

A természet géptelenítése

A kora modern atomista elméletek hatása a mechanisztikus és vitalista természetfilozófiákra

Jóllehet Lucretius kéziratának 1517-es felfedezése hatalmas lendületet adott az epikureizmus újkori elterjedésének (vö. Greenblatt 2015), kora modern karrierje során még képviselői szerint is számos ponton revideálni kellett az eredeti antik elméletet. Pierre Gassendi például, aki Epikurosról írott, erősen apologetikus életrajzában *ad hominem* koholmánynak minősíti az Epikurosz rendszerével szemben felhozott antik vádak többségét (Gassendi 1658a. 163–166), maga is elismerte, hogy Epikurosz fontosabb tézisei közül legalább négy valóban tartathatlannak tűnik: (1) az Isten létezésével és természetével; (2) a világ Isten általi teremtettségével; (3) az isteni gondviseléssel; (4) a lélek halhatatlanságával kapcsolatos állítások (Osler, 1994. 43).

Mint ismeretes, az eredeti epikureus tanítás értelmében a világ egésze, így az emberi lélek is atomokból és vákuumból áll. Az atomok homogén anyagi részecskék, melyek közös tulajdonsága, hogy súllyal és nagysággal és számossággal bírnak (Long 1998. 54–61). Mindennek értelmében sem a Holdon túli világ, sem pedig az istenek kapcsán nem állítható, hogy minőségileg különböznének a földi létezőktől.

Az anyag homogenitásának ezen tézise kétségtávol hozzájárult az epikureizmus kora modern népszerűségéhez (Wilson 2008. 50), ugyanakkor erősen problematikusá tette a fentebb említett négy kérdést: ha ugyanis elfogadjuk, hogy a világmindenség egészét homogén anyag alkotja, akkor ez egyaránt igaz kell hogy legyen Istenre és az emberi lélekre vonatkozóan is, melyek ezáltal a fizika törvényinek vettetnek alá.

Írásomban azt igyekszem felvázolni, hogy az epikuroszói lélekfilozófia által a kora újkor során felvetett újszerű kérdések azáltal, hogy az anyag inherens önmozgató képességét állították (1), miként fordították bizonyos gondolkodók figyelmét az anyagi szubsztancia természete felé, és (2) ásták alá – részben ezáltal – apránként a mechanisztikus természetfilozófiákba vetett egyöntetű bizalmat.

Kiindulópontként ennél fogva egy olyan elmélet körvonalait igyekszem felvázolni, mely egyöntetűen a szellemi szubsztancia természetére összpontosít: a neosztoicizmus megalapítójaként is számon tartott Justus Lipsius (Oestreich

1982. 13–28) ugyanis egy olyan dualista elméletet dolgozott ki, melyet alapvetően az anyagi természettől való elfordulás szándéka jellemez. Azon értelmezések azonban, melyek Lipsiust mindenáron a sztoicizmussal kívánják rokonítani, többnyire csupán a *De constantia*-ban (1584) kifejtett elméletre támaszkodnak és megfélekedeznek azon platonizáló hajlandóságról, melyről a szerző későbbi munkáiban (kiváltképp az 1604-es *Physiologia Stoicorum*-ban) tesz tanúbizonyságot (vö. Hirai 2009. 251–253). Az értelmezők mindazonáltal egyetértenek abban, hogy Lipsiust a pszichológia és morálfilozófia tekintetében is egyértelműen a testi eredetű affektusoktól való elfordulás lehetősége érdekli (vö. Sellars 2014. 653–674), metafizikájában pedig néha tagadni látszik még a testre gyakorolt mentális kauzalitás lehetőségét is (Lipsius 1584. 20).¹ Gondolatmenetünk szempontjából továbbá azért is gyümölcsöző lehet Lipsiust kiindulópontként jelölünk meg, mert a németalföldi szerző munkáiban számos olyan kérdés megfogalmazódik, melyek folytán a szerzőt egyesek egyre inkább a kora modern természetfilozófia úttörői között tartják számon (Hirai 2011. 4–7). Mint látni fogjuk, Lipsius szerint az anyag eredendően passzív, mozgásáért az isteni tűz (vagy másképpen: Isten, mint tűz) felel. Isten tehát a hő révén kölcsönöz életet az anyagnak, ám már a fentiekből is sejthető, hogy ezen isteni tűz csak akcidentálisan kapcsolódik majd az utóbbihoz. Ezzel szemben mindazon (atomista) elméletek, melyeket a lipsiusival szembe kívánok állítani, az anyagot olyan aktív princípiumnak tekintik, melybe a bizonyos vegetatív (és netán szenzitív) funkciók is szükségszerűen beletartoznak. Mindez ugyanakkor maga után vonja annak veszélyét, hogy akár az (emberi vagy isteni) értelem is esetleg visszavezethető lehet anyagi okokra, ami pedig magától értetődően felettébb problematikus állítás lett volna a korban.

Ezen probléma orvoslására egyes atomista gondolkodók is átvették az ún. „beáramlás”-elméletek koncepcióját, melyek értelmében a lélek egyes részei (de legalább is az értelmes lélekrész) nem testi eredetű, hanem közvetlenül Isten bocsájtja ki. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ez az elgondolás egyáltalán nem tőlük származik, és még csak nem is problémamentesen illeszkedik rendszereikbe. Gassendi például a vegetációért és érzékelésért felelős funkciókat – Lipsiusához hasonlóan – azon isteni tűzre vezeti vissza, melyet az utódok testi úton örökölnek szüleiktől (vö. Gassendi 1658b. 251–255), vagyis Isten csupán közvetett módon tekinthető mindezek okának, miközben elkülöníti mindezeket azon értelmi képességtől, melynek oka immár közvetlenül Isten. A lélek e különböző eredetű részei pedig – mint mondja – úgy egyesülnek egymással, mint a lélek maga a testtel: „miként az ember is valamilyen egységet alkot a lélek és a test egyesüléséből, ugyanígy az emberi lélek is a racionális és szenzitív részek egyesüléséből alkot egységet” (Gassendi 1658b. 258).

¹ Jóllehet a *Physiologia*-ban immár egy okkazonalista elmélet körvonalait láthatjuk Lipsiusnál (vö. Lipsius 1604. 58–63).

Jóllehet, a fenti elgondolások számos kérdést hagynak nyitva, egyet azonban bizonyosan képesek megválaszolni: azt, hogy ember és állat (vagy gép) között hol húzódik a határvonal. Ez az, amit a dualista álláspontokkal való leszámolás mindenképp kérdéssé tesz, amint az a dolgozat végén tárgyalt vitalista-atomista Ralph Cudworth-nél is látni fogjuk. Cudworth a karteziánus mechanisztikus elmélettel vitatkozva tagadta, hogy az anyagot csupán mechanikus törvényszerűségek irányítanák: az ún. plasztikus természet fogalmának átvétele révén az anyag mozgását az isteni gondviselés elrendeléseire vezette vissza (Breteau 1997. 145–159), mely által azonban eltüntette az ember és az állat vagy az ember és a gép közötti határvonalat.

