

Философските писма на принцеса Елизабет от Бохемия и проблемът за душата и тялото в метафизиката на Рене Декарт

Вера Любенова

Институт по Философия и Социология при БАН

vera.lyubanova@gmail.com

The Philosophical Letters of Princess Elisabeth of Bohemia and the Problem of Soul and Body in Descartes' Metaphysics

Vera Lyubanova

Institute of Philosophy and Sociology – Bulgarian Academy of Sciences

vera.lyubanova@gmail.com

Резюме: Намерението на тази статия е да разгледа дебата относно природата на душата и тялото в кореспонденцията между принцеса Елизабет от Бохемия и Рене Декарт. Ще бъде показано, че темата за взаимодействието между нематериалната душа и материалното тяло води до противоречия, които не са били разрешени от Елизабет и Декарт.

Ключови думи: душа, тяло, материално, нематериално, субстанция, дуализъм.

Abstract: The aim of this article is to consider the debate regarding the nature of soul and body in the correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes. It will be shown that the topic of the interaction between the immaterial soul and the material body leads to contradictions that were not solved by Elisabeth and Descartes.

Keywords: soul, body, material, nonmaterial, substance, dualism.

...Вие сте единственият човек, когото съм срещал досега, разбрал напълно всичките ми предишни публикувани творби. Мнозина други най-проницателни и образовани хора ги смятат за много неясни; и както обикновено се случва с почти всеки, ако се е усъвършенствал в Метафизиката, то ненавижда Геометрията, а ако е усвоил Геометрията, то не разбира това, което съм написал за Първата философия. Вашият интелект е, доколкото знам, уникален в ясното разбиране на всичко и затова моята употреба на термина „несравним“ е напълно заслужена (Descartes 1985: 192).

Това е малка извадка от посвещението на принцеса Елизабет Бохемска,¹ с което Рене Декарт ни въвежда в текста на „Начала на философията“ (1644 г.).² Познанството между Декарт и Елизабет датира от 1642 г., когато двамата се срещат за първи път в Хага, а една година по-късно по инициатива на Елизабет между тях започва да се води кореспонденция, която продължава до края на 1649 г., малко преди смъртта на Декарт. Съдържанието на кореспонденцията е строго философско, но освен въпроси от областта на метафизиката, политиката и етиката, писмата засягат и въпроси от областта на геометрията.³ Значението, което Декарт е отдавал на писмата си с принцеса Елизабет, се разбира както от „Начала на философията“, които са посветени на нея, така и от последното Декартово съчинение „Страстите на душата“ (1649 г.), чието написване е мотивирано тъкмо от кореспонденцията му с принцесата. Колкото до интереса на Елизабет към философията на Декарт, той се отключва от проблема за душата и тялото, изложен в „Размишления върху първата философия“ (1641 г.). Ето защо намерението на тази статия е да проследи философския диалог между принцеса Елизабет и Рене Декарт относно метафизическия проблем за душата и тялото. В тази връзка предмет на изследване ще бъдат първите няколко писма, разменени между двамата през 1643 г., доколкото в по-късните интересът на принцесата се измества от метафизическите и научните към етическите възгледи на Декарт.

Кореспонденцията между Декарт и принцеса Елизабет в първите писма е пример за майсторски разгърнат философски дебат по отношение на въпроса за *душата, тялото* и тяхното *взаимодействие*. В хода на писмата Елизабет заема критическа позиция по отношение на дуализма (една от най-критикуваните тези от последващите критици на картезианската философия). „Размишления върху първата философия“ (в частност, „Шестото размишление“) поставят въпроса за единството на душата и тялото в човека, но не обясняват по ясен начин самия механизъм на взаимодействие между тях. Това открива проблемно поле във вътрешната логика на рационализма на Декарт. Тук ще се спра на онези постановки, които, може да се каже, напълно основателно будят неразбиране и

¹ Елизабет от Бохемия е родена през 1618 г. в Хайделберг. Дъщеря е на Фридрих V и Елизабет Стюарт и е третото по ред от общо тринадесет деца в семейството. През 1618 г. избухва Тридесетгодишната война. Фридрих V е избран за крал на Бохемия и през 1620 г. заедно с част от семейството си заминава за Прага. Елизабет остава под грижите на баба си. Само няколко месеца по-късно крал Фридрих V губи битката при Бялата планина, откъдето получава прозвището „крал за една зима“. През 1621 г. Фридрих V и Елизабет Стюарт заминават за Хага, където прекарват живота си в изгнание. Елизабет и баба ѝ остават при сестрата на Елизабет Стюарт, Луиза Шарлота, в Бранденбург до края на двадесетте години на XVIII век, когато биват изпратени при семейството си в Холандия (повече относно биографията на принцеса Елизабет вж. Shapiro 2007: 1–16).

