio fogalmaival kapcsolják össze,⁶ inkább csak a késő reneszánsz poétikákban találkozunk ezzel. A kutatás ezért körültekintően, az érintkező fogalmakra (inventio, imitatio stb.) tekintettel is történik.

Amikor az irodalomtörténeti kutatás a *phantasia-imaginatió*nak a kora újkori irodalom elméletében való előfordulását kutatja, akkor tehát elsősorban a poétikai inventio-fogalomhoz, annak jelentésmezejéhez, illetve a poétikákban is tematizált inspiráltság-problematikához és ennek kapcsán a poétikai imaginatio-fogalomhoz, ezen fogalmak azonosításához, értelmezéséhez fordul. Vizsgálja és azonosítja ezt az arisztotelészi alapú poétikákban csakúgy, mint a neoplatonikus művészetelméletben. A szakirodalom a francia poétikai gondolkodásban elsősorban Ronsard-ral foglalkozik, az

³ KEMP 1977.

⁴ ROSENMEYER 1986, 187–248.

⁵ NIEBELSKA-RAJCA 2018, 39.

⁶ Uo., 41.

angolszászban pedig Philip Sidney-vel.⁷ Különös figyelmet fordít a neoplatonikus imaginatio-fogalomra is: ez az imaginatio képek segítségével közvetít az isteni tudat és az emberi érzékek között, vagyis a divináció, a próféciák és az álmok segítségével transzcendens ismeretek átadására képes. Marsilio Ficino *Theologia platonici*ájának III. könyvében a művészi invenció kapcsán érinti a témát ekképpen,⁸ a neoplatonizmus csúcán alkotó Gianfrancesco Pico della Mirandola pedig *De imaginatione* című munkájában arról is beszél, hogy a csalóka phantasiát isteni és ördögi behatások is érhetik.⁹

A poétikai imaginációfogalomra irányuló, viszonylag mérsékelt érdeklődéshez képest is meglehetősen elhanyagolt terület a retorikai praeceptumok imaginációfogalmának kutatása, feltárása. Peter Mack is, aki jelentős tanulmányában a retorikai imaginációfogalom feltárására irányuló vizsgálatot kezdeményez, csak részben marad a retorika terepén: forrásainak egy része ugyanis jellemzően poétikai.¹⁰ A következőkben a kora újkori katolikus retorikai praeceptumok imaginációfogalmával, -fogalmaival foglalkozom, ehhez azonban szükség van arra, hogy az imaginatiót az antik retorikai elmélet hagyományában kontextualizáljam.

4.2. Imaginatio és antik retorika

Az imagináció az antik retorikai tradícióban a phantasia és az enargeia kapcsolatának tematizálásában jelenik meg. Heinrich F. Plett monográfiája, mely az enargeia antik és kora újkori tradíciójáról és jelentőségéről szól, arra hívja fel a figyelmet, hogy az *enargeia* vagy *evidentia* nem egyike a sok, stilisztikai/retorikai stílust érintő fogalomnak, hanem minden szóművészet alapvető alkotóeleme. Arra alkalmas és arra vállalkozik ugyanis, hogy az

⁷ MACK 2004.

⁸ COCKING 1991, 172, 180.

⁹ Pico della Mirandola értekezése magyarul is olvasható: PÁL, TAR és SZÖNYI 1995, 217–237.

¹⁰ MACK 2004.

emberi fülnek, a hallásnak a szemmel, a látással szembeni hátrányaiért kompenzáljon, mivel ez utóbbinak – az előzővel ellentétben – közvetlen érzékszervi hozzáférése van a valósághoz. Az *enargeia* olyan módon képes ezt a hiányosságot felszámolni, hogy a jelen nem lévő érzéktárgyak vizualitását az imagináció önmagát megteremtő vizualitásába utalja.¹¹

Az imaginatio fogalma Quintilianus retorikájában tesz szert nagyobb jelentőségre: az enargeiával és az ebből származó indulatokkal összefüggésben kerül elő. Quintilianus az *Institutio oratoria* több helyén tér vissza az imaginatio és az enargeia szerepére.¹²

Az a szónok, aki kivételes imaginatív mutatóványra képes, az „euphantasziótosz”, aki kiemelkedően jó abban, hogy dolgokat, szavakat, eseményeket realiztikus módon jelenítsen meg a saját fantáziájában. Ennek a tevéységnek az eredménye az *enargeia*, amit Cicero *illustratió*nak vagy *evidentiá*nak nevez – tehát olyan minőségről van szó, amely által úgy tűnik, mintha nem annyira beszél-nénk, mint megjelenítenénk dolgokat (Quintilianus 6.2.28–32).¹³ Fontos hangsúlyoznunk tehát, hogy az *enargeia* eredetileg nem alakzat, hanem egy minőség: akkor érzük el ezt a minőséget, amikor a beszédünk olyan, ami inkább láttat, mint elmond valamit.¹⁴

¹¹ PLETT 2012, 196.

¹² Quintilianus 6.2, 8.3, 9.2

¹³ „tehát elsődleges, hogy hatással legyen ránk, amiről azt akarjuk, hogy a bíróra hatást gyakoroljon, és hogy hatás alá kerüljünk, mielőtt megkísérelünk hatást gyakorolni. De hogyan történik, hogy hatás alá kerülünk? Hiszen nincs hatalmunkban a szenvedély sem? Megkísérelem, hogy erről is szót ejtsek. Amit a görögök *phantasziá*nak neveznek (mi helyesen képzeletnek hívjuk), általa a távol levő dolgok képmásai úgy jelennek meg a lélekben, hogy úgy tűnik, azokat szemünkkel látjuk, és jelen vannak. Aki jól fogja fel őket, az tudja az érzelmek terén a legnagyobb hatást kiváltani. Egyesek *euphantasziótosz*nak nevezik azt, aki dolgokat, hangokat, tetteket valóságként és hitelesen költ; ezt pedig könnyen elsajátíthatjuk, ha akarjuk. [...] az enargeia, amit Cicero *illustratió*nak és *evidentiá*nak nevez, amely nem annyira elmondani látszik a dolgokat, mint megmutatni, és olyan érzelmeket ébreszt, mintha személyesen jelen lennénk.” QUINTILIANUS 2008, 416–417.

¹⁴ „Enargeia is therefore far more than a figure of speech, or a purely linguistic phenomenon. It is a quality of language that derives from something beyond words: the capacity to visualize a scene.” WEBB 2009, 105.

A *Rhetorica ad Herennium* a *demonstratio* fogalmát használja az *evidentia* szinonimájaként, és a következőképpen definiálja azt:

Demonstratio est cum ita verbis res exprimitur ut geri negotium et res ante oculos esse videatur. Id fieri poterit si quae ante et post et in ipsa re facta erunt comprehendemus, aut a rebus consequentibus aut circum instantibus non recedemus [...]. (IV. liv.68.)¹⁵

Ez a definíció sem alakzatként beszél róla, de részletezi, hogy miként érhetjük el ezt az enargetikus hatást („Id fieri poterit si...”): a körülmények (*circumstantiae*), tehát események körülményeinek a lefestésével. Az antik retorikák egyébként, beleértve Quintilianust is, meglehetősen kevés figyelmet szenteknek annak a kérdésnek, hogy milyen nyelvi transzformáció, tevékenység nyomán érhető el ez az enargeia. A „circumstantiae” mellett az „ex pluribus”,¹⁶ tehát a részletező narráció technikáját említik leginkább. Ugyanakkor ez a témát övező bizonytalanság meglehetősen beszédes: az enargeia valójában egy pszichológiai folyamat, amely azt jelenti, hogy a szónok a phantasia segítségével önmagában felkeltett élénk képeket a mediáló nyelv segítségével a hallgatóiban is fel tudja kelteni, azokkal az indulatokkal együtt, amelyek a belső képek szemlélését kísérték. A nyelv ebben a folyamatban egy teljesen természetesen működő, transzparens mediátor, ami biztosítja a szónok és a hallgatóság lelkében megjelenő fantáziaképek egybevághóságát.¹⁷

Az enargeia működésében tehát a meghatározó motívumok a következők: a szem elé helyezés (*sub oculos subiecto*),¹⁸ a belső

¹⁵ 'A *demonstratio* [szemléltető eleveenség] az, amikor szavakkal a dolgot úgy fejezzük ki, hogy az úgy épp történni és a dolog épp a szem előtt lenni látszik. Ez akkor lesz lehetséges, ha megértjük, hogy mi történt a dolog előtt, után és magában a dologban, illetve nem tartózkodunk a következményekkel és a körülményekkel való foglalatosságától.'

¹⁶ Quintilianus 8.3.66.

¹⁷ WEBB 2009, 93–95.

¹⁸ Quintilianus 9.2.40.

látás mozgásba hozása, a jelenlét illúziója (*translatio temporum*, metasztasizis vagy metathesizis¹⁹), a színház illúziója.²⁰

Az *enargeiát* biztosító, előidéző retorikai technika (részletezés, körülmények leírása stb.) csak a szónok jól funkcionáló fantáziájának a képességével együtt működik jól: vagyis hogy magában képes valóságghűen felkelteni a képeket, úgy, mintha *itt és most* látná őket – és ezáltal persze indulatokat is kelt magában.²¹ Az auto-affekció elmélete mutatja, hogy ez legkevésbé sem azonos azzal a platonista vagy neoplatonikus elképzeléssel, amely szerint a fantázia isteni inspirációjú dolog lenne – miképpen ezt Murray Wright Bundy meggyőzően bemutatta.²²

A kora újkorban az *enargeia* és az *evidentia* számos szinonimája jelent meg: Johannes Susenbrotus széles körben használt tankönyvében (*Epitome troporum ac schematum et grammaticorum et rhetorum*, 1562) például a *hypotyposisszal*, *illustratióval* és az *energiával* azonosítja a szerző (ez utóbbi, tehát *enargeia* és *energeia* összekeverése, összemosása a kora újkor jellemző „vívmánya”²³).

A retorikai *phantasia*-fogalom, amely elsősorban az *enargeia* elméletében, az ön-affekció gyakorlatával összefüggésben kerül elő, legfőképpen a Quintilianus-féle retorikai *praeceptum* kora újkori hagyományozásával és annak továbbgondolásával öröklődik az európai retorikai kultúrában. Ettől némiképp eltérő az a retorikai hagyomány, amely a hellenisztikus irodalomelméletben, különösen pedig Pszeudo-Longinosz *Peri hüpszoszában* olvasható, és az újabb kutatások szerint az eddig ismertnél nagyobb hatást gyakorolt a korai újkorban. Újabban Eugenio Refini foglalta össze Longinosz kora újkori hatásának kutatástörténetét és elsősorban az itáliai recepciót, továbbá kiemelkedő figyelmet fordított Loren-

¹⁹ Quintilianus 9.2.41.

²⁰ WEBB 2009, 104.

²¹ PLETT 2012, 9–10.

²² BUNDY 1927.

²³ PLETT 2012, 20.

zo Giacomini *Del furor poetico* című értekezésére.²⁴ Refini megfigyelése szerint ugyanakkor hiába forgalmazódott széles körben Pszeudo-Longinosz fenségéről írt értekezése (kéziratban és nyomtatott szöveggként egyaránt), viszonylag kevés olyan munkával találkozni, amely hivatkozik is a szerzőre, netán egész passzusokat idéz belőle²⁵ – ez pedig jelentősen megnehezíti hatásának felmérését.

Pszeudo-Longinosz a phantasia fogalmát a fenséges elméletéhez kapcsolja.²⁶ A fenséges története ugyanakkor nem Pszeudo-Longinoszsal kezdődik, ám a fenség fogalmának megújítása kétségkívül hellenisztikus ›vívmány‹.²⁷ A fenség elmélete, ahogy Debora K. Shuger bemutatta, nagy hatást gyakorolt a reneszánsz homiletikák egy csoportjára, különösen pedig a stylus grande elméletére.²⁸ Pszeudo-Longinosz számára a phantasia komplex fogalom, amely magába foglalja a szónok vizualizációs gyakorlatát, valamint a fantáziaképet közvetítő nyelv működését és azt, ahogyan a befogadóban létrejön a szónokéval egybevágó fantáziakép.²⁹ Ennek folyamánként pedig a befogadó a fenséges minőségével találkozik.³⁰

A kora újkorban számos alkalommal visszaköszön és nagy hatásúnak bizonyul a Pszeudo-Longinosznál olvasható megkülönböztetés a kétféle – poétikai, retorikai – imagináció különbségéről.³¹ A retorikai és a poétikai vizualizációnak (phantasiának) különböző a célja: a poézisben a cél az úgynevezett *ekplexisz*, a

²⁴ REFINI 2012.

²⁵ Uo., 37.

²⁶ A fenségéről legújabban magyarul: KONKOLY 2017.

²⁷ DORAN 2015.

²⁸ SHUGER 1988.

²⁹ WEBB 2009, 96. Longinosz: „ὅταν ἂ λέγεις ὑπ’ ἐνθουσιασμοῦ καὶ πάθους βλέπειν δοκῆς καὶ ὑπ’ ὀψιν τιθῆς τοῖς ἀκούουσιν” (a *phantasia* abból származik, mikor az inspiráció és a szenvedély hatására a szónok mintegy látja azt, amiről beszél, és a hallgatói szeme elé is helyezi azt’).

³⁰ WEBB 2009.

³¹ Pszeudo-Longinosz XV.2.

szónoklatban a világosság (*enargeia*).³² A *Peri hüpszosz* latin fordítójánál (például Pietro Paganónál) az *ekplexisz* szinonimájaként megjelenik a *meraviglia*. Francesco Porto 18. századig publikálatlan kommentárja ezt a megkülönböztetést a következő fordítással adja vissza: a retorikai phantasia célja „orationem illustrare”, a poétikaié „percellere animos”. A retorika valószínű, tehát valóság-hű képekhez folyamodik, a költészet ellenben mesés, meseszerű képekhez (*fabulosae*).³³

Pszedo-Longinosz mimésziszfogalma ugyancsak figyelmet érdemel az imaginatio szempontjából. A kora újkorban imaginatio és imitatio, jóllehet azonos gyökű szavak, nem szükségszerűen tartoznak össze, sőt, számos esetben ellentétes fogalmak, lásd például Philostratus Apollonius életéről írt könyvében phantasia és mimészis elválasztását, vagy a „mimészis eikasztiké” és „mimészis phantasztiké” platonikus eredetű és a kora újkori poétikai vitákban alapvető megkülönböztetését.³⁴ Pszedo-Longinosz azonban a poétikai invenció erejét magyarázza, azt, hogy a poézis a csodálatos és hihetetlen dolgok birodalma, és ez a szavak szuggesztív ereje által lehetséges.³⁵ Pszedo-Longinosz tehát a poétikai invencióban a phantasia kizárólagos, egyedüli szerepét hangsúlyozza.

A kora újkorban mind a quintilianusi, mind a pszedo-longinoszi hagyomány stabilan jelen van az imaginációval összefüggő retorikai fogalmak rendszerében. Ugyanakkor maga a fogalom alkalmasszerűen bukkan csak fel. A következőkben ezt a jelenséget vizsgálom a katolikus retorikai praeceptumokban.

³² Uo.

³³ PORTO 1733, 315, 318. Idézi: REFINI 2012, 46–47.

³⁴ REFINI 2012, 50.

³⁵ Pszedo-Longinosz XV.8.

4.3. Tú a szénakazalban, avagy a phantasia-imaginatio fogalom hiánya és jelenléte a Tridentinum utáni katolikus retorikai kézikönyvekben

„Magnitudo rerum” és „praesentia oculis subiecta” – ez a formula először a Trient utáni katolikus retorikai praeceptumirodalomban jelenik meg, majd a protestánsban is helyet kap (szinte szó szerint így olvassuk Ludovicus Carbónál, Diego de Valadésnél, Johann Heinrich Alstednél és Bartholomäus Keckermann-nál).³⁶ Az egyházi retorika számára ez a formula, illetve a *magnitudo* (egy dolog nagyszabású volta) és *praesentia* (a jelenvaló dolog megtapasztalhatósága) fogalompár a felfoghatatlan, isteni dolgokról való beszéd lehetőségét ragadja meg, azt, hogy a retorikai képek és az általuk megvalósított elevenség és jelenlét elvezethetnek bennünket az érzékelhető dolgokon túli tartományba, a láthatatlan igazságok tartományába.

Erre az összefüggésre Shuger Luis de Granada retorikájából hoz példát, amely szerint az élenkségnek köszönhetően mi természetes módon vagyunk képesek arra, hogy az érzékek által felfogott és megismert dolgoktól tovább haladjunk a kevésbé ismertek és kevésbé megismerhetők felé. Granada megfigyelése szerint ennél fogva az egyházi retorika a képekre támaszkodik.³⁷ Keckermann egyházi retorikája pedig egyértelműen kapcsolja össze ezt, a vallásos kommunikáció eredendő problémáját, illetve az arra adott megoldást a világi retorika megoldásaival, mondván, az indulatok kétféle módon kelthetők fel: a *magnitudo* és a *praesentia* által – világosabban fogalmazva: az *amplificatio* és a *hypotyposis* által.³⁸ Vagyis *magnitudót* az *amplificatio*, *praesentiát* – és vele együtt megfelelő indulatokat – a *hypotyposis* eredményezhet. Valójában a retorika gyakorta a *hypotyposis*ra is úgy tekint, mint az *amplificatio* egy válfajára – Keckermann példája

³⁶ SHUGER 1988.

³⁷ Uo., 200. Lásd még: SHUGER 2004, 127.

³⁸ IMRE 2000, 435.

is ezt mutatja: Krisztus szenvedésének a részletezése a szenvedés láthatóvá, jelenvalóvá tétele is egyben.³⁹ Így válik az egyházi kommunikáció alapvető és általános szemléleti kérdésévé a retorikai élénkség – és a vele szükségképpen együttjáró (de nem feltétlenül kimondott) phantasia-imaginatio – kérdése.

A következőkben arra a kérdésre keresem a választ, hogy a katolikus praeceptumokban a retorikai élénkség, illetve ezzel kapcsolatban a retorikai indulatkeltés hogyan jelenik meg, a megközelítések, megfogalmazások pedig mennyire adnak teret a phantasia-imaginatio fogalom implicit vagy explicit játékba hozásához.

A kora újkori Magyarországon is jelentős szerepet játszó posztridentinai katolikus praeceptumokat áttekintve az a benyomásunk támadhat, hogy a phantasia-imaginatio fogalmát nagyítóval kell keresnünk a kézikönyvekben. Ahogy az a fenti gondolatmenetből, a retorikai phantasia antik hagyományából következhethet, a retorikai kézikönyvek a retorikai élénkség, az *enargeia* kérdését különféle témákba szétszórva tárgyalják. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy a kora újkori Magyarországon is forgalomban lévő katolikus kézikönyvek gyakorta kerülnek, hogy explicit módon hozzájuk szóba a phantasia-imaginatio fogalmát. Jóllehet a fő igazodási és hivatkozási pontot ebben a témában elvitathatatlanul Quintilianus képviseli a 16–17. században is, aki egyértelműen rendeli hozzá a *phantasia* (*visiones*) fogalmát az indulatok és az élénk megjelenítés (*enargeia*) kérdéséhez, mintha kora újkori utódai arra törekednének, hogy ezt a nyilvánvaló kapcsolatot ne hangsúlyozzák.

A következőkben először azokkal a szövegekkel foglalkozom, amelyek használják, felidézik a phantasia-imaginatio fogalmát, elsősorban az indulatkeltés szerepének és módozatainak tárgyalásába illesztve. Forrásaink egy részében a phantasia fogalma és

³⁹ „*Hypotyposisról beszélünk*, ha egy dolgot vagy tettet bővebben adsz elő. Például, ha valaki azt akarja bizonyítani, hogy *Krisztust a legnagyobb szeretettel kell szeretni, mert érettünk szörnyű kereszthalált vállalt*, ezt az argumentumot, érvet úgy kell hosszasan dilataálni, hogy olyan szenvedéllyel fested le Krisztus szenvedéseit, mint Augustinus” – KECKERMANN 2000, 205.

szerepe a beszédrészek bemutatásakor jelenik meg, azon belül is a peroratio ismertetésében. A peroratióban ugyanis az indulatkeltésnek kiemelt jelentősége van, és ennek kapcsán az autoaffekció és imaginatio, valamint retorikai élnkség és imaginatio fogalmai és összefüggései is előkerülhetnek.

Jacob Masen *Palaestra oratoriája* jó példát szolgáltat az affektusok és így a phantasia szerepének meghatározott beszédrészhez rendelésére.⁴⁰ Az első könyv XXI. fejezetében (*De peroratione*) az enumeratio szerepéről esik szó, valamint az amplificationóról mint az indulatkeltés legalkalmasabb eszközéről: „in amplificatione, quae ad motum instituta est”.⁴¹ Az affektusok felkeltéséről szólva a *phantasia* fogalma is felbukkan a szövegben:

Ante omnia vero affectum quem Orator auditoribus impressum voluerit, hunc in se exprimat necesse est. Quod Cicero in *Orat. perfecto*, & in se praecipuum ad impellendum auditorem fuisse adjumentum, & in aliis futurum agnoscit. Juveritque hic imagines rerum absentium vivaci phantasia expressas, velut praesentes intueri, rebusque ut gestae sunt, interesse, quod potentissimum hoc fit, ad excitandos affectus invitamentum, & quandoque etiam auditoribus, ut suis lineamentis ad vivum depictae, exhiberi possint [...].⁴²

Az élnk képzelőerő is felel a jelen nem lévő dolgok jelenlévőként történő szemléléséért, amennyiben a phantasia festi meg kellőképp élnken azokat, ugyanakkor az indulatba kerülés mozdítja ezt leginkább elő. A retorikai diskurzusban visszaköszön szó-

⁴⁰ MASEN 1659.

⁴¹ Uo., 106.

⁴² 'Mindenekelőtt pedig a szónoknak azt az indulatot, amelyet a hallgatóságában szeretne felkelteni, magából kell kiváltania. Amint Cicero az *Orat. perfectus*ban felismeri, hogy magában is ez a legfőbb eszköz volt a hallgató megindítására, és mások esetében is ez lesz. Előmozdítja ez a jelen nem lévő dolgok élnk fantáziával kifejezett képének jelenlévőként való szemlélését, és a dolgokban jelen levést úgy, ahogy azok megtörténtek, mivel ez a leghatalmasabb ösztönzés az érzelmek felkeltésére, és néha [a képeket] saját körvonalakkal élőként lehet lefesteni a hallgatóságnak is.' Uo., 106–107.

művészet és képzőművészet hasonlóságának sokat tárgyalt köz-helye,⁴³ miközben az élénké tevő képességet kifejező metaforika a festészetből kölcsönöztetik: „ut suis lineamentis ad vivum depictae exhiberi possint.” Ugyanakkor ez a kép a szónokban megszülető phantasmát mediálni képes szövegről is árulkodik, amelynek működéséhez (vagyis hogy ugyanazt a fantáziaképet váltsa ki a hallgatóból, mint amelyek a szónokban létrejöttek) tehát az affektusok közreműködése elengedhetetlen.

