

A tudományok megalapozásának tétje Ralph Cudworth filozófiájában

Jelige: SKZ134

1. Bevezetés

Dolgozatomban az ún. cambridge-i platonikusoknak a vallás és a természettudományok összebékítésére irányuló filozófiai kísérletét elemzem. Ezen gondolkodók szándéka az volt, hogy megteremtsék a párbeszéd lehetőségét a szabad akarat voluntarista koncepciójára épülő (filozófiai és vallási) irányzatok, valamint a természettudományok között. Míg a voluntarista akaratkonceptió nehezen volt összhangba hozható a – modern kifejezéssel élve – természettudományokkal, az ennek alapjául szolgáló mechanikus világkép¹ – hosszú távon – fokozatosan aláásta a vallásos hit létjogosultságát.

A főleg Ralph Cudworth és Henry More nevével fémjelzett iskola a természettudományos és a pozitív törvények viszonyának tisztázásával vélték a kitűzött célt megvalósíthatónak: álláspontjuk szerint a pozitív törvények csakis annyiban tekinthetők legitimnek, amennyiben azok nem csupán társadalmi konvenciók termékei, hanem szükségszerű (vagyis: örök és megmásíthatatlan) igazságok nyilvánulnak meg bennük.

Fő célpontjuk Hobbes volt. Tévedése szerintük mindenekelőtt abban áll, hogy a korban oly népszerű korpuszkularista filozófiát tökéletesen félreértette. A neki tulajdonított, a törvényeknek csupán pozitív természetet megengedő elmélet pedig alapjaiban veszélyeztette az erkölcs és a társadalmi intézmények legitimitását.

Dolgozatomban mindenekelőtt Ralph Cudworth *Treatise concering Eternal and Immutable Morality* című értekezése² mentén igyekszem megvilágítani a fenti problémát. Cudworth fő szempontja az erkölcs és egy erre építhető társadalomfilozófia alapjainak helyreállítása volt, melyhez azonban elengedhetetlennek bizonyult egy ismeretelmélet kidolgozása is, amely tehát az előbbiek *lehetőségét* volt hivatott megteremteni.

Írásom három részből áll: (1) először azon kortárs áramlatokat mutatom be röviden, melyeket elengedhetetlennek vélek Cudworth törekvéseinek megértéséhez; az ezt követő (2) Cudworth-i ismeretelmélet rövid bemutatása után arra a (4) történetfilozófiai koncepcióra térek ki, mely történeti szempontok alapján volt hivatott igazolni tudomány és vallás eredendő egységét; végül pedig a (3) törvények pozitív természetének főbb tulajdonságait emelem ki.

¹ A mechanikus világképet manapság egyértelműen a materializmussal szokás kapcsolatba hozni. Azonban a makroszkopikus testek viselkedésének magyarázati modelljeként működő, és az anyag folyamatosságának elvével szemben csak fokozatosan uralomra kerülő elképzelést a korban számos olyan filozófus is magáénak vallotta, akiket aligha hozhatunk rokonságba a materializmussal. Utóbbi kifejezést a kortársak szinte kizárólag Hobbes filozófiájára alkalmazták

² CUDWORTH, Ralph, *Treatise concering Eternal and Immutable Morality*, Cambridge Texts in The History of Philosophy, 1996.

2. A szellemi légkör

2.1 A *duplex veritas* problematikája

Az ún. *XIII. századi válság*³ a *veritas duplex* elve mentén körvonalazódott.⁴ A vallási dogmák és a vallással össze nem függő igazságok lehetséges különbözőségét kimondó elv a XVII. századra azt eredményezte (a második Galilei-per negatív kicsengése ellenére), hogy a természettudományok – ha nem is végérvényesen – de legalábbis funkcionálisan függetlenedtek a teológiától. A természet vizsgálatának angliai népszerűségét⁵ jól példázza, hogy – ha nagyon különböző módokon is, de – Francis Bacon⁶ és Thomas Hobbes⁷ egyaránt elkötelezetten kiálltak mellette.⁸

A totális voluntarizmus középkori akaratkonceptiója egészen addig ártalmatlannak tűnik a világról való tudásunkra nézve, amíg a Szentírás primátusának elve nem kerül összeütközésbe a természet vizsgálatának eredményeivel (ez az összeütközés történetileg csak viszonylag későn következett be; az egyház ugyanis kevésbé volt érdekelt a természetre irányuló vizsgálódások revíziójában). Az utóbbi emancipációjával azonban a voluntarizmus kérdése is átértelmeződött. Amennyiben az isteni akarat semmilyen korlátozó tényezőnek nincs alávetve, akkor (a voluntarista akaratkonceptió elfogadása esetén) természettudományos igazságok terrénuma rendkívül korlátozott marad. Ebben az esetben pedig kizárólag az érzéki megismerésre hagyatkozhatunk, mely egyedül képes – igaz, talán nem abszolút érvényű – ismereteket szolgáltatni a világról.⁹

A voluntarizmus következménye sok esetben egy nominalista metafizika lett: mivel bizonytalanná vált a természet vizsgálatának azon jogosultsága, hogy a közvetlenül megfigyelt jelenségeken túllépő általános érvényű kijelentéseket tegyenek, a kutatók érdeklődése elsősorban a partikuláris megismerésére korlátozódott.¹⁰ Mindez pedig, Pürrhón

³ A szakirodalomban a Szentírás és a tudományok viszonyában végbemenő változást szokás a fenti megnevezéssel jelölni, mely során az előbbi primátusa megkérdőjeleződött.

⁴ FRENCH, F.C.: *The Doctrine of the Twofold Truth*, The Philosophical Review, 10/5, 1901, 477-487.

⁵ Ehelyütt nincs mód kitérni rá, de a protestantizmus speciális angol változata kifejezetten előnyös pozíciót biztosított a természet vizsgálatához.

⁶ BACON, Francis: *Essays*, Mazombook, 2001, 11-14.

⁷ BIANCHI, Luca: *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, 2008, 17.

⁸ utóbbi személyesen is ismerte Galileit TUCK, Richard: *Hobbes*, Atlantisz, 1993, 23.

⁹ OSLER, Margaret J.: *Providence and Divine will in Gassendi's Views on Scientific Knowledge*, Journal of the History of Ideas, 44, 1983, 549-560.

¹⁰ uo.

– Sextus Empiricus által tolmácsolt – szkeptikus érveivel kiegészülve kiváló táptalaja lett a XIII. század óta egyértelműen domináns arisztotelizmussal szembeni fellépésnek.