Amíg tehát a Lipsius által képviselt reneszánsz-humanista modell csupán a vegetatív funkciók ellátását ruházta az anyagra (és könnyen lehetővé tette ezáltal az ember–állat distinkció megvonását), addig a Cudworth-nél látható vitalista filozófia immár értelemmel is ellátja az anyagot (és némiképp problematikusá teszi az előbbi különbségtételt). Első ránézésre ez mindenképp éles cezúrának látszik. Írásom másik célja ugyanakkor az, hogy a tárgyalt szerzők szövegrészletei segítségével rámutasson a mechanisztikus és a vitalista természetfilozófiák közti átmenet folyamatjellegére: reményeim szerint az alább bemutatandó elméletek rávilágíthatnak ugyanis arra, hogy a két eszmerendszert semmiképpen sem éles cezúra választotta el egymástól.

A gondolatmenet négy főbb részből áll: (1) először egy kora modern taxonómia segítségével kívánom bemutatni a lélek származásával, részeivel és természetével kapcsolatos, a korban irányadó elképzeléseket. E taxonómia egyes eseteit előbb (2.1) egy protokarteziánusnak tekinthető neosztoikus elmélet, majd (2.2) két epikureus elgondolás (Pierre Gassendi és Walter Charleton) segítségével mutatom be. Az előbbieket mindegyikében közös vonás, hogy egyaránt szakítanak az arisztoteléliánus lélekkonceptióval abban a tekintetben, hogy az előbbi vegetatív és szenzitív funkcióit a testbe számúzzik, tulajdonképpen léleknek pedig a korábbi séma gondolkodó lélekrészét tekintik csupán. A fenti elméletek képviselői ugyancsak egyetértenek abban, hogy az ekképpen felfogott lélek eredetét egyfajta kívülről jövő „beáramlással” magyarázzák, mely szerint az utóbbit közvetlenül Isten helyezi a testbe. Megközelítésmódjaik azonban más-más nehézségekbe torkollanak: míg a neosztoikus elgondolás az anyag természetéről csupán rendkívül elnagyolt képpel tud szolgálni, az anyagközpontú epikureus szempont a lélek halhatatlanságának tézisével veszélyeztet. Végezetül arra teszek kísérletet, hogy (3) az ún. vitalista elméleteket az előbbi nehézségekre adott válaszként értelmezzem. Mindebben Ralph Cudworth elméletére támaszkodom. Cudworth-ról tudható, hogy sokat merített az előbbi atomisták (Gassendi és Charleton) elgondolásaiból, nézetei tehát – legalábbis részben – az előbbieket továbbgondolásának is tekinthetők (Levitin 2015. 24).

1. A LÉLEK INKARNÁCIÓJÁNAK TAXONÓMIÁJA

A lélek eredetéről szóló 1678-as írásában (*Dissertatio Epistolica de Ortu Animae*) Walter Charleton a korban népszerű elméletek egy érdekes taxonómiáját vázolja fel: elmondása szerint ugyanis a lélek eredetéről szóló beszámolók vagy (1) a beáramlás (*infusio*), vagy pedig (2) a kiáramlás (*extraductio*) fogalmainak segítségével igyekeznek magyarázni a jelenséget. Míg az első szerint Isten az anyaméhben lévő, és még ki nem fejlett embriókba közvetlenül áramoltatja be a lelket (melynek eredete tehát ő maga), addig a második típusú magyarázat szerint a lélek a szülők egyikétől (vagy éppen mindkettejüktől) kerül bele az embrióba. Az utóbbi lehetőségnek ráadásul két a esetét is elkülöníti aszerint, hogy az anya vagy az apa-e (esetleg mindkettő egyszerre) a lélek forrása: mindkét esetben valamely szülő testében már eleve készen lakozik az új testbe születendő lélek, mely ennél fogva arra vár csupán, hogy saját testébe költözzön (vö. Charleton 1678. 5–6).

Charleton mindkét magyarázati modellt elveti. Az elsőt kapcsolatosan azt kifogásolja, hogy bizonyos alapvető funkciókat ellátó (vegetatív) léleknek már az embrió kifejlődésének legelső pillanatától kezdve jelen kell lennie ugyan ezen embrió testében, máskülönben az utóbbi képtelen volna a kifejlődésre. Illetve megfordítva a kérdést: a tojásból kifejlődő csirke példáján mutatva be a problémát azt állítja, hogy értelmetlen olyan magyarázati modellt választanunk, mely nem számol az említett nehézséggel. A tojás – melynek példáján Charleton szerint szemléltethető minden más embrió kifejlődése is – legkorábbi állapotában a sárga folt egészen kicsi, és ezt követően tágul ki csupán, mely folyamat nyilvánvalóan feltételezi valamilyen hatóok közreműködését:

Márpedig, mi más okozná, könyörgöm, a tojásban az említett előkészületeket, mint a csirke lelkecskéje maga, mely a fogantatás kezdetétől rögvest jelen van a magtermészetű anyag [*materiae seminalis*] vendégeként, s amely ebből készül magának otthont építeni? Mi más állít elő vajon okozatot és bármiféle életműködést, mint az előbbieknél az oka és ható princípiuma? Legfőképp a lélek, avagy az ő vegetatív [*vegetatrix*] fakultása. (Charleton 1678. 8.)

A második magyarázó elvet az előbbinél ugyanakkor plauzibilisebbnek véli már Charleton, de kizárólag a lélek általa *állatinak* nevezett részére vonatkozóan: az anyag sajátos természetéből adódóan nem szabad azt gondolnunk ugyanis, hogy az képes volna kognitív képességek létrehozatalára pusztán önmaga által.

Mivel teljességgel nyilvánvaló, hogy a szülés során a hímek se nem megfontoltak se nem előrelátóak, hanem [...] indulatból [*furor*] cselekszenek csupán; maga az ember pedig nem lelkének racionális részével, hanem vegetatív fakultásával hoz létre

gyermekeket; mely pedig, jóllehet közkeletűen ugyanezen lélek alacsonyabb rendű és állati [*brutalis*] részének tartatik, valójában azonban felsőbbrendű és kiválóbb (Charleton 1678. 18–19).

