

NÉMETH CSABA

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

Bevezetés

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

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

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

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

A lélek fizikája

A 12. század Nyugaton elhozta az emberről szóló teológiai és filozófiai irodalom első virágkorát.¹ A különböző műfajú teológiai és filozófiai szövegekben előbukka-

¹ A 12. század *De anima*-irodalmának előzményeiről és néhány művéről jó áttekintést ad Bernard

nó, sokszor egyéni elméletek mögött meglehetősen heterogén háttértudás húzódik meg, amelynek érvényességét, úgy tűnik, a legkülönbözőbb szerzők is általánosságban elfogadják (vagy legalábbis nem kérdőjelezzik meg). Ez a lélek természetére vonatkozó tudás magában foglalja az antik lélekfilozófia némely elemét: ilyen például az emberi lélek (platonikus) felosztása haragvó, vágyakozó és értelmes lélekrészre, vagy az emberben is meglévő három lélekfajta – vegetatív, érzékelő, racionális – arisztotelészi megkülönböztetése. Ehhez a filozófiai réteghez adódnak hozzá új elemek a 12. század első felében, a frissen latinra fordított görög-arab orvosi irodalomból – ilyenek a megismerés fiziológiáját és az értelmi funkciók agyi lokalizálását leíró elméletek, vagy a három *spiritus* tana.² Az antik lélekfilozófiai toposzok és a legfrissebb tudományos elméletek adják – akár együtt, akár külön-külön – a lélekről való beszéd „tudományos” (vagy természetfilozófiai) regiszterét. Ezeket a lélek „alapszerkezetére” vonatkozó általános ismereteket különösebb fenntartások nélkül, szükségletük szerint idézik vagy adaptálják a korabeli szerzők – függetlenül attól, hogy inkább teológusokként vagy filozófusként gondolunk ma rájuk. A ciszterci Guillelmus de Sancto Theoderico (Guillaume de Saint-Thierry) a lélek platonikus, hármas felosztására alapozza a három teológiai erényt;³ kortársa, az ágostonos Hugo de Sancto Victore *Didascalicon*jában az arisztotelészi felosztást (I, iv) is és a platonikust is (II, v) együtt használja.⁴ A kurrens orvosi-fiziológiai ismereteket is felhasználják mindketten, de ugyanígy tesz Guillelmus de Conchis (Guillaume de Conches) és Terricus Carnotensis (Thierry de Chartres) is: őket viszont inkább filozófusként tartják számon.⁵ Ezek a lélek alapstruktúrájára vonatkozó elképzelések közösek, és önmagukban nem befolyásolják a „misztikus beszéd” lehetőségét vagy lehetetlenségét – vagyis azt, hogy hogyan és mit lehet kijelenteni egy „közvetlenebb” istenismeretről. Ez a kérdés ennél magasabb szinten dől el, a megismerőerőkről alkotott elképzelések terén.

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

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

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

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

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

A beszédmódok és a nyelvi szokás

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

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

A lélek, ahogyan evilág filozófusai mondják, egyszerű szubsztancia, természetes *species*, amely elkülönül testének anyagától; rendelkezik tagjaival mint eszközzel, valamint elevenítő erővel. A mieink – vagyis az egyháztanítók – szerint viszont a lélek olyan, szellemi jellegű és sajátlagos szubsztancia, amelyet Isten teremtett: megelevenítő, értelemmel rendelkező, halhatatlan, de jóra vagy rosszra változni képes.⁶

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

A lélekről akarsz tanulni tőlünk – de nem azt, amit az isteni Írásokból megtanultunk (vagyis hogy [a lélek] milyen volt a bűn előtt, vagy milyen a bűn alatt, vagy

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

milyen lesz a bűn után), hanem a lélek természetéről és erőiről, hogy miképpen van a testben, vagy miképpen hagyja el azt, és a többről, amit nem tudunk.⁷

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

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

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

A továbbiakban három kortárs megközelítést mutatok be az ész feletti megismerés témájára; kiválasztásuknál a fő szempont az volt, hogy karakteresen eltérő megoldásokat adjanak ugyanarra a kérdésre: miképpen lehet Istent megismerni, ha

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

az ész nem ad adekvát ismeretet? Az első azt példázza, hogy a korabeli „filozófia” hogyan konstruálja meg, leginkább Boëthius nyomán, a közvetlen istenismeret lehetőségét: ebben az esetben nem találunk „misztikus” műveket. A másik két példa két olyan szerző, akiknek vannak „misztikus” szövegeik, és mindkettő rendelkezik saját teológiai antropológiával; kettejük különbségét az ismeretelmülethez való viszonyuk adja.