A később még részletesebben tárgyalandó, nagyszombati nyomdahelyű *Manuductio ad eloquentiam* a *Peroratio* című fejezetben *Quarta Regulaként* a következőt adja az olvasó tudtára:

quod non omnia, quae clara sunt intellectui, nata sint ad movendos affectus, sed illa tantum, quae magis sensibus, & oculis praesertim exposita sunt; quae enim videntur, magis movent Phantasiam, & per consequens etiam intellectum. Hinc est; quod Traegadiae magis moveant, si videantur, quam si legantur.⁴⁴

A peroratio egyik alapvető feladata az indulatok felkeltése, és a regulák is elsősorban ezzel foglalkoznak. A *Manuductio* szerzője hangsúlyozza az értelemre hatás jelentőségét is, ugyanakkor megjegyzi, hogy nem minden értelmes, világos érv alkalmas az indulatok felkeltésére, hanem elsősorban azok, melyeket az érzékek és különösképpen a szem elé terjesztettek. Ezek jobban megmozgatják, megindítják a *phantasiát*, és rajta keresztül az intellektust. Jóllehet a phantasiának a megindítás szempontjából inkább a vágyakkal való kapcsolatát szokás hangsúlyozni, a *Manuductio* az élénk retorikával, az *enargeia* (bár a kifejezést nem használja) révén megjelenített szövegeknek az intellektusra gyakorolt erősebb hatását (is) hangsúlyozza. A „láthatóvá tett” szöveg nagyobb hatékonyságának bizonyítéka az antikvitásból örökölt, színházból vett analógia: a tragédia is jobban megindít, ha nézik, mintha

⁴³ PLETT 2012, 115.

⁴⁴ *Manuductio* 1709, 404.

olvassák. Az enargeia ugyanis, ahogy a színház, jelenlévővé teszi a bemutatott dolgokat.

Jól ismert, hogy a nagyszombati *Manuductio* a Soarius-féle retorikára épít, azt alakítja át. Soarius 1562-es, *De arte rhetorica libri tres* munkája a katolikus Európa egyik legmeghatározóbb retorikai kézikönyve lett, számtalan kiadással, átdolgozással, hatásának mértékét még a mai napig sem sikerült egészen felmérni. A *Ratio studiorum* 1599-ben a tanterv részévé tette.⁴⁵ Soarius munkája, összehasonlítva a *Manuductió*val, a peroratióról szólva eredetileg sokkal visszafogottabban adja olvasója tudtára az indulatoknak az imaginációhoz való viszonyát: „Miram etiam vim habet in hoc ipsum, imagines rerum absentium ita complecti animos, ut eas cernere oculis, ac praesentes habere videamus: has quisque bene conceperit, is, erit in affectibus potentissimus.”⁴⁶ Az idézett szöveg nagyrészt Quintilianustól származik, aki azonban az *Institutio oratoria* megfelelő helyén explicit módon a phantasiáról beszél,⁴⁷ miközben Soarius csak „csodálatos erő”-ként írja körül azt. A tényt, hogy nem használja a *phantasia* vagy *imaginatio* terminust, egyértelműen átalakítva ehhez a quintilianusi szöveg-helyet, a *phantasiát* övező kora újkori gyanakvás magyarázhatja: csodálatos az a képesség, amely távol lévő dolgokat a lélekben úgy jelenít meg, mintha jelen lennének, a szemünk előtt, ugyanakkor a *phantasia* nem csak ezeknek a pozitív értelemben vett csodás dolgoknak a véghezvitelére képes. A 16. század közepének tankönyvi jelentőségűvé váló kézikönyvében tehát minden valószínűség szerint a *phantasia* terminus kerülésével találkozunk, ugyanakkor a következő évszázad kézikönyveiben ez a szándék

⁴⁵ BAUER 1986, 167.

⁴⁶ SOARIUS 1691, 74.

⁴⁷ „Quas φαντασίας Graeci uocant (nos sane uisiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere uideamus, has quisquis bene ceperit, is erit in affectibus potentissimus. Quidam dicunt εὐφαντασίωτον, qui sibi res uoces actus secundum uerum optime finget.” (6.2.29–30)

már nem ennyire egyértelmű, a Soarius-hatás megkérdőjelezhetetlen volta ellenére sem.

Az antik hagyomány tovább élése nyomán, indulatok és imaginatio szoros kapcsolata miatt, az indulatkeltő alakzatok, vagyis az affektív figurák tárgyalása során ugyancsak szerepet kaphatna a phantasia. Az affektív figurák elkülönítése és külön csoportban, külön fejezetben történő tárgyalása az affektusok retorikai jelentőségének kora újkori megnövekedésével áll kapcsolatban,⁴⁸ ahogy az a tény is, hogy megjelennek a retorikai kézikönyvek között az úgynevezett affektusretorikák, melyek az affektusok kérdésének külön, gyakran igen kiterjedt fejezeteket szentelnek.⁴⁹ Jellemző példa erre a francia jezsuita, Nicolas Caussin retorikai munkája. Caussin *La Cour sancte* című munkáját kimondottan az indulatok kérdésének szentelte, és nagy retorikai praeceptumgyűjteménye, a *De eloquentia sacra et humana* is egy teljes könyvet (Liber Octavus) szentel az affektusoknak és azok retorikai jelentőségének, hasznosíthatóságának.⁵⁰ Az praeceptumgyűjtemény az 1617-es editio princeps után a következő 40 évben tíz további kiadásban látott napvilágot.⁵¹ Caussin retorikája sok tekintetben különbözik kortársai retorikai kézikönyveitől, melyek egyszerű iskolai tankönyvek. Caussin viszont – legalábbis Shuger szerint – úgy ír, mintha Longinus barokká változott volna.⁵² A 2. könyv tetemes részét teszi ki a „genera dicendi”-ről szóló eszmefuttatás, melyben Hermogenészre és Pszeudo-Longinoszra támaszkodik.

Ugyanakkor, a várakozásainkkal ellentétben, a *hypotyposis*, mely az amplificatiót megvalósító figurák között szerepel, nem jelenik meg az affektív figurák sorában. Az is meglepő, hogy a pszeudo-longinoszi hatás ellenére az affektusokra irányuló figurák tárgyalásában nem jelenik meg az élénkség vagy az

⁴⁸ PLETT 1975.

⁴⁹ BEHRENS 1982.

⁵⁰ CAUSSIN 1617.

⁵¹ SHUGER 1988, 87.

⁵² Uo.

imaginatio kérdése (Liber 7. Caput XV: *De tertia serie figurarum in affectibus*).

A *De amplificacione* című fejezetben van tehát szó az *evidentiáról*, *descriptióról* és *hypotyposisról*, ez utóbbiról a következőképpen: „qua utimur, quoties vel amplificandi, vel ornandi, vel delectandi gratia, rem non simpliciter exponimus, sed ceu coloribus expressam in tabula spectandam proponemus, vt nos depinxisse, non narrasse, lector spectasse non legisse videatur”.⁵³ Irodalom és képzőművészet párhuzamosságának közhelyén túl (mintha képen színekkel megfestenénk, nem pedig elmondanánk, és mintha az olvasó látná, nem pedig olvasná – vagyis a szavakkal is képesek vagyunk a festményéhez hasonló vizuális hatást kiváltani) fontos felfigyelnünk arra, hogy ezzel nemcsak az egyfajta szövegprodukciónak és a nyomában megszülető szövegeket, hanem az azokat olvasó befogadók tevékenységét is jellemzi (spectasse non legisse videtur), amellyel természetesen az *enargeia-phantasia* ókori tárgyalásának (Quintilianus, Pszeudo-Longinosz) módszerét követi. Ugyanakkor a phantasia-imaginatio fogalma ennek a folyamatnak a leírásában nem jelenik meg.

Úgy fest, *phantasia* és *hypotyposis* kapcsolata a 17. századi katolikus retorikai praeceptumokban rejtve, illetve reflektálatlanul marad, a szerzők inkább nem hangsúlyozzák ezt a Quintilianusnál nyilvánvalóvá tett kapcsolatot. A *hypotyposis* definíciójának állandó eleme ugyanakkor a befogadó szeme elé helyezés gyakorlata – sőt, olykor a fogalom szinonimájaként is funkcionál. Caussinnél: „sed omnibus fucatum coloribus ob oculos ponemus”.⁵⁴ Ludovicus Carbónál: „Hypotyposis, latine Demonstratio, Notatio, Illustratio, Effictio, & subiectio ad oculos,

⁵³ 'melyet használunk, valahányszor az ampificatio [bővítés], a díszítés vagy a gyönyörködtetés kedvéért a dolgot nem egyszerűen fejezzük ki, hanem mintha a színekkel képre festett dolog szemlélését ajánlanánk fel, hogy úgy tűnjék, lefestettük, nem pedig elmondtuk, az olvasó nézte, nem pedig olvasta' – CAUSSIN 1617, 212.

⁵⁴ 'de az összes színnel [ti. a retorika összes színével] lefestve a szem elé helyezzük azt'

illustris denique explanatio; qua ita res narrantur, vt potius geri, quam dici videantur: quae a locis signorum, circumstantiarumque sumitur.”⁵⁵ Soariusnál: „sub aspectum pene subjectio”.⁵⁶ Masennél: „Hypotyposis est rerum gestarum tam diserta expressio, ut oculis quodammodo subjici videantur.”⁵⁷ Pomeiusnál: „Hypotyposis, Figura est, qua, res quapiam, sic verbis exprimitur, ut non tam audiri, vel legi, quam geri, & oculis usurpari videatur.”⁵⁸ Hasonló jelentésű a definíciókban alkalmanként feltűnő színházmetafora is, mely szerint a *hypotyposis* hatásmechanizmusának lényege, hogy a befogadó úgy érzi magát, mintha színházban lenne: „vt auditorem siue lectorem, iam extra se positum, velut in theatrum auocet”.⁵⁹

A szem elé helyezés természetesen a phantasia-imaginatio működési terepe és képessége – maga a kifejezés mégsem jelenik meg ebben a definíciós gyakorlatban, mi több, tradícióban. Úgy tűnik, a phantasia-imaginatio gyanakvásra okot adó, sőt, valame-lyest diszkreditált fogalmát⁶⁰ igyekszik a Trient utáni katolikus praeceptumirodalom távol tartani a retorikai terminuskészlettől.

⁵⁵ 'Hypotyposis, latinul Demonstratio, Notatio, Illustratio, Effictio [lefestés] és szem elé helyezés, ennél fogva világos kifejtés, ami által a dolgok akképpen mondatnak el, hogy inkább tűnnek megtörténteknek, mint elmondottaknak, mely pedig a jelek és a körülmények locusából/toposzából vétetik.' CARBO 1595, 320 (Divina Liber V: *De scematis quae vim definitionis & descriptionis habent*, Cap. XVIII). Ugyanakkor Shuger szerint: „With the exception of the works by Flacius Illyricus and Ludovicus Carbo, sixteenth-century sacred rhetorics do not borrow from hellenistic sources.” SHUGER 1988, 77.

⁵⁶ SOARIUS 1691, 112 (*De figuris sententiarum*).

⁵⁷ 'A hypotyposis a megtörtént dolgok olyan ékes előadása, hogy azok valamiképpen a szem elé helyezettek tűnnek.' MASEN 1659, 260 (Caput XXX: *De figuris ad movendos animos comparatist*).

⁵⁸ 'A hypotyposis olyan figura, mely által valamely dolog, melyet szavakkal mondanak el, nem annyira hallottnak vagy olvasottnak, mint inkább megtörténtnek és a szem által felfogottnak tűnik.' POMEY 1661.

⁵⁹ 'hogy a hallgatót vagy nézőt, már önmagán kívül helyezve, mintegy színházba szólítsa' – CAUSSIN 1617, 212

⁶⁰ A 17. században nagy számban jelennek meg olyan kézikönyvek, melyek a phantasia betegségeket, lelki zavart stb. előidéző veszélyes képességével foglalkoznak, vagy annak démoni hatását tematizálják. Soha nem látott mérté-

4.4. Egy retorikai szótár tanulságai: Giovanni Baptista Bernardo: *Thesaurus rhetoricae*

Giovanni Baptista Bernardo (Bernardus Venetus, Bernardi da Venezia) retorikai kézikönyve egyedülálló a kora újkori retorikai praeceptumok között.⁶¹ Műfaját illetően retorikai szótárról vagy lexikonról van szó, amelyben alfabetikus rendben szerepelnek a lemmák, vagyis a retorikai fogalmak definícióval ellátva. Egy retorikai műfaji hagyomány kezdőpontján áll a mű, ugyanakkor csak 200 évvel a megjelenése után talál folytatásra: amikor is Johann Christian Gottlieb Ernesti görög és latin retorikai szótárát is összeállít.⁶² A Bernardi-kötet hatásának kiterjedtsége is kétséges: Thomas Zinsmaier szerint nem gyakorolt mély hatást a retorikatörténetre.⁶³ Ugyanakkor magyarországi recepciójának is van nyoma: a kolozsvári egyházközség könyvtárában a 17. század második felében megvolt és használatban is volt,⁶⁴ tehát minden valószínűség szerint interkonfesszionális jelentőségre tett szert. A kötet célja a szerző tájékoztatása szerint az volt, hogy diákok számára biztosítson segédeszközt retorikai tanulmányaikhoz.

Jelentőségét és ezért vizsgálatának lehetőségét abban látjuk, amiben Zinsmaier is: a lexikon pontosan tükrözi a Trient utáni egyházi törekvéseket és szabályozásokat.⁶⁵ A kötet élén a szerző felsorolja forrásait, összesen 40 retorikai művet.⁶⁶ A kompilációban – természetesen – nem kap szerepet a 16. századi protestáns kézikönyvek legjava, ugyanakkor Carolus Regiust, Cypriano Soarezt már rendszeresen használja és hivatkozza. Fontos lenyomata tehát a poszttridentini katolikus retorikai kánonnak.

ket öltött tehát a phantasia működéséről és hatásairól való értekezés mértéke.
CLARK 2007.

⁶¹ BERNARDO 1599.

⁶² ERNESTI 1795/1983; 1797/1983.

⁶³ ZINSMAIER 2000, 241.

⁶⁴ BÍRÓ, MONOK és VERŐK 2018, 143.

⁶⁵ ZINSMAIER 2000, 242.

⁶⁶ Tudományos igényvel Véronique Montagne tekintette át a forrásokat:
MONTAGNE 2012; 2016.

Bár egy ilyen terjedelmes kötet esetében óvatosan merünk csak erről nyilatkozni, de megfigyeléseink szerint a phantasia-imaginatio mindössze három alkalommal szerepel a *Thesaurus*-ban. Szerepel egyfelől az „Affectus” szócikkében, másfelől külön szócikket kap „Fantasia” címmel, végül szerepel egy rövidke „Phantasia” lemma is a kötetben. Nincs azonban „Imaginatio” szócikk, valamint sem a „Hypotyposis”, sem az „Energia” [!] lemma nem említi a phantasia-imaginatio szerepét. Legterjedelmesebb tárgyalása tehát a „Fantasia” lemmában történik:

Fantasia est animi nostri vis, qua absentia, quae ante videmus contemplamur, & consideramus aequae, ac si essent praesentia. Ex hac oritur διανωσις quae facit res atroces videri, & graves dicendo, etiam addit vim rebus per se indignis asperis, & invidiosis; nam quaedam gravia per se sunt, quaedam & si non sunt fiunt gravia et atrocia dicendo, & quae sunt, maiora etiam fiunt, tribus modis, aut collatione, aut energia, aut ratiocinatione: collatione aut maximorum malorum, quae minus gravia videntur, & locus est, gravissimum malum prae illo foelicitas est, aut minorum malorum, quae ipsa gravissima sunt, & locus est gravissimo gravius: ratiocinatione, ut infamiam esse deteriorem morte: & qui phantasia affecti sunt, movent auditores, & serio agunt, sive autem erunt affecta, et consequentia huius affectionis: primum, ut παθητικῶν loquamur: alterum ut ἀναλογῶν: tertium ut ητικῶν loquamur: quartum ut abundemus metaphoris. Summum, ut luminibus utamur sententiarum verborum, structurae, et numerorum aptis, paratur phantasia usu, & exercitatione inspectando, & perpendendo naturam singulorum affectuum. F. Rob. de concipiendis rerum imaginibus.⁶⁷

⁶⁷ 'A phantasia a lelkünk ereje/képessége, ami által a jelen nem lévő dolgokat, melyeket korábban láttunk, egyként úgy szemléljük és gondoljuk is el, mintha csak jelen lennének. Ebből származik a διανωσις [dianószisz], mely a dolgokat a beszéd által szörnyűnek és súlyosnak látatja, sőt még erőt is kölcsönöz az önmagukban is méltánytalan, nyomasztó és gyűlöletes dolgoknak; mivel egyesek önmagukban is súlyosak, mások pedig, ha nem is azok, a beszéd ál-

A hivatkozott szöveg a forrásjegyzék szerint „Franciscus Robortelius Bononiae, 1567”, tehát Francesco Robortello *De artificio dicendi* című retorikai tankönyve.⁶⁸ Robortello 1554-ben elkészítette Pseudo-Longinosz *Peri hüpszosz*ának editio princepsét.⁶⁹ Retorikai kézikönyve, nem meglepő módon, Longinosz hatását is mutatja. Bernardo *Thesaurusa* a phantasiát magyarázva a Robortello-féle retorikai kézikönyvnek a végén elhelyezett különálló szöveghez, a *De concipiendis rerum imaginibus*hoz nyúl, melynek gondolatmenetében Longinosz ismét jelentős szerepet játszik.⁷⁰ (Longinosz egyébként Bernardo lexikonának magának is egyik közvetlen forrása, a forráslistáján a *Peri hüpszosz* 1555-ös, Paulus Manutius-féle görög kiadását szerepelteti.) Rövidítve, zanzásítva, olykor hibásan veszi és alakítja át a Robortello-szövegrészt, hogy a phantasia-imaginatio retorikai jelentőségéről beszéljen. A phantasia olyan képesség, amely a korábban látott dolgokat azok távollétében is elgondolhatóvá, átgondolhatóvá teszi, amiből származik a διανωσις; ugyanakkor a szerző az indulatokhoz, az indulat kiváltásának képességéhez is kapcsolja azt.

tal súlyosak és szörnyűségesek lesznek, és amelyek azok, még nagyobbak lesznek, háromféleképpen: összehasonlítás, energiea vagy okoskodás révén: összehasonlítás révén a legnagyobb rosszak közül azokkal, melyek kevésbé súlyosnak látszanak, azt a közhelyet alkalmazva, hogy az igen rossz azzal a dologgal szemben szerencsének látszik; vagy a kevésbé súlyosak közül azokkal, amelyek maguk igen súlyosnak tűnnek, azt a közhelyet alkalmazva, hogy még az igen súlyosnál is súlyosabb az a dolog, vagy okoskodással, hogy a gyalázatos hírnév a halálnál is rosszabb. És akik a phantasia által meg vannak érintve, azok megindítják a hallgatóságot, és komolyan beszélnek, akár pedig ha a hatásai alatt lesznek, ennek az állapotnak a következménye, elsőként, hogy παθητικῶν [pathétikón] beszélünk, másfelől, hogy αναλογον [analogon] beszélünk, harmadrészt hogy ητικῶν [étikón] beszélünk, negyedrész pedig a metaforákban bővelkedve. Végül, ahogyan használjuk a jeles mondások, szavak, szerkezetek és a ritmus illő ragyogását, úgy a phantasia is a gyakorlás révén és az egyes affektusok természetének megfigyelésével és megvizsgálásával készül el / szerzetetik meg.’ BERNARDO 1599, 56v.

⁶⁸ A kutatás hosszú ideig a *De artificio dicendi* első kiadásaként az 1567-es edíciót tartotta számon, nemrégiben ugyanakkor megtalálták az 1560-as edíciót: CAPPELLO 2015.

⁶⁹ DORAN 2015, 29.

⁷⁰ ROBORTELLO 1567.

Végeredményben a phantasia mind a dolgok logikus átgondoláshoz és azok bemutatásához, mind az indulatok felkeltéséhez elengedhetetlen – tehát a logossal és a pathosszal való érveléshez egyaránt. Robortello egyébként Arisztotelész *Poétikájához* is készített kommentárt,⁷¹ ebben pedig phantasia és imitáció szoros viszonyát hangsúlyozta, azt, hogy az imitációt lényegében a phantasia teszi lehetővé.

A másik bejegyzés a P betűnél található, a *phantasia* helyesírási változat. A kötet felépítését tanulmányozva nem meglepő, hogy Bernardo kétszer veszi fel ezt a fogalmat, két helyesírási változatban – máshol is előfordul hasonló, a kor gyakorlatát tükröző következetlenség.⁷² Ugyanakkor a f/phantasia két változatának tartalma, első pillantásra, igen messze áll egymástól. Míg a Robortellótól származó „fantasia”-definíció pozitív erőként beszél róla, amelynek retorikai hasznosíthatósága megkérdőjelezhetetlen, addig a Phantasia-szócikk egy mondattal elintézi a definíciót: „Phantasia est sensus quidam imbecillus. Aristot. Rhet. I. chart. 47.”⁷³ – vagyis hogy a phantasia egy gyenge érzet/érzékelés.

Érdeemes elidőznünk az Arisztotelész-idézet kontextusán. Az Arisztotelész-fordítás minden bizonnyal Carlo Sigonio népszerű Arisztotelész-kommentárjából való. Sigonio az Ermolao Barbaro és a Marcantonio Maioragio-féle kéziratokat használta fordítása elkészítéséhez, ugyanakkor csak részben, mert jelentős mennyiségű szöveghelyen önálló fordítást közölt.⁷⁴ Az idézet kontextusa a következő:

Quoniam autem iucunditas in aliquo affectu sentiendo versatur, phantasia vero sensus est quidam imbecillus; et recordantem, & sperantem phantasia quaedam sequitur eius rei, quam recorda-

⁷¹ ROBORTELLO 1548. Alessandro Pazzi de' Medici 1536-os latin edícióját emendálta.

⁷² A mutatók, szócikkek rendszerében érzékelhető következetlenségek kérdéséhez lásd: BLAIR 2010, 142.

⁷³ ROBORTELLO 1548, 126r.

⁷⁴ McCUAIG 1989, 20.

tur, aut sperat; quod si ita est, non est dubium, quin etiam voluptates vehementes sint in iis, qui recordantur, & sperant, [...]⁷⁵

Arisztotelész célja ebben a fejezetben (amely a törvénytudományról szóló 10. fejezetet követi) az, hogy meghatározza az emberek motivációiban fontos szerepet játszó *kellemes* fogalmát.

A szöveg itt a jucunditusról, vagyis a kellemességről, élvezetről beszél. Az emlékezést és a várakozást/reménykedést mindig gyönyör kíséri, hiszen az érzetet, érzékelést is. Bernardo azonban csak annyit idéz, hogy a phantasia egy gyenge érzet/érzékelés, a kontextust, mely a phantasiát a gyönyörhöz, élvezethez rendeli, leválasztja az idézett mondatról (valójában félmondatról). Ugyanakkor a kontextus nemcsak könnyedén rekonstruálható, hanem a korabeli művelt olvasó számára minden valószínűség szerint rendelkezésre is állt. A kontextus ismeretében pedig az idézet olyan szöveget jelenít meg, amely szerint a phantasia az öröm, a kellemesség, a gyönyörködés forrása.

