

**Един немеханистичен възглед за душата и тялото във
философията на Ан Конуей**

Мария Маринова

Студентка в СУ „Св. Климент Охридски“, Философски факултет

mariyaa9099@gmail.com

**A Non-mechanistic Solution to the Mind-Body Problem in the
Philosophy of Anne Conway**

Maria Marinova

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

mariyaa9099@gmail.com

Резюме: Статията разглежда развитието на проблема за духа и тялото и тяхното взаимодействие във философията на Ан Конуей. Представена е накратко нейната метафизична система, както и някои биографични детайли, за които е съобразено, че са значими за контекста. Текстът проследява аргументите в защита на една монистична система, концентрирана върху радикалното оживотворяване на сътворения свят и изследва техния генезис, като наред с това обръща внимание по какъв начин статута на жена влияе във философията. В своя единствен трактат Конуей, излагайки мислите си за единната субстанция, разкрива и етично учение. Нейното настояване, че материята не би могла да бъде просто инертна маса и че Бог споделя своята живост и добрина с всички сътворени създания може да бъде четено като настояване за равноправие. Патосът, който се усеща в труда ѝ, е не само религиозна ревност, нито академична амбициозност, а е сякаш предусещане, че този въпрос няма да бъде решен дори векове след нейния трактат.

Ключови думи: дух и материя, монизъм, Ан Конуей, кеймбриджки платоници, витализъм.

Abstract: The article examines the development of the popular mind-body problem in the philosophy of Anne Conway. It provides an overview of her metaphysical system, along with some biographical details that are considered relevant. The text traces the arguments in defense of a monistic system focused on the vivification and liveliness of the created world and explores their genesis. Additionally, the article addresses how the status of women influences their own philosophy. In her sole treatise, Conway, while outlining her thoughts on the unity of the substance, also presents an ethical doctrine. Her insistence that matter could not be mere inert mass, and that God shares vitality and goodness with all created beings, can be interpreted as a call for equality. The ardor felt in her work is not

merely religious zeal or academic ambition but rather a premonition that this question may not be resolved even centuries after her treatise.

Keywords: mind-body problem, monism, Anne Conway, Cambridge platonists, vitalism.

I. Уводни думи за жените философи изобщо

Да се проправи път за жените философи от бележки под линия към заглавна страница е ангажимент, който следва да бъде изпълняван със зорък поглед и прецизност. Както отбелязва Дюран (2006) изследването на жени философи обикновено изпълнява две функции: да отговаря на въпроса по какъв начин тяхната философия се противопоставя на кой да е от каноничните автори или какво е свързаното с пола съдържание в тяхната философия. Такова отношение обаче не довежда до принципно еманципиране на жената от познатите ѝ роли, а само прибавя още функции на жената учен или философ към тези, които числим като подходящи. Процесът на еманципация не би могъл да протича през индивидуалното. Ако днес осветляваме периферията на канона, без да проблематизираме механизмите, по които той се изгражда, без да проследим историческия път на изследваните личности не само като индивиди, а и като легенди – функции на канона, то не предстои нищо по-различно и в бъдеще. Факт е, че част от жените философи и учени са били по-популярни и са получавали повече признание през своето време, отколкото във вековете след това. В противовес на това е притворството, с което и днес се обръщаме назад и приписваме анахронично вини на това, което е отминало, като по този начин се опитваме да се убедим, че историческият напредък е неизбежен. Признавайки ясно, че ние сме автори на канона, бихме могли да осъзнаем и какви са силите, които ни тласкат към формирането му именно във вида, в който той е. В този смисъл всяко „изтупване от прахта“ на произволна философка е почти безсмислено като самоцел, а от друга страна заедно с това всеки текст, написан от жена, се превръща в политически, доколкото описва битието на това, което остава встрани, тъй като слабите по дефиниция са в по-голяма степен зависими от средата. Тези размишления са твърде тривиални и въпреки това техните предписания се оказват по-трудно реализуеми, отколкото би било добре, затова си заслужава да бъдат припомняни преди всяко изследване, което ги касае.

II. Уводни думи конкретно

През 1690 г. в Холандия се появява анонимен том, в който се съдържат три философски произведения на латински език. Първото измежду тях се казва „Принципи на древната и съвременната философия“. Две години по-късно същото произведение е публикувано в английски превод със заглавие „Принципите на най-древната и съвременната философия касаещи Бог, Христос и сътворения свят, т.е. относно природата на духа и на материята, благодарение

на които могат да бъдат разрешени всички проблеми, които не могат да бъдат разрешени от схоластичната философия, нито от съвременната философия като цяло, била тя картезианска, хобсианска или Спинозистка“. Автор и тук липсва, но в новопубликувания предговор е упоменато, че текстът е писан „неотдавна от известна английска виконтеса, жена, образована отвъд границите на своя пол“ (Conway 1996: 7). Въпреки тази апокрифност, личността на авторката не е тайна в Ранното просвещение. Самият Лайбниц надписва своя екземпляр от латинското издание с „виконтеса Конуей“. В годините след това интересът към личността и философията на Конуей намалява, докато през 1930 г. Марджъри Никълсън не публикува нейната кореспонденция с Хенри Мор.