Három példa

I) Episztemológiai elméletek az ész feletti megismerésről

A 12. század latinul olvasó és nem szigorúan teológiai gondolkodású szerzőinek két olyan forrás állt rendelkezésére, amely a megismerőerőről tematikusan és valamelyes egzakttsággal beszélt: Boëthius *Consolatiója*, amely egyfajta katalógust ad a megismerőerőről, valamint a platóni *Timaeus* Calcidius kommentárjával (és fordításában), amely a megismerőerők egymásból következését írja le. A két szöveg közül az egyértelműbben felvázolt boëthiusi elmélet gyakorolt nagyobb hatást a 12. századi olvasókra.⁸

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

Ez az emberi megismerést a *ratióra* korlátozó modell, úgy tűnik, nem elégítette ki Boëthius középkori olvasóit, akik nem akartak lemondani az ész feletti megismerés lehetőségéről. Kevesen olvasták ki azt a szövegből, hogy az ember valamiféle megistenülés révén mégiscsak eljuthat az *intelligentiához*; helyette vagy újraírták a

⁸ Ilyen, *Timaeus*ra visszamenő elméletet fogalmaz meg Joannes Saresberiensis, *Metalogicon* IV, xviii (PL 199: 926D) és Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon* VI, 26, 1-3 (ed. Ronca, CCCM 152, 266-267) és *Glosae super Platonem* 34 (ed. Jeauneau, 100-101).

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

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

boëthiusi modellt, vagy egy olyan *auctoritas*ra hivatkoztak, amely eleve lehetővé teszi az ész feletti megismerést.

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

A korszak talán leginkább kidolgozott ismeretelméleti modelljeit két, a chartres-i iskolához tartozó szerzőnél, Terricus Carnotensisnél (Thierry de Chartres, megh. 1156 körül) és tanítványánál, Clarembaldusnál (Clarembald de Arras) találjuk. Mindkettejüknek a boëthiusi *De Trinitate* szövegmagyarázata adott alkalmat arra, hogy a *Consolatio* terminológiáját felhasználva kiigazítsák annak modelljét.¹³ Terricus kommentárja, a *Commentum* (1148 után) megőrzi a megismerőerők négyes felosztását, de az *intelligentia* már emberi megismerőerő, amely által az anyagtalan emberi lélek az anyagtalan formákat szemléli – noha akik erre képesek, azokat isteneknek kell tartani a többi emberhez képest.¹⁴ Terricusnak a *De Trinitate*hez írt *Glossája* méginkább a metafizikai spekulációhoz alakítja az ismeretelméletet: az érzékelés, képzelőerő és ész felett két (emberi) megismerőerőt különböztet meg: az egyedi formákat önmagukban szemlélő *intelligentiát*, és végül az *intelligibilitást*, amely eltávolítja a formák közti különbségeket, és azok tiszta létét szemléli.¹⁵ A ta-

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

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

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

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

¹⁵ Terricus, *Glosa* II, 7-8: *Intelligentia uero quam proprie 'disciplinam' nuncupamus est vis anime que ipsarum formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas ut vere sunt considerat. Sic tamen ut singulos ipsarum terminos ab eis non abiciat. [...] Intelligibilitas autem est vis anime removens ab his formis omnes ter-*

nítvány Clarembaldus a saját *De Trinitate*-kommentárjában (1157-1158 körül) mesztere kommentárját és a fenti *sententiát* hasznosítja, de már teológiai gondolatokkal ötvözve. Nála a negyedik, legmagasabb erő neve *intellectibilitas* (és nem *intelligentia*, mint a többieknél), amely Isten formájának megismeréséhez segít. Ezzel Istenen túl csak kevés ember rendelkezik – jelesül a próféták és az isteni inspirációban részesült emberek.¹⁶

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

II. Az ész feletti megismerés tapasztalati elméletei

Szemben az ismeretelmélet felé orientálódó, imént vizsgált szerzőkkel, a 12. századi *teológusoknak* gyakran van konkrét elképzelésük a „misztikus tapasztalatról,” és nevékhöz biztosan kapcsolódnak olyan művek, amelyeket „misztikusaknak” szokott tekinteni a kutatás. Mielőtt megvizsgálnánk példáinkat, érdemes kitérni néhány olyan pontra, amelyek sajátosan az észen túli megismerés teológiai megközelítését jellemzik.