A görög phantasia még egy alkalommal, az affectus tárgyalásában kap szerepet. Itt a szöveg Quintilianusra hivatkozik: „Quint. orat. Rhet. libr. 6. cap. 2. char. 363.”⁷⁶ Bernardo valóban az *Institutio oratoria* 6. könyvét, annak jól ismert szöveghelyét használja, de nem szó szerint, hanem parafrázálva idézi azt (Quintilianus 6.2.29–34).

Konklúzióként elmondhatjuk: a tény, hogy a lexikonban külön lemmákat kap a phantasia/fantasia, azt mutatja, hogy a lexikon szerzője szerint retorikai fogalomként is szükséges számolni vele. Ugyanakkor a fent tárgyalt három lemma segít bemérni, hogy milyen értelemben használtatik retorikai foga-

⁷⁵ SIGONIO 1566. Az Adamik Tamás-féle magyar fordítás szerint: „Mint hogy pedig a gyönyör bizonyos hatás érzékelésében áll, és a képzelet is egyfajta gyenge érzékelés, azt is, aki emlékezik, meg azt is, aki remél, kíséri annak elképzelése, amire emlékszik és amit remél; ha ez így van, akkor nyilvánvaló, hogy az emlékező és a reménykedő számára is létezik gyönyör, hiszen az érzékelés ezen esetekben is fennforog.” ARISZTOTELÉSZ 1999, 64.

⁷⁶ BERNARDO 1599, 3v.

lomként. A „fantasia” lemma Robortello írását szinte szó szerint hasznosítva, de annak első mondatát elhagyva készült: „Multi veterum, non posse oratorem esse, nisi sit [euphantasziótosz] tradiderunt, et quidem vere, nam [phantaszia] est animi nostri vis”.⁷⁷ Robortello tehát a szónok képességéből indul ki, abból, hogy – miként azt Quintilianus rögzítette – „euphantasziótosz”-nak kell lennie. Bernardo ugyanakkor ezt a bevezető mondatot elhagyja, ami tekinthető pusztán technikai kényszernek is (a lemma a fantasia szóval kezdődjék), ugyanakkor valószínűsíthető az a szándék is, hogy a határozott állásfoglalást (miszerint a jó szónok mindenképp *euphantasziótosz*) figyelmen kívül hagyja, és a hangsúlyt inkább a jó szónoklatra irányítsa: ebben viszont a phantasiának nemcsak az enargeia [a szöveg szerint: energia!] és az affektusok szerepén keresztül van kiemelt jelentősége, hanem a logosszal való érvelésben is: a phantasia teszi ugyanis lehetővé, hogy bármilyen, már jelen nem lévő dologról gondolkodjunk.

A „Phantasia” lemma, rövid Arisztotelész-idézet lévén, első pillantásra nehezen enged betekintést a phantasia-fogalom retorikai hasznosíthatóságának Bernardo-féle megközelítésébe. A szöveg kontextusát feltártuk, ugyanakkor nem kevésbé jelentős az sem, hogy a mondat az arisztotelészi phantasia-definíciónak egy sokat idézett kora újkori változata. Arisztotelész a *De insomniis*ben tett megállapítását, miszerint a phantasia az érzékeléshez hasonló mozgás (428b11–12), mely az aktuális érzetből származik (429a1–2), a *De animában* is megismétli (3.3). A mozgás, melyet a lélek elszenved, tehát hasonló, ugyanakkor a phantasia esetében az érzéktárgy már nincs jelen. Mégis, a gondolatmenet igen fontos következménye az, hogy a phantasia hatása az érzékeléséhez hasonló (hiszen a phantasia gyenge érzet), sőt, a phantasia és az érzékelés tárgyai lényegében azonosak!⁷⁸ A phantasia ilyen státu-

⁷⁷ 'Sokan a régiek közül megírták, hogy nem lehet az szónok, aki nem [euphantasziótosz], és pedig igazán, mivel a [phantaszia] a lelkünk ereje/képessége' – ROBOTELLO 1548, [1].

⁷⁸ SCHEITER 2012, 257–258.

sa esztétikai értelemben is fontos, és ez a mondat a phantasia esztétikai jelentőségét hangsúlyozza, különösen, ha a közvetlen kontextusát is felidézzük, amelyben a phantasia a kellemesség forrásaként jelenik meg.

Bernardo a három citált lemmában a retorikai imaginatio hagyomány különféle elemeit idézi meg, és mindegyik elemben a phantasia-imaginatio elvitathatatlan jelentőségéről van szó. Ugyanakkor az is tény, hogy a sok száz oldalas kiadványban mindössze pár sornyi szöveg, vagyis három lemma foglalkozik egészben vagy részben a phantasiával, s ez azt sejteti, hogy Bernardónál sincs arra törekvés, hogy a retorikai diskurzus a szóművészetről való beszéd alapvető elemévé tegye a *phantasia-imaginatio* fogalmát. Mint belső érzék, amely a gondolkodást lehetővé teszi, ott van a háttérben, stabilan és jól felismerhetően képezi az érzékekre ható beszéd alapfeltételét is – de olyan alapfeltételét, aminek külön tematizálására nincs különösebben szükség. Egyetérthetünk Zinsmaiernek a meglátásával, miszerint Bernardo *Thesaurusa* a trient utáni katolikus hagyomány, a fősodor reprezentatív képviselője: hiába válnak az indulatok, az eleven retorikai előadásmód, az úgynevezett nagy stílus ennek a retorikának a fontos alkotóelemévé, a phantasia – minden bizonnyal az őt övező gyanú és diszkreditáltsága miatt is – még annyira sem kerül fókuszba, amennyire az antik retorikai hagyomány indokoltta tenné. Bernardo *Thesaurusa* pontosan láthatóvá teszi ezt az ambivalens státust.

Ugyanakkor, mindezzel párhuzamosan a 17. századi retorikai elméletben felbukkan egy olyan diskurzus, amelyben az *imaginatio* új, az eddigiektől merőben eltérő szerepet kap.

4.5. Az imaginatio mint alakzat: félúton poétikai és retorikai imaginatio között

Eddigi példáinkkal ellentétben a nagyszombati kiadású *Manuductio ad eloquentiam* újfajta megközelítéssel fordul az imaginatio fogalma és jelensége felé.⁷⁹ A kézikönyvet mindeddig legteljesebben Bán Imre mutatta be.⁸⁰ Újabban Bartók István találta meg a praeceptumgyűjtemény mintáját, egy 1689-es udinei kiadványban, és egyben cáfolta Hávor István szerzőségének lehetőségét is, mely itt-ott mindaddig többször is felmerült a szakirodalomban.⁸¹

A *Manuductió*ról, Bán Imrének köszönhetően, eddig is ismert volt, hogy szerzője a „skolasztikus” Soarius neve alá csempészte be az érzelmi hatásokra törekvő barokk stílus elméletének elemeit. Köztudott az is, hogy használta Emanuele Tesauro *Il Cannochiale Aristotelico* című munkáját.⁸² Bán Imre elsősorban a metaforáról szóló részt jellemzi úgy, mint ami Tesaurót hasznosítja, de utal arra is, hogy a szerző a figurák bemutatása során is használja az *Arisztotelészi messzelátót*:

Nem kevésbé érdekes az alakzatok (figurae) rendszerezése. Könyvünk először gyakorlatilag mutatja be egyetlen sententia („Brevi hac in urna conduntur cineres magni Alexandri.”) 76 alakzattal történő variációját (308–314), majd 18 figurát magyaráz részletesen (315–347), a végén ismét Tesauróra utalva. (347.)⁸³

Bán Imre nem említi, de az idézett, Nagy Sándor sírfeliratát különféle figurákba transzformáló szövegrészlet ugyancsak Tesaurótól származik, és már az első kiadástól kezdve részét képezi az *Arisz-*

⁷⁹ *Manuductio* 1709.

⁸⁰ BÁN 1971, 52–60.

⁸¹ BARTÓK 2017.

⁸² Első kiadása: TESAURO 1654.

⁸³ BÁN 1971, 56.

totelészi messzelátónak: az olasz nyelvű szövegbe latin intarzia-ként illeszkedik.⁸⁴

A *Manuductió*ban a következő fejezet tartalmazza a szöveg-részt: *De ornatu, qui in Figuris, tam Verborum, quam Sententiarum constitit*. Ezen belül foglalkozik a szöveg az érzelemkeltésre alkalmas alakzatokkal is:

Praesupponendum est, quod quemadmodum animus noster duas habet facultates: *apprehensivam* unam, *appetitivam* alteram; Sic etiam Figurae hae patheticae, de quibus hic agere decrevimus, generice sumptae duas in se species supremas contineant, & unam *motuum apprehesivae facultatis expressivam*, alteram *appetitivae*; [...]⁸⁵

Tehát az érzelemkifejező alakzatok között van olyan, ami a megértés képességének kifejezésére szolgál, más pedig a kívánás kifejezésére. A megértés képességének a kifejezésére szolgáló vagy másokra ekképpen hatást gyakorló alakzatok között említi a szöveg az *imaginatiót*:

Si cognitio versetur circa objecta non existentia, Ad hanc exprimendam, imprimendamque aliis serviet Fictio, Imaginatio, Expressio, Prosopopaeja, Apostrophe. [...] In quibus omnibus animi motibus exprimendis, non rationis substantia, sed modus exprimendi attenditur, & consideratur.⁸⁶

⁸⁴ TESAURO 1654, 294–297.

⁸⁵ *Manuductio* 1709, 335. Magyar fordításban: „Hozzá kell fűzni ezekhez azt, hogy amiként a mi lelkünknek is két képessége van, amely egyrészt *megértő*, másrészt *kívánó*, úgy ez a rá jellemző névvel *patetikusnak*, azaz érzelemkifejezőnek nevezett alakzat is, amelyről itt értekezni óhajtunk, a *lelki ösztönzéseknek* két fontos és fentebb már említett sajátosságát foglalja magában: egyrészt a *megértő képesség kifejezését*, másrészt a *kívánalomét*.” BITSKEY 2004a, 98.

⁸⁶ *Manuductio* 1709, 306. Magyar fordításban: „Ha az ismeret egy olyan tárgyra irányul, amely nem létezik, ennek kifejezését, és másokra gyakorolt hatását a *fictio*, tehát elképzelt feltételezés, az *imaginatio*, tehát a látomás, az *expressio*, tehát a szemléltető előadás, a *prosopopeia*, tehát a megszemélyesi-

Az imaginatio tehát, a *Manuductio* csoportosítása szerint, egyike a retorikai alakzatoknak, még hozzá azoknak, melyek hozzásegítenek egy tárgy megértéséhez. Mivel szoros összefüggésben vannak, foglalkoznunk szükséges a *fictio* alakzatával is.

A *Manuductio*ban az egyes alakzatok definíciójára nem kerül sor, hanem az összefoglaló ismertetés után a példatár következik. Itt Nagy Sándor említett sírfelirata a kiindulópont: „Brevi hac in urna conduntur cineres Magni Alexandri.”⁸⁷ A példatárban minden említett alakzatra egy-egy példa áll:

Fictio: Finge Orbem universum circumspectare istos cineres: dicet se de nihilo trepidasse.⁸⁸

Imaginatio: Quale ostentum? frigides ebullit Magni cinis. Redivius Heroum Phoenix genialem excutit rogam; aciémque in urna restituit, in debellatos Persas rebellaturus. Ah vana ludor imagine! vermes cinerem movent.⁸⁹

A figura retorikai elnevezése, terminusa a margón szerepel, a figurát biztosító, azt meghatározó kifejezés (mintegy a beszédak-

tés, apostrophae, azaz a megszólítás szolgálja. [...] Mindezeknek a lelki ösztönzéseknél [animi motus – nem biztos, hogy a legszerencésebb a magyar kifejezés] a kifejezésében nem az értelmi szubsztanciára, hanem a kifejezés módjára irányul az igyekezet és a figyelem.” BITSKEY 2004a, 98.

⁸⁷ *Manuductio* 1709, 308. Magyar fordításban: „Ebben a kis urnában nyugszanak Nagy Sándor hamvai.” BITSKEY 2004a, 99.

⁸⁸ *Manuductio* 1709, 110. Magyar fordításban: „elképzelés: **Képzeld el**, hogy az egész földkerekség látja ezeket a hamvakat, és most azt mondja, hogy a semmitől félt.” BITSKEY 2004a, 101. (Kiemelés és formázás a szöveggyűjtemény gyakorlata szerint.)

⁸⁹ *Manuductio* 1709, 110. Magyar fordításban: „látomás: **Milyen csodajelenség ez? Megmozdulnak Nagy Sándor hamvai! A hősök Főnixre löki szét az őt életre keltő máglyát, és az urnában hadakat állít, hogy újra harcba szálljon az egyszer már leververt perzsa ellen? Ó, üres látomás játéka ez csupán! A férgek túrják csak a hamvakat.**” BITSKEY 2004a, 101.

tust meghatározó, jellemző kifejezés) álló, a többi kurzív betűvel van szedve a latinban.

A Bitskey István-féle barokk retorikai szöveggyűjteményben a fordítás szerint az *imaginatio* „látomás”: ez a fordítói döntés persze első látásra nagyon is érthetőnek tűnik, hiszen az elképzeléssel (*fictio*) ellentétben egy meglehetősen képszerű, vizuális, a beszélővel – és így a hallgatóval – megtörténő eseményről van szó: a látomást nem képzeli, hanem elszenvedí a szónok és hallgatója, egy csudajelenségről (*ostentum*) van szó, amelyben része van, ugyanakkor hamis jelenségről, ugyanis amíg az elképzelés (*fictio*) a valósággal szembesít, addig a látomás üres játék csupán, hamisnak bizonyuló látvány.

Az *imaginatio* eszerint egyfajta *visio*, tehát retorikai alakzat, patetikus alakzat, amely különbözik az *elképzeléstől*, mert benne van a megtörténés, a passzivitás mozzanata, benne van a valósághoz való viszonyának problematikus, csalóka volta. Ugyanakkor benne van a *hypotyposis*, a képszerű leírás működtetésének szükségessége is: ez ugyanis a biztosítéka annak, hogy a látomás ne csak a szónok, hanem a hallgató számára is működjék, benne is megtörténjék.

Ugyanakkor a „látomás” megtörténésének módja is benne foglaltatik a *Manuductio* példájában: a hamvak valóban mozognak az urnában, tehát adott egy valós, legkevésbé sem fiktív látvány – amelybe azonban a *phantasia-imaginatio* valami mást lát bele! Érdekes tehát elgondolkodni a fordítási megoldáson („látomás”). A „jelenség” ugyanis valóban látható, érzékelhető, csak éppen nem csodálatos, nem természetfeletti, hanem teljességében természetes. Csak a *phantasia* lát bele olyan dolgokat, ami miatt csudajelenségnek tűnik. Ha azonban az alakzatnak ezt a logikáját szem előtt tartjuk, az *imaginatiót* nem fordíthatjuk látomásnak. Tény, hogy az *imaginatio* hibás működése révén előállhat ilyenfajta csalóka érzékelés, vagy még inkább érzékcsalódás, de jelen esetben nincsen szó a klasszikus értelemben vett vízióról.

A szöveg folytatásának a fordításában is korrekciót javaslok: a nyomtatványban álló betűkkel szedett szövegrészek az alakzat

nyelvi szerkesztését emelik ki, annak tulajdonképpeni szabályát: „Quale ostentum! [...] Ah vana ludor imagine!” Ez utóbbit a szöveggyűjtemény „üres látomás játéka”-ként fordítja, csakhogy inkább játék az üres, haszontalan képpel (vagy inkább: játékos, játszó/játszadózó, aki – vagy ami, hiszen a ludor minden bizonnyal az imaginatio – az üres, haszontalan képpel játszik). Vagyis a férgek által mozgatott hamvak látványa az az üres, értéktelen kép, amelyből, az imaginatio működése nyomán, egy csodálatos, természetfeletti jelentéssel felruházott kép bontható ki: az, ahogyan Nagy Sándor hamvai főnixként új életre kelnek. Játék ez egy értéktelen, tulajdonképpen alantas és naturális képpel. Az alakzat megszületésének logikájához képest annak felépítése fordított irányt mutat: először kell ugyanis az alantas látványt mint képet rögzíteni, majd ezt az imaginatióval egy csodálatos, nagyszerű, fenséges, tehát a dicsőségesként elgondolt Nagy Sándorhoz illő fantáziaképpé fejleszteni. Az alakzat felépítése ehhez képest fordított módon történik: a csodálatos fantáziakép alkotja az alakzat első részét, melyből aztán visszafejthető, lecsupaszítható az eredeti, a fantázia által el nem torzított kép.

A Nagy Sándor hamvait jellemző példa retorikai ereje abban is áll, hogy a valóságos kép, a „csodajelenséggel” ellentétben, „vana” jelzőt kap. A valóság Nagy Sándor hamvaiban tehát egyáltalán nem nagyszerű, csak üres, terméketlen, haszontalan. Az őt ilyennek látni és láttatni kívánó szemlélőt a saját fantáziája, annak játéka csalja meg – ugyanakkor ez a megvezetésre képes fantázia egyben az is, ami lehetővé teszi ennek az alakzatnak a megszületését.

Tesaurónál és az ő nyomán a *Manuductió*ban is, az európai retorika történetében – úgy tűnik – kivételes módon, az *imaginatio* fogalma egy speciális alakzatként jelenik meg. Ebben a fogalomhasználatban tehát nemcsak arról a belső érzékről, a phantasia-imaginatióról van szó, amely elengedhetetlen az érzékelt dolgok feldolgozásában, valamint veszélyes, csalóka potenciállal is rendelkezik, hanem egyben olyan rétori, érzelemkeltő figuráról is, melyben a saját fantáziáját használó szónok ezt a – részben – re-

torikai eljárást (mely naturális képből természetfeletti, nagyszerű képet alakít) megfordítja, és így állítja verbális rendbe. Ezt a verbális rendet, a retorikai alakzat látható logikáját emeli, ugratja ki tehát a szöveg az álló betűkkel szedett mondatokkal, beszédaktusokkal. Az alakzat jellemző sajátossága tehát az, hogy a csalóka és látszólag ›haszontalan imaginatio‹-t leplezi le ugyanezen, de a retorika nézőpontjából nézve ›hasznos imaginatio‹ segítségével. Ez az instabil belső érzék tehát a szóművészetben egy nagyon elmés alakzat megteremtésének eszköze – és tárgya, sőt neve is egyben.

A nagyszombati *Manuductio* nem vesz át minden releváns tartalmat Tesaurótól. Az itáliai szerzőnél például a példatár előtt a patetikus figurák (mind a *figure Apprehensive*, mind a *figure Appetitive*) definíciója is olvasható, így a *fictio* és az *imaginatio* magyarázata is:

Che se facciamo imaginare ad altrui ciò che non è; si formerà la FITTIONE: figura viuacissima.

[...]

Molto simile: à questa è la IMAGINATIONE, che ci esprime vn' agitation della mente, quasi da furor delusa & farneticante. Virgilio: *Iam mihi cernuntur trepidis delubra moueri Sedibus.* & c. Horatio. *Auditis? an me ludit amabilis insania: & videor pios Errare per lucos?*⁹⁰

A *fictio* tehát, mely nem létező dolgok elképzeltetése másokkal, nagyon hasonló az *imaginatio*hoz, amely viszont a lélek sokkal erőteljesebb mozgása, már-már annyira felkavaró, mint az örült harag.

⁹⁰ 'Az, amikor másokat arra készítetünk, hogy elképzeljék, ami nem létezik, a fikciót hozza létre, ami igen élénk figura. [...] Nagyon hasonló ehhez: az imagináció, mely a lélek egyfajta háborgását fejezi ki számunkra, csaknem olyat, mint a megcsalt és félrebeszélő dühöngés.' TESAURO 1654, 282.

Az imaginatio definíciójában szereplő, tévesen Vergiliusnak tulajdonított idézet Claudianus *Proserpina elrablása* (*De raptu Proserpinae*) című eposzából származik.⁹¹ A mű megírását isteni megszállottsággal, őrültséggel (*furor*) magyarázza Claudianus, az idézet kontextusa szerint: „iam furor humanos nostro de pectore sensus / expulit et totum spirant praecordia Phoebum; / iam mihi cernuntur trepidis delubra moveri / sedibus et claram dispergere limina lucem / adventum testata dei”. (*De raptu Proserpinae*, I. 4–8.)⁹²

Claudianus már a középkori oktatásban jól ismert szerző volt, aminek oka, hogy műveiből kiemelt részletek rendszeresen forgalmazódtak, felbukkantak florilégiumokban, valamint az is, hogy a *De raptu Proserpinae* rendszeresen részét képezte a *Liber Catonis*-nak (másként: *Liber Catonianus*) is.⁹³ 1474-ből már ismerjük nyomtatott kiadását is: Utrechtben Nicolaus Ketelaer és Gherardus de Leempt sajtója alól került ki. A 16. században is rendszeres olvasmány volt az oktatásban, számos kiadásban hozzáférhető volt. A kiadástörténetben fontos momentum volt az Aulo Giano Parrasio kommentárjaival megjelentetett edíció: ez 1505 körül, Velencében látott napvilágot. A 17. században már teljes életműkiadások kerültek ki a sajtó alól, például nem sokkal *Arisztotelészi messzelátó* megjelenése előtt is, 1650-ben Amszterdamban és Frankfurtban is.⁹⁴

A Horatius-idézet a költő Calliopéhez írt ódájából való (III,4). A vers beszélője isteni örületben, költői elragadtatásban, a költészetnek az emberi elmére gyakorolt kiforgató hatásában része-sül – erre utal az „amabilis insania” kifejezés.⁹⁵ Vagyis jóllehet

⁹¹ HAJDU 2002.

⁹² „Bennem a mennyei láng, már űzi az emberi, múltó / gondolatot, sugaras Phoebust lélegzem örökké; / látom a szenthely aranyfalait megrengeni tűzben, / látom az érckapukat, hol a fény tükrözve jelenti / Phoebus érkezét” – CLAUDIANUS 1988, 173–174.

⁹³ COPELAND 2016, 21–34.

⁹⁴ JANKOVICS 2003, 358.

⁹⁵ ITTZÉS 1999. Az idézet Csengery János fordításában: „Halljátok-é, vagy édes örületnek / Bűbája ringat”.

az *imaginatio* egy retorikai alakzat, amely a fikcióhoz hasonlóan valamely dolog elképzeltetését szolgálja, amely különösen erős hatással van az emberi lélekre, a választott antik idézetek – kontextusukat is megismerve – az őrült elragadtatáshoz, a költői furorhoz, örülethez hasonlítják azt, és ezzel valójában a poétikához, a költő képzeletének működéséhez közelítik.

Tesauro egyébként, más helyen, még hozzá a metaforákat tárgyalva, különbséget tesz a költő és a szónok metaforahasználata és ennek kapcsán képzeletének használata között: szerinte Arisztotelész csak a szónokok számára tiltotta a merész metaforákat, használja azokat

az átlekesült költő, aki képzeletét fitogtatja, akihez illenek a sűrű, folyamatos metaforák [...]. Még a legszerényebb és legméréskeltebb metaforák is, ha túlságosan sűrűek és folyamatosak (minthogy nem valószínű, hogy egy tekintélyes ember ily módon érvelne természetes módon), jobban illenek az átszellemült költők lelkesedéséhez, mint a törvénytörő szónokok fajsúlyához, akik inkább szükség szülte, mintsem a képzeletük fitogtatása által keresett metaforákat használnak.