2.2. Az arisztotelész-ellenes tábor: az atomisták

Titus Lucretius Carus a *Természetről* című tankölteményének 1417-es újrafelfedezését követően lassan ugyan, de komoly népszerűsége tett szert az antik atomizmus eszméje a nyugati gondolkodás egy bizonyos, nem elhanyagolható szegmensében. A hagyományosan Leukkipposztól és Démokritosztól eredeztetett filozófiát Epikurosz egészítette ki (egyebek mellett az egyén akaratszabadságának később kozmológiai alapjául szolgáló *clinamen* fogalmával). Mivel az említett görög szerzők munkái csak töredékekben maradtak fenn, az antik atomizmus leggazdagabb dokumentumának Lucretius költeménye számít.

Az atomizmus epikureus újraélesztésének kulcsfigurája Pierre Gassendi volt, aki főleg két művében (*Syntagma philosophicum*, *Philosophiae Epicuri syntagma*) igyekezett rekonstruálni az epikureizmus rendszerét. Félbehagyott munkájában Gassendi eredeti célkitűzése egyébként az arisztoteléianus filozófiának a pürrhóni szkepticizmus és a nominalista metafizika álláspontjáról elvégzett cáfolata lett volna (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*). Pürrhónt követve azt állította ugyanis, hogy minden tudásba vetett hitünket fel kell függesztenünk (mármint mindazzal kapcsolatosan, ami a jelenségek világán túl található).¹¹ Vélhetően Francesco Patrizi vagy Marin Mersenne hatására eltért szándékától: az előbbivel törekvéseik egyeztek meg, a másikkal pedig a pürrhónizmussal szemben olyan érveket sorakoztatott fel, melyeket Gassendi nem volt képes kivédeni.¹²

Gassendi Epikurosz iránti elköteleződése ugyanakkor nem jelentett szakítást a szkepticizmussal. Közismert ugyanis az atomisták azon álláspontja, mely szerint a világ jelenségei csupán konvencionális értelemben mondhatók olyannak, amilyenek látszanak:

Démokritosz olykor elutasítja azt, ami az érzékszervek számára megjelenik, és azt mondja, hogy ezek egyike sem az igazságnak, hanem csak a vélekedésnek megfelelően jelenik meg: a tényleges dolgokban meglevő igazság az, hogy vannak atomok, és van üresség: Közmegegyezés szerint édes – mondotta –, közmegegyezés szerint keserű, közmegegyezés szerint meleg, közmegegyezés szerint hideg, közmegegyezés szerint színes: valójában viszont atomok és üresség.¹³

A jelenségek ezen közmegegyezés alapján történő magyarázatának szellemében született

¹¹ uo. 32

¹² JOY, Lyn Sumida: *Gassendi the Atomist – Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge, 2002, 32-33.o.

¹³ KIRK-RAVEN-SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, 2002, 571.o.

Lucretius társadalomfilozófiája. Költeményének ötödik énekében olvasható az epikureista társadalomfejlődési modell (melynek hatása felismerhető bizonyos XVII. századi elképzelésekben is). Az emberi erkölcsöket és magát az emberi társadalmat is a világ Démokritoszi jelenségeihez hasonlóan csak közmegegyezés eredményének tekintő elmélet négy lépcsőben ábrázolja intézményeink kialakulását. Röviden összefoglalva: (1) az első lépésben az ember vadállatok módjára azt ette, amit készen talált, miközben a vadállatokhoz hasonlóan kóborolva élt (Lucr. DRN, 5, 919). A természeti állapot legfőbb jellemzője, hogy képtelenek voltak a közjót felismerni (*nec commune bonum poterant spectare*) (Lucr. DRN, 5, 945). A második lépés a (2) szerelem és a barátság megjelenése, melynek révén először kezdett az emberi nem szelidebbé válni (Lucr. DRN, 5, 1000). Ezt követte – még szintén ebben a stádiumban – egy szerződésen (*foedus*) alapuló társadalom létrehozása. Ennek egyik legfontosabb velejárója a beszéd megjelenése (mely ugyancsak konvención alapul). A harmadik lépés (3) a társadalom képességek és erő függvényében történő hierarchizálódása; az eredeti közösség alsóbb és felsőbb társadalmi osztályokra oszlik (Lucr. DRN, 5, 1098). Végül a negyedik lépésben (4) a tehetősök megpróbálták hírnév és dicsőség révén fenntartani hatalmukat. Miután ez sikertelen volt, a társadalmi osztályok felbomlottak. Ezután az emberek bírvágyuktól vezérelve anarchiába döntötték az államot, ám később helyreállt a törvényes rend (mivel az emberek belefáradtak az anarchikus viszonyok előidézte állapotok elviselésébe).

3. Cudworth ismeretelméletének vázlata

3.1. A partikuláris létezők megismerésére irányuló empirikus észlelés bírálata

A testi dolgoknak (*corporeal things*) a lélek közreműködése nélkül való észlelése, vagy a belőlük származó benyomások (*passions*) nem nevezhetők megértésnek vagy tudásnak; ezek szerint magukat a testeket nem foghatjuk fel észlelés révén, melyből az következik, hogy a tudás magának az elmének befelé irányuló aktív energiája (*active inward energy of the mind*), és belülről mutatja meg a saját erejét, mely által leigazza (*κρατεῖν*) tárgyát, uralkodik rajta, és parancsol neki, valamint saját magán belül hoz létre ezáltal egy letisztult, nyugodt, győzelmes és kielégítő észlelést.¹⁴

Kétféle tudati tartalommal rendelkezünk: egyrészt észlelésből származó φάντασμα-kkal (ezeket további két részre osztja, lásd lejjebb), melyek, mint mondja, „[...] nem mások, mint

¹⁴ CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, 73.o.

külső tárgyak érzékelhető ideái (sensible ideas), képmásai vagy képei, olyanok, melyeket az észlelés idéz elő a lélekben[...]”¹⁵ valamint empirikus észleletektől mentes, pusztán szellemi eredetű νόημα-kkal.

Az utóbbiak létre vonatkozó bizonyíték szerinte az, hogy az emberek rendelkeznek olyan tudati tartalmakkal, melyek nem származhatnak észlelésből: ezeket „[...] nem rajzolhatta az a bensőnkben lévő illusztrátor vagy festő, aki minden színét az érzékeléstől kölcsönzi, amit mi képzeletnek hívunk.”¹⁶ Egyebek mellett ide tartoznak olyan fogalmak is, mint az igazságosság (*justice*), megértés (*intellect*), kötelesség (*obligation*) vagy az emlékezet (*memory*).