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

A „misztikus tapasztalat” kapcsán ugyancsak konkrét elképzelésekkel rendelkeztek. Olyan eseménynek gondolták ezt, amelyben az elme meghaladja önmagát, túllép önmagán (*excessus mentis, alienatio mentis, extasis*) és az ész korlátain. Teológiai leírásaik szerint ilyenkor az értelmes lélekrész (*animus*) elhasonul önmagától, kiüre-

mimos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam [sic – entia a szerző maga alkotta terminusa] *contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem contuetur unionem*. Commentaries, 269.

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

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

sedik önmagától, hasonul Istenhez, megistenül, felveszi Krisztus formáját. Mindezek a sajátosságok jellemzik vizsgálándó szerzőinket, Guillelmus de Sancto Theodericót és Richardus de Sancto Victorét. Mindkettejüket kiemelkedő helyen jegyzi a misztikatörténet; „misztikus” műveikben mindketten részletesen kidolgozták a maguk elméleteit az ész feletti megismerésre, saját teológiai antropológiájuknak megfelelően. Az ismeretelmélethez viszont különbözőképpen viszonyulnak – és ez a különbség alapján határozza meg, hogy miről és hogyan tudnak beszélni e megismerés kapcsán.

1) Guillelmus de Sancto Theoderico

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

Guillelmus harmadik elmélkedő imádságában, az evilági istenismeret kontextusában találjuk meg a megismerőerők egyik szokásos felosztását: érzékelés, képzelőerő, ész és az ésből származó megértés (*intelligentia*). E felsorolásnak azonban merőben szónoki szerepe van. Guillelmus csak azért sorolja fel őket, hogy elmondhassa: ezek egyike sem éri el Istent. Isten megismeréséhez egy másik megértés vezet el, amelyiknek nincs köze a felsorolt emberi megismerőerőkhöz.²⁰ A második

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

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

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

imádságban megismétlődik az emberi és az isteni megértés megkülönböztetése: az emberi *intelligentia* az észből vagy diszkurzív megismerésből származik, az isteni megértés viszont egyfajta kegyelmi ajándék, melyet az isteni bölcsesség formált meg – amely kívülről és felülről hatol be az elmébe, hogy az észet önmagához hasonítsa, és a hitet megvilágosítsa.²¹ Mindez sajátos kontextusba helyezi az istenismeretet. Guillelmus lemond arról, hogy ismeretelméleti keretben értelmezze Isten megismerését. Az ész határa az emberi természet, és így az ismeretelmélet határa is egyben; az isteni eredetű *intelligentia* nem része az emberi természetnek. Mindez egy sajátos paradoxont hordoz magában: Isten megismerése az ismeretelméleti modell keretén kívül történik – így nemigen lehet megmondani, milyen megismerőerő által ismerhetjük meg Istent. Ha máshogy tesszük fel a kérdést – mi által ismerhetjük meg Istent? –, kaphatunk választ, de az is paradoxon lesz: a szeretet által, amely megismerőerőként működik. Ez a gondolat korántsem evidens, noha az affektív spiritualitás többszázados, kiépült hagyománya után már kevésbé tűnik paradoxonnak. Guillelmusnak magának kellett megkonstruálnia, és kortársai közül se mindenki fogadta volna el.

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

²¹ *Med. or. 2, 16: fides instruit rationem, ratio per fidem erudit, vel destruit, et abjicit imaginationem; fidem vero non instruit ipsa ad intelligentiam, sed per fidem desursum eam exspectat a Patre luminum [...]. Intelligentiam autem, non quae ex ratione colligitur, vel ratiocinatione formatur; sed quae de sede magnitudinis tuae merito fidei adducitur, et sapientia tua formatur; similis omnino suae origini, quae veniens in mentem fidelis tui rationem ad se colligit, et sibi conformat; fidem vero vivificat et illuminat.* PL 180: 210D.