A „sűrű és folyamatos metaforák” a képzelet fitogtatása (*ostensione dell'ingegno*) által születnek tehát, és nem a szónok, mint inkább költő gyakorlatának részei.⁹⁶

A szónok és a költő tehát, úgy tűnik, másként bánik a képzelettel (vesd össze a Pseudo-Longinosznál is olvasható, retorikai és poétikai *phantasia* megkülönböztetéssel), ugyanakkor az érzelmekeltő alakzatokat és köztük az *imaginatio*t tárgyalva a szónoki és a költői képzelethasználat közelít egymáshoz. A különbség talán abban érhető tetten, hogy a költő – például a kiterjedt metaforahasználattal, az úgynevezett folyamatos metaforával – bizonyítja, közszemlére teszi saját élénk képzelőerejét, a szónok szá-

⁹⁶ Lásd erről: Kiss 2012, 20.

mára viszont, a képzelet alakzatszerű használatával, elsősorban a hallgatóság képzeletének irányított működtetése a cél.

Az irodalomtörténet-írást alkalmasint csábította az a lehetőség, hogy Tesauro munkájában a 18. századi értelemben vett kreatív génusz fogalmát találja meg, amire az is okot adhat, hogy Tesauro a költőt Istenhez hasonlítja. Ugyanakkor magának a műnek a célja és koncepciója az, hogy a legváratlanabb és leginkább meglepő, a lelket leginkább gyönyörködtető metaforák feltalálásához egy logikus segédeszközt, invenciós technikát, rendszert biztosítson.⁹⁷ Mindeközben az *Arisztotelészi messzelátó* egyes részleteiben mégis nagy jelentőségre tesz szert a kreatív képzelőerő, így az *imaginatio* kissé ambivalens alakzatában is, aminek még a definíciójában használt példák is az isteni megszállottsághoz, örülethez kapcsolják annak működését.

A nagyszombati *Manuductio* nem az egyetlen olyan, a kora újkori Magyarországon kinyomtatott retorikai kézikönyv, amely Tesauro imaginatio-alakzatát tartalmazza. A szintén nagyszombati *Tractatus Chriae* szabatosan tárgyalja végig a chriáról szóló ismereteket.⁹⁸ Bartók István és Bistkey István még 1699-es nagyszombati nyomtatványként beszél róla,⁹⁹ és az RMK valóban csak egy 1699-es kiadványról tud, ugyanakkor Borsos István már 1914-ben hírt adott egy 1694-es kiadásról.¹⁰⁰

Már Bartók felfigyelt arra, hogy a *Tractatus* szerzője használja Tesaurót: „A szerző Emmanuele Tesauro művéből (1655) vesz egy idézetet (»Brevi in urna conduntur cineres magni Alexandri«), és nem kevesebb, mint 77 módját mutatja be annak, hogyan lehet ezt a gondolatot különböző figurákkal művészi módon kifejezni.”¹⁰¹ Megfigyelését ki tudjuk azzal egészíteni, hogy nemcsak az idézet, de a figurák példái is Tesauro munkájából származ-

⁹⁷ CLARKE and WILSON 2011, 216.

⁹⁸ *Tractatus chriae* 1699.

⁹⁹ BARTÓK 1991, 18–19; BARTÓK 1998, 123; BITSKEY 2004b, 264.

¹⁰⁰ BORSOS et al. 1914, 159.

¹⁰¹ BARTÓK 1998, 123.

nak, köztük ott van a *fictio* és az *imaginatio* is. A *Tractatus* szerzője a chriáról szóló tudnivalók után csatolja a figurákról szóló részt, mivel ezekkel a stílust és a megfogalmazást még érdekesebbé lehet tenni, és ezeket, véleménye szerint, a retorika nem elég szembevetően tárgyalja.

Ezek a Tesauro munkáját hasznosító praeceptumok – és természetesen maga Tesauro – újfajta szerepbe helyezik az *imaginatio* fogalmát. Olyan alakzatként határozzák meg ugyanis, amely a költői megszállottsághoz hasonlító lelki működést igényel, ugyanakkor ezt a működést egy kontrollált nyelvi struktúrába szorítja bele. Ezáltal az alakzat a megszállottakéhoz hasonló, szinte már patológikus működésű képzeletre egyszerre tart igényt és veti meg, leplezi le azt. Talán soha nem került még ennyire közel a szónoki tevékenység a kreatív és felforgató fantáziához a praeceptumirodalomban – mutatva a kreatív képzelőerő szerepének a lassú, de magabiztos megerősödését.

Befejezés

A 16–17. században bekövetkező, Shuger által leírt nagy jelentőségű retorikatörténeti változás kiindulópontja a hellenisztikus retorika recepciója a homiletika elméletében. A hellenizmus gondolkodóinak recepcióját az irodalomtörténet korábban csak a 18. század második felére datálta, és a romantika korában a poétikai gondolkodást megújító tényezőként írta le. Minthogy Shuger képes egy, ezt a 16–17. századi homiletikai tradíciót a poétikai tradíció területére áthelyező teoretikust is felmutatni, lényegében, ha nem is kiterjedten, de regisztrálja a folytonosságot, illetve a kapcsolatot a romantika korában lezajló nagy horderejű változásokhoz.

A hellenisztikus hatás a kora újkori homiletikában az érzelmi hatáskeltést előtérbe helyező *genus grande* (Christian Grand Style) felvirágzását eredményezi, amely a *magnitudo* (egy dolog nagyszabású volta) és *praesentia* (a jelenvaló dolog megtapasztalhatósága) egyidejű kifejezésére, összeegyeztetésére alkalmas stílusként tekint magára, legfőbb eszköze pedig az *amplification*, amely immáron megszabadult az őt övező bizalmatlanságoktól, és az *enargeia* eszközévé vált. Az *enargeia* elméleti kontextusa pedig a kora újkori érzékelélméletek, s így a *phantasia-imaginatio*, melynek a kora újkorban használatban lévő fogalma és státusza számos különböző diskurzusban formálódik és alakul.

A katolikus homiletikai elméletben megjelenő és a prédikációszerzői gyakorlatban megvalósuló-megvalósított *genus grande* mögé a jelen könyv különböző fejezetei olyan különféle diskurzus-

típusokat helyeztek, amelyekben a *phantasia-imaginatio* mindenkori fogalma a katolikus homiletikai gyakorlathoz kapcsolható, és arra vonatkoztatható módon formálódik és alakul. A legkézenfekvőbb diskurzus természetesen a lélekelméleti: a 17. században ez legfőképp az újszolasztikus filozófia teljesítményét jelenti. Egyelőre teljességében még messze fel nem mért, át nem tekintett filozófiai szövegtengerről van szó, amelyben ugyanakkor vannak, láthatóak kiemelkedő igazodási pontok. Ilyen a spanyol Francisco Suárez, aki Aquinói Tamás filozófiájának sok tekintetben megújítója: a lélekelméletet illetően is.

Shuger könyve az imaginációról (is) szóló alfejezetben (*Image and Enargeia*) – ugyan csak egy rövid lábjegyzet erejéig, de – a vizuális élnétség retorikai alakzatainak az affektusokkal való kapcsolatát egy, a 16. században elinduló lélekelméleti folyamat kontextusában helyezi el. A 16–17. századi forrásai a belső érzékek rendszerében történő egyszerűsödés folyamatát mutatják: a középkori eredetű ötelemű felosztásból – *sensus communis*, *imaginatio*, *phantasia*, *vis aestimativa/cogitiva* és *memoria* – a *vis aestimativa* (ösztönös értékelő képesség) egyre gyakrabban eltűnik, míg végül a belső érzékek rendje egyetlen egyre, a *phantasiára* redukálódik. Ez utóbbi, Shuger által teleologikus folyamatként látott változás végpontján az amerikai szerző szerint a jezsuita iskolázottságú teológus, Libertus Fromondus és a spanyol jezsuita neoszolasztikus gondolkodó, Francisco Suárez áll. A *vis aestimativa* mellőzésének következményét a szerző *imaginatio* és vágy (*appetitus sensitivus*) teljesen közvetlenné váló kapcsolatában jelöli meg (ami így *imaginatio* és az indulatok összekapcsolódásának filozófiai alapjában jelent megerősítést), a teljes lélekelméleti szimplifikációt pedig – Fromondusra hivatkozva – Augustinus hatásának tudja be.

Shuger használja és idézi Suárez *De anima*-kommentárját, de az azóta kiterjedtté váló Suárez-kutatások megállapításaival még nyilván nem szembesülhetett. Ahogy arra a korábbi fejezetekben

már kitértünk, James B. South és Daniel Haider kutatásai¹ alapján tudható, hogy Suáreznek a belső érzékek rendszerében végrehajtott megoldásai részben az *intellectus* működését magyarázó újszerű érvelésének rendelődnek alá, illetve annak a szándéknak, hogy a gondolkodás folyamatának leírásában a kauzalitás metafizikai elve és egyéb, az Arisztotelész-értelmezők számára alapvető elvek működőképességét biztosítani tudja. A belső érzékek rendszerében végrehajtott egyszerűsítésének forrásaként a kutatás a 13. századi Petrus Joannis Olivit jelöli meg – és ez a *lex parsimoniae*, vagyis a takarékoság elvének hatását sejteti. Ugyanakkor Suárez eljárása valóban beleilleszthető egy olyan, a 15–16. században is tetten érhető tendenciába, amely a phantasiának a belső érzékeket egyesítő, magába foglaló funkcióját hangsúlyozza: Suárez egyetlen és egységes belső érzéke is a phantasia lesz.

A könyvben tárgyalt második diskurzus a képelmélet és a kép-teológia diskurzusa. A képekről való gondolkodás inherens, elválaszthatatlan része a *phantasia-imaginatio* problémájának játéka hozása, hiszen az antikvitás óta érvényben lévő érzékelésméletek a phantasia számára közvetítő szerepet jelölnek ki, és ennek az elsődleges érzékszervi működésként tekintett látás fiziológiai-lélelméleti vonatkozásaiban kitüntetett jelentősége van. A látás- és az ezzel összefüggő phantasia-imaginatio elmélet jellemzően katolikus változata, várakozásainknak megfelelően, a hitviták képekről szóló szegmensében is felbukkan, a képek szerepének, jelentőségének igazolásában. Mind a jelelméleti érvek, mind a képeknek az embert fizikailag átalakítani képes tulajdonságával operáló érvek hasznosítják a phantasia-imaginatióról forgalomban lévő tudást. Ez utóbbi érvelés már a képek szinte mágikus hatalmának, az ettől való rettegésnek, vagyis végeredményben az imagináció uralhatatlanságának a területén mozog. A *phantasia-imaginatio* jelentőségének és zavarbaejtő hatalmának elismerése és a kontrollálására irányuló intézményes törekvés a tárgyalt Csúzy-prédikáció egyik fontos tanulsága, amennyiben látszólag

¹ SOUTH 2001a.

metaforikus nyelvezetében nagyon is konkrét fizikai-optikai tudást mozgósít. Tehát mind a képteológia – jóllehet korlátozott érvhasználatával –, mind a képeket, a látást valamiképpen tematizáló kegyességi szövegek számolni látszanak a phantasia-imaginatio ambivalens hatalmával.

Az utolsó nagy fejezet a retorikai fogalomhasználatot faggatja. Úgy tűnik azonban, hogy a *phantasia-imaginatio* fogalma után történő nyomozás tú keresése a szénakazalban: a Magyarországon is használatban lévő, hatást gyakorló kora újkori katolikus retorikai-homiletikai kézikönyvek mintha kerülnék a fogalom említését, sőt, alkalomadtán onnan is kipurgálják, ahol eredeti forrásukban teljes konkrétságában szerepelt. Kivételt képez ez alól az 1709-es nagyszombati *Manuductio*, amely címe szerint Soarius retorikáját hasznosítja, ám sok tekintetben jelentősen eltávolodik tőle, nem kis mértékben az itáliai Emanuele Tesauro *Arisztotelészi messzelátójának* hatása nyomán. Tesaurónál pedig, először a retorikatörténetben, az *imaginatio* retorikai alakzatként bukkan fel, és noha jól körülhatárolható szabályok, nyelvi műveletek szerint leírt és használatra javasolt retorikai eszközről van szó, a poétikai imaginációhoz kerül közel, amennyiben a költői furor, örültség perturbáló, lelket felforgató hatásához hasonlítja azt.

Az 1709-es nagyszombati *Manuductiót* Kecskeméti Gábor legújabb, a barokk korszakfogalmat újraalapozó tanulmányában egy új, a barokk kor kommunikációelméletét meghatározó folyamat végpontján helyezi el, amennyiben a kézikönyv radikális döntéssel az *argumentationes inartificiales* teljes készletét a nyelvi manipuláció, az elocutio terepére helyezi, s ezzel a nyelvi-retorikai műveletek episztemológiai státuszát egyenrangúvá teszi a korábban a retorikai ars által készen kapottnak, a nyelvi manipuláció által nem érintettnek tekintett igazságok státuszával.² Párhuzamos ez a folyamat azzal, amit Stefania Tutino mutat be a jezsuita retorika fejlődésében, Famiano Strada tevékenységében látva a kulminációs pontot, azt a pontot, amikor is a retorika, a nyelv már nemcsak

² KECSKEMÉTI 2022, 50.

az igazságok közlésének, hanem az igazság megteremtésének eszköze, vagyis episztemológiai funkcióval rendelkező eszköz.³

A *Manuductiónak* (és persze Tesaurónak) az *imaginatio* alakzatát bemutató példája a retorika kitüntetett episztemológiai jelentőségét erősíti – sajátos, kifordított értelemben. Az *imaginatio* alakzata azt mutatja be, hogy a nyelv szükségszerűen interpretálja a látványt, a látvány nem fejezhető ki a nyelvben interpretáció nélkül – tehát a nyelv egy újabb réteget helyez a valóság látványára (látszatára). Az interpretálandó kép – az urnában megmozduló hamvak – a latin példamondat szerint „vana”: üres kép. Üres pedig abban az értelemben is lehet, hogy jelentés, értelmezés nélküli. Ugyanakkor minden bizonnyal nincs, nem létezik olyan, hogy üres kép: már a tekintet jelentéssel telítette teszi, értelmezi azt, még a nyelv imitációs tevékenysége előtt. Az *imaginatio* mind a tekintetnek, mind a nyelvnek a működése, és ebben az értelemben a valósághoz való hozzáférést az *imaginatio* csalódásokra lehetőséget adó természete kétszeresen lehetetleníti el. Ellehetetleníti, ugyanakkor meg is teremti ennek mint valóságnak a felismerését: a valóságot elrejtő, eltakaró jelek csalóka, megbízhatatlan természetét.⁴

A katolikus filozófiai, képteológiai és retorikai diskurzus, a vizsgálatok tanúsága szerint, együttesen mutatja fel a kora újkori *phantasia-imaginatio* ellentmondásos státusát, finom elmozdulásokat téve láthatóvá benne. A *phantasia-imaginatio* még mindig elsősorban az arisztotelészi lélekelméletben betöltött szerepét játssza: közvetítő az érzékszervekkel befogadható külvilág és a belső valóságunk között, ugyanakkor tulajdonságai gyanakvásra is okot adnak, ellenőrizhetetlen, veszélyes hatalommal rendelkező erőként tüntetik fel. Mégis, ez a nehezen uralható hatalom nem egyértelműen, nem szükségszerűen rossz: míg a képteológia és képelmélet a mentális képtár és a képzelet uralásának fontosságára helyezi a hangsúlyt, addig az immáron az elocutiót

³ TUTINO 2014, 115.

⁴ TASI R. 2022, 69–78.

episztemológiai képességek birtokába juttató retorikában az örülthez hasonlító hatással rendelkező képzelet határozottan pozitív erőként tűnik fel.

A 18. században a retorika alapvető változásokon megy keresztül, a hagyományos retorikai rendszert egyfajta természetes ékesszólás váltja le. Lényegében a hagyományos diszciplína eltűnésének lehetünk tanúi, a benne felhalmozott tudást pedig diszciplinárisan újraosztják, például a pszichológiában, az esztétikában és a retorikában.⁵ Ennek a változásnak a leírását a szakirodalom több szempontból elvégezte. Hogy a hagyományos, úgynevezett officia-retorika struktúrájában szerepet kapó, arisztotelészi alapozású phantasia-imaginatio pontosan hogyan vesz részt ebben az átalakulásban, illetve hogy a 18. századi és azt követő irodalomértést miként határozza meg, annak széles körű, a kora újkori előzményeket is a folyamatba integráló leírása még többnyire várat magára. Reményeim szerint kutatásaim ennek a feladatnak az elvégzéséhez is segítséget nyújthatnak.

⁵ ZELLE 2020, 209–210.

BIBLIOGRÁFIA

- ABRAMS 1953** ABRAMS, Meyer Howard. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- AHRENDTS 1998** AHRENDTS, Günther. „Transformationen des Subjekts und der Realität: Konzepte der Imagination im medizinischen und poetologischen Diskurs der englischen Renaissance”. In *Zum Begriff der Imagination in Dichtung und Dichtungstheorie: Festschrift für Rainer Lengeler zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Manfred BEYER, 1–15. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 1998.
- ANCHEPE 2015** ANCHEPE, Ignacio M. „Representación y conocimiento intelectual en Tomás de Aquino: Sobre las nociones de especie inteligible y verbo mental en algunos debates noéticos tardomedievales”. Doktori értekezés, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- ANGYAL 1976** ANGYAL, Endre. „Nagyszombat (Trnava) et la culture baroque européenne”. In *La Baroque en Hongrie*, édité par Tibor KLANICZAY et Imre VARGA, 111–122. Baroque: Revue internationale 8. Montauban, 1976.
- ARISZTOTELÉSZ 1999** ARISZTOTELÉSZ. *Rétorika*. Fordította, bevezetéssel, jegyzetekkel ellátta ADAMIK Tamás. Budapest: Telosz, 1999.

- ARISZTOTELÉSZ 2006** ARISZTOTELÉSZ. *Lélekfilozófiai írások*. STEIGER Kornél fordítását átdolgozta BRUNNER Ákos és BODNÁR István (*A lélek*), a *Kisebb lélekfilozófiai írások*at fordította STEIGER Kornél. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006.
- ARNULF 1997** ARNULF, Arwed. *Versus ad picturas: Studien zur Titulusschrift als Quellengattung der Kunstgeschichte von der Antike bis zum Hochmittelalter*. Kunstwissenschaftliche Studien 72. München–Berlin: Deutscher Kunstverlag, 1997.
- AUERBACH 1998** AUERBACH, Erich. „Figura”. In *A hermeneutika elmélete*, szerkesztette FABINY Tibor, 17–58. Ikonológia és Műértelmezés 3. Szeged: JATEPress, 1998.
- BÁN 1971** BÁN Imre. *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*. Irodalomtörténeti Füzetek 72. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971.
- BÁN 1997** BÁN Imre. „Az arisztotelizmus, a barokk kor filozófiai gondolkodásának alapja”. In BÁN Imre, *Költők, eszmék, korszakok*, válogatta és szerkesztette BITSKEY István, 161–172. Csokonai Könyvtár 11. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997.
- BARTÓK 1991** BARTÓK István. „XVII. századi logikai és retorikai irodalmunk kritikátörténeti tanulságai”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 95 (1991): 1–24.
- BARTÓK 1998** BARTÓK István. „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”: *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*. Irodalomtudomány és Kritika. Budapest: Akadémiai Kiadó–Universitas Kiadó, 1998.
- BARTÓK 2017** BARTÓK István. „*Manuductio ad Eloquentiam*, 1709: A nagyszombati retorikai kézikönyv mintája és kiadója”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 121 (2017): 816–820.

- BAUER 1986** BAUER, Barbara. *Jesuitische „ars rhetorica“ im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Frankfurt am Main–Bern–New York, 1986.
- BAUMGARTEN 2004** BAUMGARTEN, Jens. *Konfession, Bild und Macht: Visualisierung als katholisches Herrschafts- und Disziplinierungskonzept in Rom und im habsburgischen Schlesien, 1560–1740*. Hamburg–München: Dölling und Galitz Verlag, 2004.
- BEHRENS 1982** BEHRENS, Rudolf. *Problematische Rhetorik: Studien zur französischen Theoriebildung der Affektrhetorik zwischen Cartesianismus und Frühaufklärung*. Reihe Rhetorik 2. München: Fink, 1982.
- BELLARMINUS 1586–1593** BELLARMINUS, Robertus. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Tom. I–III. Ingolstadt, 1586–1593.
- BELTING 2000** BELTING, Hans. *Kép és kultusz*. Fordította SCHULZ Katalin és SAJÓ Tamás. Budapest: Balassi Kiadó, 2000.
- BERLÁSZ 1969** BERLÁSZ Jenő. „Az Illésházy-könyvtár: Fejezet az Országos Széchényi Könyvtár állománytörténetéből”. In *Az Országos Széchényi Könyvtár évkönyve, 1967*, szerkesztette DEZSÉNYI Béla, 57–97. Budapest: OSZK, 1969.
- BERNARDO 1599** BERNARDO, Giovanni Baptista. *Thesaurus rhetoricae*. Venice: Apud haeredes Melchioris Sessae, 1599.
- BERRIOS 2011** BERRIOS, German. „Preface”. In *Diseases of the Imagination and Imagery Disease in the Early Modern Period*, edited by Yasmin HASKELL, xv–xxiv. Turnhout: Brepols, 2011.
- BÍRÓ, MONOK és VERÓK 2018** BÍRÓ Gyöngyi, MONOK István és VERÓK Attila, szerk. *Erdélyi könyvesházak V, 1541–1782*. Adattár XVI–

XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 16/5. Budapest: MTA Könyvtár és Információs Központ, 2018.

BITSKEY 2004a BITSKEY István, szerk. *Retorikák a barokk korból*. Csokonai Könyvtár: Források 10. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004.

BITSKEY 2004b BITSKEY István. „Retorikák a barokk kori Magyarországon”. In *Retorikák a barokk korból*, szerkesztette BITSKEY István, 243–272. Csokonai Könyvtár: Források 10. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004.

BITSKEY 2005 BITSKEY István. „Képtisztelet vagy bálványozás?: Pázmány hitvitái a szentek ábrázolásáról”. In *„Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”: Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerkesztette HELTAI János és TASI Réka, 67–77. Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005.

BLAIR 2010 BLAIR, Ann. *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. New Haven–London: Yale University Press, 2010.

BLUM 2012 BLUM, Paul Richard. *Studies on Early Modern Aristotelianism*. History of Science and Medicine Library 30, Scientific and Learned Cultures and Their Institutions 7. Leiden–Boston: Brill, 2012.

BLUM 2013 BLUM, Paul Richard. „Péter Pázmány Seelenlehre”. In *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerkesztette AJKAY Alinka és BAJÁKI Rita, 87–94. Vác: Mondat Kft., 2013.