Az istenség e valódibb képmása az állatok veleszületett, ösztönszerű ám mégis szabálykövető magatartásában nyilvánul meg (miként a madarak fészekrakásában és élelemgyűjtésében). Charleton írásának csalódáskeltő mozzanata azonban, hogy elvetvén ugyan a fentebbi taxonómia mindkét elemét, vagyis leszögezvén, hogy a fentebbi elméletek képviselői tévednek, mégsem ad pozitív választ az általa felvetett kérdésre, vagyis a lélek eredetére vonatkozóan. Függetlenül azonban attól, hogy előszeretettel hangoztatja az ember önmagára irányuló megismerő képességének erősen korlátozott mivoltát, bizonyos pozitív megállapítások így is leszűrhetők a beszámolóból: az (1) magyarázó elv elégséges lehet a racionális, a (2) pedig a vegetatív lélekrész eredetét illetően, ami pedig azt eredményezi, hogy a kettő nem csupán eltérő természetű, hanem eredetére nézve is különböző. Mint látni fogjuk, Lipsius, Gassendi és Charleton tulajdonképpen egy efféle kettős modell segítségével igyekeznek számot adni a lélek eredetéről.

2. A LÉLEK „BEÁRAMLÁSÁVAL” (*INFUSIO*) KAPCSOLATOS ELMÉLETEK NEHÉZSÉGEI

A lélek „beáramlásával” kapcsolatos elméletek egyik példáját megtaláljuk Justus Lipsiusnál is. Lipsius már korai főművében, a *De constantiában* (1584) is tesz utalásokat a test–lélek dualizmus iránti (az antik sztoa szempontjából nézve meglehetősen különös) elköteleződésére, mikor zavaró lakonikussággal úgy fogalmaz, hogy „végbement valamiféle egyesülés avagy társulás a lélek és a test között” (Lipsius 1586. 14). Bár a jelenségnek pontosabb leírását itt nem találjuk, mivel azonban a könyv egésze a testi affektusainktól való megszabadulás programját fejt ki, már itt gyanítható, hogy a két rész minőségileg különbözik egymástól, és feltehetően valamilyen laza egységet alkotnak.

Élete végén, 1604-ben írt rendszerező írásában, a *Physiologia Stoicorum*ban ugyanakkor bővebb magyarázattal is szolgál. Az itt található leírás értelmében a dolgoknak két princípiuma van, Isten és az anyag, melyek nem vezethetők vissza egymásra. Ezeket olykor ágensnek (*agens*) és elszenvedőnek (*patiens*) is nevezi, de Istent egyaránt hívja tűznek, természetnek vagy világléleknek is (Lipsius 1604. 8–11), ám – függetlenül attól, amit az utóbbi megnevezések sugallhatnak – Isten Lipsius számára transzcendens a természeti világhoz képest (vö. Hirai 2009. 251–272; Sellars 2014. 653–674).² Lipsius szerint tehát a világ-

² A fenti megállapítás már annál a Johannes Buddacusnál is körvonalazódni látszik, aki a *De Spinozismo ante Spinozam* című, 1707-es írásában a spinozista monizmus elődeiként legin-

egyetem Isten hatóokságának és az anyag materiális okságának viszonyából épül fel. Az utóbbival kapcsolatosan rendkívül szűkszavú ugyan, ám már az általa választott szóhasználat is árulkodó, mivel a testet rendre a lélek befogadó edényeként (*receptaculum*) emlegeti.

E dualizmus magától értetődően megköveteli a két szubsztancia kapcsolatának tisztázását. Lipsius rendre valamiféle keveredésről (*mistio*) beszél ennek kapcsán, melynek pontos mikéntjét nem tisztázza. Mint azt a lélek eredete és természete kapcsán látni fogjuk, az isteni hő az, ami a passzív anyagot étellel látja el, a kettő közti kapcsolat tehát a hő és az anyag keveredése által jön létre valami módon.

2.1. Lélek, szellem, levegő

Lipsius tisztában van vele, hogy az antik sztoikusokról úgy tartják sokan, hogy a lelket testi eredetűnek tekintették, ő maga azonban – Plótinosz nyomán – elhatárolódik ettől az állásponttól (Lipsius 1604. 173–174). A szerző szerint a lélek nem más, mint Isten emanációja, melynek természetét antik elődeitől eltérő módon határozza meg: míg a régi sztoa monista gondolkodói a világot a *pneuma* (latinul *spiritus*) valamiféle rendszerbe szerveződésekként értelmezték – szerintük a *pneuma* feszültségi szintjeinek (*tonos*) megfelelően áll össze testé vagy lélekké, melyek ennél fogva nem különböznek egymástól minőségileg (lásd Sellars 2006. 91) – addig Lipsius amellett foglal állást, hogy az emberi lélek (*animus*) tényleg a *spiritus* egy sajátos állapota ugyan, arról azonban nem esik szó, hogy az anyag is az volna. A *spiritus* természete kapcsán azonban meglehetősen ellentmondásosnak látszik Lipsius véleménye: egyrészt az immateriális Istent is spiritusnak nevezi (vö. Lipsius 1604. 14–16), másrészt pedig az emberi lelket (*animus*) is a spiritus felmelegített állapotának tartja: „a lélek [*animus*] nem más, mint meleg szellem [*spiritus calidus*]” (Lipsius 1604. 166). Az utóbbi meghatározás kapcsán pedig az a nyilvánvaló nehézség merül fel, hogy egy nem fizikai entitás miként rendelkezhet fizikai tulajdonsággal (melynek eldöntését nem segíti Lipsius folyamatos terminológiai ingadozása sem),³ figyelembe véve azonban, hogy Lipsius a tüzet Istennel azonosítja (melynél fogva a tűz immateriális létező

kább az antik sztoikusokat azonosította, ám Lipsius szerinte mégsem osztotta a fenti nézetet: „Figyeld meg tehát, mi következik ezekből az alapelvekből a továbbiakban! Platón, mivel elkülönítette a leghatalmasabb Istent a világ lelkétől (következésképp pedig magától a világtól is), képes volt létrehozni egy világon kívüli [értsd: transzcendens], és testetlen építőmestert, ezt pedig maga Lipsius sem tagadhatja [*neget*]” (Buddeus 2006. 334).

³ Fontos megjegyeznünk, hogy Lipsius – számos antik elődjétől eltérően – tagadja azt, hogy a levegő [*aer*] és a szellem [*spiritus*] azonosak volnának: a levegő szerinte hordozóeszköze [*vehiculum*] csupán a szellemnek, a kettő kapcsolata ennél fogva analóg a test–lélek viszonyal. Azon terminológiai bizonytalanság, melynek eredményeképp Lipsius a *spiritust* és az *animust* sokszor ugyanarra vonatkoztatva felváltva használja, feltehetően ugyancsak ennek tudható

lesz számára), a hővel való rendelkezést nem feltétlenül kell fizikai tulajdonságnak tekintenünk.