Ан Конуей (по баща Финч) се ражда в голямо и политически влиятелно семейство. Изучава френски и латински в двореца Кенсингтън и любознателността ѝ не бива възпряна дори от парализиращата мигрена, която се появява вследствие на тежко боледуване в ранна възраст. Когато е около 18-годишна се поставя началото на кореспонденцията ѝ с кеймбриджкия платоник Хенри Мор. Тази комуникация много бързо надскача първоначалната си цел – коментар върху философията на Рене Декарт – и се превръща в основа на приятелство за цял живот. Така Конуей за пръв път поглежда към интелектуалния свят на XVII век през призмата на кеймбриджките платоници и рамката на „*philosophia perennis*“¹ ясно кристализира след това в нейната философия.

Наред с платонизма, друга контекстуална особеност, която повлиява мисленето на Конуей, е връзката ѝ с юдейското учение кабала и последвалото ѝ присъединяване към квакерската общност.²

Да бъде жена философ, поне частично призната още приживе, е безспорно забележително, но преди да бъде философ, Ан Конуей е ученичка на кеймбриджкия преподавател Мор и тази привилегия е не по-малко значима от гледна точка на изследователите на творчеството ѝ. Във време, в което над институционалното образование тегне ограничението на пола, Конуей успява да се докосне до него посредством ходатайството на своя брат Джон Финч и априори сервилното благоразположение на Мор към виконтесата. Актът на кореспонденцията и интелектуалната свързаност, която Конуей и Мор осъществяват, е повече белег на еманципация, отколкото дори написването на трактата. В този смисъл нейната поява на сцената на XVII век може да бъде разглеждана не като изключение от правилото да бъдеш жена, а като потвърждение на това, че фундаменталните пречки на човек пред достъпа до

¹ Идеята за „вечната философия“ се състои в това, че има една-единствена метафизична истина, която се споделя от всички съществуващи духовни учения и философии във всички времена въпреки привидните им различия.

² Квакерството е протестантска деноминация на християнството, членовете на която са били преследвани по времето на Конуей. За сметка на това възгледите им се оказват твърде привлекателни за нея, както и за принцеса Елизабет от Бохемия, която също като Конуей им е оказвала съдействие и предоставяла подслон при необходимост (вж. Elisabeth et al. 2007).

наука и в цялост интелектуален труд дори преди да бъдат основани на пола, са класови.

III. Проблемът за душата и тялото

Векът, в който Конуей живее и пише, е белязан от трусове в традиционното мислене. Религиозните и политическите конфликти са отличителен знак на XVII век в Англия. Паралелно на тях във философията и науката се затвърждава подход, който приоритизира механиката пред виталността. Многобройните научни открития предизвикват криза във възприятието за света. Коперник и Галилей подриват устоите на повечето връзки между нещата, които до онзи момент са придавали кохерентност и сигурност. Декарт реагира срещу тази всепроникваща ужасяваща несигурност. Тя поражда у него стремеж да намери една ясна и отчетлива философия, която да предоставя разказ за света, който да заеме овакантираното място от схоластичната вяра. Като естествен резултат от тази амбиция, естествознанието се математизира. Той доказва съществуването на човека и това на Бог, а отвъд това напълно прогонва духа от света. Всичко останало е обяснимо чрез проста механика. Така централен става въпросът за взаимодействието между дух и материя.

Философията на Декарт има ключова роля за Конуей. Освен че става тема на общуването ѝ с Хенри Мор и представлява тяхно споделено увлечение, скоро след това тя се превръща в отправна точка, отблъсквайки се от която виконтесата изгражда собствената си метафизика. Въпреки това можем да кажем, че онтологията на Конуей е сравнително свободна от влиянието на господстващите философии, като впоследствие тя проявява несъгласието си дори със своя учител. Мор решава проблема за връзката между душа и тяло есенциалистски. Той пише: „Самата природа на душата, доколкото е душа, е способността да формира или да задвижва тялото“ (Reid 2012: 238). Рийд отбелязва следното несъответствие в използването на понятията ум и дух при Мор и Декарт: докато последният ги използва взаимозаменяемо, убеден, че мислещите духове са единственият вид нематериални субстанции във физическия свят, то за Мор способните на мислене духове са само част от всички духовни субстанции в света (Reid 2012: 237). Мор приема, че *само* духовете могат да мислят и възприемат, но отрича, че *всички* духове могат да мислят и възприемат. Идеята, че „няма друга живост, освен това, което е мислещо“, пише той, „е самонадеяност, възприета от вчера, и вярвам, че скоро ще изчезне“ (Reid 2012: 239) Тези негови думи биха могли да ни се сторят реакционни, от една страна, и противопоставящи се срещу развитието на новия свят. От друга страна, изглежда сякаш целта и на Мор, и на Конуей не е да отричат пътя на науката и нейните достижения, а да спасят това, за което има опасност да бъде погубено от нея. „Всички нейни [на Конуей] аргументи имат за цел да покажат колко разрушителна е картезианската философия за религията и морала“

(Coudert & Corse 1996: xvii) Изместването на фокуса от „оживотворяване“ към „мислене“ във философията на Декарт е недопустимо за Конуей и Мор.

IV. Метафизика при Конуей

Своята метафизична система Конуей излага в единствения си трактат „Принципи на най-древната и съвременната философия“. В нейната онтология има място за точно три субстанциално несводими една до друга природи – Бог, творение и междинна природа. Тя представя Божиите атрибути така: „дух, светлина и живот, безкрайно мъдър, добър, справедлив, силен, всезнаещ, присъстващ във всичко, всемогъщ, създател и творец на всичко видимо и невидимо“ (Conway 1996: 11). За тях не се дават никакви аргументи, а се изхожда от идеята за християнския Бог. За сметка на това аргументацията на много от последващите тези на Конуей се основава на тези атрибути. Тя пише, че от божествените атрибути „истината за всичко може да бъде изяснена, сякаш от съкровищница, пълна с богатства“ (Conway 1996: 44) Докато Декарт смята, че въпросите за Бог и душата „трябва да се докажат по-скоро с доводите на философията, отколкото на теологията“ (Декарт 1996: 7), то Конуей далеч не счита за необходимо да отстрани теологическите аргументи от своята философия, за да изгради легитимна за вярващи и невярващи система, и често цитира Светото писание, както и негови тълкувания от кабалистите.