3.2. A megismerés aktív és passzív módjairól

Tudati tartalmaink fajtái, vagyis a φάντασμα és a νόημα természete közti különbséget nem csak a megismerés tárgyában véli fölfedezni Cudworth, hanem annak módjában is: míg az előbbire pusztán érzékeinken keresztül és az elme passzivitása révén teszünk szert, az utóbbihoz az elme aktív tevékenységére van szükség.

A φάντασμα szó használata kapcsán ugyanakkor némi bizonytalanság érezhető. A *Treatise* harmadik könyvében ugyanis a passzív megismerés által létrehozott kétfajta tudati tartalmat különíti el Cudworth: az elsőbe azon testek észleletei (Αισθήματα) tartoznak, melyeket az elmén kívülként gondolunk el (vagyis a tárgy maga); a másodikba pedig azon tartalmak tartoznak, melyekben a tárgyat nem mint a lélektől függetlenül, a kívülvilágban létező dolgot gondoljuk el, hanem mint az elme tartalmát (és ezt is φάντασμα-nak nevezzük).¹⁷ A első nevezhető tulajdonképpen empirikus észlelésnek, a második pedig reflexiónak.

A terminológiai zavart azzal oldja meg Cudworth, hogy egyenlőséget tesz a két utóbbi csoport, vagyis az Αισθήμα-k és a φάντασμα-k közé:

[...] mivel ezek a képzetek és észleletek olyannyira ugyanazon dolgok, [...] lévén mindkettő nem más, mint a lélekben található benyomások (*passions*) vagy affekciók (*affections*), melyeket a test valamely helyi mozgása idéz elő, és mivel különbség közöttük csak esetlegesen lehetséges, olyannyira, hogy a fantazmákat átalakíthatnánk érzéletekre, és néha magukat az érzéleteket is fantazmákra, ennél fogva pedig a lélek összes passzív percepcióját általánosan nevezhetnénk fantazmáknak.¹⁸

¹⁵ uo.

¹⁶ uo.

¹⁷ „Mert mikor a lélek, azáltal, hogy együttműködik a testtel, úgy tűnik, hogy aképpen észlel testi dolgokat, mint amelyek jelen vannak és valóban a kívülvilágban léteznek, akkor ezeket érzeteknek (Αισθήματα) hívjuk”.

CUDWORTH, Ralph, *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, 79.o.

¹⁸ uo.

Mindez mintha megelőlegezni látszana Locke későbbi nézeteit ideáink eredetéről: a külső tárgy és az elménkben lévő idea illetően megfeleltetése, valamint a reflexió, mint ideáinkkal végzett műveletek lehetséges eredete is – megalapozottan – eszünkbe juttathatja Locke-ot. De a kapcsolódás csak eddig tart, mert mindez csak a φάντασμα-kra igaz, melyek egy olyan folyamat termékei, melyek Cudworth szerint nem nevezhetők megismerésnek.

A *Treatise* szerzője ugyanis nem hagy kétséget afelől, hogy a νόημα-k – melyekre kizárólag az elme működése révén tettünk szert – jelentik azon tudati tartalmainkat, melyeket valódi tudásnak nevezhetünk. Az elme és annak az észlelésből származó tartalma ugyanis nem egylényegű egymással: a tárgyról alkotott ideánk – természetét tekintve – ennél fogva idegen magával a tárggyal szemben.¹⁹ Az elme megismerő képessége (*vix cognitrix*) potencia, mely a megismerés során aktualizálódik, és veszi fel a megismerés tárgyának formáját.

Cudworth szerint a Hobbes-iánusok és egyéb korpuszkularisták itt vétik el rendszerük megalapozását: az előbbieket értelmében ugyanis nem szabad a kiterjedéssel bíró anyagi világ tárgyait tekintenünk megismerésünk tárgyainak, hanem csakis a szellemből magából eredő tudati tartalmakról mondhatjuk azt, hogy tudást képeznek.²⁰ A megismerés tehát egy olyan képesség, melynek tárgyai egyrészt nem az észlelésből származnak, másrészt pedig alkalmazása rajtunk múlik.²¹ Arisztotelészt követve állítja, hogy miként az aritmetika előrébbvaló a zenetudománynál, úgy a megismerés absztrakt tárgyai is előrébbvalók a konkrét, partikuláris dolgok megismerésénél, éppen azért mert nélkülözik az utóbbiak esetleges egyediségét.

Az elme aktív szerepének primátusát Cudworth egy Boethius idézetre hivatkozva tárgyalja, ám az idézet nem pontos, ez a véletlen avagy szándékos hiba egyúttal jócskán el is ferdíti a szöveg eredeti jelentését: „omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium *potius* comprehenditur facultatem.”²² Cudworth megfélekedezhetett arról, hogy az „inkább” jelentésű *potius* szó elhagyása milyen következményekkel jár: míg Boethius rendszerében inkább a megismerést végző szubjektumon múlik a megismerés,

¹⁹ „[...] egy dolog, mely mindössze egy kívülről jövő benyomás, és ezért csak idegen és esetleges formákat kaphat, nem tudhatja, értheti vagy ítélni meg azt, amit kap, mivel szükségképp idegen a számára, nem rendelkezvén magában semmivel ami által megismerhetné. Az elme nem ismerhet semmit, csak valami olyat, mely egylényegű vele (of its own)”. CUDWORTH, Ralph, i.m.74.o.

²⁰ „A megismerés és tudás elsődleges és közvetlen tárgyai nem az elmén kívül létező dolgok, hanem az elme aktív tevékenysége révén szerzett ideák”. CUDWORTH, Ralph, i.m.76.o.

²¹ „A tudás elménk testi szervekhez nem kötött hatalma valamint ereje, amit minél többet gyakorlunk, annál erősebb és nagyobb lesz”. CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, 78.o.

²² uo.

Cudworthnál kizárólag a megismerő személy játszik aktív szerepet.

Mivel azonban az ember testből és lélekből áll, mindkét megismerő funkcióval rendelkezik, igaz, az előbbi ismeretelméleti szempontból jóval alávalóbb a másodiknál. A φάντασμα-k a platóni barlang hasonlatból ismert εἰκασία és πίστις fogalmai révén ragadhatók meg, a νόημα-k pedig a magasabb rendű megismerő lélek rész διάνοια és νοῦς által. Mint mondja, ha egy geometriával foglalkozó személy egy háromszöget kíván elgondolni, akkor egyszerre jelenik meg a háromszög képe előtte (φάντασμα) és annak lényegi, szükségszerű tulajdonságai (belső szögeinek összege, oldalainak száma stb.).²³

Tudatunkban tehát egyszerre találunk kontingens (tapasztalat révén szerzett) és szükségszerű (noématikus) tartalmakat, melyek közül csak az utóbbi csoport nevezhető tudásnak. Bár részleteiben nem térhetünk ki a cambridge-i platonikusok és a karteziánus filozófia viszonyára, már csak az előbbi distinkció miatt is említést érdemel e helyen a két iskola kapcsolata²⁴.