E meleg szellem működési mechanizmusát Lipsius egy Lactantiustól vett beszámolóval érzékelteti: „lélek a szájon át belélegzett levegő, ami a tüdőbe kerül, majd megmelegszik a szívben, és a test egészében szétáramlik” (Lipsius 1604. 167–168).

Jóllehet – mivel a levegő a lélek hordozóeszköze – a fenti elbeszélésből akár az is következhetne, hogy minden egyes lélegzetvételünkkel egy-egy lelket inkarnálunk, Lipsius egyértelművé teszi, hogy a lélek csupán egyetlen alkalommal kerül a testbe: ti. annak születésekor. Ennek további pontosítása végett egy Marcus Terentius Varrótól származó elméletet idéz fel:

[A lélek] nem a szülés után férkőzik bele a testbe, miként az néhány filozófus állításai-
ból [ti. a sztoikusokéból] kitűnik, hanem a fogantatás után, mikor az isteni szükség-
szerűség létrehozza a méhben a terhességet (Lipsius 1610. 167–168).

Testbe költözésével kapcsolatosan Lipsius – Szent Jeromos tekintélyére hivatkozva – válasz fel egy taxonómiát. Mint mondja:

Test születhet ugyan testekből, mivel mindkét részről átadatik valami: lelkekből
azonban nemé születhet lélek, mivel ritkás [*tenuis*] és megragadhatatlan dologból
semmi sem származhat (Lipsius 1610. 161).

Figyelemre méltó Lipsius szóhasználata: a „ritkás” jelző utalhatna ugyanis akár az anyag ritkás szerkezetére is (melynek következtében a lelket mégis anyagi természetűnek kellene gondolnunk), Lipsius szóhasználata azonban másutt egyértelművé teszi, hogy ritkás szerkezetű dolgon a tüzet mint éltető erőt érti:

Ahogy már mondtam, minden tűz, legyen az akár zavaros, anyaggal keveredő vagy
anyaggal telített, mégiscsak tűz, mivel ritkás [*tenuis*], és a világ egészét kitölti (Lipsius
1610. 135).

Ezen ritkás éltető erő pedig végső soron azonos Istennel magával (vö. Hirai 2009. 254), aki már csak azért sem lehet anyagi természetű, mert – mint láthattuk – a princípiumok tárgyalásakor Lipsius éppen az anyaggal szembeállítva definiálja. Mindezek értelmében Isten azon tűzzel volna azonos, mely a dolgokat áthatva életet kölcsönöz nekik. E tűz vagy hő azonban még nem képes magyarázattal szolgálni az értelmes lélek létrejöttének mikéntjére.

be. Mindez pedig összefüggésben lehet azzal, hogy a szerző másutt elhatárolódik a lélek anyagi természetének téziséstől.

[V]annak, akik úgy képzelik, hogy a lélek nem az anyaméhben fogan, hogy azt nem a hús formálódása illeszti össze és hozza létre, hanem a szülés megindulása után [*effuso partu*], a még nem élő gyermekbe kívülről helyzetetik bele [*extrinsecus imprimi*] (Lipsius 1610. 160).

Mindez akképpen lehetséges Lipsius szerint, hogy az anyaméh hője valósággal a tüzes vashoz teszi hasonlatossá a képlékeny állapotban lévő magzatot. A szünetés megindulása után azonban a test hűlni és szilárdulni kezd, és ekképpen válik alkalmassá a lélek befogadására. Az anyaméh extrinzikus hőjének szerepét átveszi tehát a lélek intrinzikus hője, mely által élet egyáltalán lehetségessé válik az egyén számára. Vagyis: Isten, mint tűz, életet kölcsönöz a dolgoknak, melyek, ha a *spiritust* áthevítik, maguk hozzák létre az *animust*. A *spiritus* tehát potencialitásban levő *animus*, melyet Isten hője aktualizál.

Mindebből pedig az látszik, hogy Lipsius – amolyan protokarteziánus módon – a vegetatív és szenzitív funkciókat a lélekből testbe száműzte (mely tekintetben egyetérteni látszik a később tárgyalandó Gassendi és Charleton nézeteivel is). Ugyanezt látszik továbbá alátámasztani az is, hogy Lipsius vitatja Sztobaiosznak azon nézetét, miszerint a vezérlő lélekrész (*hégemónikon*) képes volna egy testi természetű lélekből kifejlődni:

A sztoikusok azt mondják, hogy, hogy az értelmes lélekrész [*ratio*] nem rögtön kerül bele [ti. a testbe], hanem valójában csak később, az érzékek és a képzelőerő révén áll össze [*colligi*] nagyjából tizennégy éves kor környékén (Lipsius 1610. 167).

Továbbá ugyancsak elveti Tertullianus Seneca-értelmezését, mivel az szerinte azon veszéllyel fenyeget, miszerint a vezérlő lélekrész léte visszavezethető volna testi eredetű diszpozíciókra:

Arra a következtetésre jutunk – mondja Lipsius –, hogy minden természeti dolog a lélekben mint szubsztanciájában [*substantiva*], benne van, vele együtt jön létre és vele együtt fejlődik [...]. Ahogy Senecánk is gyakran mondta: minden mesterség [*artes*] és kor magja bennünk van, Isten pedig ezen rejtett helyről, tudniillik a belénk helyezett és bennünk elrejtett magokból [*seminibus insitis*] hozza létre a képességeket [*ingenia*] gyermekkorunktól kezdve, mindazt, amink van, az értelmet is beleértve (Lipsius 1610. 159).

Lipsius tehát nem csupán a testbe száműzte lélek alsóbb fakultásait, hanem attól is elzárkózott, hogy az egyik ontológiailag levezethető legyen a másiktól. Lélekfogalma tehát annyiban mindenképp hasonlatos a descartes-i *res cogitans*hoz, hogy kibújjik bármifajta fizikalista leírás hatásköre alól, a testi szubsztanciával kapcsolatos nézetei pedig ugyancsak a Descartes-féle mechanizmus-elmélettel rokoníthatók.

2.2. Gassendi, Charleton: atomista elméletek

A Lipsiusnak a lélek inkarnációjáról szóló gondolatmenete azért is tekinthető a „beáramlás”-elméletek figyelemre méltó példájának, mivel a németalföldi szerző – miként láthattuk is – az anyag fogalmának meglehetősen elnagyolt definíciójával szolgál (amúgy meglehetősen terjedelmes írásában). Lipsiust kiváltképp a lélek isteni eredete, azzal való egytlényegűsége, ebből következően pedig az ember isten képmásává válás általi üdvözülése érdekelte (vö. Smrcz 2016). Az állatokat feltehetően azért is nem tárgyalja részletesen, mert nyilvánvalóan eleve képtelenek az előbb említett istenné válásra. Azon kevés szöveghelyek egyikén, ahol expliciten tárgyalja az állatok ügyét például ezt olvashatjuk:

Az állatok [*bruta*] és az érzéketlen anyag vajon miként lett romlott természetű? Ezt a kérdést még az a Platón is kerülte, aki az előbbiekre rosszra irányuló erőt és lelket helyezett. (Lipsius 1610. 39.)