Основата на своя витализъм тя поставя още в описанието си на Бог, като казва, че в него няма „никаква тъмнина или телесност“ (Conway 1996: 9) и допълва, че макар да е напълно различна субстанция от своето творение, той „присъства във всичко най-близко и съкровено в най-висока степен“ (пак там). От тези две предпоставки ще следва за Конуей, че не съществува такава субстанция в света, която да притежава само абсолютно противоположните качества и никакъв спомен от тази светлина и живост, която струи от Бог в създанията. Противоречи на мъдростта, добротата и справедливостта на Бог, той да създаде нещо толкова неприлично за него. Сътворената душа има онтологично родство с първия принцип, който по този начин е едновременно трансцендентен и иманентен на света. Тук няма място за упрек в пантеизъм. Наличието на Бог в сътворените неща не ги прави божествени субекти, а само препотвърждава тяхната сътвореност и в този смисъл зависимост от Бога.

Междинната природа Конуей през целия трактат нарича ту „Христос“, ту „Адам Кадмон“. Тя пише: „Христос е един-единствен без по-нататъшно делене на субстанции в себе си (доколкото той е небесният човек или Адам)“ (Conway 1996: 30). На друго място казва, че и езичниците познават междинната природа с различни имена (Conway 1996: 31). Все пак същностните качества на междинната природа на Конуей са доста повече вдъхновени от фигурата от лурианската кабала,³ отколкото от Божия син в християнството. Междинната

³ Лурианската кабала, наречена на името на Исак Лурия, е едно от теченията в еврейското учение кабала, което Конуей в голяма степен имплементира в своята философия. Разказът за създаването на света чрез

природа обозначава този или това, който или което е Бог и човек. Logos ousios е мъдростта на Бог в нейната същност, logos proforikos е образът на тази мъдрост, нейният „орган и изразно средство, точно каквото е тялото за душата“ (Conway 1996: 21). В целия текст, но особено по отношение на междинната природа, прозира религиозният синкретизъм на Конуей. Обединяването в трактата на разнородни учения и тълкувания на Светото писание стои като инструмент за помиряването на религиозните и светските конфликти, които я обкръжават. Този стремеж към мир, постиган със спори по отношение на правотата си методици, е пословична характеристика на обществото на квакерите, за които Рагли Хол⁴ става основно седалище в края на живота на Конуей.

Основна диференциация на природите се прави по отношение на тяхната способност да се променят. Съществува:

- 1) непроменливост, присъща само на Бог
- 2) променливост само от добро към добро, присъща на първородния Христос
- 3) променливост към добро или зло, присъща на творението.

Освен в пространството, сътворените неща съществуват и във времето. Времето е определено като „последователното движение или действие на сътворените същества“ (Conway 1996:14) От тук следва изводът, че ако сътворените същества преустановят своето движение, те ще изчезнат заедно с континуума, в който пребивават. Още тук се появява друга основополагаща предпоставка във философията на Конуей: природата на сътворените неща е те да бъдат в движение, което гарантира възможността им за прогрес и растеж в стремеж към съвършенството. Бог създава творението на базата на вътрешния си импулс, породен от безграничната му доброта и разумност. Неговата воля е абсолютно свободна, неподлежаща на външно принуждение, същевременно с това е неизменчива. Ако припишем на Бог изменчивост на волята, казва Конуей, то той „ще бъде като един покварен човек, който често действа от чистата воля, но без истинска и солидна причина или ръководство на мъдростта. По този начин той би бил като онези жестоки тирани, които правят повечето неща от собствената си воля, разчитайки на силата си, по такъв начин, че не могат да дадат друго обяснение за действията си освен собствената си чиста воля“ (Conway 1996: 15). За сметка на това добрият човек действа поради дълга си да постъпи както знае, че е правилно: „Тъй като всеки добър човек е в състояние да даде подходящо обяснение за това, което прави или предстои да направи, защото разбира, че действителната доброта и мъдрост изискват да го направи, той следователно желае да действа така, както действа, защото е разумно и знае, че ако не действа по този начин, той пренебрегва дълга си“ (пак там). Бог е най-

намаляване от самия Бог на своята собствена светлина, който тя приема, е идентичен с концепцията цимцум в лурианската кабала. Вж. Бурмистров 2011 и Conway 1996, 9-11.

⁴ Рагли Хол е фамилната резиденция на семейство Конуей, където Ан Конуей заживява след като се омъжва. Там тя често е посещавана както от свои идейни сподвижници и приятели, така и от хората, които (са правили опити да) се грижат за нейното зловещо здравословно състояние. Някои от тези посещения траят години.

свободната действаща сила и същевременно е подчинен на собствените си закони, формирани от неговата мъдрост, доброта и справедливост.

- 1) Бог е всемогъщ и може всичко.
- 2) Бог е добър и всичко, което би могъл да направи, е добро.
- 3) Спрямо своята разумност, той следва да прави всичко, което може, след като то е добро.