3.3. Innátizmus

A cambridge-i platonikusok ismeretelméletének egy sarkalatos pontja a velünk születettség kérdése, azon belül is annak megállapítása, hogy a fenti fogalom mennyire feleltethető meg a platonikus innátizmusnak. A kérdést ráadásul tovább bonyolítja az, hogy – mint azt többen leszögezik,²⁵ – modern értelemben maga Plátón is csak fenntartásokkal nevezhető innátistának.

Cudworth és More a sztoikusoktól kölcsönzött κοῖναι ἐννοίαι-fogalmából indulnak ki. Szemben a Hobbes-i magyarázattal, mely szerint fogalmaink csak pozitív természetűek (beleértve a vallással kapcsolatos fogalmainkat is, melyeket az állam kényszerít ránk saját hatalmának a legitimálása érdekében), léteznie kell tehát olyan tudati tartalmaknak, melyek a világon minden ember elméjében közösek. A fő különbség azonban Plátón és a cambridge-iek között, hogy míg az antik gondolkodó a lélek pre-egzisztenciája révén igyekezett tudati tartalmaink eredetét megmagyarázni, a cambridge-iek Isten által belénk plántált fogalmakról beszélnek.

²³ „Amikor az elme egy intelligibilis ideát gondol el, a képzelőerő egy bevett ideát fog eközben elétárni, pontosan úgy mint azoknak az esetében, akik, mivel akaratlagos emlékezetet használnak, könnyűszerrel hoznak létre phantasmákat”²³. CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, 78.o.

²⁴ lásd. PASSMORE, J. A., *Ralph Cudworth – An Interpretation*, Cambridge, 1951, 1-19.

²⁵ SCOTT, Dominic: *Plato's Meno*, Cambridge, 2006, 1-11.o.

A jelenség mögött meghúzódó fő motiváció nem is feltétlenül azokban a nehézségekben keresendő, melyek a lélek pre-egzisztenciájának a keresztény dogmákkal való összeegyeztetése kapcsán merülhetnek fel (Henry More támogatta például a már Órigenész által is képviselt álláspontot). A probléma sokkal inkább az isteni közreműködés tagadásában érhető tetten: ha a megismerés folyamatából kiragadjuk az isteni megvilágosítás (illuminatio) szerepét, akkor egy olyan világban találjuk magunkat, ahol az isteni gondviselésnek immár nem jut semmiféle hely.²⁶

A *Menón*-ban olvasható párbeszéd során az erény mibenlétének meghatározására tett többszöri kísérlet megghiúsulása után merül fel az a probléma, hogy, ha nem ismerjük kutatásunk tárgyát (vagyis az erényt jelen esetben), akkor hogyan vizsgálhatnánk azt. Az ugyanis, hogy ismeretlennek ítéljük kutatásunk tárgyát, önkényessé teszi a tárggyal kapcsolatos összes előfeltevésünket. Szókratész válasza erre az anti-indukcionista felvetésre a lélek pre-egzisztenciáját implikáló anamnészis-elmélet, mely szerint előző életünkből képesek vagyunk visszaemlékezni dolgokra (némileg másként tárgyalja ezt a jelenséget az állam tizedik könyve, mely ismeretesen nem valamely előző életünkbe helyezi a visszaemlékezésünk tárgyait képező ideák megismerését, hanem a halál utáni, ámde újjászületés előtti köztes létbe). Az erény természetével kapcsolatos előfeltevéseink ennél fogva nem önkényesek, hanem a visszaemlékezés révén adottak számunkra.

Az anamnészis-elméletnek a *Phaidón* és a *Phaidrosz* című dialógusokban később megismételt kifejtését követően nem található nyoma a platóni korpuszban, amelynek magyarázata Scott szerint akár abban is kereshető, hogy maga Platón is problematikusnak tekintette az elgondolást. Függetlenül az anamnészis-elmélettől azonban újra föl-fölbukkan a platóni dialógusokban az igazságoknak a belsőnkől való felidézésére vonatkozó elmélet, melynek gyakorlati megvalósulása Szókratész bábáskodó (maieutikus) módszere révén megy végbe.

A két elmélet közötti párhuzam talán ott ragadható meg legjobban, hogy a felidézés mindkét esetben passzív aktusként megy végbe: a $\mu\eta\mu\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\omega$ ige Platón általi használatában: az ismeretelméleti szempontból releváns helyeken rendre passzív, egyéb helyeken pedig aktív előfordulásait találjuk. Az anamnészis-elmélet kifejtései során alkalmazott mitikus narráció Platónnál erre is visszavezethető: a szerző azért függeszti fel a racionális argumentációra építkező beszédmódot, hogy az elmélet kinyilatkoztatás-jellegét világítsa meg ezáltal, melyben az emberi elme a lehető legkevesebb szerepet játszik.

²⁶ SCOTT, Dominic: *Recollection and the Cambridge Platonism* in: *Platonism and the English Imagination*, Cambridge, 1998, szerk.: Anna Baldwin, Sarah Hutton, 146-7.o.

A cambridge-iek módszerét ugyan nem tekinthetjük anamnézisznek, Cudworth mindazonáltal elfogadni látszik a Szókratész-féle bábáskodás révén előhívott látens tudati tartalmak létét. “Minden tanítás maieutikus és bábáskodó; és nem olyan, mint a léleknek edényként való megtöltése, pusztán csak kívülről töltvén bele mindenfélét, hanem a belsőből való előcsalogatása.”²⁷ Ez az érv a Hobbes-iánusok kapcsán is előkerül, mikor is az utóbbiak isten ideájának eredetét politikai hatalmak legitimációs ármánykodásának tekintették: Cudworth szerint ha Isten ideája nem lett volna korábban már az elménkben, képtelenség lett volna csupán külsőleg behelyezni.