² „Начала на философията“ на Декарт започва с „Писмо на автора до преводача на „Начала на философията“, което може да послужи като предговор“ и „Писмо-посвещение до Елизабет“, от които второто не е поместено в българския превод на „Началата“ (вж. Декарт 1978).

³ Кореспонденцията в периода 17–29 ноември 1643 г. между Елизабет и Декарт разглежда проблеми от областта на геометрията (Shapiro 2007: 73–80). От писмото на Декарт от 17 ноември става ясно, че Елизабет е предложила решение на Аполониевата задача (Shapiro 2007: 73).

пораждат несъгласие у принцеса Елизабет по отношение на дуализма на Декарт, след което ще изложи алтернативата, която тя предлага.⁴

Добре запозната с „Размишленията“, в първото си писмо до френския философ (6 май 1643 г.) Елизабет формулира въпроса за душата и тялото, прилагайки кратка, но съвсем ясна и точна аргументация:

...моля да ми кажете как душата на едно човешко същество (бидейки единствено мислеща субстанция) може да повлиява телесните духове по такъв начин, че да пораздат волеви действия. Защото изглежда, че определянето на движението става посредством тласъка на нещо, което се движи, от начина, по който то се тласка от това, което го задвижва или пък от специфичните качества и форма на повърхността на последното. За първите две условия е необходим физически контакт, за третото - протяжност. Вие напълно изключвате едното [протяжността] от представата, която имате за душата, а другото [физическият контакт] ми изглежда несъвместимо с нематериалното нещо. Ето защо ви моля за по-точна дефиниция на душата от тази, която давате във Вашата *Метафизика* (Shapiro 2007: 62).

Първият аргумент на Елизабет срещу дуализма на Декарт е свързан с неговото разбиране за движението. В „Размишленията“ то се отнася към определенията на телата. Тази теза впоследствие се утвърждава и в „Начала на философията“: „Движението и покоят не са нищо друго освен две определения на тялото“ (Декарт 1978: 528). Елизабет с право недоумява как при предпоставката за движението като характеристика на телесните неща нематериалната душа е способна да задвижва тялото. Тя е разбрала логическата невъзможност да се обясни по какъв начин нещо нематериално може да задвижва нещо материално и обратното. Изходът, който тя вижда от този пъзел, е в изработването на нова дефиниция за душата.

С тази критика Елизабет се присъединява към съвременните на Декарт критици. В публикуваното допълнение от възражения и отговори към Декартовите „Размишления“ Гасенди оспорва *второто размишление*, като казва: „Няма основание да се отрича, че съществото, което мисли, не притежава качествата на тялото, например протяжност и подвижност“ (Декарт 1978: 413), а по повод на *шестото размишление* допълва „въпросът е да се разбере дали Вие не сте едно по-тънко тяло, разпространено в друго“ (Декарт 1978: 418). Тук не трябва да се забравя принципът, който Декарт издига в *третото* от „Размишленията“: „благодарение на естествената светлина е очевидно, че в действащата и цялостна причина трябва да има поне толкова реалност, колкото в нейното действие“ (Декарт 1978: 342). Декарт използва този аргумент, за да докаже съществуването на Бога, но той следва да се има предвид и при

⁴ За философските убеждения и разбирания на принцеса Елизабет се съди единствено от нейната кореспонденция, тъй като тя не е оставила след себе си публикувани съчинения. След смъртта на Декарт през 1650 г. е запазена също и кореспонденция на Елизабет с Уилям Пен и Робърт Баркли (членове на обществото на т. нар. „квакери“ – общност, известна като *Религиозно общество на приятелите*, основано в Англия, но с последователи в Германия и Холандия).