Тъй като Бог прави актуално всичко, което е в потенция, следователно той създава безкраен брой светове с безкраен брой същества в тях и във всяко сътворено същество има още безкраен брой същества. Ако някои си представят Бог по-ограничен от описаното, казва Конуей, това не следва да е истинският Бог, а „идол на собственото им въображение, когото ограничават в тясно пространство, подобно на малката клетка на затворена птичка“ (Conway 1996: 17). Ако си представяме, че Бог не е по-ограничен от описаното, но не действа с пълния си капацитет, а пребивава в извънсветови пространства, без да извършва дейност, касаеща сътворения свят, то според Конуей вариантите са следните: или тези пространства са въображаеми, следователно „нищо друго освен най-напразните самонадеяни идеи на мозъка“ (Conway 1996: 18), или, ако съществуват, те по дефиниция са Божие творение. А ако Бог бездейства в тях, то по-скоро не е в тях, доколкото природата на Бог е да действа. Следователно където е Бог, там личи и неговата деятелност. „Защото Бог винаги работи и неговата работа е да създава и да дава битие на създанията според тази вечна идея или мъдрост, която е в него“ (пак там). Както божията природа е такава, че непрекъснато действа, така и човешката, създадена по образ и подобие на Бога, е непрестанно активна. Щом човешката душа се родее с Бог (произлиза от него), то нейната активност е белязана от стремеж към Него. От този неспирен стремеж на създанията към Бог и едно към друго се развива основният аргумент на Конуей срещу дуалистите, който предстои да бъде разгледан подробно по-нататък в текста.

Всяко пораждане в света, включително и това на самия свят, се извършва от два принципа – активен и пасивен, дух и тяло. За да бъде приведено нещо в действителност, са необходими кооперация и съюз между тези два принципа. В тялото духът се оглежда и отпечатва. То е непрозрачност и по-конкретно свойството непрозрачност ние наричаме тяло. Тялото е потребно в света, за да отразява образа на духа, но също така и да го запази, така че дори когато не възприемаме тази същност, тя да остане цялостна. То е принцип на индивидуацията, който извиква от неделината маса на сътворения свят различните обекти. За Конуей тялото на даден обект не означава непременно материална субстанция. Например мислите, които тя нарича „вътрешни деца“, също са конструирани от дух и тяло. Те са живи същества. Ако мислите бяха безтелесни – пише Конуей – „те нямаше да могат да бъдат задържани, нито бихме могли да рефлектираме върху тях. Защото всяко отражение се случва поради определена тъмнина и това е тялото. Така паметта изисква тяло, за да запази духа на мисленото нещо; в противен случай то изчезва, точно както

изображението в огледалото незабавно изчезва, когато обектът бъде премахнат“ (Conway 1996: 39). Всеки дух според Конуей има тяло, доколкото е възприемаем, откъдето следва и, че всяко тяло е с дух, тъй като рефлектор без отразено не съществува. Тя, разбира се, изрично изключва Бог от това множество на духовете и казва, че „Бог, който е първи и най-висш дух, е безкраен и не се съдържа в никаква тленност“ (Conway 1996: 41) Подобно на материалните атоми, които конструират тялото, многобройни духове конструират духа както на човека, така и на животното. Дух и тяло са състояния на субстанцията, следователно се различават само модално и в постепенно нарастване на плътността, а не есенциално. Точно както при Конуей, Лайбниц по-късно ще напише, че Бог е единствената безтелесна монада. За разлика от константното взаимодействие и единосьщие в сътворения свят на Конуей обаче, Лайбницовите монади „нямат прозорци, през които нещо да може да влезе или да излезе“ (Лайбниц 2015: 40). За него „няма начин да се обясни как една Монада би могла вътрешно да бъде преобразувана или променена чрез някакво друго създание“ (Лайбниц 2015: 39)

Поради краткостта на текста на Конуей и липсата на интенция за публикуването му пред широка публика, въпросът за трансмутацията или преминаването на едно същество в друго остава доста неясен и мъчен за разискване. Това прави един последователен негов анализ твърде обемен, за да се помести в настоящата статия.

V. Аргументи срещу дуализма и материализма

Конуей привежда общо шест аргумента в защита на своята теза за живата материя, от които тук ще разгледам четири. Най-открояващ се между тях е така нареченият от Борхердинг (2019) „аргумент на симпатията“. Той е и най-обширно представеният от всички и останалите присъстват в известна степен като прелюдия към него.

Първият аргумент касае трите субстанциално различни природи. Невъзможно е природите да са по-малко поради необходимостта от медиатор между крайностите. Същевременно Конуей отбелязва, че същностите не бива да се умножават без нужда. Важно за този аргумент е, че Конуей възприема платонисткия принцип на пълнотата, според който всички възможности са осъществени. Божията доброта и всемогъщество преизпълват границите на света. Между най-висшата природа и най-тленната има една, която ги опосредява, и това за Конуей категорично изчерпва континуума от възможности. Щом сътвореният свят е точно една природа, то разликите, които се проявяват в него между индивидите, са модални, а не същностни. Тленността е само модус, а не есенция на нещата, доколкото тяхната същност трябва да кореспондира с това, което е у Бог. Тяло и дух са две противоположни точки в континуума на съществуването. От това, че Бог е дух без тяло, следва, че духът има повече съвършенство от тялото. Следователно, колкото по-духовна е една

същност, толкова по-близо е до Бога, като това приближаване е безкрайно. Усъвършенстването е винаги възможно, и то именно поради това че Бог – самото съвършенство – е недостижим от сътворената субстанция. Докато безкрайното приближаване към Бог е факт, Конуей казва, че не можем да имаме безкрайно отдалечаване. Нещо може да става все повече и повече дух, но не и все повече единствено тяло. В този смисъл „тяло“ е това, което се случва в акта на отдалечаване, а не е само по себе си нещо със своя същност. За Конуей не всички тела са видими (следователно материални) и всеки дух има тяло. С оглед всичко това, тук не можем да говорим за опозиция на дух и тяло, както правят и Декарт, и Мор,⁵ тъй като дух и тяло не са в една онтологична категория. Тялото е по-скоро нещо, което се случва на духа. Не само светът е континуум от префинени и телесни духове, но и човекът е един микрокосмос, в който този континуум намира своето отражение.