Velünk született látens tudati tartalmaink megléte tehát az isteni *illumináció* előfeltételezésén múlik, a lélek transzparenciája pedig a szókratikus bábáskodó módszerrel aktualizálódik: kell hogy legyen valami külső jel, hívószó, melynek hatására innáta ideáink működésbe lépnek. Dominic Scott is alátámasztani látszik ezt az elképzelést azáltal, ahogy az anamnézisz négy feltételét emeli ki: (1) ezt megelőzően kellett ismernünk x-et; (2) azzal együtt, hogy fel kell ismernünk y-t, gondolnunk kell x-re; (3) x nem lehet ugyanazon tudás tárgya, mint y; (4) ha x hasonlít y-hoz, szükségképpen meg kell fontolnunk, hogy vajon y híjával van-e valamivel vagy sem x-hez képest. Esetünkben a (2)-feltétel számít leginkább hangsúlyosnak, mely egy, a visszaemlékezés tárgyatól elkülönülő (emlékeztető) tárgy meglétét írja elő. Ez a séma ugyanakkor nem csak az anamnézisz-szerű felidézésre alkalmazható, hanem párhuzamba állítható azzal is, ahogy Szókratész bábáskodásként fogja fel saját tevékenységét, és ilyen minőségében csupán segítséget nyújt ahhoz, hogy mások gondolatai megszülethessenek.

A lélek tehát egyik szöveghely szerint sem lenne képes pusztán önmaga által visszaemlékezni a születéskor elfeledett ideákra, ahhoz mindig valami külső segítségre, egyfajta mementóra van szüksége. Ami azonban Platónnál visszaemlékezés, az Cudworth-nél egy másik képesség: az *intellectus agens* tölti be.

4. A történetiség, mint érv

4.1. Az ismeretelmlet történetfilozófiai beágyazottsága

A partikulárék helyett az univerzálék megismerése irányába tett hangsúlyeltolódás célja az, hogy Cudworth valamilyen módon helyreállítsa a természettudományoknak a szkepticizmus

²⁷ SCOTT, Dominic: *Recollection and the Cambridge Platonism* in: *Platonism and the English Imagination*, Cambridge, 1998, szerk.: Anna Baldwin, Sarah Hutton, 149.o.

által megtépzott tekintélyét. A jelenségvilágot a vélekedések tartományába száműző kortárs korpuszkularisták szerinte a tudományok tekintélyének aláásásával az erkölcs alapjaiban is kárt tettek.

Cudworth ennek megmagyarázása végett folyamodott a XV. század óta létező *prisca theologia* eszmevilágához. A már az általa nagyra becsült platonikus Boethiusnál felbukkanó eszmerendszer (az antik filozófiának *praeparatio evangelii*-ként való elgondolása) kiinduló tétele a vallásos kinyilatkoztatás, és a természettudományok eredendő egysége.

4.2. A *pia philosophia* és a *philosophia Mosaica*

Az antik filozófiai iskolák újjáéledése sosem volt problémamentes a középkor folyamán, mely a régi-új tanok képviselőinek vállán nyugvó azon kényszerrel magyarázható, hogy be kellett bizonyítaniuk állításaiknak a Szentírás és az egyház tekintélyével való plauzibilitását. Platonizmusának eredendően istenfélő jellegét kidomborítandó, Marsilio Ficino ezért a *docta religio* és a *pia philosophia* fogalmai révén határozta meg programját²⁸. A religio – mely természeténél fogva istenfélő (*pia*) – és a filozófia – ami ugyancsak természeténél fogva kiművelt (*docta*) – ezen jelzőcsere révén egymást kölcsönösen feltételező fogalmakká váltak. Habár művelői kezdetben azért nevezték rendszerüket *pia philosophiának*, hogy az arisztotelianusok támadásainak elejét vegyék, védekezésből rövidesen támadásba váltottak: a platonikus, hermetikus és egyéb okkult tanok képviselői röviddel Ficino után már nem egyszerűen azt állították, hogy rendszerük *egy* lenne azok közül, mely képes az embert közelebb vinni az isteni igazságok megismeréséhez, hanem kizárólagosságot követelve maguknak azt állították, hogy rendszerük az egyetlen, mely képes erre²⁹.

Ezen gondolkodók ugyanakkor minden igyekezetükkel azon voltak, hogy tételeiket a Biblia tekintélyére hivatkozva is alátámasszák: ezen törekvésük révén érdemelték ki a filozófiatörténettől a *philosophia Mosaica* (Mózesi filozófia) elnevezést, mivel azt állították magukról, hogy természetfilozófiai tételeik nem csupán egyeznek a Biblia szavaival, hanem implicit módon benne is foglaltatnak Mózes könyveiben³⁰.

4.3. A *prisca theologia*

²⁸ HANKINS, James: *Plato in the Italian Renaissance*, New York, 1990, I, 286.

²⁹ BLAIR, Ann: *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*, Isis, 91, 2000, 32-58.

³⁰ BLAIR, i.m.

Ez a XVII. században is jelentkező jellemző tendencia párhuzamba állítható a cambridge-i platonikusok elgondolásaival. A XV. századtól kezdődően ugyanis újra jelentkeztek olyan törekvések, melyek a szentírástól függetlenül létező történelmi hagyományból próbálták rekonstruálni Mózes tulajdonképpeni tanításait. A Ficino által *prisca theologia*-nak elnevezett tanítás követői ennek szellemében a pogány vallásokban és filozófiákban is az isteni kinyilatkoztatás nyomait keresték, mely révén a különböző okkult tanokban a Mózesnek címzett isteni kinyilatkoztatást látták tükröződni.

Ahhoz azonban, hogy komolyan vehessék a *prisca theologia* képviselőinek állításait, a korabeliek számára a következő két előfeltevés egyikének elfogadása volt szükséges: (1) vagy a zsidóságnak szóló kinyilatkoztatás jutott el a pogányokhoz (akár még Mózes révén Egyiptomban), avagy (2) létezhetett egy, a mózesi kinyilatkoztatásnál korábbi reveláció.³¹

Newton, aki angolra fordította Hermész Trisztmegisztosz munkáit, azok ezoterikus mivoltában látta ezen szövegek jelentőségét: a filozófiai és vallási hagyomány szerint csak a köznépnek szól exóterikus tanokat örököltette tovább, a beavatottaknak szóló „valódi” tudást a Hermészéhez hasonló szövegek hordozzák.³²

4.4. Mózes személye

A XVII. századi cambridge-i platonikus „iskola” képviselőinek törekvése főleg három teoretikus forrásból táplálkozott: a karteziánus filozófiából, a platonizmusból valamint az antik atomizmus tanításaiból. Az utóbbi kettő felettébb problematikus a platonikusok és az atomisták tanításai ugyanis már eredeti, az antikvitásban megfogalmazott formájukban sem voltak összehághatók. Az cambridge-iek viszont ahelyett, hogy az atomizmust veszedelmes ellenfélnek tekintették volna, egyenesen szakrális szintre emelték: állításuk szerint az iskola nem Leukipposztól ered (ahogy azt általában gondolni szoktuk) hanem egy nála jóval korábbi (a trójai háború idejében élt) föníciai filozófus, egy bizonyos Mokhosz volt annak első képviselője, Mokhosz pedig – állítják az iskola képviselői – nem más valójában, mint a bibliai Mózes. Az Ószövetség és az atomizmus szerintük tehát közös töről fakad.