разглеждането на въпроса за душата и тялото, който също така се отнася и до въпроса за тяхното взаимодействие. Декарт, разбира се, не отрича такова взаимодействие, но тогава не е ясно каква точно е природата на душата и тялото предвид принципа, че в причината следва да има не по-малко реалност, отколкото в нейното действие.⁵ В допълнение принцеса Елизабет споделя във второто си писмо (10 юни 1643 г.): „Признавам, че би ми било по-лесно да призная материалност и протяжност на душата, отколкото да призная на нещо нематериално способността да движи тялото и да бъде задвижвано от него“ (Shapiro 2007: 68). С това Елизабет всъщност разширява критиката си към Декарт като поставя под въпрос не само коректността на неговото определение за душата, но и коректността на понятието за *животински духове*, които по природа са напълно телесни. Ако душата е способна да задвижва животинските духове, то би било логично „духовете, които причиняват движенията, да са интелигентни, способност, която не приписвате на нищо телесно (Shapiro 2007: 68)

Не може да не се признае правото на критиката на Елизабет по отношение на дуализма на Декарт и неяснотата на неговата позиция относно механизма на взаимодействие между душата и тялото. Въпреки това решението на Елизабет да припише известна форма на материалност на душата също се явява несъстоятелно. Отговорът на Декарт от 21 май 1643 г. показва неуместността на предходната (схоластична) философия, на която се опира Елизабет, от взаимното смесване на атрибутите на душата и тялото за възможността на познанието. Затова той разграничава три вида понятия: първото е понятието за мисълта, което принадлежи към определенията на душата (1); второто е понятието за протяжност, от което се извежда това за движение, форма и пр. и принадлежи към определенията на тялото (2). Третият вид понятие е това за единството на душата и тялото (3). Грешките в познанието са именно резултат от неправилната употреба на първичните понятия в опита ни да обясним с тях неща, към които тези понятия не се съотнасят правомерно. В „Размишленията“ тази идея може да бъде припозната в обяснението за заблудите на човека – те се дължат на факта, че свободната воля има не-разумната склонност да се разпростира върху неща, които не може да познава.

За да предпази метафизиката си от грешки, Декарт затваря познанието в духа, респ. душата, разума, което може да се види от продължението на темата относно понятията за душа, тяло и тяхното единство в писмото му от 28 юни 1643 г., в което се състои и същината на Декартовия рационализъм:

Душата се схваща единствено от чистия разсъдък [l'entendement]; тялото, т.е. протяжността, формите и движенията, също могат да се познаят единствено от разсъдъка, но то се познава много по-добре от разсъдъка, когато е подпомогнат от въображението; и накрая, онези неща, които принадлежат към единството на душата и тялото, се познават само смътно от самия разсъдък, или пък от

⁵ Относно въпроса за взаимодействието между душата и тялото при Декарт с оглед на понятията за причина и действие, вж. Rander 1971: 159–162.

разсъдъка, подпомогнат от въображението; но те се познават много ясно от сетивата. Оттук следва, че тези, които никога не философстват и които използват единствено сетивата си, не се съмняват ни най-малко, че душата движи тялото и че тялото въздейства на душата (Shapiro 2007: 69).

На пръв поглед тезата на Декарт, че единството на душата и тялото се познава чрез усещане или възприятие може да остави впечатлението за противоречие с неговия рационализъм, който изхожда от позиция на скептицизъм по отношение на сетивата и утвърждава, като легитимна познавателна способност единствено разума. Тази постановка обаче има специфичен смисъл. Описаната схема на практика не излиза извън сферата на разума. Тук духът се самопознава в собствената си дейност чрез разсъдъка. Въображението, което не е нищо друго, освен способността за представяне на образа на нещо телесно само подпомага разсъдъка в познанието му на иначе чистите тела на геометрията (вж. Декарт 1978: 371-2). По този начин познанието не напуска сферата на геометрията, която представлява дял на чистата математика. Колкото до сетивата в случая, те изпълняват ролята единствено на индикатор за съществуването на собственото тяло. Тоест, благодарение на сетивата, на които дължи усещанията си, Аз-ът съди, че освен дух притежава и тяло, с което е свързан в единно цяло: „Чрез тези усещания за болка, глад и жажда и т.н. природата ме научава също, че аз не само се намирам в своето тяло, както кормчията в своя кораб, но още и това, че съм извънредно тясно свързан и така разбъркан с него, сякаш, че съставлявам едно единно цяло с него“ (Декарт 1978: 379). Тук следва да се подчертае, че Декарт не проблематизира собствено въпроса за познанието на сетивата, тъй като в противен случай той би напуснал областта на чистото познание на разума. Проблематизира се изводът, който, като се позовава на факта на усещанията, оттам съди за съществуването си на собственото тяло. Ето защо, макар да установява единството на душата и тялото в „Шестото размишление“, Декарт пояснява, че „единствено на духа, а не на съчетанието на духа и тялото се полага да познава истината“ (Декарт 1978: 381).