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

²³ *Speculum fidei 62: Amat enim, et amor suus sensus suus est, quo sentit eum quem sentit; et quodammodo transformetur in id quod sentit, non enim eum sentit, nisi in eum transformetur, hoc est nisi ipse in ipsa, et ipsa in ipso sit.* PL 180: 300D.

a testi dolgokra, utóbbi az ésszel felfogható és szellemi (isteni) dolgokra. A belső érzékelőképesség az értelem (*intellectus*), amely által az elme érzékel. Ennek két formája van: az ésszel felfogható tárgyakat az ész, az Istenhez tartozókat pedig a szeretet által érzékeli.²⁴ A terminológiailag kissé zavaros magyarázat legegységertelműbb pontja az, amikor szerzőnk az érzékelőképességként meghatározott szeretet miatt kitér arra, hogy miképpen is történik az érzékelés:

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

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

Guillelmus elméletét érdemes tágabb kontextusba helyezni. A szeretet általi megismerés gyakorlatáról nehéz fogalmi nyelven beszélni, hiszen benne egy érzelmé a főszerep – talán ezért is okoznak visszatérő problémát Guillelmus olyan fogalmai, mint az *intellectus amoris*. A 13. század első feléig kell várni arra, hogy Thomas Gallus teológiájában megjelenjen egy önálló, affektív megismerőerő, amely saját

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

karakterrel és névvel rendelkezik (*principalis affectio, apex affectus* vagy *scintilla synderesis*), és egyértelmű viszonyban áll a többi megismerőerővel. A gondolat, hogy a szeretet megismerőerő, később nagyon sikeres konstrukciónak bizonyul hosszú távon.

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

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

2) Richardus de Sancto Victore

A viktorinus kanonokot, Richardus de S. Victorét (Richard de Saint-Victor) már közvetlen utókora is a 12. század egyik legjelentősebb spirituális szerzőjének tartotta. E hírnevét három spirituális traktátusának köszönheti: a „Kisebbik Benjáminnak” (*Benjamin minor* vagy *De XII patriarchis*), a „Nagyobbik Benjáminnak”

(*Benjamin major* vagy *De arca mystica*) és a szeretet fokozatairól írott *De IV gradibus violentae charitatis*nak. Richardus e három spirituális írását a misztikatörténeti irodalom igen gyakran ismerteti, ezért itt is csupán a teológiai antropológia és az ismeretelmélet kapcsolatát vizsgáljuk.²⁵

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

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

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

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

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

a szeretetnek: a megismerést megismerőerő végzi. Ennek számos következménye van, amint az ész feletti megismerést önmagában vizsgáljuk.

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

A legmagasabbrendű megismerőerő sorsa az extázis során az ismeretelméletre tartozik; de ugyanazt az extázist Richardus a teológiai antropológia nyelvén is leírja műveiben. Csupán egy kiragadott példával illusztrálva:

„Az első fokozatban Isten belép a lélekhez, és a lélek visszatér önmagához; a második fokozatban önmaga fölé emelkedik, és Istenhez emelkedik; a harmadik fokozatban az Istenhez emelkedett lélek teljes egészében átmegy Istenbe; a negyedikben a lélek Isten miatt kijő, és önmaga alá ereszkedik.”²⁹

Hogy a teológiai és az ismeretelméleti nyelv nem zárja ki egymást, hanem egymás mellett, egymással harmonizálva van jelen, sajátos „misztikus művekkel” jár együtt. Richardus spirituális műveinek állandóan visszatérő témája az extatikus istenmegismerés folyamata; az erre vonatkozó tanítást viszont általában biblikus szövegek tropologikus magyarázataként fejti ki. Erre a folyamatra van egy paradigmátikus példája is (Szent Pál elragadtatása); de emellett számtalan allegorikusan (illetve tropologikusan) értelmezett részlet is jelölheti ugyanazt. Például azt az egyetlen momentumot, amikor az elme „elragadtatásba kerül,” vagyis túllépi saját határait, és szemlélődik, a következő biblikus elemek jelölik: Benjámint elragadtatása (Zsolt 67 [68]: 28), a színéváltozásokor a tanítványok a földre zuhannak (Mt 17), Benjámint születése megöli Ráheld (a *Benjamin minorban*); a főpap Áron belép a Szentek szentjébe, Mózes belép a felhőbe a Sinájon, Ábrahám Mambrénál elhagyja sátrát, egy felhő borítja el a tanítványokat a színéváltozásokor (a *Benjamin majorban*); a Frigyláda

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

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

megérkezik az ígéret földjére (a *De exterminatione*ban). Ellentétben Guillelmussal (aki több kommentárt is írt, illetve kompilált az *Énekek énekéhez*), itt az *Énekek énekének* nincs kitüntetett szerepe, ahogyan egyetlen konkrét biblikus szövegnek sem.