Az „atomista Mózes” gondolata ugyan a cambridge-i platonikusoknak köszönhetően jutott el népszerűsége csúcsára, a felfedezés mégsem tőlük származik. Egy holland filológus, Johannes Arcerius Theodoretus lett először figyelmes a Mokhosz és Mózes közötti

³¹ WALKER, D. P.: *The Prisca Theologia in France*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 17, 1954, 204-259.

³² HAYCOCK, David Boyd, *William Stukeley - Science, Religion and Archaeology in Eighteenth-Century England*, The Boydell Press, 2002, 138.

párhuzamra, mikor 1598-ban lefordította Iamblikhosz *Püthagorasz élete* című munkáját³³. Ebben olvasható az a megállapítás, mely szerint Püthagorasz Egyiptomban találkozott a prófétákkal, akik egy bizonyos Mokhosz tanítványai voltak³⁴. A Mokhosz szó pedig Arcerius szerint Mózes nevének másfajta olvasata révén jöhetett létre³⁵.

Az "atomista Mózes" elméletének népszerűsége a XVII. század egésze során töretlen maradt Angliában, mígnem egy évszázaddal később a filológus-teológus Richard Bentley nyújtotta tételes cáfolatát, melynek hatására lassan feledésbe merült.

4.5. Cudworth filozófiatörténete Mózesről Descartes-ig

A cambridge-i platonikusok egybehangzó véleménye szerint tehát Mózesről ered a bibliai hagyomány mellett a görög filozófia is, miután Püthagorasz Főniciában elsajátította annak alapjait. Az eredeti (ös)filozófia ezek szerint az atomizmus volt, mely azonban nem csupán a minimálrészecskék tanát foglalta magában, hanem tartalmazott lélekfilozófiát, kozmogóniát valamint Isten három személyével kapcsolatos tanítást is³⁶. A rendszer jelentősége abban áll, hogy tanai először fogalmazták meg az érzékek révén nem, csak a helyes gondolkodás által megismerhető örök és megváltoztathatatlan igazságok elvét.

Cudworth Platón és Descartes nyomán vallja, hogy az érzékelés valódi tudással nem szolgálhat, mivel az csupán partikulárekra vonatkozik. A valódi megismerés az univerzálék megismerése, mely az elme belső aktív tevékenysége révén megy végbe szemben az érzékek merő passzivitásával.

Cudworth szerint az eredeti Mokhosztól eredő filozófia (mely az elmélet szerint a Kr.e. XIII. században keletkezett) alapvetően sértetlen maradt Hérakleitosz idejéig (Kr.e. VI-V.sz), amikor is az efezosziak, „elkötelezték magukat aziránt, hogy lerombolnak minden tudományba vetett bizonyosságot”³⁷. Mindezt úgy érték el, hogy kijelentették: „ellenmondások egyaránt lehetnek igazak azonos dolgokkal kapcsolatban egyazon időben is”³⁸. A szerző itt nem tesz mást, mint *Theaitétosz* című dialógusa mentén haladva megismétli Platón Hérakleitoszszal szemben felhozott érveit: ennek szellemében, ha azt feltételezzük,

³³ SAILOR, Danton B. : *Moses and Atomism*, Journal of the History of Ideas, 25, 1964, 3-16.

³⁴ IAMBlichus: *De vita Pythagorae*, 1908, 33.

³⁵ CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 39.o.

³⁶ KOFFMAN, Jordan Bradley: *Truth and Tradition in Plato and the Cambridge Platonists*, Queen's University, Canada, 356-360.

³⁷ CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, 33.o.

³⁸ uo.

hogy minden a hérakleitoszi elvek szerint megfogalmazott mozgásban van, akkor szavaink és nyelvünk is elveszítik referencialitásukat, és immár csak merő konvenciókként tudjuk elgondolni őket. Így a többi dolgot is, a szilárdat, a meleget és minden mást szakasztott ily módon kell felfognunk: hogy önmagában egyikük sem létezik³⁹.

Cudworth filozófiatörténetének igazán negatív hőse azonban nem Hérakleitosz, hanem Prótagorasz, akinek homomensura-elve⁴⁰ szerinte abból ered, hogy az efeszosziak tanításait vegyítette az ősi atomista princípiumokkal, és mért ezáltal végzetes csapást a Mokhosz tanain alapuló természettudományok tekintélyére. Az abdériai gondolkodó ugyanis nem csupán a dolgok megismerhetőségét tagadta Cudworth szerint, hanem azt is, hogy ugyanezen dolgok egyáltalán elmefüggetlenül léteznének. Észlelés és tudás azonosítása révén mindennek megítélését az észlelést végrehajtó szubjektumtól tette függővé⁴¹, tagadván bárminek az örök és megváltoztathatatlan természetének létezését. „Istenben jelen van a jóságnak a bölcsességnél magasabb rendű természete, ami mértéket szab bölcsességének és meghatározza azt, és ugyanezt teszi akaratával is⁴²”.

A fent említett voluntarista etika tényerése (melyet Cudworth Duns Scotus és Ockham nyomán a reformációnak tulajdonít) szkepticizmushoz vezet: ha lemondunk olyan igazságok és törvények létezéséről, melyek bárki akaratától függetlenül létezhetnek, akkor hamar eljutunk arra a pontra, ahol már semmiben sem lehetünk biztosak. Cudworth ezért igyekszik kiküszöbölni az akarat önkényét, és helyette örök és megváltoztathatatlan igazságokat feltételezni.