Вторият аргумент също бива дедуциран от Божиите атрибути. Той гласи, че всички сътворени неща по равно получават благодат от Бог и притежават в известна степен поне един от неговите споделими атрибути. От своя страна всеки от Божиите атрибути е подплатен с живост. Неговата добрина е жива добрина, неговото знание е живо знание и т.н. Смъртта не е породена от Бог и нищо мъртво не идва от него. На това противоречи допускането, че Бог е създал една безжизнена маса. Бог създава своето творение, за да го благославя и да се радва то на Божиите блага. Това отново влиза в контрадикция с тезата, че Бог е създал мъртва материя, в която няма и помен от живот и която никога няма да стане способна да изпита радост. Божиите атрибути се делят на такива, които могат да се предават и такива, които не могат. От втория тип са тези, които, ако бяха споделими, биха направили Бог повече от един – неговата непроменливост, неговата вечност и самозависимост и най-вече способността за съкровено присъствие в сътворените неща. Това са диференциращи или разграничителни атрибути. Атрибутите на Бог, които могат и се предават в творението, са живостта, добрината, мъдростта и др. Те са тези, които подлежат на градация. Всяко сътворено споделя някои атрибути с Бога. Нито един от тези атрибути, казва Конуей, не кореспондира с теорията за безжизнената материя, която завинаги остава неспособна да живее и да възприема. Откъде тогава следва да се появи тя? Тук трябва да имаме предвид следните обстоятелства, свързани с мисленето на Конуей. Първата предпоставка е неоплатоническата: че сътвореното по дефиниция безспорно се родее със сътворяващия. Не можем да допуснем, че Бог ще създаде нещо, което да не съдържа в себе си никакъв спомен от него самия. От тази предпоставка следва и че сътворените неща се родяат по между си. Изначалната причастност към Бог е и това, което дава истинност на нещата в света. Онова, чиито атрибути не са в хармония със споделимите атрибути на Бог, е „абсолютно небитие, измислица на суетата, Химера и невъзможно нещо“ (Conway 1996: 46). На второ място трябва да

⁵ Показателно е, че последният не открива по-подходящ начин да опише духа, от това да ползва антонимно описанието, което дава за материята.

вземем под внимание, че при Конуей няма съществено разграничение между модус и атрибут по начина, по който то стои при Спиноза и в трактата тя по-скоро ги използва взаимозаменяемо. Атрибутите са проява на същността.

Третият аргумент на Конуей касае „тази велика любов и желание, което духовете или душите изпитват към телата и особено към тези тела, с които са свързани и които обитават“ (Conway 1996: 46). Концепцията за този принцип на любовта, възприета в трактата, може да бъде открита при Плотин, а впоследствие и при някои ренесансови автори. „Велика любов“ тук се разбира като такава взаимна и всеобща симпатия между сътворените създания, формирана от това, че между тях има такава връзка, че всяко възприема състоянията и промените в друго и реагира по съответен начин на тях.⁶ Освен Конуей, през XVII век и Лайбниц възприема този принцип, изграждайки онтологията си чрез принципа на предустановена хармония. Борхердинг (2019) посочва като източник на тази идея връзката, която неоплатониците и в частност Плотин правят с учението на Емпедокъл за космоса като управляван от противоположните начала на любовта и враждата. Но ако в античната философия тази любов, разглеждана като едно от началата на света, е част от натурфилософията, то във философията на Конуей и на кеймбриджките платоници тя вече е етичен и обществен принцип. За кеймбриджката школа симпатията като фундаментално свойство на човешката природа произлиза от това, че тя е факт в космическия ред. Те развиват антихобсианска космология, в сърцевината на която стои моралът, а принципът на симпатията е централен, организиращ принцип на света.

Това е поредно проявление на противопоставянето на механистичния възглед, чието мото е разединението и автономността. Както Ралф Къдуорт, така и Хенри Мор говорят експлицитно за един магически свят, просмукан от витален принцип. Конуей не използва техните изразни средства, но защитава този възглед. В изгриващата механистична, епикурейска физика и метафизика Кеймбриджките платоници виждат заплахата от „разомагьосване“ на света. На пръв поглед това настояване за запазване на „магията“ и връщане на акцента върху симпатията като вселенски закон изглежда като езотерика и реакционно отвръщане от Просвещението. Взимайки предвид контекста на Англия през XVII век обаче, то изглежда много повече като етично настояване. При спомена за хаоса на гражданските и религиозните войни, акцентирането върху взаимната любов като вселенски закон, даден от Бог, е реторично-концептуален инструмент, чрез който да се възстановят хармонията и мирът в обществото и в църквата и който да противостои на разклащата устои механика. Докато Декарт увлечено крои овладяването на машините, Конуей настоява, че в Божия промисъл и в природата на всяко живо същество е то да се усъвършенства и да става все по-съзнателно и по-морално. Светът на Конуей не е случайна

⁶ За историческото развитие на концепцията за принципа на симпатията или отзивчивостта като фундаментален принцип в света вж. Schliesser 2015.