Lipsius – bár a platóni megoldástól nyíltan elhatárolódik e helyen – nem ad pozitív választ a kérdésre. Valószínűleg nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy az anyag Lipsius számára csakis azért fontos, mert teodíceájának sarkpontját képezi: a világban tapasztalható rosszért az anyag tehető felelőssé.

A Lipsiuséhoz hasonló beáramláselméletnek egy hasonló típusát láthatjuk bizonyos atomista szerzőknél is, náluk azonban – a probléma tárgyalása során – a szellemi szubsztancia természetének kérdése felől sokkal inkább az anyagi felé tolódik a hangsúly. Mindennek következtében egy más természetű probléma, jelesül a lélek halhatatlanságának kérdése vetődik fel: míg Lipsius a szellemi szubsztanciát tekintette kizárólagos (aktív) hatóoknak, az anyagot pedig merő passzivitással ruházta fel (melynek folytán bármiféle okozatot a testtől elkülönülő szellemi szubsztancia bizonyítékának tekinthetett), az aktív anyag epikureus koncepciója a világ fizikalista leírásának lehetőséggel kecsegtet, ami ellenkezően egy, a testtől független, halhatatlan lélek gondolatával.

Mindez nem volt teljesen új keletű: a lélek halandóságának rémképe legkésőbb az 1513-as Lateráni zsinat (Simon 2016) vagy Pietro Pomponazzi *De immortalitate animae* című, 1516-os traktátusának megjelenése óta fenyegetett a filozófiai és teológiai igazságok összeegyeztethetlenségének veszélyével. Nem segített a helyzeten az epikureus fizika ismételt színrelépése sem: mint ismeretes a lucretiusi tanköltemény fényében képtelen elgondolásnak tűnik az, hogy halandó dolgok halhatatlanokkal egyesüljenek. Ám még ha ez a probléma megoldható volna is, (1) a kompozitum anyagi része ellenálló kellene hogy legyen mindenfajta fizikai hatással szemben (vagyis a vákuumhoz hasonlóan neki sem szabadna hatást elszenvednie), vagy (2) a kompozitumot nem szabadna vákuumnak körülvennie, mivel az utóbbi – a mozgás szükséges feltételeként – lehetőséget teremt a mozgás általi szétválásra (Lucretius 1957. 97; 149–150).

A halhatatlanság fentebb vázolt feltételeinek Lucretius esetében tehát mindössze két dolog, az atomok és a vákuum felelnek meg. Az első azért, mert természeténél fogva teremtetlen és örökkévaló, továbbá nem érheti olyan fizikai hatás, amelynek révén kisebb elemekre eshetne szét; az utóbbi pedig azért, mert – meghatározása szerint – önmaga képtelen bármilyen hatást is elszenvadni.

Pierre Gassendi ezen distinkció nyújtotta mozgásteret érezte meglehetősen szűkösen, ezért úgy igyekezett kitágítani azt, hogy a vákuum (*inane*) testetlen természetét próbálta hangsúlyozni: mivel maga Epikurosz és Lucretius is elismerték e testetlen természet létezését, pusztán következtetlenség volt részükről az – mondja Gassendi –, hogy tagadták egyéb, hasonlóan testetlen természetek létezésének lehetőségét.

A minap azt mondtam az ember elméjéről, hogy olyan egyetemes, mint a világ; hozzáteszem immár, hogy a világegyetem kettős felépítésű, tudniillik testi és testetlen dolgokból áll, és e kettő alkotja a végtelent. A testi természet maga is kettős, tudniillik egyszerű [*simplex*] és együttes [*concreta*], avagy, ha jobban tetszik, összetett [*composita*]. Egyszerű az, amit később atomnak mondunk (vedd azt akár minimumnak); ez mindaz, amivé a természet ereje folytán a dolgokat visszavezethetők. Együttes [*concreta*] mindaz, ami egyszerűekből avagy atomokból áll, miként a kő, a növény, a föld, a világ. Mind az egyszerű, mind pedig szilárd dolgokat testnek nevezi [ti. Lucretius]. A testetlen természetet másként érinthetetlennek mondja, amivel pedig nem mást mond, mint a vákuumot [*inane*]. Úgy gondolja ugyanis, hogy semmi testtelent nem lehet felfogni az üres téren kívül [*praeter inane spatium*], amit másutt úgy ír le, hogy <sem hatást gyakorolni, sem pedig elszenvadni nem bír, és csak azért van, hogy a testek önmaguk révén [*per seipsum*] mozogni tudjanak>. Az érzékek révén bizonyos pedig, hogy vannak testek a [világegyetemben; és maga a mozgás révén bizonyos, hogy van vákuum... (Gassendi 1658c. 157.)

Az idézetből is jól látható, hogy fentebb vázolt lucretiusi kritériumok eredeti formájukban ténylegesen csak az atomok és a vákuum létének engednek örökkévalóságot. A kérdés tehát az Gassendi számára, hogy ezeken kívül be lehet-e bizonyítani más, testetlen szubsztancia létét.

Ezen a ponton Epikurosz hibája [*peccatum*] nem az volt, hogy a vákuumot testetlen természetnek nevezte, hanem az, hogy ezen kívül semmilyen testetlen természetet nem ismert el, amelyről mi úgy valljuk, hogy létezik, miként az isteni, angyali, és az emberi lélek természete is [...]. Szembe lehet szegezni Epikurosszal, hogy e két természet mellett a súly, a könnyűség, a szín, az alak stb. is létezik [*dari*]. (Gassendi 1658c. 157.)

Gassendi úgy próbálja meg áthidalni a problémát, hogy megtartván a lélek egy anyagi természetű, és ennél fogva halandó részét, bevezeti mellé egy Isten-től származó, halhatatlan lélek-rész koncepcióját is. Teszi mindezt az *anima* és

animus lucretiusi distinkciójának átvételével, melynek értelmében az első a vegetatív és szenzitív, az utóbbi pedig az intellektuális funkciókért felelős fakultás. Lucretiusszal ellentétben azonban Gassendi tagadta, hogy az utóbbi testi természetű volna (Osler 1994. 63), és vitatkozik azon álláspontokkal, melyek a (vegetatív, szenzitív és értelmes) fakultások között csupán fokozati, nem pedig minőségi különbséget állapítanak meg. E lelket Gassendi ennél fogva – Lipsiushoz hasonlóan – Istentől eredzetteti. Elmondása szerint egyesek

az emberi lelket nem különböztetik meg más szóval a többi lélektől, hanem aszerint különítik el, hogy azok inkább vagy kevésbé [rendelkeznek bizonyos képességekkel]; [...] következőképp [az értelmes lélekrészt] is testinek [*corpoream*], vagyis tűzből, vagy levegőből valónak, vagy csupán valami ilyesminek mondják (Gassendi 1658b. 255).