Míg a proto-empirista Prótagorasz egyenlőségjelet vont érzékelés és tudás között, Cudworth ezt nem hajlandó elismerni. Mint mondja, az észlelés során érzékeink passzívak és önmagukban elégtelenek volnának ahhoz, hogy bármilyen ítéletet alkothassunk a világról. A szerző két metaforával igyekszik megvilágítani fenti állítását: (1) a tükör-metaphora révén azt igyekszik érzékeltetni, hogyha pusztán passzív érzékszerveink által szereznénk tudást a világról, akkor pont olyanok lennénk, mint egy tükör, melyben viszonylag hűen reprezentálódnak a világ eseményei, ám egyéb kognitív teljesítményt nem várhatunk tőle. A másik metafora (2) a tömeghasonlat: ha meglátunk egy embertömeget, és az ott lévők közül

³⁹ Mindezek szerint tehát [...] önmagában véve semmi sem létezik, mint egy és ugyanazon dolog, hanem mindenkor valamivel összefüggésben létesül. Azt tehát, hogy “létezik”, ki kell küszöbölnünk mindenünnen, nem mintha mi magunk is nem kényszerülnénk rá gyakram [...], hogy éljünk vele, merő szokásból és tudománytalanságból. [...] nem szabad jóváhagynunk [...] semmi olyan elnevezést, mely valami állandót jelentene.” (Plat. Theait. 157B)

⁴⁰ PLATÓN, *Theaitéosz* = P., Összes művei, Bp., Európa, 1982, II., 921.

⁴¹ *Uo.*, 933.

⁴² CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, 3.o.

senkit sem ismerünk csak egyetlen embert, akkor tudni fogjuk hogy pontosan az az ember az, akit ismerünk, és nem egyéb.

A filozófiatörténet Cudworth számára ezért nem más, mint az efezosziak és főleg Prótagorasz által életre hívott ismeretelméleti relativizmusból való kilábalás története. Prótagorasz után ugyanis kettészakadt a Mokhosz tanait már csak töredékesen magában hordozó filozófiai hagyomány: (1) az egyik iskola szinte kizárólag fiziológiai érdeklődésű lévén egyáltalán nem foglalkozott metafizikával. Cudworth szerint ennek a Leukipposztól és Démokritosztól eredő, Epikuroszon átívelő hagyománynak a modern kori képviselője többek között Thomas Hobbes. A másik filozófiai hagyomány (2), ezzel ellentétben a fizikai létezők vizsgálatát hanyagolta el, és túlságosan is metafizikai irányba tolódott. Ennek eredete Platónra és Arisztotelészre megy vissza.

Cudworth elmélete szerint a filozófiatörténet beteljesedésére egészen a XVII. századig kellett várni, amikor is az eredeti atomista filozófiát majdnem a maga hibátlan teljességében élesztette újjá a karteziánus filozófia:

[...] Renatus Cartesius nagyrészt tetszetősen újjáélesztette és helyreállította az atomista filozófiát annak ősi mózesi és püthagorasz formájában. A kiterjedt szubsztancia és a testi természetű atomok mellett elismerte egy gondolkodó, testetlen szubsztancia létezését is, és összekapcsolta ezáltal a metafizikát avagy teológiát a fiziológiával, melyek ezáltal egy teljes filozófiai rendszert képeznek.⁴³

A fenti szövegrészt akár egy Démokritosz-bírálatként is olvashatnánk, hiszen az antik atomizmus és a karteziánus korpuszkularizmus közti lényegi különbségek jól ismertek (gondoljunk csak az anyag folytonosságára vonatkozó, merőben eltérő elgondolásaikra). Descartes egyetlen tévedése Cudworth szerint abban állt, hogy a két szubsztancia viszonyát rosszul ragadta meg, mivel nem figyelt fel arra, hogy a *res extensát* létrehozó atomok mozgását ugyanazon, általa *plastic principle*-nek nevezett elv kormányozza, mint ami az elmét is.

5. A pozitív törvények rendszere

A cambridge-i platonikusok szerint a Szentírás tekintélyére nem is volna szükségünk, ha a bűnbeeséskor értelmünk eredendő tökéletessége nem sérült volna. Vagyis, ha a bűnbeesésre nem került volna sor, és a világ örök és változtathatatlan igazságai az ész számára a maguk teljességében feltáruhatnának, isteni vagy világi tekintélyektől származó pozitív törvények fölöslegesek lennének.

⁴³ CUDWORTH, Ralph: *True Intellectual System of The Universe*, London, 1845, I., 275

A skolasztikával való szembenállás ezen a ponton érződik talán leginkább, mivel az iskola filozófusai a tudományos igazságokat *praeambula fidei*ként, vagyis a *hit előszobájaként* gondolták el, tagadván annak a lehetőségét, hogy igazán jelentős dolgok természettudományos módszerek révén megismerhetők volnának.

Cudworth *Értekezésének* első könyve az előbbi okból kifolyólag hosszasan tárgyalja a pozitív törvények bírálatát:

Ahogy a köznép általában nem tekint az erkölcsi értelemben vett jó és rossz, igazság és igazságtalanság eredetét keresve magasabbra a törvénykönyveknél és pandektáknál, országuk és térségük jegyzékeinél és törvényeinél, ugyanúgy sohasem hiányoztak olyan álfilozófusok minden korokban, akik ne állították volna azt, hogy semmi sem jó vagy rossz, igazságos vagy igazságtalan természeténél fogva és megváltoztathatatlanul, hanem ezek a dolgok mind pozitívak, önkényesek és mesterségesen létrehozottak csupán.⁴⁴

A köznép és az „álfilozófusok” (értsd: Hobbes) ezen téves vélekedése okozza azt is, hogy különböző országokban különböző szokások vannak életben. Cudworth Platón *Theaitétosz* című dialógusára hivatkozva érvel amellett, hogy ha az önkényes akaratra bízunk a törvényalkotást a dolgok valódi természetéhez való igazodás helyett, az azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az adott törvények mind térben, mind pedig időben változásoknak lesznek kitéve (figyelembe véve, hogy egy törvényhozó bármikor önkényesen meggondolhatja magát).