BLUM und HARGITTAY 2003 BLUM, Paul Richard, Hg. *Grazer philosophische Disputationen von Péter Pázmány*. In Zusammenarbeit mit

Emil HARGITTAY. Pázmány Irodalmi Műhely: Források 3. Piliscsaba: PPKE BTK, 2003.

BODNÁR 1987 BODNÁR, Ján, ed. *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava: VEDA, 1987.

BOERSMA 2016 BOERSMA, Gerald P. *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*. New York: Oxford University Press, 2016.

BORSOS et al. 1914 BORSOS István, FERENCZI Zoltán, GULYÁS Pál, HARSÁNYI István, KERÉKES Pál, REXA Dezső, SCHÖNHERR Gyula és VARJÚ Elemér. „Magyar Könyvesház: Adalékok Szabó Károly régi magyar könyvtárának II. kötetéhez (Első közlemény)”. *Magyar Könyvszemle*, új folyam, 22 (1914): 157–160.

BUGGE 1975 BUGGE, Ragne. „Effigiem Christi, quem transit semper honora: Verses Condemning the Cult of Sacred Images in Art and Literature”. *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia* 6 (1975): 127–139.

BUNDY 1927 BUNDY, Murray Wright. *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*. Studies in Language and Literature 12. Urbana: University of Illinois, 1927.

CAPPELLO 2015 CAPPELLO, Sergio. „L'editio princeps ritrovata del *De artificio dicendi* (1560) di Francesco Robortello”. In *Dal Friuli alle Americhe: Studi di amici e allievi udinesi per Silvana Serafin*, a cura di Alessandra FERRARO, 133–147. Udine: Forum, 2015.

CARBO 1595 CARBO, Ludovicus. *Divinus orator*. Venice, 1595.

CARRUTHERS 1998 CARRUTHERS, Mary. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- CAUSSIN 1617** CAUSSINUS, Nicolaus [Nicolas CAUSSIN]. *De eloquentia sacra et humana libri XVI*. La Fleche, 1617.
- CLARK 2007** CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford–New York: Oxford University Press, 2007.
- CLARKE and WILSON 2011** CLARKE, Desmond M., and Catherine WILSON. *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CLAUDIANUS 1988** CLAUDIANUS, Claudius. *Versei*. Fordította MEZEI Balázs. Az ókori irodalom kiskönyvtára. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1988.
- COCKING 1991** COCKING, J. M. *Imagination: A Study in the History of Ideas*. Edited with an introduction by Penelope MURRAY. London–New York: Routledge, 1991.
- COPELAND 2016** COPELAND, Rita. „The Curricular Classics in the Middle Ages”. In *The Oxford History of Classical Reception in English Literature, I: 800–1558*, edited by Rita COPELAND, 21–34. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- CORRIAS 2013** CORRIAS, Anna. „From Daemonic Reason to Daemonic Imagination: Plotinus and Marsilio Ficino on the Soul’s Tutelary Spirit”. *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013): 443–462.
- CSÚZY 1724** CSÚZY Zsigmond. *Lelki éhséget enyhétő evangelomi kölcsönözött három kenyér*. Pozsony, 1724.
- DAIBER 1990** DAIBER, Hans. „Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik der Mittelalters”. In *Rencontres de culture dans la philosophie médié-*

vale: *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, 203–250. Publications de l'Institut d'études médiévales: Textes, études, congrès 11, Rencontres de Philosophie Médiévale 1. Louvain-la-Neuve–Cassino: FIDEM, 1990.

DE BOER 2013 DE BOER, Sander Wopke. *The Science of the Soul: The Commentary Tradition*. Leuven: Leuven University Press, 2013.

DEL HOYO 2002 DEL HOYO, Javier. „»Nec Deus est nec homo«: A propósito de la inscripción de la portada norte de San Miguel de Estella”. In *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 26–29 de Septiembre de 2002)*, vol. 2, coordinador Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ, 797–802. León: Universidad de León, 2002.

DÉRI 2014 DÉRI Eszter. „Részletek Padányi Biró Márton képtiszteletéből”. In *Közkincs: Tanulmányok a régi magyarországi prédikációk kompilációjáról*, szerkesztette MACZÁK Ibolya, 183–192. Pázmány Irodalmi Műhely: Lelkiségtörténeti tanulmányok 8. Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2014.

DORAN 2015 DORAN, Robert. *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

DOUGHERTY 2006 DOUGHERTY, M. V. „Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times (review)”. *Renaissance Quarterly* 59 (2006): 595–597.

DREVER 2013 DREVER, Matthew. *Image, Identity and the Forming of the Augustinian Soul*. New York: Oxford University Press, 2013.

- DUPRÉ 2012** DUPRÉ, Sven. „The Return of the Species: Jesuit Responses to Kepler’s New Theory of Images”. In *Religion and the Senses in Early Modern Europe*, edited by Wietse DE BOER and Christine GÖTTLER, 473–487. Leiden: Brill, 2012.
- DURANDUS 1997** DURANDUS. „A templom festményeiről, függönyeiről és díszeiről (I. könyv 3. fejezet)”. In *A középkori művészet történetének olvasókönyve: XI–XV. század*, szerkesztette MAROSI Ernő, 201–214. Budapest: Balassi Kiadó, 1997.
- ENENKEL and NELLEN 2014** ENENKEL, Karl, and Henk NELLEN, eds. *Neo-Latin Commentaries and the Management of Knowledge in the Late Middle Ages and the Early Modern Period (1400–1700)*. Leuven: UnivPress, 2014.
- ENGELL 1981** ENGELL, James. *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- ERNESTI 1795/1983** ERNESTI, Io. Christ. Theoph. [Johann Christian Gottlieb], conguessit et animadversionibus illustravit. *Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae*. Lipsiae: C. Fritsch, 1795. Nachdruck, Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 1983.
- ERNESTI 1797/1983** ERNESTI, Io. Christ. Theoph. [Johann Christian Gottlieb], conguessit et animadversionibus illustravit. *Lexicon technologiae Latinorum rhetoricae*. Lipsiae: C. Fritsch, 1797; Nachdruck, Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 1983.
- ESCHWEILER 1928** ESCHWEILER, Karl. „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”. In *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 251–325. Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 1. Münster: Aschendorff, 1928.

- FATTORI e BIANCHI 1988** FATTORI, Marta e Massimo BIANCHI, a cura di. *Phantasia-Imaginatio: Atti del V. Colloquio internazionale, Roma 9–11 gennaio 1986*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988.
- FAVREAU 1975** FAVREAU, Robert. „L'inscription dy tympan nord de San Miguel d'Estella”. *Bibliothèque de l'Ecole Nationale des Chartes* 133 (1975): 237–246.
- FINUCCI 2003** FINUCCI, Valeria. *The Manly Masquerade: Masculinity, Paternity, and Castration in the Italian Renaissance*. Durham–London: Duke University Press, 2003.
- FLANIGAN 2016** FLANIGAN, Theresa. „Painting that »Holds the Eyes and Moves the Souls of Its Spectators«: Vision, Movement, and Response in Leon Battista Alberti's Renaissance Treatise *On Painting* (1435/6)”. In *Seeing Whole: Toward an Ethics and Ecology of Sight*, edited by Mark LEDBETTER and Asbjørn GRØNSTAD, 203–236. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- FLEMMING 2002** FLEMMING, Victoria von. „Das Andere der Vernunft? Giovanpietro Bellori und die Ambivalenz des Phantasiebegriffs in der italienischen Kunsttheorie der frühen Neuzeit”. In *Imaginationen des Anderen im 16. und 17. Jahrhundert*, herausgegeben von Ina SCHABERT und Michaela BOENKE, 29–57. Wolfenbütteler Forschungen 97. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- FLORY 1996** FLORY, Dan. „Stoic Psychology, Classical Rhetoric, and Theories of Imagination in Western Philosophy”. *Philosophy and Rhetoric* 29 (1996): 147–167.
- FORER 1624** FORER, Laurentius. *Viridarium philosophicum hoc est disputationes aliquot de selectis quibusdam, iucundioribus et utilioribus in philosophia materiis*. Dilingae, 1624.

- FREDE 1995** FREDE, Dorothea. „The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle”. In *Essays on Aristotle’s De anima*, edited by Martha C. NUSSBAUM and Amélie OKSENBURG RORTY, 279–296. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- FREEDBERG 1971** FREEDBERG, David. „Johannes Molanus on Provocative Paintings. De historia sanctorum imaginum et picturarum, book II, chapter 42.”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 34 (1971): 229–245.
- FREEDBERG 1993** FREEDBERG, David. „Az ábrázolás hatalma: Válasz és elfojtás”. Fordította MÓDOS Magdolna. *Athenaeum* 1, 4. sz. (1993): 216–242.
- GARADNAI 2018** GARADNAI Erika Csilla. *A felső-magyarországi hitvita (1663–1672): Sámbar Mátyás, Pósházi János, Matkó István és Czeglédi István polémiája*. Budapest: OSZK–Universitas Kiadó, 2018.
- GIGLIONI 2011** GIGLIONI, Guido. „Coping with Inner and Outer Demons: Marsilio Ficino’s Theory of Imagination”. In *Diseases of the Imagination and Imagery Disease in the Early Modern Period*, edited by Yasmin HASKELL, 19–51. Turnhout: Brepols, 2011.
- HAIDER 2017** HAIDER, Daniel. „Suárez on the Functional Scope of the Imaginative Power”. *Cauriensia* 12 (2017): 135–152.
- HAJDU 2002** HAJDU Péter. *Claudius Claudianus eposzai*. Budapest: Argumentum, 2002.
- HALLEBEEK 2007** HALLEBEEK, Jan. „Papal Prohibitions Midway Between Rigor and Laxity: On the Issue of Depicting the Holy Trinity”. In *Iconoclasm and Iconoclasm: Struggle for Religious Identity*, edited by Willem VAN ASSELT, Paul VAN GEEST, Daniela MÜLLER and Theo SALEMINK, 353–383. Jewish and Christian Perspectives Series 14. Leiden: Brill, 2007.

- HARGITTAY 2001** HARGITTAY Emil. „Pázmány és a kompiláció”. In *Pázmány Péter és kora*, szerkesztette HARGITTAY Emil, 251–261. Budapest: PPKE, 2001.
- HARGITTAY 2019** HARGITTAY Emil. *Pázmány Péter írói módszere: A Kaulauz és a vitairatok újraírása*. Budapest: Universitas Kiadó, 2019.
- HARVEY 1975** HARVEY, Ruth. *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and Renaissance*. Warburg Institute Survey 6. London: Warburg Institute, 1975.
- HASKELL 2011** HASKELL, Yasmin. „When is a Disease not a Disease? Seeming and Suffering in Early Modern Europe”. In *Diseases of the Imagination and Imagery Disease in the Early Modern Period*, edited by Yasmin HASKELL, 1–17. Turnhout: Brepols, 2011.
- HECHT 1997** HECHT, Christian. *Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit: Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1997.
- HEVENESI 1690** HEVENESI, Gabriel. *Philosophia sacra seu Quaestiones philosophicae occasione textuum S. Scripturae deductae*. Viennae, 1690.
- HEGEDÜS 2015** HEGEDÜS Béla. „A megértés metaforái: kép és pecsét az elmében”. Kézirat, előadásszöveg, 2015.
- HELLYER 2005** HELLYER, Marcus. *Jesuit Physics: Jesuit Natural Philosophy In Early Modern Germany*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
- HELTAI 2008** HELTAI János. *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában, 1601–1655*. Res Libraria 2. Budapest: Universitas Kiadó–OSZK, 2008.

- HILL 2012** HILL, Benjamin. „Introduction”. In *The Philosophy of Francisco Suárez*, edited by Benjamin HILL and Henrik LAGERLUND, 1–22. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HOLL 1971** HOLL Béla. „Tasi Gáspár: Adalékok XVII. századi fordítás-irodalmunk történetéhez”. *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae: Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 10–11 (1971): 99–106.
- HUBERT 2001** HUBERT Ildikó. „Kánya Athanáz ének-másolatai teológiai jegyzetében (1743)”. *Irodalomörténeti Közlemények* 105 (2001): 707–711.
- ILLYEFALVI 1669** ILLYEFALVI István. *A' három idvösseges kerdes igassága ellen költ Bányász csákánynak tompitasa*. Kassa, 1669. RMNy 3515.
- ILLYÉS 1697** ILLYÉS István. *Catekismus Avagy Lelki Tégj*. Nagyszombat, 1697. RMK I. 1512.
- IMORDE 2011** IMORDE, Joseph. „Visualizing the Eucharist: Theoretical Problems”. In *Le monde est une peinture: Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, herausgegeben von Remmert OY-MARRA, 109–125. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- IMRE 2000** IMRE Mihály. „Melanchthon retorikájától Buzinkai Mihályig”. In *Retorikák a reformáció korából*, szerkesztette, válogatta, a jegyzeteket és a kísérőtanulmányokat írta IMRE Mihály, 399–452. Csokonai Könyvtár: Források 5. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000.
- ITZÉS 1999** ITZÉS Dániel. „Descensio dei – ascensio vatis: Horatius, c. 3.4.” In *Tanulmányok Ritoók Zsigmond hetvenedik születésnapja tiszteletére*, szerkesztette HERMANN István, 85–90. Budapest: Egyetemi Széchenyi Kör, 1999.

IVUL 1661 IVUL, Gabriel. *Philosophia novella*. Kassa, 1661.

JANKOVICS 2003 JANKOVICS József. „Gyöngyösi eroticus”. In GYÖNGYÖSI István, *Csalárd Cupido; Proserpina elragadtatása; Cuma várasában építettett Dédalus temploma; Heroida-fordítások*, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta JANKOVICS József és NYERGES Judit, 341–366. Régi Magyar Könyvtár: Források 13. Budapest: Balassi Kiadó, 2003.

JEDIN 1998 JEDIN, Hubert. *A zsinatok története*. Budapest: Ecclesia, 1998.

KASZA és SIMON 2001 KASZA Péter és SIMON József. „A fordítók előszava [Pietro Pomponazzi *A lélek halhatatlanságáról* című munkájának részletéből készült fordításhoz]”. *Fosszília* 2, 3–4. sz. (2001): 134–136.

KEARNY 1988 KEARNY, Richard. *The Wake of Imagination: Toward a postmodern Culture*. Century Hutchinson Ltd., 1988.

KECKERMANN 2000 KECKERMANN, Bartholomaeus. „A retorika rendszere”. Fordította RESTÁS Attila. In *Retorikák a reformáció korából*, szerkesztette, válogatta, a jegyzeteket és a kísérőtanulmányokat írta IMRE Mihály, 189–231. Csokonai Könyvtár: Források 5. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000.

KECSKEMÉTI 2012 KECSKEMÉTI Gábor. „A régiség irodalomtörténetének vizsgálati elveiről”. *Alföld* 63, 3. sz. (2012): 60–66.

KECSKEMÉTI 2013 KECSKEMÉTI Gábor. „A kora újkori magyarországi prédikációirodalom kutatásának eredményei és jövőbeni irányai”. *Studia Litteraria* 52, 3–4. sz. (2013): 12–19.

KECSKEMÉTI 2014 KECSKEMÉTI Gábor. „Az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében elkészítendő magyar irodalomtörténet megalapozása”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 118 (2014): 747–783.

- KECSKEMÉTI 2022** KECSKEMÉTI Gábor. „A barokk korszakfogalom a retorikatörténeti kutatások kiteljesedése után”. In *Zrínyi Miklós és a magyarországi barokk költészet: Tudományos konferencia, Eger, 2020. szeptember 3–5.*, szerkesztette BENE Sándor és PINTÉR Márta Zsuzsanna, 15–53. Eger: Eszterházy Károly Egyetem Líceum Kiadó, 2022.
- KECSKEMÉTI ALEXIS 1974** KECSKEMÉTI ALEXIS János. *Prédikációs könyve (Dániel próféta könyvének magyarázata)*. Sajtó alá rendezte SZUROMI Lajos. Bevezető tanulmánnyal ellátta GOMBÁNÉ LÁBOS Olga. Régi magyar prózai emlékek 3. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1974.
- KECSKEMÉTI C. 1620** KECSKEMÉTI C. János. *Catholicus Reformatus*. Debrecen, 1620. RMNy 1214A.
- KELEMEN 1736** KELEMEN Didák. *Dicsirtezzék az Ur Jesus Kristus a' Keresztény embernek Sidóval az üdvösség dolgárúl való beszélgetése*. Kassa, 1736.
- KEMP 1977** KEMP, Martin. „From »Mimesis« to »Fantasia«: The Quattrocento Vocabulary of Creation, Inspiration and Genius in the Visual Arts”. *Viator* 8 (1977): 347–405.
- KÉRY 1664/1990** KÉRY János. „Gyászbeszéd Zrínyi Miklós temetésén 1664. dec. 21-én”. Fordította BORIÁN Gellért. In *Zrínyi-dolgozatok*, 6, szerkesztette KOVÁCS Sándor Iván, 293–325. Budapest: ELTE Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 1990.
- KÉRY 1673** KÉRY János. *Universa philosophia scholastica*. Pozsony, 1673. RMK II. 1325.
- KESSLER 1992** KESSLER, Eckhard. „The Intellectualive Soul”. In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Charles B.

SCHMITT, Quentin SKINNER, Eckhard KESSLER, and Jill KRAYE, 485–534. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

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

KISS 2012 KISS Farkas Gábor. *Imagináció és imitáció Zrínyi eposzában*. Budapest: L'Harmattan, 2012.

KONKOLY 2017 KONKOLY Ágnes. „»A fenség ellenben...«: Az ekstatisz tapasztalat Pszeudo-Longinosz *A fenségéről* című művében”. *Különbség* 17, 1. sz. (2017): 63–77.

KNUUTTILA 2014 KNUUTTILA, Simo. „Suárez's Psychology”. In *A Companion to Francisco Suárez*, edited by Victor M. SALAS and Robert L. FASTIGGI, 192–220. Leiden–Boston: Brill, 2014.

LACZHÁZI 2005 LACZHÁZI Gyula. „Dietetika és költészet a XVII. században”. In *A magyar költészet műfajai és formái a 17. században: A Szegeden 2003-ban megrendezett régi magyar irodalmi konferencia előadásai*, szerkesztette ÖTVÖS Péter, PAP Balázs, SZILASI László és VADAI István, 271–280. Szeged: Szegedi Tudományegyetem, 2005.

LACZHÁZI 2011 LACZHÁZI Gyula, „Pálóczi Horváth Ádám *Psychológiája és a XVIII. századi lélektani irodalom*”. In *Magyar Arión: Tanulmányok Pálóczi Horváth Ádám műveiről*, szerkesztette Csörös Rumen István és HEGEDÜS Béla, 135–153. Budapest: Reciti, 2011.

LADNER 1959 LADNER, Gerhard B. *The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959.

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

- LEIJENHORST 2007** LEIJENHORST, Cees. „Cajetan and Suarez 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*, edited by Henrik LAGERLUND, 237–262. Dordrecht: Springer, 2007.
- LOHR 1992** LOHR, Charles H. „Metaphysics”. In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Charles B. SCHMITT, Quentin SKINNER, Eckhard KESSLER, and Jill KRAYE, 604–605. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LORIES et RIZZERIO 2003** LORIES, Danielle et Laura RIZZERIO, dir. *De la Phantasia à l’imagination*. Collection d’études classiques 17. Louvain–Namur–Paris–Dudley: Peetres–Société des Études Classiques, 2003.
- LOSFELD 200** LOSFELD, Christoph. „»Tout ce qui réjouit l’imagination facilite l’étude«: Imagination und Pädagogik in Frankreich”. In *Imagination – Fiktion – Kreation*, herausgegeben von Thomas DEWENTER und Thomas WELT, 243–266. Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2003.
- LOSONCZI 2005** LOSONCZI Péter. „Metafizika és apológia: Lessius és Descartes: Adalék a karteziánus filozófia teológiai aspektusairól folyó vitákhoz”. *Világosság* 46, 5. sz. (2005): 3–15.
- LUTHER 1906** LUTHER Márton. „Írás a mennyei próféták ellen: a képekről és szentségekről”. In D. LUTHER Márton, *Egyházszervező iratai*, 4. köt., fordította HAMVAS József és MASZNYIK Endre, 263–428. Pozsony: Wigand Könyvnyomdája, 1906.
- LYONS 2005** LYONS, John D. *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

- MACK 2004** MACK, Peter. „Early Modern Ideas of Imagination: The Rhetorical Tradition”. In *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, edited by Lodi NAUTA and Detlev PÄTZOLD, 59–76. Groningen Studies in Cultural Change 12. Leuven: Peeters, 2004.
- MACZÁK 2010** MACZÁK Ibolya. *Elorzott szavak: Szövegalkotás 17–18. századi prédikációkban*. [Szigetmonostor]: WZ Könyvek, [2010].
- MANIURA 2004** MANIURA, Robert. *Pilgrimage to Images in the Fifteenth Century: The Origins of the Cult of our Lady of Czestochova*. Woodbridge: The Boydell Press, 2004.
- Manuductio 1709** *Manuductio Ad Eloquentiam Seu Via Facilis Ad Assequendam Juxta Praecepta Soarj, Artem Rhetoricam Ex Classicis Authoribus Desumpta Et Ad Usus Eorum, Qui Oratoriam hanc Scientiam, seu profanam; seu sacram profitentur accommodata. Nuper Utini in Lucem Edita. Nunc vero Recusa*. Tyrnaviae: Typis Academicis, 1709. RMK II. 2377.
- MARKUS 1964** MARKUS, Robert Augustin. „Imago« and »similitudo« in Augustine”. *Revue d'études augustinienes et patristiques* 10 (1964): 125–143.
- MASEN 1659** MASEN, Jacob. *Palaestra oratoria*. Köln, 1659.
- MCCRACEN 2006** MCCRACEN, Peggy. „Miracles, Mimesis, and Efficacy of Images”. In *Meaning and Its Objects: Material Culture in Medieval and Renaissance France*, edited by Margaret BURLAND, David LAGUARDIA, and Andrea TARNOWSKI, 47–58. Yale French Studies 110. New Haven: Yale University Press, 2006.
- MCCUAIG 1989** MCCUAIG, William. *Carlo Sigonio: The Changing World of the Late Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

- MELION 2010** MELION, Walter S. „»Quae lecta Canisius offert et spectata diu«: The Pictorial Images in Petrus Canisius’s *De Maria Virgine* of 1577/1583”. In *Early Modern Eyes*, edited by Walter S. MELION and Lee Palmer WANDEL, 207–266. *Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture* 13. Leiden–Boston: Brill, 2010.
- MELION 2016** MELION, Walter S. „Introduction: The Jesuit Engagement with the Status and Functions of the Visual Image”. In *Jesuit Image Theory*, edited by Wietse DE BOER, Karl A. E. ENENKEL, and Walter S. MELION, 1–51. Leiden–Boston: Brill, 2016.
- MÉSZÁROS 2000** MÉSZÁROS András. *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony: Kalligram, 2000.
- MÉSZÁROS 2003** MÉSZÁROS András. *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony: Kalligram, 2003.
- MICHALSKI 1993** MICHALSKI, Sergiusz. *The Reformation and the Visual Arts: The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. *Christianity and Society in the Modern World*. London–New York: Routledge, 1993.
- MOLANUS 1570** MOLANUS, Johannes. *De picturis et imaginibus sacris*. Leuven, 1570.
- MONOSZLÓY 1589** MONOSZLÓY András. *De cultu imaginum: Az idvösségre intő kepeknek tiszteletiről való igaz tudomány*. Nagyszombat, 1589. RMNy 632.
- MONTAGNE 2012** MONTAGNE, Véronique. „Le *Thesaurus rhetoricae* de Giovanni Battista Bernardo (1599): Un exemple de taxinomie rhétorique à la Renaissance”. In *L’Illusion taxinomique*, édité par Salah OUESLATI et Pierre-Yves DUFEU, 112–124. Tunis: ISSH de Tunis, 2012.