Mindezen álláspont azonban Gassendi számára teljességgel elfogadhatatlan. Elgondolása szerint a hiba az elnevezésekben rejlik, mivel csupán nyelvi pongyolaság folytán nevezzük az ember lelkét (annak legkiválóbb része után) értelmesnek, ez a metonimikus meghatározásnak azonban nem szabad azon félreértéshez vezetnie, miszerint az emberi lélek egésze homogén volna, és egyetlen okból származó. Elgondolása szerint a lélek vegetatív és szenzitív részei ugyan testi eredetűek, annak racionális része azonban isteni beáramoltatás eredménye (vö. Gassendi 1658b. 255–259).

Hasonlóan járt el az a Walter Charleton is, akit Gassendi tanítványaként és fordítójaként az epikureizmus angliai úttörőjeként tartanak számon (Booth 2005. 1–32). Charleton *Natural History of the Passions* (1674) című írásában, ahol az emberi és állati lélek természetét is részletekbe menően tárgyalta, kifejti, hogy az általa állatinak nevezett lélek anyagi természetű, továbbá koextenzív a test egészével. Ennek bizonyítéka szerinte az, hogy a test egyes részei külön-külön is képesek bizonyos vegetatív vagy szenzitív funkciókat ellátni: a kígyó levágott feje is képes megmarni embereket, ami ráadásul néha nem is pusztán mechanikai impulzusok folytán történik, hanem azért, mert az állat érzékelő lélekrészében elraktározódott a sérelem (ti. fejevágás), a harag érzete pedig, mely végső soron harapásra készítette a már halottnak tekinthető állatot, ugyancsak innen ered (Charleton 1674. 6–7).

Charleton azonban tagadta azt, hogy akár ezen állati lélekrész is a testtel egyazon anyagból való volna, mivel az előbbi szerinte „ritkább és finomabb” részecskékből épül fel. Szempontunkból még ennél is fontosabb azonban, hogy a test–lélek interakció során a két egybefonódó szubsztancia közt „nincs közeg”, a kettő ugyanis bensőségesen kapcsolódik egymáshoz [*there is no Medium (both being intimately connexed)*] (Charleton 1674. 6).

Jól látható, hogy a Gassendi nyomdokain haladó Charleton a Lipsiusnál látott modellhez képest teljességgel ellentétes módon gondolja el a test és lélek

együttes szerkezetét: szerinte mind a vegetatív, mind pedig a szenzitív funkciók a test helyett a lélekben foglalnak helyet (hasonlóan Ralph Cudworth elgondolásaihoz). A test és lélek közeg nélküli kapcsolódása egymáshoz viszont felveti azt a kérdést, hogy az egyesülést merő juxtapozíciónak avagy tényleges egységnek kell-e tekintenünk (vö. Schmal 2015. 126). Charleton esetében minden bizonnyal az elsőt kell ugyan feltételeznünk, látható azonban, hogy elméletét – és ennél fogva a mechanisztikus elgondolások némelyikét – igen vékony határmezsgye választja el csupán a test–lélek interakció vitalista elgondolásaitól.

3. VITALISTA ATOMIZMUS: RALPH CUDWORTH

Az epikureus alapokra építkező szerzők, Gassendi és Charleton elméleteinek egyik legnagyobb hiányossága az volt, hogy képtelenek voltak az anyagtalan lélekrész eredetére vonatkozó filozófiai válasszal szolgálni. Egyedül a vegetatív és szenzitív lélekrészek kapcsán látszik bizonyosnak, hogy – a fenti elméletek értelmében – azok minden élőlénynek, embernek-állatnak sajátjai. Charleton egy helyen a következőképp fogalmazza meg mindezt:

Így hasonlóképp, valószínű, hogy az állatok minden nemében van valamiféle Istentől kapott erő [*vis enthea*], avagy isteni princípium, amit manapság plasztikus [*vis plastica*], tápláló vagy gyarapító erőnek mondanak a filozófusok (Charleton 1678. 18).

Ezen charletoni plasztikus erő, avagy természet (*vis plastica; plastic nature*) a cambridge-i platonista Ralph Cudworth-nél is központi jelentőségű.⁴ Az utóbbi szerző 1671-es, *True Intellectual System of the Universe* című főművében – Gassendi és Charleton hatásától bizonyosan nem függetlenül – vázolta fel atomokról szóló elméletét. Ennek értelmében a világegyetemben található anyag (vagyis az atomi részecskék) mennyisége állandó. Ezen részecskék elrendeződésének változása eredményezi a makroszinten, vagyis érzéki úton tapasztalható változásokat, melyek közé nyilvánvalóan odasorolható a testek születése és pusztulása is (vö. Cudworth 1687. 36–39).

Cudworth szerint a régiek azért foglalkoztak annyit az ember-állat distinkció pontosításával, mert egyfajta kitüntetett lélekrész bevezetése által vélték biztosíthatónak az emberi lélek (valamely részének) a fizika törvényei felett álló-

⁴ A lutheránus teológus Jacob Schegk a *De plastica seminis facultate* című, 1580-as traktátusában „Isten karjaként” definiálja a plasztikus természetet, valamint azzal marasztalja el Galénoszt (akitől a fogalmat amúgy eredezteti), hogy az utóbbit Istenként tisztelte (Schegk 1580. 1–7; vö. Hirai 2007, 377–404).

ságát, ennél fogva pedig halhatatlanságát is. Cudworth elmélete egészen idáig szinte semmiben nem különbözik Gassendi felfogásától, gondolatmenete azonban egészen más irányban halad tovább. Kijelenti ugyanis:

az emberek és állatok nem gépek, valamint az élet és a gondolkodás, érzékelés és tudat, értelem és megértés, kívánság és akarat soha nem születhet nagyságból, alakból, helyzetből [*sites*] és mozgásból... (Cudworth 1687. 39).

Vagyis egyrészt a világegyetem fizikalista leírása Cudworth szerint nem tartalmazhatja a világ összes tényét, tehát elégtelen leírásnak tekinthető; másrészt azonban Cudworth – meglehetősen antikartezianus módon – azt is leszögezi, hogy fizika és metafizika határvonalát egyáltalán nem az ember–állat distinkció mentén kell keresnünk, mivel az állatok ugyanúgy nem gépek, mint ahogy az emberek sem.