конфигурация от воюващи атоми, а витално единство, в което оперира като основен принцип мировата симпатия.

Взаимната любов или симпатия между създанията има три фундамента според Конуей:

- 1) субстанциално единство;
- 2) прилика;
- 3) пораждане.

Като метапричина за любовта между субектите в света Конуей привежда добротата. Това не е четвърто основание на взаимната симпатия, а се съдържа във всички гореизложени причини. Конуей казва, че това е „най-великата причина“ за любовта и „неин най-правилен обект“ (Conway 1996: 47). Причината да възприемаме нещо като добро, е, че то „ни доставя удоволствие по линия на неговото сходство с нас“ (пак там). Когато виждаме действително или привидно добро у другия, изпитваме симпатия на базата на това, че това добро се съдържа и у нас. Затова Бог можем и трябва да обичаме най-силно – защото в него всички потенциални добрини са актуални. Оттук Конуей извежда, че всички причини за световната взаимна симпатия са всъщност основани на приликата, и то специфично на прилика в доброто. Защото ако нещо има субстанциално единство с друго, то тези неща неизменно споделят някакви атрибути, след като именно в това се състои споделянето на една субстанция. Същото е приложимо и към пораждането. Считайки, че доказателствата и каузалните връзки дотук са ясно и отчетливо възприемаеми за всички, Конуей пита: как може да бъде позиционирана тук една дуалистична или една материалистична философия? На базата на кой от фундаментите на световната симпатия може да разглеждаме дух и тяло като абсолютно различни? Дуалистите очевидно не приемат първото основание за симпатия между нещата – субстанциалното единство. Колкото до любовта поради пораждане, не бихме могли да кажем, че духът е дал битие на тялото или обратното, тъй като само Бог дава битие на нещата в смисъла, който се има предвид тук. „Следователно любовта по необходимост възниква поради приликата или близостта между техните естества. Но ако някой каже, че в тялото има определена доброта, която подтиква духа да го обича, тогава тази доброта по необходимост ще съответства на нещо, което е подобно на нея в природата на душата. В противен случай тялото не би могло да бъде доведено до душата“ (Conway 1996: 48). Очевидно е тук насочването на критиката на Конуей към нейния учител Мор, чиято позиция е, че тяло и дух споделят частично атрибути. Чрез внимателно и последователно превеждане през неговите собствени аргументи, Конуей довежда до несъстоятелност възгледите му. Тя отрича, че тази прилика, която довежда тяло и дух до взаимна любов, може да се състои просто в тяхното съществуване (както твърди Мор), т.е. наличието на битие и у двете, тъй като Бог не създава просто битие без никакви атрибути, които могат да се предцират за него. Битието, казва Конуей, не съществува „в самите неща, а само като понятие в ума“ (пак там). Дотук, посредством наследения от Конуей аргумент на

симпатията като управляващ света принцип, тя предпоставя две неща – че очевидната връзка между дух и материя се основава на реципрочна любов и че от своя страна реципрочната любов се основава на прилика между нещата. Действително на базата на тези две предпоставки, дуалистичният възглед не може да обясни очевидния факт на връзката между дух и тяло.

Принципът на симпатията при Конуей е мост между метафизиката и морала. Този принцип, който е основополагащ в строежа на света, също така е отговорен за непрекъснато нарастващото добро в света. Според Конуей не само че приличащите си неща изпитват симпатия едно към друго, но и обратно – тези обекти, които имат връзка на симпатия помежду си, поради самото това си приличат. Тоест симпатията става условие, а приликата е следствие. В такъв случай, ако всички неща в света са свързани посредством връзка на симпатия, когато едно от тях се усъвършенства, това отеква в цялата вселена поради отношението между симпатия и прилика. По такъв начин принципът на симпатията отчасти дава отговор и на проблема за злото в света. Бог не е изоставил сътворения свят в ръцете на несъвършената човешка свободна воля, а е заложил в него принцип на прогресивно умножаващото се добро. Това първоначало от своя страна никак не ни отнема отговорността за развитието на света. От етична гледна точка принципът на Конуей ни казва, че сме отговорни пред целия свят, на който дължим да култивираме повече добродетели в себе и същевременно, че имаме ангажимент да се грижим за възможността за усъвършенстване на всеки индивид, тъй като това е добро за общото. Възможността за увеличаването в степента на жизненост, за което Конуей говори в целия трактат, е първа стъпка към моралното съвършенство. Нещата в света първо придобиват живост, след това съзнателност и накрая морално съвършенство.

Борхердинг (2019) нарича четвъртия аргумент „аргумент на болката“ и той в голяма степен доразвива аргумента на симпатията. Ако тяло и дух не споделят нищо помежду си, какво е това, което ги обединява така силно, и какво предизвиква духа някога да напусне тялото? Болката на тялото (която е била добре позната за Конуей) става централен мотив в трактата ѝ. Според нея болката е състояние, което се изпитва в единството на душа и тяло и има съответни проявления в едното и другото. Пред дуалистите, за които това единство не е само по себе си същност, има два варианта за позициониране на чувството на болка. Конуей не напълно справедливо извежда, че и двата варианта водят до противоречиви следствия. Ако приемем, че тялото изпитва болка, то това противоречи на тезата, че в него липсва всякакъв живот и възприятие. Ако кажем от дуалистична гледна точка, че духът страда, когато тялото е наранено, то няма причина първият да не го напусне, следователно да елиминира причината за своя дискомфорт, а той не го прави. Ако предположим, че този аргумент е насочен срещу учението на Декарт, не е трудно да открием начин да го защитим. Декарт чрез своята теория за страстите придобива теоретичен ресурс да обясни защо душата не напуска тялото произволно, дори