Рационализмът на Декарт в крайна сметка извежда дуализма до неговата крайност. „Размишленията“ развиват идеята, че „не ще и съмнение, че това аз, сиреч моята душа, благодарение на която аз съм това, което съм, е напълно и действително различна от моето тяло и че тя може да бъде или да съществува без него“ (Декарт 1978: 377). Тази постановка обаче не влиза в никакво противоречие с тезата за единството на душата и тялото. Действително, тук може да се отбележи, че тезата за независимостта на душата от тялото препраща към въпроса за нейното безсмъртие и по този начин оправдава заявеното в „Предговора“ на „Размишленията“ намерение на Декарт въз основа на рационални основания да даде доказателство за съществуването на Бога и за това, че човешката душа не умира заедно с тялото.⁶ Декарт развива сходна идея

⁶ Вж. Декарт 1978: 318–319; относно проблема за религиозните вярвания и дуализма на Декарт вж. Cottingham 2006: 236–257

и в последния си труд „Страстите на душата“: „хората са си въобразявали [...] че естествената ни топлина и всички движения на нашето тяло зависят от душата, вместо, напротив, да заключат, че когато умираме душата се отлъчва от тялото само защото тази топлина се прекратява и органите, които служат да движат тялото, се разлагат“ (Декарт 1978: 625). Въпреки това той никъде не разработва детайлно въпроса за безсмъртието на душата, макар да го предполага, а неговите тези се свеждат единствено до постановката за независимостта на душата от тялото. В такъв смисъл тезата, че душата може да съществува независимо от тялото, има не толкова религиозни конотации, които евентуално да препращат към идеята за живот след смъртта, а по-скоро се подчинява на целта да внуши цялостния приоритет на душата пред тялото в процеса на познание.

В последното писмо на Елизабет по темата за душата и тялото (1 юли 1643 г.) принцесата продължава с критиката си. Тя взима под внимание гореспоменатите понятия за душа, тяло и за единството между тях. Съгласява се, че сетивата са индикатор за единството на душата и тялото, но с право продължава да настоява, че нито една от познавателните способности (сетива, въображение или разум) не я учат на нищо за това как душата движи тялото. Противоречията и неяснотите по този въпрос я карат да потърси по-умерено решение. Съгласява се, че протяжността не е същностна характеристика на мисълта, но все пак не изключва, че тя може да участва в състава на атрибутите, които са свързани с друга съществена функция на душата: „Въпреки че протяжността не е необходима за мисълта, тя не е и толкова несъвместима с нея и оттук може да е подходяща за друга функция на душата, която е не по-малко съществена за нея“ (Shapiro 2007: 69). В случая позицията на Елизабет не е изключение. Пиер Гасенди, например, който се явява един от основните Декартови опоненти, разглежда душата като много фин огън. Той диференцира два нейни аспекта, като смята, че има два вида душа: нетелесна и телесна. От тях телесната (*anima*) има две функции – хранителна и сетивна, докато функцията на нетелесната душа (*animus*) е мисленето. *Anima* всъщност изпълнява ролята на посредник между нетелесната душа и тялото.⁷ Декарт се е лутал между сходни убеждения преди да предприеме своята програма за чиста философия на разума:

Отначало смятах, че имам лице, ръце, длани и цялата тази съставена от кости и плът машина, която може да се види в един труп и която означавам с името тяло. Освен това аз смятах, че се храня, че ходя, че усещам и мисля, и приписвах всички тези действия на душата. Но аз не се спирах да помисля какво представлява тази душа или пък ако се спирах, въобразявах си, че тя е нещо извънредно рядко и тънко, наподобяващо вятър, пламък или много лек въздух, проникнал и разлят в по-грубите ми части (Декарт 1978: 329).