- MONTAGNE 2016** MONTAGNE, Véronique. „Les sources du *Thesaurus rhetoricae* de Giovanni Battista Bernardo (1599)”. In *Paroles dégelées. Propos de l'Atelier xvie siècle*, édité par Isabelle GARNIER, Vân Dung LE FLANCHEC, Véronique MONTAGNE, Anne RÉACH-NGÔ, Marie-Claire THOMINE, Trung TRAN et Nora VIET, 495–513. Paris: Classiques Garnier, 2016.
- NAUTA 2004** NAUTA, Lodi. „Lorenzo Valla and the Limits of Imagination”. In *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, edited by Lodi NAUTA and Detlev PÄTZOLD, 93–113. Groningen Studies in Cultural Change 12. Leuven: Peeters, 2004.
- NAUTA and PÄTZOLD 2004** NAUTA, Lodi, and Detlev PÄTZOLD, eds. *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*. Essays presented at the Workshop „Imaginatio in the Intellectual Traditions from Late-Medieval to Early Modern Times” held in September 2002. Groningen Studies in Cultural Change 12. Leuven: Peeters, 2004.
- NICOLOSI 2003** NICOLOSI, Riccardo. „Vom Finden und Erfinden: Emanuele Tesauro, Athanasius Kircher und die Ambivalenz rhetorischer inventio im Concettismus der 17. Jahrhunderts”. In *Homo inveniens: Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik*, herausgegeben von Stefan METZGER und Wolfgang RAPP, 219–236. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003.
- NIEBELSKA-RAJCA 2018** NIEBELSKA-RAJCA, Barbara. „The Poetics of Phantasia: Some Remarks on the Renaissance Concepts of Imagination and »Fantastic Imitation«”. *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 61 (2018): 1:37–51.
- NOBIL 2009** NOBIL, Thomas F. X. *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

- NOEHLES 1985** NOEHLES, Karl. „Teatri per le Quarant’ore e altari barocchi”. In *Barocco romano e barocco italiano: Il teatro, l’effimero, l’allegoria*, a cura di Marcello FAGIOLO e Maria Luisa MADONNA, 88–99. Roma: Gangemi, 1985.
- NOYES 2019** NOYES, Ruth Sargent. „Sagro orrore and the Species. Counter-Reformation visual theory and Eucharistic spectacular ornament”. In *Cultures du Spectacle Baroque: Cadres, expériences et représentations des solennités religieuses entre Italie et anciens Pays-Bas*, édité par Ralph DEKONINCK, Maarten DELBEKE, Annick DELFOSSE, Caroline HEERING et Koen VERMEIR, 235–248. Turnhout: Brepols, 2019.
- O’BRIEN 1993** O’BRIEN, John. „Reasoning with the Senses: Humanist Imagination”. *South Central Review* 10, no. 2 (1993): 3–19.
- OTTONELLI e BERRETTINI 1652** OTTONELLI, Giovanni Domenico e Pietro BERRETTINI. *Della Pittura e scultura: Uso et abuso loro*. Firenze, 1652.
- PAGEL 1958** PAGEL, Walter. „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*, edited by F. N. L. POYNTER, 95–114. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- PÁL, TAR és SZŐNYI 1995** PÁL József, főszerk. TAR Ibolya és SZŐNYI György Endre, szerk. *Hermetika, mágia: Ezoterikus látásmód és művészi megismerés. Ikonológia és Műértelmezés 5*. Szeged: JATEPress, 1995.
- PALEOTTI 1594** PALEOTTI, Gabriele. *De imaginibus sacris et profanis libri quinque*. Ingolstadt, 1594.

- PALEOTTI 1961** PALEOTTI, Gabriele. „Discorso intorno alle imagini sacre e profane”. In *Trattati d'arte del Cinquecento fra manierismo e controriforma*, vol. 2, Gilio, Paleotti, Aldrovandi, a cura di Paola BAROCCHI, 117–517. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1961.
- PARK 1984** PARK, Katherine. „Picos *De imaginatione* in der Geschichte der Philosophie”. In Gianfrancesco PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Vorstellung / De imaginatione*, herausgegeben von Eckhard KESSLER, 21–56. Humanistische Bibliothek, Reihe 2 (Texte), Bd. 13. München: Wilhelm Fink, 1984.
- PAVERCSIK 1992** PAVERCSIK Ilona. *A kassia könyvek útja a nyomdától az olvasóig*. Az Országos Széchényi Könyvtár füzetei 2. Budapest: OSZK, 1992.
- PAVLOVITS 2012** PAVLOVITS Tamás, szerk. *Logika és gondolkodás: A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*. Budapest: L'Harmattan–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2012.
- PÁZMÁNY 1603/2000** PÁZMÁNY Péter. *Felelet Magyarai István sárvári prédikátornak az ország romlása okairól írt könyvére (1603)*. Sajtó alá rendezte HARGITTAY Emil. Pázmány Péter művei 1. Budapest: Universitas Kiadó, 2000.
- PÁZMÁNY 1609** PÁZMÁNY Péter. *Alvinczi Péter [...] feleletének [...] megrostálása*. Pozsony, 1609. RMNy 986.
- PÁZMÁNY 1609/2017** PÁZMÁNY Péter. *Alvinczi Péternek sok tévovázó kerengésekkel és cégéres gyalázatokkal felhalmozott feleletinek, rövid és keresztyéni szelídséggel való megrostálása (1609)*. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta BÁTHORY Orsolya. Pázmány Péter művei: Kritikai kiadás 9. Budapest: Universitas Kiadó, 2017.
- PÁZMÁNY 1613/1984** PÁZMÁNY Péter. *Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél (1613)*. Sajtó alá rendezte, a jegyzeteket és a kísérő-

tanulmányt írta BITSKEY István. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984.

PÁZMÁNY 1637/2000 PÁZMÁNY Péter. *Hodoegus: Igazságra vezérlő Kalauz (Pozsony, 1637)*. Hasonmás kiadás. A kísérőtanulmányt írta HARGITTAY Emil. Bibliotheca Hungarica Antiqua 32. Budapest: Balassi Kiadó, 2000.

PEISCH 1941 PEISCH Alajos. *Monoszlóy András (1552–1601)*. Budapest, 1941.

PICODELLA MIRANDOLA 1984 PICODELLA MIRANDOLA, Gianfrancesco. *Über die Vorstellung / De imaginatione*. Herausgegeben von Eckhard KESSLER. Humanistische Bibliothek, Reihe 2 (Texte), Bd. 13. München: Wilhelm Fink, 1984.

PLÉH 2010 PLÉH Csaba. *A lélektan története*. Budapest: Osiris Kiadó, 2010.

PLETT 1975 PLETT, Heinrich Franz. *Rhetorik der Affekte: Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*. Studien zur Englischen Philologie, Neue Folge 18. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1975.

PLETT 2012 PLETT, Heinrich F. *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age: The Aesthetics of Evidence*. International Studies in the History of Rhetoric 4. Leiden–Boston: Brill, 2012.

PLUTA 2004 PLUTA, Olaf. „On the Matter of the Mind: Late-Medieval Views on Mind, Body, and Imagination”. In *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, edited by Lodi NAUTA and Detlev PÄTZOLD, 21–34. Groningen Studies in Cultural Change 12. Leuven: Peeters, 2004.

PLUTARCHUS 1510 PLUTARCHUS [Chaeroneus]. *De placitis philosophorum*. S. I., 1510.

- POMEY 1661** POMEY, Francisco. *Candidatus Rhetoricae*. Lugduni, 1661.
- PORTO 1733** PORTO, Francesco. „In Longinum commentarius integer”. In *Dionysii Longini de Sublimitate commentarius*. Amsterdam, 1733.
- PPÖM II** PÁZMÁNY Péter. „Alvinczi Péterhez íratott öt szép levél”. Sajtó alá rendezte RAPAICS Rajmond. In PÁZMÁNY Péter, *Összes munkái*, 2. köt., 503–620. Budapest: M. Kir. Tud. Egyetemi Nyomda, 1895.
- PPÖM IV** PÁZMÁNY Péter. „Hodoegus: Igazságra vezérlő kalauz”. 2. köt. Sajtó alá rendezte KISS Ignác. In PÁZMÁNY Péter, *Összes munkái*, 4. köt, 4–699. Budapest: M. Kir. Tud. Egyetemi Nyomda, 1898.
- PPÖM Lat. I–III** [PÁZMÁNY Péter]. *Petri cardinalis Pázmány Opera omnia*. Series Latina (Tom. I–VI). Tom. I, *Dialectica*. Tom. II, *Physica*. Tom. III, *Tractatus in libros Aristotelis De coelo, De generatione et corruptione atque in libros meteororum*. Recensuit (I–III) Stephanus BOGNÁR. Budapest: Typis Regiae Scientiarum Universitatis, 1894–1897.
- PRODI 2012** PRODI, Paolo. „Introduction”. In Gabriele PALEOTTI, *Discourse on Sacred and Profane Images*, translated by William McCUAIG, 1–44. Los Angeles: Getty Research Institute, 2012.
- QUINTILIANUS 2008** QUINTILIANUS, Marcus Fabius. *Szónoklattan*. Fordította és a jegyzeteket írta ADAMIK Tamás, CSEHY Zoltán, GONDA Attila, KOPECZKY Rita, KRUPP József, POLGÁR Anikó, SIMON L. Zoltán és TORDAI Éva. Szerkesztette ADAMIK Tamás. Pozsony: Kalligram, 2008.
- RASMUSSEN 2014** RASMUSSEN, Tarald. „Iconoclasm and Religious Images in the Early Lutheran Tradition”. In *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, edited by Kristine KOLRUD and Marina PRUSAC, 107–118. Burlington: Ashgate, 2014.

- REFINI 2012** REFINI, Eugenio. „Longinus and Poetic Imagination in Late Renaissance Literary Theory”. In *The Early Modern Reception and Dissemination of Longinus’ Peri Hupsous in Rhetoric, the Visual Arts, Architecture and the Theatre*, edited by Caroline VAN ECK, Stijn BUSSELS, Maarten DELBEKE, and Jürgen PIETERS, 33–53. Leiden–Boston: Brill, 2012.
- RICHEOME 1611** RICHEOME, Louis. *La peinture spirituelle*. Lyon: Pierre Rigaud, 1611.
- ROBORTELLO 1548** ROBORTELLO, Francesco. *In librum Aristotelis de arte poetica explicationes*. Firenze, 1548.
- ROBORTELLO 1567** ROBORTELLO, Francesco. *De artificio dicendi*. Bologna, 1567.
- ROLING 2011** ROLING, Bernd. „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*, herausgegeben von Günter FRANK und Stephan MEIER-OESER, 265–286. Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 11. Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag, 2011.
- ROSENMEYER 1986** ROSENMEYER, Thomas G. „ΦΑΝΤΑΣΙΑ und Einbildungskraft: Zur Vorgeschichte eines Leitbegriffs der europäischen Ästhetik”. *Poetica* 18 (1986): 187–248.
- ROSSKY 1958** ROSSKY, William. „Imagination in the English Renaissance: Psychology and Poetic”. *Studies in the Renaissance* 5 (1958): 49–73.
- SCHEITER 2012** SCHEITER, Krisanna M. „Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle”. *Phronesis* 57 (2012): 251–278.

- SCHINGS 1994** SCHINGS, Hans-Jürgen, Hg. *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert; DFG-Symposium 1992. Germanistische-Symposien-Berichtsbände 15. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1994.*
- SCHMUTZ 2008** SCHMUTZ, Jacob. *Scholasticon*. 2008–2019. <http://www.scholasticon.fr/>.
- SCHOTT, H. 2004** SCHOTT, Heinz. „Imagination – Einbildungskraft – Suggestion: Zur »Scharlatanerie« in der neuzeitlichen Medizin”. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 27 (2004): 99–108.
- SCHOTT, K. 1657–1659** SCHOTT, Kaspar. *Magia universalis naturae et artis*. 4 Bde. Würzburg: 1657–1659.
- SCHOTT, K. 1662** SCHOTT, Kaspar. *Physica curiosa*. Würzburg, 1662.
- SEPPER 1996** SEPPER, Dennis L. *Descartes’s Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1996.
- SERFŐZŐ 2005** SERFŐZŐ Szabolcs. „»Vera effigies«: A mariazei kegy-szobor másolatai Magyarországon”. *Ars Hungarica* 33 (2005): 257–280.
- SHUGER 1985a** SHUGER, Debora. „Morris Croll, Flacius Illyricus, and the Origin of Anti-Ciceronianism”. *Rhetorica* 3 (1985): 4:269–284.
- SHUGER 1985b** SHUGER, Debora. „The Christian Grand Style in Renaissance Rhetoric”. *Viator* 16 (1985): 337–365.
- SHUGER 1988** SHUGER, Debora K. *Sacred Rhetoric: The Christian Grand Style in the English Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

- SHUGER 2004** SHUGER, Debora K. „The Philosophical Foundations of Sacred Rhetoric”. In *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, edited by John CORRIGAN, 115–132. New York: Oxford University Press, 2004.
- SIGONIO 1566** SIGONIO, Carolo, interprete. *Aristotelis De Arte Rhetorica Libri Tres*. Venetiis, 1566.
- SIMMONS 1999** SIMMONS, Alison. „Jesuit Aristotelian Education: *De Anima Commentaries*”. In *The Jesuits: Culture, Learning and the Arts, 1540–1773*, edited by John W. O’MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, and T. Frank KENNEDY, 522–537. Toronto: Toronto University Press, 1999.
- SKINNER 1996** SKINNER, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SMITH 2015** SMITH, Mark A. *From Sight to Light: The Passage from Ancient to Modern Optics*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2015.
- SOARIUS 1691** SOARIUS, Cyprianus. *De arte rhetorica libris tres. Ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano deprompti. Adiectis tabulis Ludovici Carbonis*. Venetiis, 1691.
- SOUTH 2001a** SOUTH, James B. „Francisco Suarez on Imagination”. *Vivarium* 39 (2001): 1:119–158.
- SOUTH 2001b** SOUTH, James B. „Suárez and the Problem of External Sensation”. *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 2:217–240.
- STANYHURST 1660** STANYHURST, William. *Dei Immortalis in corpore mortali patientis Historia*. Antwerp, 1660.

- STANYHURST 1727** STANYHURST, William. *A halandó testben szenvedő halhatatlan Istennek Szentséges Historiája*. Pozsony, 1727.
- STEINEMANN 2006** STEINEMANN, Holger. *Eine Repräsentation und Wirkung: Kardinal Gabriele Paleottis „Discurso intorno alle imagini sacre e profane” (1582)*. Studien zur Kunstgeschichte 164. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 2006.
- STEPHENS 2003** STEPHENS, Walter. „Gianfrancesco Pico e la paura dell’immaginazione: dallo scetticismo alla stregoneria”. *Rinascimento*, 2^a serie, 43 (2003): 49–74.
- SUÁREZ 1597** SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae* [...]. Salamanca, 1597.
- SUÁREZ 1621** SUÁREZ, Francisco. *Commentarii una cum Quaestionibus in Libros Aristotelis De Anima*. Lyon, 1621.
- SULZER 1773** SULZER, Johann Georg. *Vermischte Philosophische Schriften*. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1773.
- GUTIÉRREZ SUMILLERA 2011** GUTIÉRREZ SUMILLERA, Rocío. „The Concept of Poetic Invention in Sixteenth-Century England”. Doktori értekezés, Universidad de Granada, 2011.
- SWAN 2003** SWAN, Claudia. „Eyes Wide Shut: Early Modern Imagination, Demonology, and the Visual Arts”. *Zeitspünge: Forschungen für Frühen Neuzeit* 7 (2003): 560–571.
- SZEGEDI 1616** SZEGEDI Dániel. *Itinerarium Catholicum*. Debrecen, 1616. RMNy 1104.
- SZENTIVÁNYI 1709** SZENTIVÁNYI Márton. *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea* [...]. Decadis tertiae pars secunda. Nagyszombat, 1709.

- SZERDAHELYI 1724** SZERDAHELYI Gábor. *Collyrium ad curandos [...] oculos*. Kassa, 1724.
- SZERDAHELYI 1725** SZERDAHELYI Gábor. *Lelki szem-gyógyító*. Kassa, 1725.
- SZINNYEI** SZINNYEI József. *Magyar írók élete és munkái*. 14 köt. Budapest: Hornyánszky, 1891–1914.
- TACHAU 1988** TACHAU, Katherine. *Vision and Certitude in the Age of Ockham*. Leiden: Brill, 1988.
- TARNÓCZI 1665** TARNÓCZI István. *Philosophia quam [...] in [...] universitate episcopali Cassoviensi pro suprema philosophiae laurea consequenda publice propugnavit [...] Georgius Pothoransky de Farkas-falva [...]*. Kassa, 1665. RMNy 3207.
- TASI G. 1640** TASI Gáspár. *Öt Rövid Predikátzio [...]*. Pozsony, 1640.
- TASI R. 2009** TASI Réka. *Az isteni szó barokk sáfárai*. Csokonai Könyvtár: Bibliotheca Studiorum Litterarium 45. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009.
- TASI R. 2011** TASI Réka. „Ezekbe azért a bizonyságokba ilyen vétek vagyom...» (Hitvita és vitamódszer: Monoszló, Gyarmathi, Pázmány)”. In *Bibliotheca et Universitas: Tanulmányok a hatvanéves Heltai János tiszteletére*, szerkesztette KECSKEMÉTI GÁBOR és TASI Réka, 11–21. Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2011.
- TASI R. 2012** TASI Réka. „...idvözletet és tiszteletes imádást tegyen...«: Monoszló András és a képtisztelet fogalmai”. *Publicationes Universitatis Miskolcensis: Sectio Philosophica* 17, 1. sz. (2012): 51–64.

- TASI R. 2020** TASI Réka. „Interkonfesszionális Pázmány Péter kép-
teológiai érvelésében?” In *Interkonfesszionális és irodalom a ko-
ra újkorban*, szerkesztette MÓRÉ Tünde és TASI Réka, 105–114.
ReKonf 8. Budapest: Reciti, 2020.
- TASI R. 2022** TASI Réka. „Barokk illúzió (Enargeia, imaginatio és
episztemológia a retorikában)”. In *Zrínyi Miklós és a magyarorszá-
gi barokk költészet: Tudományos konferencia, Eger, 2020. szeptember
3–5.*, szerkesztette BENE Sándor és PINTÉR Márta Zsuzsanna, 69–
78. Eger: Eszterházy Károly Egyetem Líceum Kiadó, 2022.
- TELLKAMP 2012** TELLKAMP, Jörg Alejandro. „*Vis aestimativa* and *vis
cogitativa* in Thomas Aquinas’s *Commentary on the Sentences*”. *The
Thomist* 76 (2012): 611–640.
- TESAURO 1654** TESAURO, Emanuele. *Il cannocchiale aristotelico, ossia
Idea dell’arguta et ingeniosa elocutione che serve a tutta l’Arte ora-
toria, lapidaria, et simbolica esaminata co’ Principij del divino Aris-
totele*. Torino, 1654.
- TILLIETTE 1998** TILLIETTE, Jean-Yves. „Introduction”. In BAUDRI DE
BOURGUEIL, *Poèmes*, tome 1, texte établi, traduit et commenté par
Jean-Yves TILLIETTE. Paris: Les Belles Lettres [coll. ALMA], 1998.
- Tractatus chriae 1699** *Tractatus chriae, sive perfectum ex tempore dicen-
di compendium*. Tyrnaviae, 1699.
- TROPIA 2014** TROPIA, Anna. „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*,
edited by Lukás NOVÁK, 275–292. Berlin: De Gruyter, 2014.
- TURÓCZI-TROSTLER 1937** TURÓCZI-TROSTLER József. *Keresztény Seneca:
Fejezetek a kései humanizmus európai és magyarországi történeté-
ből*. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1937.

- TUTINO 2014** TUTINO, Stefania. *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*. Oxford etc.: Oxford University Press, 2014.
- TÜSKÉS és KNAPP 2004** TÜSKÉS Gábor és KNAPP Éva. „Jacob Masen irodalomelméleti műveinek magyarországi hatástörténetéhez”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 108 (2004): 139–154.
- VEENSTRA 2004** VEENSTRA, Jan R. „The Subtle Knot: Robert Kilwardby and Gianfrancesco Pico on the Imagination”. In *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, edited by Lodi NAUTA and Detlev PÄTZOLD, 1–20. Groningen Studies in Cultural Change 12. Leuven: Peeters, 2004.
- VERBEKE 1945** VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à Saint Augustin*. Louvain: Desclée de Brouwer, 1945.
- VERESS 1917** VERESS Endre. *A Római Collegium Germanicum et Hungaricum Magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai*. Budapest: Stephaneum, 1917.
- VIRETUS 1553** VIRETUS, Petrus. *De vero verbi Dei, Sacramentorum et Ecclesiae ministerio. Lib. II*. Parisii, 1553.
- VOGT-SPIRA 2008** VOGT-SPIRA, Gregor. „Prae sensibus: Senses, Phantasia and Literature: Some Epistemological Considerations”. In *Rethinking the Medieval Senses: Heritage – Fascination – Frames*, edited by Stephen G. NICHOLS, Andreas KABLITZ, and Alison CALHOUN, 51–72. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.
- VOIGT 2003** VOIGT Vilmos. „Pázmány Péter szemiotikai érvelése (és ennek réges-régi magyar előzményei)”. *Világosság* 44, 11–12. sz. (2003): 113–120.

- Voss 1996** Voss, Karen-Claire. „Imagination in Mysticism and Esoterism: Marsilio Ficino, Ignatius de Loyola, and Alchemy”. *Studies in Spirituality* 6 (1996): 106–130.
- WEBB 2009** WEBB, Ruth. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Praxis*. Farnham–Burlington: Ashgate, 2009.
- ZAUN, WATZKE und STEIGERWALD 2004** ZAUN, Stefanie, 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.
- ZCHOMELIDSE 2010** ZCHOMELIDSE, Nino, „Deus – Homo – Imago: Representing the Divine in the Twelfth Century”. In *Looking Beyond: Visions, Dreams, and Insight in Medieval Art and History*, edited by Colum HOURIHANE, 107–127. University Park: Pennsylvania State University Press, 2010.
- ZELLE 2001** ZELLE, Carsten, Hg. „Vernünftige Ärzte”: *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 19. Tübingen: Niemeyer, 2001.
- ZELLE 2020** ZELLE, Carsten. „Eschenburgs Rhetorik: Zur *Theorie und Literatur der schönen Wissenschaften* bzw. *Redekünste* (1783/1836) im Transformationsprozeß der rhetorischen Schriftkultur der Sattelzeit”. In *Angewandte anthropologische Ästhetik: Konzepte und Praktiken 1700–1900 / Applied Anthropological Aesthetics: Concepts and Practices 1700–1900*, herausgegeben von Piroska BALOGH und Gergely FÓRIZS, 209–232. Bochumer Quellen und Forschungen zum 18. Jahrhundert 11. Hannover: Wehrhahn Verlag, 2020.