при наличие на болка. Колкото до тезата, че болката е позиционирана в тялото, то и тя не е крайно недостъпна за Декарт. Що се касае например до животните, той отрича експлицитно достойнството на мисленето у тях, но не и това, че те все пак са живи същества, които, по своему, чувстват. Когато Декарт описва животните като автомати и ги отличава от хората, той казва, че бихме могли да си представим машина, напълно имитираща структурата на маймуна и тази машина не би се отличавала по същество от маймуната. Но ако си представим машина, която имитира по структура и по дейност човешкото тяло, тя би имала съществени разлики с човека, тъй като у нея не ще открием мислене, което може да удържа смисъл, „както могат да направят това и най-тъпите хора“ (Декарт 1978: 287). Тази машина би могла обаче да реагира на болка и дразнение, пише отново той.

По-убедителни са аргументите на Конуей срещу Мор, който смята, че дух и материя си приличат по своята протяжност и същевременно радикално се различават в този свой общ атрибут. Духът може да проникне напълно протяжността на телата, без да добавя нищо към техния обем, докато тялото не може да повлияе на плътността⁷ на духа. Конуей пита как тогава е възможно движението на телата. Непроницаемостта според нея е причина за съществуването на движението и това, което го поражда. Необходимо е да има съпротива между два обекта, за да може поне единият от тях да бъде приведен в движение. Ако поддържаме тезата, както прави Мор, че духът свободно прониква тялото, то как се случва съвместното им движение в пространството, а не става така, че духът да изоставя тялото, когато се движи? Конуей допуска, че нейните опоненти могат да се позоват на всемогъществото на Бог, което отговаря на всяко „как“. Действително, в унисон с неговата мощ е Той да може да придава движение на всяко тяло, когато Той пожелае. Толкова повече това е възможно решение на проблема, предвид основното качество, което Конуей му приписва – да е съкровено присъстващ във всеки момент във всяко едно създание. Конуей обаче опровергава такова решение. Действително идеята за всяко движение и движението като такова произхожда от Бог, но индивидуалната душа е тази, която насочва това движение, тази, която използва силата, на която Бог е автор. Бог не се движи заедно с творението си, докато душата преминава от място на място заедно със своето тяло и ако тялото е възпрепятствано да се движи, то и душата остава окована с него. Само ако приемем, че тяло и дух делят една субстанция, макар да се различават по модус, можем да разберем как душата движи тялото, обединена с него, как страда с него и през него. Конуей дава пример с кораб, който се задвижва от вятъра, но кормчията е този, който управлява кораба. Така кормчията не е нито причина за вятъра, нито му е дал битие, но „когато насочва кораба към местоназначението му, той е възхваляван, а когато го разбие в скалите, той е обвиняван и се смята, че заслужава наказание“ (Conway 1996: 58). Така Бог не е автор на злото в света,

⁷ Мор използва „spissitude“ (вж. Reid 2012, 200-215).

а то е резултат от лошата експлоатация на неговата воля. Грехът, пише Конуей, е „ataxia или неправилна посока на движение“ (пак там). Връщайки се към качествата на духа и материята при Мор – проникателност, в смисъла на капацитет да прониква, за духа и съответно противоположното (проницаемост) за материята, следва да си припомним първоначалния въпрос на Конуей в рамките на четвъртия аргумент, а именно: къде е позиционирана болката в създанията, които я изпитват. Конуей поставя следното предизвикателство пред своя учител: как тялото може да нарани духа, така че той да изпита болка (ако приемем положението, че болката е в душата), щом той толкова лесно прониква тялото, за което е невъзможно да му окаже съпротивление?

Връзката между тяло и дух Конуей отдава на духовете-посредници, които стоят в човек между префинения дух и грубия телесен дух, така както междинната природа опосредява Бог и творение. Тези духове извършват свързването на тялото и душата на базата на симпатията, която подобните по природа същества изпитват едно към друго.

Забележително е, че начинът, по който Конуей се противопоставя на дуалистите, прилича много на посоката, която поема Елизабет Бохемска в критиката си към Декарт в тяхната кореспонденция. В своите писма Елизабет изисква от Декарт той да намери по-точна дефиниция на душата от тази, обвързваща я с мисленето. Докато Конуей усеща неразривната връзка между душа и тяло през измъчващите я болки на тялото, принцесата аналогично се вълнува от този въпрос поради терзанията на ума си, които довеждат до беди, свързани с тялото (вж. Descartes 1991: 92).

Оптимизмът на Конуей като онтологичен принцип и социален постулат я подтиква да напише „Така в самата природа на нещата има граници за злото, но няма граници за доброто“ (Conway 1996: 42). И тя продължава: „По същият начин всяка степен на зло или грях има свое собствено наказание, болка и порицание, подходящи за естеството на самото злодеяние, чрез които злото се обръща отново в добро“ (пак там). Не само че наказанието за греха идва винаги навременно и съразмерно, а има и изцелителни функции, така че порицаният се завръща в изначалното си състояние на чистота и по-съществено вече не би могъл да изпадне по същия начин от него, защото чрез своето страдание „той придобива по-голямо съвършенство и сила“ (пак там). И дори повече! – на прегрешилите е обещано, че чрез наказанието те ще бъдат „променени и възстановени след определено време до състояние, което е не само толкова добро, колкото когато са били създадени, но и по-добро“ (пак там). Оттук естествено произлиза въпросът защо съществата не биват създадени изначално толкова добри, колкото могат да бъдат. Не противоречи ли това на Божиите атрибути? Доколкото е природа на сътворените създания да са винаги в движение и те са създадени добри, то възможните изходи са следните: движение от добро към по-добро, което е безкрайно или от добро към зло, което е само крайно, а не безкрайно и което пък чрез наказание и страдание води отново до по-добро, както беше посочено по-горе. Независимо от пътя, по който се