⁷ Относно телесната душа при Гасенди, вж. LoLordo 2007: 202–207.

Самата Елизабет не дава детайлно обяснение на своето виждане за функциите на душата, за което говори в писмото си от 1 юли 1643 г., но очевидно нейната позиция може да се каже, че влиза в духа на съвременните на нея критики срещу картезианската философия. Докато Декарт се противопоставя на всички онези схващания, които приписват телесност на душата и утвърждава мисълта като единствен атрибут, функция на душата, разсъдък или разума, което разделение формира неговия дуализъм и задава цялостната посока на разгръщане на епистемологическите идеи на рационализма. След писмото от 1 юли тематиката на кореспонденцията придобива напълно нова ориентация по посока на теми от областта на геометрията, етиката и др. Колкото до конкретния отговор на Декарт към принцеса Елизабет по отношение на въпроса как душата, която е нематериална, задвижва тялото, което е материално, той може да бъде намерен в „Страстите на душата“, където се предоставя една физиологична интерпретация на взаимодействието на душата и тялото в съответствие с научните представи, характерни за XVII век.⁸

Проблемът за взаимодействието на душата и тялото е един от най-трудните философски въпроси, чийто опит за решение във всеки случай води до задънена улица. Елизабет критикува Декарт, защото е разбрала невъзможността нещо нематериално да влиза във връзка с нещо материално и обратното. Затова тя търси решение чрез идеята за материалност на душата. От друга страна е логически неправомерно да приписваме определения, които не принадлежат към спецификата на дадено понятие. Декарт разглежда душата и тялото, като две напълно независими и самостоятелни субстанции. Това обаче създава трудността да се изясни самият механизъм на взаимодействие между душата и тялото. Оттук обяснението на Декарт се свежда на практика до тяхното единство. Той не отива по-далеч дори в опита си да даде физиологична интерпретация на взаимодействието между нематериалната душа и материалното тяло в „Страстите на душата“. В такъв един смисъл в спора между Декарт и Елизабет няма победител – по този въпрос може да се каже, че няма победител и днес. Доказателство за това е нашумелият наскоро облог между Дейвид Чалмърс и Кристоф Кох. Въпросът по какъв начин душата въздейства върху тялото може да се предаде на съвременен език чрез въпроса по какъв начин съзнанието може да повлиява мозъка, така че да поражда волеви действия. Спорът между Чалмърс и Кох е бил относно възможността за научно обяснение на съзнанието. Така ако Чалмърс вярвал, че науката няма да открие

⁸ Тук ще се спра съвсем накратко на конкретната постановка на този въпрос. Декарт разглежда усещанията и страстите на душата, като действия, които тялото оказва върху душата, а желанията – като действия на самата душа. Като раздвижват нишките на нервите, телата, посредством животинските духове, раздвижват епифизната жлеза, която от своя страна може да бъде раздвижена също така от душата (макар Декарт да не обяснява как). Независимо от това, че е разлята по цялото тяло, душата се локализира основно в епифизната жлеза, която се намира в мозъка. Когато тази жлеза бъде раздвижена от душата, животинските духове се насочват от мозъка по посока на мускулите и привеждат в движение тялото по начин, който се задава от нейните желания.

невронен модел, който да обясни съзнанието, то през 1998 г. Кох се обзалага на една бутилка вино, че невронауката ще намери решение на проблема за съзнанието в рамките на 25 години. На 26 юни 2023 г. на годишна среща на *Асоциацията за научно изследване на съзнанието* бутилката вино официално отива при Чалмърс. Сега облогът между двамата е подновен за още 25 години.

Литература/References

Декарт, Р. 1978. *Избрани философски произведения*. София: Наука и изкуство. (Descartes, R. 1978. *Izbrani filosofski proizvedenia*. Sofia: Nauka i izkustvo) [In Bulgarian].

Cottingham, J. 2006. Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics and Science. – In: Cottingham, J. (Ed.) *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 236 – 257.

LoLordo, A. *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rander, D. 1971. Descartes' Notion of the Union of Mind and Body // *Journal of the History of Philosophy*, 9, 159 – 170.

Shapiro, L. (Ed.). 2007. *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. Chicago and London: The University of Chicago Press.