Cudworth elmondása szerint Descartes előtt senki nem vetemedett olyasféle képtelenség állítására, miszerint az állatoknak ne volna az emberekével azonos természetű lelkük, az pedig, hogy a legutóbbi időkben sokan úgy gondolják, hogy a vegetatív és szenzitív funkciók csupán a kiterjedt szubsztancia módosulásai, ugyancsak Descartes képtelen elgondolásából származik. Mint mondja, Descartes előtt senki sem kételkedett abban, hogy „az állatok lelkeiben [*the souls of brutes*] van-e érzékelés, gondolkodás, tudat, vagy sem. Mármost minden kétséget félretéve arra a következtetésre jutottak, hogy mindenféle élet, érzékelés és gondolkodás a testi szubsztanciától ténylegesen elkülönülő entitás, nem pedig annak pusztá modifikációja, mozgása vagy mechanizmusa” (Cudworth 1687. 39). A kartezianus elmélet Cudworth szerint azért felettébb problematikus, mert lehetetlenné teszi a lélek halhatatlanságának bizonyítását:

Ezek, akik – az észszerűség nyomait magukon viselve – a vérnek és az agynak vagy az állatok pusztá testi szerkezetének tulajdonítják az életet, érzékelést, gondolkodást, tudatot és önmagunk élvezetét [*self-enjoyment*], soha nem lesznek képesek az emberi lélek testetlenségét és halhatatlanságát védelmükbe venni, mint ahogy egészen valószínűleg ilyesmi szándékukban sem áll. Mivel vagy minden tudattal rendelkező és gondolkodó élőlény testetlen, vagy pedig egyáltalán semmiről sem látható be, hogy testetlen volna. (Cudworth 1687. 44.)

Cudworth lélekkfogalma leginkább Lipsiuséhoz hasonlít abban a tekintetben, hogy egységes, részeit ennél fogva nem hozhatták létre különálló okok. Abban a tekintetben viszont lényegesen eltér tőle, hogy míg a sztoikus elmélet úgy őrizte meg a lélek homogenitását, hogy a vegetatív és szenzitív fakultásokat a testbe száműzte, addig Cudworth az utóbbi két képességet is a léleknek tulajdonítja, mely utóbbit azonban szubsztanciális egység formájában kapcsol az anyaghoz.

A magasabb rendű, értelmi képességek pedig ebből adódóan ezen plasztikus természet által vezérelt anyag emergens minőségei, ennél fogva pedig eredetük is lehet anyagi természetű a materializmus veszélye nélkül.

3.1. A test és lélek vitalisztikus egysége, avagy a plasztikus természetéről szóló elmélet

Cudworth szerint tehát az anyag képtelen volna a pusztán önmaga általi rendeződésre, a világban azonban rend, méghozzá a természettörvények ésszerűsége által diktált rend tapasztalható. Elgondolása szerint éppen ez az, amire a mechanisztikus természetfilozófiák képtelenek elégséges magyarázatot adni, mivel szerinte mindez egyféleképpen, ti. a testetlen lélek és az anyagi szubsztancia igen szoros egységének tételezése révén magyarázható.

Értelmezése szerint a mechanisztikus rendszerek hívei „az anyag és a mozgás révén oldanak meg minden jelenséget” (Cudworth 1687. 154), ez azonban szerinte nem más, mint okkult minőségekre való hivatkozás, vagyis a válaszadás megkerülése. Cudworth ezzel szemben a Charletonnál is felbukkanó plasztikus természetnek nevezett elvvel kívánja megoldani a kérdést. Ez szerinte abban különbözik a (1) mechanisztikus természetfilozófiák magyarázó elvétől, hogy tárgyára a lehető legközvetlenebb módon gyakorol hatást; (2) ezt pedig nem kívülről hajtja végre, hanem az anyag belsejében munkálkodik.

A [plasztikus] természet olyan művészet, melyet az anyag mintha inkorporeálna és testtel venne körül, és ami nem mechanisztikusan, kívülről gyakorol rá hatást, hanem vitálisan és mágikusan [*magically*] belülről (Cudworth 1687. 155).

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy anyagon – Cudworth esetében – oszthatatlan atomi részecskéket kell értenünk. Mindennek értelmében tehát a plasztikus természetet az anyag inherens erejeként kell kezelnünk, a szerző által is említett vitálisan szó tehát a modern vitalizmusfogalmunk szerint is helytálló.

E plasztikus természet működési mechanizmusát a művész, avagy mesterember analógiájával világítja meg Cudworth:

Ha a hajóépítés művészete, vagyis a hajóácsolás már operatív és effektív módon benne volna a fűrészből, az éppen úgy cselekedne ott, ahogy a természet. A helyzet pedig ugyanez minden más művészet esetében is. Ha azon házépítő mesterségről, ami az építész elméjében van, azt feltételeznénk, hogy átömleszthető volna [*transfused*] a kövekbe, téglákba és a habarcsba, ott olyan hatást fejtene ki rajtuk, mint, mondjuk, hogy maguktól álljanak össze egyetlen egésszé, és alkossanak magukból egy teljes építményt... (Cudworth 1687. 155.)

A plasztikus természet e hasonlat alapján olyan tehát, mint a mesterember elméjében lévő tudás és az általa működésbe hozott szerszám együttvéve. Az analógia azonban Cudworth szerint is sántít, mivel a mindennapi tapasztalat azt tanítja, hogy a mesterember tudásbeli kiválósága, a munka során észlelt kellemetlenségek (zaj és csattogás) valamint a megvalósult mű között komoly minőségbeli szakadék van. A plasztikus természet működési elve ugyanis belülről „lelkesíti át” az anyagot, és „miként isten is, benne van mindenben, úgy – amolyan belső és élő lélekként avagy benne lakozó törvényként – a természet is közvetlenül gyakorol hatást az anyagra” (Cudworth 1687. 156).

A fenti megfogalmazás kétértelműségét azonban pontosítja Cudworth, mivel véletlenül sem kíván a panteizmus hibájába esni. A pontosabb megfogalmazás szerint a plasztikus természet egyáltalán nem azonos Istennel, hanem annak csupán egy bélyegzőszerű lenyomatát viseli magán. A kettő közti legfőbb különbség pedig abban mutatkozik meg, hogy a természet nem érti saját működését, csupán tartalmazza és megvalósítja annak elveit: az isteni tudás maga a tiszta és elvont bölcsesség, a plasztikus természetbeni megvalósulása pedig annak „testet öltött” változata csupán (Cudworth 1687. 155).

A természet nem az archetipikus isteni művészet, hanem csak másolata annak; az isteni bölcsesség élő bélyege avagy névjegye ez, amely – jóllehet pontosan önnön archetípusa szerint cselekszik – mégsem ragadja avagy érti meg egyáltalán mindazt, amit tesz (Cudworth 1687. 155).