Összegzés

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

Az első modell (számos változatával) tisztán ismeretelméleti választ adott e kérdésre: az ész feletti megismerés Isten mint forma megismerését jelentette; az *intelligentia* (illetve annak variánsai) e platonikus ontológiai kategória értelmében ismernek meg. Ehhez a modellhez nem tartoznak olyan „misztikus” szövegek, melyek ezt a fajta megismerést valós lehetőségként vagy tapasztalatként tárgyalják.

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

A harmadik modell, Richardus de Sancto Victore elmélete, a teológiai antropológia és az ismeretelmélet egyidejű és összehangolt jelenlétére szolgált például. Richardus esetében az *intelligentia* antropológiai konstans: olyan megismerőerő, melynek hatókörébe tartozik Isten megismerése (is), de amely csak a kegyelemmel együttműködve lép működésbe. Az a momentum, hogy Richardus a teológiai antropológiával párhuzamosan egy ismeretelméleti modellt is felépít (és a megértést nem terheli rá az affektív lélekrészre), újra csak sajátos „misztikus” szövegeket hoz

magával: az Isten megismeréséről szóló tanítást többféle módon is ki lehet fejteni, akár allegorikus szövegmagyarázat, akár rendszeres, ismeretelméleti tanítás, akár teológiai leírás keretében.

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

Csaba Németh

Relations between Epistemology, Theological Anthropology and the “Mystical” Language. Experiments in Twelfth-Century Texts

The present, rather preliminary, study focuses on the interplay between theological anthropology and epistemology in twelfth-century sources. The main question is whether (and if so, how) the relation of these two fields influences the “mystical” works of the given age.

*Now all twelfth-century thinkers were in a similar position regarding epistemology. They knew that the highest possible object of human cognition is God, but its cognition is not granted automatically. It was also common belief that ratio – discursive reason – is insufficient for the adequate cognition of God. Secondly, the cognitive faculty that surpasses reason was usually called *intelligentia* – but the concrete conception behind the term varied wildly with the several different authors. Therefore, a comparative study into the possible meanings of *intelligentia* may outline the limits of what can explain the relations between a given author’s position in anthropology and the character of his „mystical” works. Three such cases were selected.*

*The second case study concerns the relation of theological anthropology and epistemology in William of Saint-Thierry, an author particularly famous for formulas like “*amor ipse intellectus est.*” William’s model for the cognition of God is formulated outside epistemology. He knows the traditional scheme of sense perception, imagination, reason, and even an *intelligentia* on top of discursive reason – but finds these insufficient for an adequate cognition of God (*Meditativa oratio* 2 and 3). His solution is a divine *intelligentia*, a form of grace that descends into the human mind. William hereby conceives the cognition of God according to the contemporary model of sense perception. In that model, the cognitive force transforms into the object of perception; and, as he declares, the proper organ for the cognition of God is love (*Speculum fidei* 62-64). In this particular model the perception of God coincides with the love towards God. Such principles, then, result in a particular form of mystical texts.*

*The third case is that of Richard of Saint-Victor. Here a clearly defined model of epistemology exists, parallel to his model of theological anthropology. *Intelligentia* for Richard means a human cognitive faculty whose function is the cognition of those invisible realities that reason cannot grasp. This faculty is part of the human anthropology: the cognition of the divine is the result of the co-operation between grace and this faculty. The harmonised coexistence of an epistemological and a theological model leads to a feature unique among twelfth-century*

authors: the “mystical experience” of ecstasy (that is, the excessus mentis or alienatio mentis) can be described not only in terms of theological anthropology (as e.g. in case of Bernard of Clairvaux or William of Saint-Thierry) but also in terms of epistemology.

From the three case studies it may be inferred that the attitude towards epistemology defines the character of “mystical” texts on the (ecstatic) cognition of God, and that without knowing the author’s position, the meaning of these texts may remain inaccessible to the reader.