ZINSMAIER 2000 ZINSMAIER, Thomas. „Der Beginn der rhetorischen Lexikographie: Giovanni Battista Bernardis »Thesaurus rhetoricae« (Venedig 1599)”. *Neulateinisches Jahrbuch / Journal of Neo-Latin Language and Literature* 2 (2000): 241–258.

NÉVMUTATÓ

- Abrams, Meyer Howard 13, 155
Adamik Tamás 135, 155, 177
Ágoston, Hippói Szent (Aurelius Augustinus) 61, 77, 80, 83, 93–95, 97–99
Aguilonius, Franciscus (François d’Aguilon) 106, 107
Ahrends, Günther 28, 155
Ajkay Alinka 158
Alberti, Leon Batista 163
Aldrovandi, Ulisse 70, 175
Alexander Alensis 53
Alexandrosz, III., makedón király (Nagy Sándor) 138, 140, 142
Alsted, Johann Heinrich 123
Alvarez, Baltasar 42
Alvinczi Péter 80, 89, 98, 175, 177
Ambrosius Catharinus *lásd* Politus, Ambrosius Catharinus
Amsterdam, Nicolaus Theodorici de *lásd* Theodorici de Amsterdam, Nicolaus
Anchepe, Ignacio M. 80, 155
Angyal Endre 55, 155
Appianosz (Appianus) 72
Aquaviva, Claudio 36, 109
Areopagita Dénes *lásd* Dionüsziosz Areopagitész (Pseudo-Dionüsziosz)
Arisztotelész 14, 17–19, 21, 25, 34–40, 42–44, 50, 51, 52, 60, 61, 77–79, 105, 106, 134–136, 138, 144–146, 151, 152, 155, 156
Arnulf, Arwed 89, 156
Arriaga, Rodrigo de 46
Asselt, Willem J. van *lásd* Van Asselt, Willem J.
Auerbach, Erich 98, 156
Augustinus, Aurelius *lásd* Ágoston, Hippói Szent
Averroës (Ibn Rusd) 38, 39
Avicenna (Ibn Sinā) 39, 40, 44, 170
Backert, Aloys de *lásd* De Backert, Aloys
Bacon, Francis 28
Bacon, Roger 40, 105
Bailey, Gauvin Alexander 180

- Bajáki Rita 158
 Balogh Piroska 185
 Bán Imre 51, 52, 138, 156, 166
 Barbaro, Ermolao (Hermolaus
 Barbarus) 134
 Barkóczy János József 48
 Barocchi, Paola 175
 Bartók István 138, 146, 156
 Báthory Orsolya 175
 Baudri de Bourgueil (Baudri de
 Dol, Balderic) 94, 96, 97, 183
 Bauer, Barbara 127, 157
 Baumgarten, Jens 68, 69, 157
 Behrens, Rudolf 128, 157
 Bellarmino, Roberto Fran-
 cesco Romolo (Robertus
 Bellarminus, Bellarmin Szent
 Róbert) 68, 69, 90, 92, 99
 Belting, Hans 107, 157
 Bene Sándor 168, 183
 Benedek, XIV., pápa (Prospero
 Lorenzo Lambertini) 68, 72
 Berrettini, Pietro *lásd* Da
 Cortona, Pietro
 Berlász Jenő 47, 157
 Bernardo, Giovanni Battista (G.
 Baptista, Bernardus Venetus,
 Bernardi da Venezia) 6, 131,
 133–137, 157, 172, 173
 Berrios, German 25, 61, 157
 Beyer, Manfred 155
 Bianchi, Massimo 15, 163
 Bíró Gyöngyi 131, 157
 Bitskey István 10, 65, 66, 75, 77,
 84, 89, 97, 139, 140, 151, 146,
 156, 158, 176
 Blair, Ann 134, 158
 Blum, Paul Richard 35, 46, 47, 50,
 51, 55, 158
 Bodin, Jean 27, 56
 Bodnár István 156
 Bodnár, Ján 35, 159
 Boenke, Michaela 163
 Boer, Sander Wopke de *lásd* De
 Boer, Sander Wopke
 Boer, Wietse de *lásd* De Boer, Wi-
 etse
 Boersma, Gerald P. 80, 159
 Bognár István 177
 Borián Gellért 168
 Borromeo, Carlo 69
 Borsos István 146, 159
 Braun, Conrad 68
 Brunner Ákos 256
 Bugge, Ragne 89, 92, 159
 Bundy, Murray Wright 13, 14,
 120, 159
 Buridanus, Johannes (Buridan,
 John) 40, 45
 Burland, Margaret 171
 Burton, Robert 28
 Bussels, Stijn 178
 Calhoun, Alison 184
 Canisius Szent Péter 106, 113, 172
 Caplan, Harry 19
 Cappello, Sergio 133, 159

- Carbo, Ludovicus 123, 129, 130, 159, 180
- Carruthers, Mary 20, 159
- Caussin, Nicolas (Nicolaus Caussin) 128, 129, 130, 160
- Cennini, Cennino 41
- Cicero, Marcus Tullius 24, 118, 125, 179, 180
- Clark, Stuart 26, 99, 131, 160
- Clarke, Desmond M. 146, 160
- Claudianus, Claudius 144, 160, 164
- Cocking, J. M. 15, 117, 160
- Comanini, Gregorio 68
- Copeland, Rita 144, 160
- Corrias, Anna 27, 160
- Corrigan, John 180
- Cortona, Pietro da *lásd* Da Cortona, Pietro (Pietro Berrettini)
- Croll, Moris 179
- Czeglédi István 164
- Csehy Zoltán 177
- Csengery János 144
- Csörsz Rumen István 169
- Csúzy Zsigmond 103, 104, 107, 151, 160
- Da Cortona, Pietro (Pietro Berrettini) 69
- D'Aguilon, François *lásd* Aguilonius, Franciscus
- Daiber, Hans 39, 160
- Dante Alighieri 13, 14
- Davril, Anselme 97
- De Backert, Aloys 47
- De Boer, Sander Wopke 39, 161
- De Boer, Wietse 162, 172
- Dekoninck, Ralph 174
- Delbeke, Maarten 174, 178
- Delfosse, Annick 174
- Del Hoyo, Javier 96, 161
- Delrio, Martin 27, 56
- Déri Eszter 65, 80, 161
- Derkennis, Ignatius 56
- Descartes, René (Renatus Cartesius) 21, 22, 42, 170, 179
- Dewenter, Thomas 170
- Dezsényi Béla 157
- Dionüsziosz Areopagitész (Areopagita Dénes, Pszeudo-Dionüsziosz) 84
- Dobronoky György 46
- Doran, Robert 121, 133, 161
- Dougherty, M. V. 16, 161
- Drever, Matthew 80, 161
- Dufeu, Pierre-Yves 172
- Duns Scotus, Ioannes 49
- Dupré, Sven 105, 106, 110, 162
- Durandus, Guillelmus (Guillelmus D., Guillaume Durand) 97, 98, 162
- Eck, Caroline van *lásd* Van Eck, Caroline
- Enenkel, Karl A. E. 37, 162, 172
- Engell, James 13, 28, 162
- Epiphániosz, Szalamiszi Szent 99
- Ernesti, Johann Christian Gottlieb (Ioannes Christianus Theophilus) 131, 162

- Eschweiler, Karl 42, 162
 Esterházy Miklós, gróf 90
- Fabiny Tibor 156
 Fagiolo, Marcello 174
 Fastiggi, Robert L. 169
 Fattori, Marta 15, 161, 163
 Favreau, Robert 96, 163
 Fazakas Gergely Tamás 10
 Ferenc, Assisi Szent 72, 103
 Ferenczi Zoltán 159
 Ferraro, Alessandra 159
 Feucht, Jakob 90
 Ficino, Marsilio 18, 27, 117, 160, 164, 185
 Fienus, Thomas 26
 Finucci, Valeria 72, 101, 163
 Flanigan, Theresa 105, 163
 Flemming, Victoria von 23, 163
 Flory, Dan 20, 163
 Fonseca, Pedro da 36
 Forer, Laurentius 56, 163
 Főríz Gergely 2, 185
 Frank, Günter 175
 Frede, Dorothea 39, 164
 Freedberg, David 68, 101, 164
 Fromondus, Libertus (Libert Froidmont) 150
- Galénosz, Klaudiosz 40
 Garadnai Erika Csilla 75, 87, 92, 164
 Garnier, Isabelle 173
 Geest, Paul van *lásd* Van Geest, Paul
- Genua, Marcantonio 18
 Gergely, Nazianzoszi (Nazianzi Szent) 103
 Gerson, Johannes 68
 Giacomini, Lorenzo 121
 Giglioni, Guido 27, 164
 Gilio da Fabriano, Giovanni Andrea 68
 Gombáné Lábos Olga 168
 Gonda Attila 177
 Göttler, Christine 162
 Grabmann, Martin 36
 Gretser, Jakob 68
 Grønstad, Asbjørn 163
 Guazzo, Stefano 27
 Gulyás Pál 159
 Gutiérrez Sumillera, Rocío 23, 181
- Gyarmathi István 182
 Gyöngyösi István 167
- Haider, Daniel 45, 46, 151, 164
 Hajdu Péter 144, 164
 Hallebeek, Jan 67, 164
 Hamesse, Jacqueline 161
 Hamvas József 170
 Hargittay Emil 35, 75, 158, 159, 165, 175, 176
 Harris, Steven J. 180
 Harsányi István 159
 Harvey, Ruth 14, 165
 Haskell, Yasmin 26, 41, 61, 157, 164, 165
 Hávor István 138
 Hecht, Christian 68, 69, 74, 165

- Heering, Caroline 174
 Hegedűs Béla 8, 165, 169
 Hellyer, Marcus 17, 22, 36, 37, 38, 165
 Heltai János 10, 73, 74, 90, 158, 165, 182
 Hermann István 166
 Hermogenész, Tarszoszi 128
 Hevenesi Gábor 47, 55–57, 60, 61, 165
 Hill, Benjamin 42, 43, 166
 Hobbes, Thomas 16, 21–23, 42, 180
 Holl Béla 90, 166
 Horatius Flaccus, Quintus 144, 166
 Hourihane, Colum 185
 Hoyo, Javier del *lásd* Del Hoyo, Javier 96, 161
 Hubert Ildikó 96, 166, 167

 Iacobus Veneticus *lásd* Velencei Jakab
 Ignác, Loyolai Szent 20
 Illésházy Ádám 47
 Illésházy Ferenc 47
 Illyefalvi István 86, 87, 92, 166
 Illyés István 94, 101, 102, 166
 Imorde, Joseph 109, 166
 Imre Mihály 10, 123, 166, 167
 Ingheni Marsilius *lásd* Marsilius, Ingheni
 Interián de Ayala, Juan 68
 Ittzés Dániel 144, 166
 Ivul, Gabriel (Gábor) 47–50, 167

 Jankovics József 144, 167
 Jedin, Hubert 67, 167

 Kablitz, Andreas 184
 Kánya Athanáz 96, 166
 Karlstadt, Andreas (Andreas Bodenstein) 85
 Kasza Péter 43, 167
 Kearny, Richard 14, 167
 Keckermann, Bartholomäus (Bartholomaeus) 123, 124, 167
 Kecskeméti Gábor 3, 7, 8, 9, 10, 152, 167, 168, 182
 Kecskeméti Alexis János 91, 168
 Kecskeméti C. János 99, 100, 168
 Kelemen Didák 95, 109, 168
 Kemp, Martin 22, 23, 41, 115, 116, 168
 Kennedy, T. Frank 180
 Kepler, Johannes 105–107, 109, 110, 162
 Kerekes Pál 159
 Keresztúri Bíró Pál 59
 Kéry János 51–54, 168
 Kessler, Eckhard 19, 43, 168–170, 175, 176
 Ketelaer, Nicolaus 144
 Kézdivásárhelyi Matkó István *lásd* Matkó István
 Kilwardby, Robert 19, 184
 Kircher, Athanasius 56, 59, 60, 169, 173
 Kiss Farkas Gábor 145, 169
 Kiss Ignác 177
 Klaniczay Tibor 155

- Knapp Éva 55, 56, 184
 Knuuttila, Simo 45, 169
 Kolrud, Kristine 177
 Konkoly Ágnes 121, 169
 Kopeczky Rita 177
 Kovács Sándor Iván 168
 Kramer, Heinrich 27
 Kraye, Jill 169, 170
 Krupp József 177
 Künzel, Werner 59
- Laczházi Gyula 16, 18, 26, 34, 55,
 63, 169
 Ladner, Gerhard B. 80, 169
 Lagerlund, Henrik 166, 170
 Laguardia, David 171
 Lambertini, Prospero Lorenzo
lásd Benedek, XIV., pápa
 Láng Benedek 59, 169
 Ledbetter, Mark 163
 Leempt, Gherardus de (Gerhard
 Leempt) 144
 Le Flanchec, Vân Dung 173
 Leijenhorst, Cees 22, 42, 43, 170
 Lessius, Leonardus 52, 170
 Locke, John 21
 Lohr, Charles H. 43, 170
 Longinosz *lásd* Pszeudo-Longi-
 nosz
 Lories, Danielle 15, 18, 39, 170
 Losfeld, Christoph 25, 170
 Losonczi Péter 35, 170
 Luís de Granada 123
 Lullus, Raymundus (Ramon Llull)
 59, 169
- Luther, Martin (Márton) 84–86,
 170
 Lyons, John D. 13, 20, 21, 24, 170
- Mack, Peter 24, 25, 117, 171
 Maczák Ibolya 109, 161, 171
 Madonna, Maria Luisa 174
 Magnus, Albertus 40
 Maioragio, Marcantonio 134
 Makar, Andreas (András) 47
 Maniura, Robert 97, 171
 Manutius, Paulus 133
 Markus, Robert Augustin 80, 171
 Marosi Ernő 162
 Marsilius, Ingheni (Marsilius
 Ingenuus) 40
 Masen, Jacob 56, 125, 130, 171, 184
 Masznyik Endre 170
 Matkó István (Kézdivásárhelyi
 Matkó István) 86, 87, 92, 164
 Mayeritsch, Vitalis 48
 McCracen, Peggy 89, 171
 McCuaig, William 134, 171, 177
 Medici, Alessandro Pazzi de' *lásd*
 Pazzi de' Medici, Alessandro
 Meier-Oeser, Stephan 178
 Melion, Walter S. 66, 106, 113, 172
 Mészáros András 34, 35, 47, 172
 Metzger, Stefan 173
 Mezei Balázs 160
 Michalski, Sergiusz 85, 172
 Migne, Jacques Paul 94
 Módos Magdolna 164
 Moerbeke, Willem van *lásd* Van
 Moerbeke, Willem

- Molanus, Johannes 68, 69, 164,
165, 172
- Monok István 131, 157
- Monoszlóy András 74, 77, 88, 92,
93, 102, 103, 172, 176, 182
- Montagne, Véronique 131, 172,
173
- Montaigne, Michel de 20, 170
- Móré Tünde 183
- Murray, Penelope 160
- Müller, Daniela 164
- Nagy Sándor *lásd* Alexandrosz,
III., makedón király
- Nauta, Lodi 15, 19, 24, 171, 173,
176, 184
- Nellen, Henk J. M. 37, 162
- Nichols, Stephen G. 184
- Nicolosi, Riccardo 24, 173
- Niebelska-Rajca, Barbara 9, 115,
116, 173
- Nobil, Thomas F. X. 103, 173
- Noehles, Karl 109, 111, 174
- Novák, Lukás 183
- Noyes, Ruth Sargent 110, 111, 174
- Nussbaum, Martha C. 164
- Nyerges Judit 167
- O'Brien, John 18, 39, 174
- Oksenberg Rorty, Amélie 164
- Olivi, Petrus Joannis (Peter John)
45, 151
- O'Malley, John W. 180
- Ottonelli, Gian Domenico
(Giovanni D.) 69, 174
- Oueslati, Salah 172
- Oy-Marra, Remmert 166
- Ozolyi Flórián 180, 109, 112
- Ötvös Péter 169
- Padányi Biró Márton 80, 161
- Pagano, Pietro 122
- Pagel, Walter 18, 40, 174
- Pál József 117, 174
- Palacios, Miguel de 18
- Paleotti, Gabriele 67–73, 91, 101–
103, 165, 174, 175, 177, 181
- Pálóczy Horváth Ádám 169
- Pap Balázs 169
- Park, Katharine 19, 26, 40, 41, 175
- Parrasio, Aulo Giano (Giovan
Paolo Parisio) 144
- Pätzold, Detlev 15, 19, 24, 171, 173,
176, 184
- Pavercsik Ilona 95, 175
- Pavlovits Tamás 21, 175
- Pázmány Péter 35, 46, 47, 74–81,
84–87, 89–91, 93, 98, 102, 158,
159, 161, 165, 175–177, 182–184
- Pazzi de' Medici, Alessandro 134
- Pécsi Lukács 88, 89
- Peisch Alajos 89, 176
- Pendasio, Federico 70
- Pereira, Benedict (Pererius) 56
- Pérez, Sebastian 18
- Pérez González, Maurilio 161

- Petavius, Dionysius (Pétau, Denis) 68
- Philoponus, Ioannes (Ióannész Philoponosz) 18
- Philostratus, Lucius Flavius 122
- Piccolomini, Francesco 18
- Pico della Mirandola, Gianfrancesco (Giovanni Francesco) 19, 41, 61, 117, 175, 176, 181, 184
- Pieters, Jürgen 178
- Pintér Márta Zsuzsanna 168, 183
- Platón 14, 17, 18, 25
- Pléh Csaba 17, 176
- Plett, Heinrich Franz 117, 118, 120, 126, 128, 176
- Plinius Secundus Maior, Caius (id. Plinius) 72
- Pluta, Olaf 40, 176
- Plutarkhosz (Lucius Mestrius Plutarchus) 72, 176
- Polgár Anikó 177
- Politus, Ambrosius Catharinus (Ambrogio Caterino Politi) 68
- Pomey, Francisco 130, 177
- Pomponazzi, Pietro 35, 43, 167
- Porto, Francesco 122, 177
- Póсахázi János 164
- Pothoransky, Georgius 50, 182
- Poynter, F. N. L. 174
- Prodi, Paolo 70, 177
- Prusac, Marina 177
- Pseudo-Ágoston (Pseudo-Augustinus) 98
- Pseudo-Dionüsziosz *lásd* Dionüsziosz Areopagitész (Areopagita Dénes)
- Pseudo-Longinosz (Pseudo-Longinus) 120, 121, 122, 128, 129, 133, 145, 169
- Pseudo-Plutarkhosz 72
- Puttenham, George 28
- Quintilianus, Marcus Fabius 24, 72, 113, 118–120, 124, 127, 129, 135, 136, 177
- Rapaics Rajmond 177
- Rapp, Wolfgang 173
- Rasmussen, Tarald 85, 177
- Réach-Ngô, Anne 173
- Refini, Eugenio 120, 121, 122, 178
- Regius, Carolus 131
- Restás Attila 167
- Rexa Dezső 159
- Richeome, Louis 109–111, 178
- Ritoók Zsigmond 166
- Rizzerio, Laura 15, 18, 39, 170
- Robortello, Francesco 133, 134, 136, 159, 178
- Roling, Bernd 57, 178
- Ronsard, Pierre de 116
- Rosenmeyer, Thomas G. 116, 178
- Rossky, William 22, 23, 115, 178
- Rousseau, Jean-Jacques 170
- Ruvio, Antonio (Rubio, Antonius Rubius) 36, 38, 52, 53

- Sabellico, Marco Antonio (Marcus Antonius Coccius Sabellicus) 92
- Sajó Tamás 157
- Salas, Victor M. 169
- Salemink, Theo 164
- Sallustius Crispus, Caius 72
- Sámbár Mátyás 164
- Sanders, Nicolaus 68
- Schabert, Ina 163
- Scheibler, Christoph 42
- Scheiner, Christoph 106, 107
- Scheiter, Krisanna M. 136, 178
- Schings, Hans-Jürgen 7, 179
- Schmitt, Charles B. 169, 170
- Schmutz, Jacob 47, 179
- Schott, Heinz 28, 179
- Schott, Kaspar 56, 179
- Schönherr Gyula 159
- Schulz Katalin 157
- Scotus, Ioannes Duns *lásd* Duns Scotus, Ioannes
- Scotus, Michael 39
- Sepper, Dennis L. 21, 179
- Serfőző Szabolcs 94, 95, 179
- Shuger, Debora Kuller 8, 23, 33, 34, 63, 64, 107, 121, 123, 128, 130, 149, 150, 179, 180
- Sidney, Sir Philip 28, 117
- Sigonio, Carlo 70, 134, 135, 171, 180
- Simmons, Alison 105, 106, 110, 180
- Simon József 43, 167
- Simon L. Zoltán 177
- Simplicius (Kilikiai Szimplikiosz) 18
- Skalich Pál 59
- Skinner, Quentin 23, 24, 169, 170, 180
- Smith, Mark A. 80, 105, 180
- Soarius, Cyprianus (Cypriano Soarez) 127, 128, 130, 138, 152, 180
- South, James B. 22, 43, 45, 46, 84, 151, 180
- Stanyhurst, Guillaume (Guilielmus Stanihurstus, William) 108, 109, 111–113, 180, 181
- Steiger Kornél 78, 156
- Steigerwald, Jörn 28, 41, 61, 185
- Steinemann, Holger 67, 69, 71, 181
- Stengel, Georg 56
- Stephens, Walter 19, 181
- Strada, Famiano 152
- Suárez, Francisco 22, 36, 38, 42–46, 49, 51–54, 62, 63, 68, 106, 107, 150, 151, 164, 166, 169, 170, 180, 181, 183
- Sulzer, Johann Georg 8, 181
- Susenbrotus, Johannes 120
- Swan, Claudia 16, 28, 40, 181
- Szabó Károly 47, 159
- Száraz Orsolya 10
- Szegedi Dániel 99, 100, 181
- Szentiványi Márton 58–62, 181
- Szerdahelyi Gábor 74, 94, 95, 182
- Szilasi László 169