4. ÖSSZEZGÉS

Míg Lipsius, Gassendi és Charleton eseteiben azt láthattuk, hogy a lélek azáltal tett szert homogén természetre, hogy arisztotelianus sémájából a vegetatív és szenzitív funkciókért felelős részek a testbe kerültek, Cudworth sokkal inkább feleleveníteni látszik a lélek arisztotelianus felfogását mind a lélek heterogén részeinek tanával, mind pedig a léleknek a testtel való szubsztanciális egységével kapcsolatban (jóllehet ezen kapcsolat mikéntje nyilvánvalóan különbözik a hüломorfikus sémától). Gondolatmenetünk szempontjából a Cudworth-i a plasztikus természet fontossága akkor lesz nyilvánvaló, ha felidézzük a test-lélek-kapcsolat Charletonnál látott nehézségét: mint láthattuk, a két szubsztancia itt közeg nélkül kapcsolódott egymáshoz [*there is no Medium (both being intimately connexed)*] (Charleton 1674. 6), mely joggal vetette fel azt az értelmezési lehetőséget, hogy esetükben nem szubsztanciális egységről van-e szó. Mivel a szubsztanciadualizmus tételezése nélkül Gassendi–Charleton-féle rendszernek aligha adható konzisztens magyarázata, esetükben ezt a lehetőséget elvetettük. Cudworth plasztikus természete ugyanakkor – mint láthattuk – egyáltalán nem áll távol az epikureus szerzők elgondolásaitól, esetében mindössze a dualisták

„bensőséges szubsztanciadualizmusa” reális egységként tételeződik. Cudworth tehát nem tesz mást, mint továbbgondolja elődeinek megoldási javaslatát.

Cudworth megoldása egyaránt válaszlehetőséget kínált a neosztoikus elméletben kifogásolt passzív anyag eszméjével, és az epikureus elgondolás révén felvetődő materializmussal szemben is. Amit Cudworth felettébb problematikusá tett, az az ember és állat (avagy ember és gép) közötti distinkció érvényesége. A platonikus szerzőt szemmel láthatólag zavarta is ez az állapot: a szabad akarat kérdése kapcsán, amikor a méltatás és hibáztatás (*praise and blame*) érzetét teszi meg a szabad cselekvőképesség ismertetőjegyének (melynek értelmében az a tény, hogy egyeseket méltatunk vagy hibáztatunk önmagában bizonyítéka annak, hogy az adott személynek szabad cselekvőképességet tulajdonítunk), maga is belátja, hogy állatokat nem szokás hibáztatni cselekedeteikért (Cudworth 1996. 155–157). A szerző végül a morális megfontolást nélkülöző, kontingens választás (az epikureus *epileusztiké kinészis* képességével) ruházza fel őket (Cudworth 1996. 190–193), ez azonban továbbra is problematikusá teszi az elméletet mindezen szempontból.

Jelen írás célja az volt, hogy a felvázolt elméletek között – melyek szerzői közvetlen vagy közvetett módon hatottak is egymásra – hasonló *átmeneteket* állapítson meg. Mindez lehetőséget teremt arra, hogy a lélekről (vagy annak részéről) való kora újkori gondolkodás egyes stációi sokkal inkább egy spektrum bizonyos pontjaiként, semmint egymással szembenálló pólusokként legyenek ábrázolhatók.

IRODALOM

- Breteau, Jean-Louis 1997. „La Nature est un art”. Le vitalisme de Cudworth et de More. In G. A. J. Rogers – J. M. Vienne – Y. C. Zarka (szerk.) *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*. Dordrecht, Springer.
- Booth, Emily 2005. *A Subtle and Mysterious Machine. The Medical World of Walter Charleton (1619–1707)*. Dordrecht, Springer.
- Buddeus, Johannes 2006. De Spinozismo ante Spinozam. In uő: *Analecta Historiae Philosophicae*. Hildesheim, Olms.
- Charleton, Walter 1674. *Natural History of the Passions*. London, T. N.
- Charleton, Walter 1678. *Dissertatio Epistolica de Ortu Animae*. Lyon, Jacobus Moukee.
- Cudworth, Ralph 1687. *The True Intellectual System of the Universe*. London, Richard Royston.
- Cudworth, Ralph 1996. *A Treatise of Freewill*. In Sarah Hutton (szerk.) *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gassendi, Pierre 1658a. *De Vita et Moribus Epicuri Libri Octo*. In uő: *Opera Omnia*. Vol. 5. Firenze, Johannes Caietanus [faksimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964].
- Gassendi, Pierre 1658b. *Syntagmatis Philosophici partis secundae, seu physicae*. In uő: *Opera Omnia*. Vol. 2. Lyon [faksimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964].
- Gassendi, Pierre 1658c. *Epistolae*. In uő: *Opera Omnia*. Vol. 6. Lyon [faksimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964].

- Greenblatt, Stephen, 2015. *Egy reneszánsz könyvadász. Hogyan vált modernné a világunk?* Budapest, Typotex.
- Hirai, Hiro 2007. The Invisible Hand of God in Seeds: Jacob Schegk's Theory of Plastic Faculty. *Early Science and Medicine*. 12. 377–404.
- Hirai, Hiro 2009. L'âme du monde chez Juste Lipse. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 2. 251–272.
- Hirai, Hiro 2011. *Medical Humanism and Natural Philosophy*. Leiden–Boston, Brill.
- Levitin, Dimitri 2015. *Ancient Wisdom in the Age of New Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lipsius, Justus 1584. *De Constantia libri duo*. Antwerpen, Christophorus Plantinus.
- Lipsius, Justus 1610. *Physiologia Stoicorum libri tres*. Antwerpen, Joannes Moretus.
- Lucretius, Titus Carus 1957. *A természetről*. Ford. Tóth Béla. Debrecen, Alföldi–Magvető.
- Long, Anthony A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris.
- Oestreich, Gerhard 1982. *Neostoicism and the Early Modern State*. New York, Cambridge University Press.
- Osler, Margaret J. 1994. *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schmal Dániel 2015. *Az elme filozófiája a kora újkorban. A test–lélek probléma*. Budapest, Gondolat.
- Schegk, Jacob 1580. *De plastica seminis facultate*. Strassburg, Bernhardus Iobinus.
- Sellars, John 2006. *Stoicism*. Los Angeles, University of California Press.
- Sellars, John 2014. Stoic Fate in Justus Lipsius's *De constantia* and *Physiologia Stoicorum*. *Journal of the History of Philosophy*. 52. 653–674.
- Smrcz Ádám 2016. A szadzismustól az istenné válásig – avagy az agresszió kérdése Justus Lipsius antropológiájában. In Laczkó Sándor (szerk.) *Az agresszió*. (Lábjegyzetek Platónhoz 14.) Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 369–379.
- Wilson, Catherine 2008. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford, Oxford University Press.