Az említett relativizmus oka mindenekelőtt az általa Ockhamtól eredeztetett voluntarista etikában keresendő (melynek nyomait azonban már Prótagorasznál fellelhetjük): mindezek szerint a szabad akarat nincs alárendelve értelmi belátásnak, ami ugyanúgy igaz az emberekre, mint magára Istenre is. Míg a voluntaristák azt mondanák, hogy Isten, szabad akarata révén ténylegesen bármire képes (beleértve azt is, hogy a kör ne kerek legyen stb.), addig a Platón nyomdokain haladó etikai racionalisták szerint Isten akarata is alá van rendelve bizonyos örök és megváltoztathatatlan igazságoknak. Ezen tétel fontossága a következő passzusból válik igazán érthetővé:

Most márpedig bizonyos, hogy, ha minden dolog természete és lényege [...] Istennek a lényegénél fogva önkényes akaratan múlik, akkor nem létezhet olyan, hogy tudomány vagy bizonyítás, valamint bármely matematikai vagy metafizikai előfeltevést sem ismerhetünk meg emiatt másként, mint egyfajta elragadtatott és elvakult hit és meggyőzés révén [...]. Ezáltal pedig semmi sem lenne természeténél fogva igaz vagy hamis, hanem pozitívan csupán, mivel mind az igazság, mind a tudomány merőben önkényes dolog lenne. Igazság és hamisság pusztán nevek lennének. Hasonlóképp magára az Istenre vonatkozó tudásunk sem tartalmazna

⁴⁴ [...] a jogos és a jogtalan, a szent és a szentségtelen dolgok tekintetében egyesek azt akarják erősíteni, hogy természettől fogva egyiküknek sincs önálló létük, hanem a közösen kialakult vélemény az igaz, akkor, amikor kialakul, s addig, ameddig fennáll ez a vélemény. (Plat. Theait. 172B)

több bizonyosságot, mivel lényegénél fogva az teljes egészében egy benne lakozó akarat változékonyságától függ, mely természeténél fogva közömbös és meghatározatlan.⁴⁵

Az értekezés ezen fejezetében Cudworth alapvetően Platón *Eutüphrón* című dialógusa mentén halad. Ebben merül fel a híres kérdés valamely dolog helyes mivoltának mibenlétéről: az istenek vajon azért szeretik-e a jámbor dolgokat, mert jámborak, vagy azért jámborak, mert szeretik.⁴⁶ Míg a voluntaristák a második meghatározást helyeselnék, a racionalisták az elsőt vallják magukénak, mivel szerintük ez lehet megfelelő alapja biztos alapokon nyugvó, szükségszerű igazságoknak.

A hobbes-i materializmus és a vallásos fanatizmus Cudworth szerint a pozitív törvények feltétel nélküli tiszteletében találkoznak egymással. Ezért jelent veszélyt a szerző által más tekintetben nagyra becsült Démokritosz is, aki szintén azt állítja, hogy minden, amit intuitíve valóságosnak hiszünk csupán bevett szokások eredménye, lévén a valóság nem más, mint az atomok mozgása üres térben. A démokritoszi filozófiát felélesztő, ám azt hedonista szemléletmódja miatt megrontó Epikurosz Cudworth szerint további erősítette a pozitív törvényekbe vetett feltétel nélküli hitet azáltal, hogy az erkölcs alapjait egyfajta társadalmi szerződés megkötésében látja.

A szerző ezen alapvető tévedés újjáéledését véli fölfedezni kortársai, így az epikureus Pierre Gassendi és az atomizmussal szintén rokonszenvező Thomas Hobbes gondolkodásában is, mely utóbbi gondolkodó a atomizmus ezen alapvető félreértése révén jelenthette ki szerinte azt, hogy „természeti állapotban nem létezik igazságtalanság”.

6. Összegzés

A pozitív törvények tehát a törvényhozó tekintélyén kell hogy alapuljanak. Ezen tekintélynek ugyanakor szintén kell valamilyen megalapozottsággal bírnia, „[...] mivel sohasem hallottunk olyanról hogy valaki az autoritását a saját maga gyártotta törvényére alapozta volna.” A törvény tehát annyiban legitim, amennyiben a dolgok örök és megváltoztathatatlan természetét követi.

Az évszázados hagyományra visszatekintő *philosophia Mosaica*, valamint a *prisca theologia* elvei mentén haladó cambridge-iek törekvései annyiban egyeznek tehát, hogy mindkettő a világ jelenségeinek magyarázatára vonatkozó emberi autoritást kívánta

⁴⁵ CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996, 25.o.

⁴⁶ PLATÓN, *Eutüphrón* = P., Összes művei, Bp., Európa, 1982, I., 121.

megkérdőjelezni: míg azonban az előbbieket a Szentírásról azt gondolták hogy tanításai elégséges (ámbar nem átfogó) magyarázóerővel rendelkeznek, az utóbbiak a természettudományos igazságok primátusát hirdették a kinyilatkoztatásával szemben.

A kinyilatkoztatás autoritásának megrendülésével azonban a tudományok tekintélyét kellett helyreállítani egy stabil erkölcs- és társadalomfilozófia lehetőségének fenntartása érdekében. A voluntarizmus Cudworth szemében az utóbbit alapjaiban veszélyeztette, ezért kellett elköteleznie magát az akaratmetafizikai racionalizmus egy szélsőségesnek mondható (platonikus) formája mellett, mely szerint Istent nem kötik immanens racionális törvények, hanem ezen törvények hozzá képest is transzcendensek, tehát semmiképp sincs neki hatalma fölöttük.

Bibliográfia:

BACON, Francis: *Essays*, Mazombook, 2001.

BALDWIN, Anna, HUTTON, Sarah szerk: *Platonism and the English Imagination*, Cambridge, 1998.

BIANCHI, Luca: *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, 2008.

BLAIR, Ann: *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*, Isis, 91, 2000.

CUDWORTH, Ralph: *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, 1996.

CUDWORTH, Ralph: *True Intellectual System of The Universe*, London, 1845, I.

FRENCH, F.C.: *The Doctrine of the Twofold Truth*, The Philosophical Review, 10/5, 1901.

HANKINS, James: *Plato in the Italian Renaissance*, New York, 1990, I

HAYCOCK, David Boyd, *William Stukeley - Science, Religion and Archaeology in Eighteenth-Century England*, The Boydell Press, 2002.

IAMBLICHUS: *De vita Pythagorae*, 1908.

JOY, Lyn Sumida: *Gassendi the Atomist – Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge, 2002.

KIRK, G.S.-RAVEN-SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, 2002.

KOFFMAN, Jordan Bradley: *Truth and Tradition in Plato and the Cambridge Platonists*, Queen's University, Canada.

OSLER, Margaret J.: *Providence and Divine will in Gassendi's Views on Scientific Knowledge*, Journal of the History of Ideas, 44, 1983.

PASSMORE, J. A., Ralph *Cudworth – An Interpretation*, Cambridge, 1951.

SAILOR, Danton B. : Moses and Atomism, *Journal of the History of Ideas*, 25, 1964.

SCOTT, Dominic, *Plato's Meno*, Cambridge, 2006.

TUCK, Richard: *Hobbes*, Atlantis, 1993.

Walker, D. P.: The Prisca Theologia in France, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 1954.