- Szinnyei József 108, 182
 Szirmay Katalin 47
 Szőnyi György Endre 117, 174
 Szuromi Lajos 168
- Tachau, Katherine 105, 182
 Tamás, Aquinói Szent 19, 22, 38,
 40, 43–45, 48, 49, 51, 52, 80, 150
 Tar Ibolya 117, 174
 Tarnóczi István 50, 63, 182
 Tarnowski, Andrea 171
 Tasi Gáspár 90, 91, 166, 182
 Tasi Réka 8, 65, 77, 85, 89, 153, 158,
 182, 183
 Taxonyi János 55
 Tellkamp, Jörg Alejandro 44, 183
 Tesauro, Emanuele 138, 139, 142,
 143, 145–147, 152, 153, 173, 183
 Theodorici de Amsterdam,
 Nicolaus 40
 Thévenin, Pantaléon 90
 Thibodeau, Timothy M. 97
 Thomine, Marie-Claire 173
 Tilliette, Jean-Yves 94, 183
 Toledo Herrera, Francisco de 36
 Tordai Éva 177
 Tostado, Alonso (Tostatus
 Abulensis, Alonso Fernández
 de Madrigal) 56
 Tran, Trung 173
 Tropa, Anna 49, 183
 Turóczi-Trostler József 55, 183
 Tutino, Stefania 152, 153, 184
 Tüskés Gábor 55, 56, 184
- Vadai István 169
 Valadés, Diego de 123
 Valencia, Gregorio de 69
 Valles, Francisco (Franciscus
 Vallesius) 178
 Van Asselt, Willem J. 164
 Van Eck, Caroline 178
 Van Geest, Paul 164
 Van Moerbeke, Willem 39
 Varga Imre 155
 Varjú Elemér 159
 Vázquez, Gabriel 68
 Veenstra, Jan R. 19, 61, 184
 Velencei Jakab (Iacobus Veneti-
 cus) 39
 Verbeke, Gérard 85, 184
 Veress Endre 51, 184
 Vergilius Maro, Publius 144
 Vermeir, Koen 174
 Verók Attila 131, 157
 Viet, Nora 173
 Viret, Pierre (Petrus Viretus) 98,
 184
 Vogt-Spira, Gregor 79, 113, 114,
 184
 Voigt Vilmos 75, 184
 Voss, Karen-Claire 20, 185
- Wandel, Lee Palmer 172
 Watzke, Daniela 28, 41, 61, 185
 Webb, Ruth 24, 118–121, 185
 Welt, Thomas 170
 Wilson, Catherine 146, 160
 Wolff, Christian 16
 Wright, Timothy 28

Zaun, Stefanie 28, 41, 61, 185
Zchomelidse, Nino 96–98, 185
Zelle, Carsten 7, 154, 185

Zinsmaier, Thomas 131, 137
Zrínyi Miklós, gróf 52, 168, 169,
183

IRODALOMTÖRTÉNETI FÜZETEK

A sorozatban megjelent kötetek

1. PÉTER László: *Espersit János. Ismeretlen adatok Juhász Gyula és József Attila életéhez*, 1955.
2. VARGA Imre: *Szádeczky: Miscellania. Egy XVIII. századi versgyűjtemény ismertetése*, 1955.
3. FORGÁCS László: *Bajza és Belinszkij*, 1955.
4. FENYŐ István: *Az Aurora. Egy irodalmi zsebkönyv életrajza*, 1955.
5. PUKÁNSZKYNÉ Kádár Jolán: *A drámaíró Csokonai*, 1956.
6. HEGEDŰS Nándor: *Ady Endre Nagyváradon*, 1956.
7. KOMLÓS Aladár: *Irodalmi ellenzéki mozgalmak a XIX. század második felében*, 1956.
8. FEJŐS Imre: *Vörösmarty arca*, 1956.
9. TRÓCSÁNYI Zsolt: *A nagyenyedi kollégium történetéhez*, 1957.
10. ECKHARDT Sándor: *Új fejezetek Balassi Bálint viharos életéből*, 1957.
11. GERGELY Pál: *Arany János és az Akadémia*, 1957.
12. BARÁNSZKY-JÓB László: *Arany lírai formanyelvének fejlődéstörténeti helye*, 1957.
13. BUSA Margit: *A Thököly-kódex és kuruc kori versei*, 1958.
14. WALDAPFEL József: *Gorkij és Madách*, 1958.
15. SCHEIBER Sándor, ZSOLDOS Jenő: *Vajda János levelei Milkó Izidorhoz*, 1958.
16. SÜKÖSD Mihály: *Tudós Weszprémi István. Arckép a magyar felvilágosodás előtörténetéből*, 1958.
17. VÖRÖS Károly: *Adalékok Pálóczi Horváth Ádám életéhez*, 1958.
18. GÁLDI László: *Szenczi Molnár Albert zsolttárverse*, 1958.
19. MEZEI Márta: *Történeteszemlélet a magyar felvilágosodás irodalmában*, 1958.
20. FEKETE Sándor: *Petőfi, a segédszerkesztő. A költő ismeretlen írásaival*, 1958.

21. REJTŐ István: *Az orosz irodalom fogadtatása Magyarországon*, 1958.
22. NAGY Péter: *Szabó Dezső indulása*, 1958.
23. FÓNAGY Iván: *A költői nyelv hangtanából*, 1959.
24. POGÁNY Péter: *Folklor és irodalom kölcsönhatása a régi váci nyomda működése nyomán (1770–1823). I. Vásári ponyvairatok (A nyomda történetével és kutatási módszertanulmánnyal)*, 1959.
25. Jan MIŠIANIK, ECKHARDT Sándor, KLANICZAY Tibor: *Balassi Bálint Szép magyar komédiája. A Fanchali Jób-kódex magyar és szlovák versei*, 1959.
26. HEGEDÜS Nándor: *Ady elnyeri a főváros szépirodalmi díját*, 1959.
27. REJTŐ István: *Mikszáth Kálmán, a rimaszombati diák*, 1959.
28. FENYŐ István: *Reformkori irodalmunk az egykorú orosz sajtó tükrében*, 1959.
29. RADÓ György: *Majakovszkijról*, 1960.
30. ZIMÁNDI István: *Péterfy Jenő és baráti köre*, 1960.
31. SÁFRÁN Györgyi: *Arany János és Rozvány Erzsébet*, 1960.
32. CSANDA Sándor: *A törökellenes és kuruc harcok költészetének magyar–szlovák kapcsolatai*, 1961.
33. MEZŐSI Károly: *Petőfi családja a Kiskunságban. Kiskunfélegyházi életük*, 1961.
34. GERÉB László: *A munkásügy irodalmunkban 1832–1907. Tanulmányok*, 1961.
35. CSUKÁS István: *Ady Endre a szlovák irodalomban*, 1961.
36. MERÉNYI Oszkár: *Ismeretlen és kiadatlan Kölcsey-dokumentumok*, 1961.
37. KISS Ferenc: *A beérkezés küszöbén. Babits, Juhász és Kosztolányi ifjúkori barátsága*, 1962.
38. ZRINSZKY László: *A Magyar Tanácsköztársaság emléke költészetünkben 1919–1945*, 1962.
39. CSAPLÁROS István: *Kraszewski és Magyarország*, 1963.
40. VARGA József: *Ady útja az „Új versek” felé*, 1963.
41. LENGYEL Géza: *Magyar újságmagnások*, 1963.
42. BARANYI Imre: *A fiatal Madách gondolatvilága*, 1963.
43. TAMÁS Attila: *Költői világgépek fejlődése Arany Jánostól József Attiláig*, 1964.
44. GREZSA Ferenc: *Juhász Gyula egyetemi évei 1902–1906*, 1964.

45. MARKOVITS Györgyi: *Üldözött költészet. Kitiltott, elkobzott, perbe fogott kötetek, versek a Horthy-korszakban*, 1964.
46. KOMLÓS Aladár: *A szimbolizmus és a magyar líra*, 1965.
47. KUNSZERY Gyula: *A magyar szonett kezdetei*, 1965.
48. T. ERDÉLYI Ilona: *Az Ifjú Magyarország és Kazinczy Gábor*, 1965.
49. PÉCZELY László: *Tartalom és versforma*, 1965.
50. SZIKLAY László: *Az ifjú Hviezdoslav*, 1965.
51. POSZLER György: *Szerb Antal pályakezdése*, 1965.
52. CSAPLÁR Ferenc: *A Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiuma*, 1967.
53. KÁNTOR Lajos: *Száz éves harc „Az ember tragédiájá”-ért*, 1966.
54. SZIGETI József: *A Balassi-Comoedia és szerzője*, 1967.
55. NIZSALOVSZKY Endre, LUKÁCSY Sándor: *Eötvös József levelei Szalay Lászlóhoz*, 1967.
56. CSATÁRI Dániel: *A Vásárhelyi Találkozó*, 1967.
57. SZABOLCSI Miklós: *A verselemzés kérdéseire. József Attila: Eszmélet*, 1968.
58. RÓNAY László: *Az Ezüstkör nemzedéke*, 1967.
59. VARGA Imre: *Magyar nyelvű iskolaeladások a XVII. század második feléből*, 1967.
60. VARANNAI Aurél: *John Bowring és a magyar irodalom*, 1967.
61. POMOGÁTS Béla: *Kuncz Aladár*, 1968.
62. SCHWEITZER Pál: *Ember az embertelenségben. A háborús évek Ady-verseinek szimbolikus motívum-csoportjai*, 1969.
63. HORVÁTH János: *Vörösmarty drámái*, 1969.
64. FEKETE Sándor: *Petőfi, a vándorszínész*, 1969.
65. BALOGH László: *Asztalos István*, 1969.
66. D. BIRNBAUM Marianna: *Elek Artúr pályája*, 1969.
67. BARLA Gyula, Kemény Zsigmond *főbb eszméi 1849 előtt*, 1970.
68. TAMÁS Anna: *Az Életképek. 1846–1848*, 1970.
69. T. ERDÉLYI Ilona: *Irodalom és közönség a reformkorban. Regélő Pesti Divatlap*, 1970.
70. H. LUKÁCS Borbála: *Szellemtörténet és irodalomtudomány. Vázlatok a Minerva köréből*, 1971.
71. NÉMETH G. Béla: *Tragikum és történetfelfogás. A századvégi tragikum-vita*, 1971.

72. BÁN Imre: *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, 1971.
73. PÓR Péter: *Konzervatív reformtörekvések a századforduló irodalmában. Justh Zsigmond és Czóbel Minka népiessége*, 1971.
74. KÖHÁTI Zsolt: *Sárközi György*, 1971.
75. KATONA Béla: *Krúdy Gyula pályakezdése*, 1971.
76. BÉNYEI Miklós: *Eötvös József olvasmányai*, 1972.
77. FEKETE Sándor: *Petőfi romantikájának forrásai*, 1972.
78. AGÁRDI Péter: *Rendiség és esztétikum. Gyöngyösi István költői világképe*, 1972.
79. MÁLYUSZ Elemér: *Királyi kancellária és krónikairás a középkori Magyarországon*, 1973.
80. HOPP Lajos: *A Rákóczi-emigráció Lengyelországban*, 1973.
81. DERSI Tamás: *A századvég katolikus sajtója*, 1973.
82. MARTINKÓ András: *Költő, mű és környezet. Kérdőjelek a Petőfi-irodalomban*, 1973.
83. PÉTER Katalin: *A magyar nyelvű politikai publicisztika kezdetei. A Sirmalmas panasz keletkezéstörténete*, 1973.
84. SIVIRSKY Antal: *Magyarország a 19. századi holland irodalom tükrében*, 1973.
85. TÖRÖK Gábor: *Lírai igefüggvények stilisztikája*, 1974.
86. PÓR Anna: *Balog István és a 19. század elejének népies színjátéka*, 1974.
87. SZALAI Imre: *A Vajda János Társaság*, 1975.
88. BÁN Imre: *A Karthausi Névtelen műveltsége*, 1976.
89. CZIGÁNY Lóránt: *A magyar irodalom fogadtatása a viktoriánus Angliában 1830–1914*, 1976.
90. S. SÁRDI Margit: *Petróczy Kata Szidónia költészete*, 1976.
91. SIPOS Lajos: *Babits Mihály és a forradalmak kora*, 1976.
92. KOLLIN Ferenc: *A Prager Könyvkiadó története*, 1977.
93. SZUROMI Lajos: *József Attila: Esmélet*, 1977.
94. NEMES István: *Radnóti Miklós költői nyelve*, 1979.
95. AMEDEO DI FRANCESCO: *A pásztorjáték szerepe Balassi Bálint költői fejlődésében*, 1979.
96. SZILÁGYI János: *A Népszava irodalompolitikája 1919 és 1929 között*, 1979.

97. OROSZ László: *A magyar verstani eszmélkedés kezdetei*, 1980.
98. BÉCSY Tamás: *A drámaelmélet és dramaturgia Csokonai művében*, 1980.
99. LICHTMANN Tamás: *Pap Károly*, 1979.
100. R. TAKÁCS Olga (szerk.): *Mégis győztes, mégis új és magyar. Tanulmányok a Nyugat megjelenésének hetvenedik évfordulójára*, 1980.
101. GERSKOVICS, Alekszandr: *Petőfi és a színház*, 1980.
102. NAGY Sz. Péter: *Az idilltől az abszurdig. Gelléri Andor Endre pályaképe*, 1981.
103. KELEMEN Péter: *Szimbolista versszerkezetek Kosztolányi első korszakában*, 1981.
104. BÓNIS György: *Révay Péter*, 1981.
105. RUBIN Péter: *Francia barátunk, Auguste de Gerando (1819–1849)*, 1982.
106. KULIN Ferenc: *Hódíthatatlan szellem. Dózsa György és a parasztháború reformkori értékeléséről*, 1982.
107. POMOGÁTS Béla: *A transzilvánizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája*, 1983.
108. HOPP Lajos: *A lengyel irodalom befogadása Magyarországon 1780–1840*, 1983.
109. LACZKÓ András: *Ecset és toll. Rippl-Rónai József és az irodalom*, 1983.
110. PÉTERFFY Ida: *Horváth Ádám munkássága a „Hunniás” előtt*, 1985.
111. MARKOVITS Györgyi: *A magyar írók harca a cenzúra ellen (1919–1944)*, 1985.
112. MAY István: *A magyar heroikus regény története*, 1985.
113. DEME Zoltán: *Verseghy könyvtára*, 1985.
114. ANGYALOSI Gergely: *A lélek lehetőségei. Líra és szubjektumelmélet összefüggései a század eleji Magyarországon*, 1986.
115. BARTA János: *A pálya ívei. Kemény Zsigmond két regényéről*, 1985.
116. KOROMPAY H. János: *Műfordítás és líraszemlélet. Egy fél század magyar Baudelaire-értelmezései*, 1988.
117. MARTINKÓ András: *Az Ómagyar Mária-siralom hazai és európai tükrében*, 1988.
118. GÖMÖRI György: *Angol–magyar kapcsolatok a XVI–XVII. században*, 1989.
119. NEMESKÉRI Erika: *Cholnoky László*, 1989.
120. KEMÉNY Katalin: *Az ember, aki ismerte saját neveit. Szélgjegyzetek Hamvas Béla Karneváljához*, 1990.

121. SANTARCANGELI, Paolo: *Magyarok Itáliában. Tanulmányok és előadások*, 1990.
122. KÚTFALVI Oszkár: *Újságpaloták*, 1991.
123. NÉMETH G. Béla: *Péterfy Jenő*, 1991.
124. GYENIS Vilmos: *Hermányi Dienes József (1699–1763)*, 1991.
125. HIMA Gabriella: *Kosztolányi és az orosz regény*, 1992.
126. SZÉLES Klára: *Henszlmann Imre művészetelmélete és kritikai gyakorlata*, 1992.
127. DERÉKY Pál: *A vasbetontorony költői. Magyar avantgárd költészet a XX. század második és harmadik évtizedében*, 1992.
128. KABDEBÓ Lóránt: »A magyar költészet az én nyelvemen beszél«. A kései Nyugat-líra összegződése Szabó Lőrinc költészetében, 1992.
129. KILIÁN István: *A minorita színjáték a XVIII. században*, 1992.
130. KULCSÁR SZABÓ Ernő: *A magyar irodalom története 1945–1991*, 1993.
131. NAGY Imre: *Nemzet és egyéniség. Drámairodalmunk az 1810-es években: a hazafiság drámái*, 1993.
132. PINTÉR Márta Zsuzsanna: *A ferences iskolai színjátszás a XVIII. században*, 1993.
133. TAXNER-TÓTH Ernő: *Rend, kételyek, nyugtalanság. A Csongor és Tünde kérdései*, 1993.
134. BOTKA Ferenc: *Déry Tibor és Berlin. A Szentől szembe és forrásvidéke*, 1994.
135. KRISTÓ Gyula: *A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektől 1241-ig*, 1994.
136. MEZEI Márta: *Nyilvánosság és műfaj a Kazinczy-levelezésben*, 1994.
137. KLANICZAY Tibor, KLANICZAY Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*, 1994.
138. VARGA Imre: *A magyarországi protestáns iskolai színjátszás a kezdetektől 1800-ig*, 1995.
139. SZILI József: *Arany hogy istenül. Az Arany-líra posztmodernsége*, 1996.
140. P. MÜLLER Péter: *Drámaforma és nyilvánosság. A magyar dráma alakulása Örkény Istvántól Nadas Péterig*, 1997.
141. S. VARGA Pál: *Két világ közt választhatni. Világgép és többszólamúság Az ember tragédiájában*, 1997.
142. BAJZA Kálmán: *Az Athenaeum-per. Az első magyar sajtóper története*, 1997.

143. BERKES Tamás: *Sárkány Oszkár. Egy „apollonista” tudós derékba tört élete*, 1998.
144. SZABÓ G. Zoltán: *A kézirattól a kiadásig. Kölcsey Ferenc verseinek szövegahagyománya*, 1999.
145. CSORBA Sándor: *Bessenyei György világa*, 2000.
146. HARTVIG Gabriella: *Laurence Sterne Magyarországon (1790–1860)*, 2000.
147. VARGA Imre, PINTÉR Márta Zsuzsanna: *Történelem a színpadon. Magyar történelmi tárgyú iskoladramák a 17–18. században*, 2000.
148. BENE Sándor: *Egy kanonok három királysága. Ráttkay György horvát históriájáról*, 2000.
149. SZILÁGYI Márton: *Lisznyai Kálmán. Egy 19. századi írói életpálya társadalomtörténeti tanulságai*, 2001.
150. LUKÁCSY Sándor: *Petőfi eszmerokonai*, 2001.
151. TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva: *Az egyházi irodalom műfajai a XVII–XVIII. században. Tanulmányok*, 2002.
152. MELCZER Tibor: *„Ha minden összetört...” Radnóti Miklós költészete utolsó versei tükrében*, 2003.
153. JÁSZBERÉNYI József: *„A Sz: SOPHIA’ Templomában látom én felszen- telve NAGYSÁDAT”. A felvilágosodás korának magyar irodalma és a szabadkőművesség*, 2003.
154. NAGY Levente: *Zrínyi és Erdély. A költő Zrínyi Miklós irodalmi és poli- tikai kapcsolatai Erdéllyel*, 2003.
155. KELEMEN Zoltán: *Történelmi emlékezet és mitikus történet Krúdy Gyula műveiben*, 2005.
156. DEMETER Júlia, PINTÉR Márta Zsuzsanna: *„Jöszte poétának”. Egy ismeretlen Csokonai-versgyűjtemény*, 2005.
157. BAGI Dániel: *Gallus Anonymus és Magyarország. A Geszta magyar adatai, forrásai, mintái, valamint a szerző történet szemlélete a latin Kelet-Közép-Európa 12. század eleji latin nyelvű történetírásának tükrében*, 2005.
158. FÜZFA Balázs: *„...Sem azé, aki fut...” Ottlik Géza Iskola a határon című regénye a hagyomány, a prózapoétika, a hipertextualitás és a recepció tükrében*, 2006.
159. CSIBRA Zsuzsanna: *Tenyérnyi selymen végtelen tér. Kínai költők magyar fordításokban*, 2006.

160. TASNÁDI Attila: *Bölöni György, a kritikus*, 2006.
161. LATZKOVITS Miklós: *A drámaírás gyakorlata a 16–17. századi Magyarországon*, 2007.
162. KNAPP Éva: *„Judit képit én viseltem”. Kora újkori színház- és drámatörténeti tanulmányok*, 2007.
163. VÖLGYESI Orsolya: *Egy siker kudarca. Kuthy Lajos pályafutása*, 2007.
164. HEGEDÜS Béla: *Prodromus. Kalmár György (1726–?) világáról*, 2008.
165. CSÖRSZ Rumen István: *Szöveg szöveg hátán. A magyar közköltészet variációs rendszere 1700–1840*, 2009.
166. BALOGH F. András: *Német–magyar irodalmi együttélések a Kárpát-medencében*, 2009.
167. BARTHA Katalin Ágnes: *Shakespeare Erdélyben. XIX. századi magyar nyelvű recepció*, 2010.
168. HAJDU Péter: *Tudás és elbeszélés. A Mikszáth-kispróza rejtelmek*, 2010.
169. WÉBER Antal: *Magyarország 1514-ben és 1848-ban. Történelmi regény vagy regényes történelem*, 2011.
170. SZÉNÁSI Zoltán: *A szavak sokféleségétől a Szó egységéig. Tanulmányok a 20. századi magyar katolikus irodalom témaköréből*, 2011.
171. N. MANDL Erika: *Színház a magyar sajtóban a két világháború között. A sajtóforrások szerepe az összehasonlító színháztörténeti kutatásokban, különös tekintettel a Napkelet és a Magyar Szemle színházi rovatára*, 2012.
172. DÁVID Gábor Csaba: *„Célunk tökéletesedésünk”. A nemzetnevelő Weszelényi Miklós*, 2013.
173. RÓZSA Mária: *Pesti német nyelvű lapok a kultúraközvetítés szolgálatában a reformkorban és az 1850-es években*, 2013.
174. GERE Zsolt: *Szebb idők. Vörösmarty epikus korszakának rétegei*, 2013.
175. BALOGH Piroska: *Teória és medialitás. A latinitás a magyarországi tudásáramlásban 1800 körül*, 2015.
176. GÁBORI KOVÁCS József: *A centralista Pesti Hírlap politikai stratégiái. 1844–1847*, 2016.
177. SZILÁGYI Márton: *Forrásérték és poétika. Kazinczy Ferenc: Fogságom naplója*, 2017.
178. TÓTH Zsombor: *A kora újkori könyv antropológiája. Kéziratok irodalmi nyilvánosság Cserei Mihály (1667–1756) írás- és szöveghasználatában*, 2017.

179. Czintos Emese: *Példától az olvasmányig. A (szép)história a 16. század magyar irodalmában*, 2017.
180. Wirágh András: *Fantasztkum és medialitás. Kisértetek és írásnyomok a magyar prózában Nagy Ignáctól Szerb Antalig*, 2018.
181. Balázs-Hajdu Péter: *Zsengék, töredékek, kétes hitelűek. A Madách–Rimay-kódexek Szerelmes énekek című füzetének versanyaga*, 2019.
182. Molnár Péter: *Garázda Péter sorsdöntő évei*, 2019.
183. Tüskés Anna: „*en-nemzetem külhoni híre-sorsa*”. *Fejezetek a 20. századi francia–magyar irodalmi kapcsolatok történetéből*, 2020.
184. Bódi Katalin: *Látásgyakorlatok. Kontextusok Kazinczy Ferenc képzőművészeti tárgyú írásaihoz*, 2021.
185. Móré Tünde: *Utazás és hírnév. Wittenbergi magyar diákok latin nyelvű búcsúztatóversei (1560–1600)*, 2022.
186. Imre László: *Féléves folyóirat – Évszázados tanulságokkal. Szépirodalmi lapok (1853)*, 2022.