достига до това, накрая изходът винаги е усъвършенстване. Чрез тази дефиниция Конуей отрича вечния ад, казвайки че болката и мъчението помагат на духа, който съществува в страдащото. Чрез болката духът става все по-ефективен срещу самата нея, именно ставайки все повече дух и по-малко тяло. Следователно страдащият винаги е в процес на изцеление и не може да изпадне в безкраен стремеж към злото, така че да заслужи и безкрайно мъчение. След като е разяснила как тяло и дух се свързват, в тази част на аргумента си Конуей предлага отговор на въпроса защо се свързват.

VI. Заключение

При грижливо разглеждане на аргументите на Конуей срещу нейните противници в тях откриваме повече от позицията на авторката по един популярен в интелектуалните среди дебат – този за връзката и взаимодействието между дух и материя. В своите кратки записки Конуей прави амбициозен опит за разрешаване на широк кръг от философски и теологични казуси като сътворението на света, същността на различните субстанции, произхода на злото, а също и се отнася с отличително внимание към това какви скрити последици могат да имат отговорите на метафизични въпроси за етиката и социалния ред. Предвид всички обстоятелства около самото издаване на трактата е трудно да се посочи една правилна перспектива и отправна точка, от която да се подходи към учението на Конуей. Към това може да добавим и че самата тя подхожда твърде еkleктично към собствената си философия. Фактът, че Конуей не е имала намерение да публикува трактата (или поне не в този му вид), допринася за неговата фриволност и неортодоксалност. Не е категорично сигурно, че справедливият арбитър ще отсъди в нейна полза, ако се концентрира единствено върху силата на аргументите по отношение на метафизиката. Но ако бъдем достатъчно бдителни към нейната мисъл, може да ни се стори, че Конуей не е имала за цел в строг смисъл да победи или дори да участва в този дебат, в който днес я въвличаме. По същество тя, още с поставянето на основите на своя монизъм по отношение на субстанцията, решава въпроса за връзката на тялото и духа. Важно е за нея да се отграничат Бог, сътвореният свят и междинната природа и тя го прави в началото на трактата. Доколкото са сътворени, а сътворението е едно, материя и дух споделят една субстанция. Чрез последвалата аргументация Конуей по-скоро се стреми да демонстрира модалността на разликите между дух и материя и тяхното единосьщие, а не да го доказва. Това ни кара да мислим, че авторката е имала по-различен стремеж от това просто да подкопава ученията на своите съвременници.

Процесът на формиране на философската мисъл на Конуей е не по-малко любопитен и ценен от самия трактат и не би било безплодно да се постави акцент върху него. Трактатът, макар написан и публикуван като философски труд, е сякаш разказ за нея самата и огледало на живота на жена като нея през XVII век. Със своята пламенна настоятелност за виталността на всичко в света,

за неотменната връзка с Бога и за безвъпросно обещаната възможност на всяко същество да достигне морално съвършенство, текстът на Конуей придобива качества на манифест за равноправие. На не едно място в трактата Конуей усвоява популярната аналогия между дух и тяло и мъжки и женски принцип.⁸ Мъжкото начало съответства на активността, а женското – на пасивния принцип. Всички видими създания съдържат и двете начала. Така, когато Конуей настоява, че материята не може да бъде безжизнена маса без никакво възприятие, че Бог споделя от своята живост и добрина с всички създания, това е не само метафизичен разказ, а касае и съдбата на жените.

„[...] или как е възможно което и да е създание да получи толкова долна и унижена същност от него (който е безкрайно щедър и добър), така че то да не споделя никакъв живот или перцепция и да не е в състояние дори да се стреми в най-малка степен към тях за цяла вечност? Не създаде ли Бог всички свои създания с тази цел, а именно те да бъдат благословени в Него и да се радват на божествената му доброта в техните различни положения и състояния? И как би могло това да е възможно без живот или възприятие? Как нещо без живот може да се радва на божествена доброта?“ (Conway 1996: 44-45)

В тази серия от реторични въпроси е есенцията на същинския бунт на Конуей. Бунт не в името на победи във философски и научни спорове, а в името на къс социална справедливост. На фона на космополитизиращия се свят, на научния подем, съблазняващ към тщеславие и горделивост, на *mathesis universalis* и други изкусителни разкази за всемогъщество и всеобхватни онтологии, Конуей напомня за важността на локалното. На това, което бива пренебрегнато и отхвърлено като ненужно или несъвпадащо с големите теории, а всъщност е истинският белег на просвещенската мисъл. Авангардът прохожда в периферията. В писането и говоренето за Конуей присъства това увлекателно съвпадение, че то се превръща в писане и говорене по Конуей. Актът на обръщането към пренебрегнатото, към запокитеното; към онова, което сякаш е овладяно и с увереност му приписваме удобни атрибути; към онова, което не познаваме и затова отсичаме, че го няма – този акт е действие по Конуей. В заключителната част на своя трактат, когато назовава по име своите противници, Конуей пише за материята:

„[...] това не ни помага да разберем каква е забележителната субстанция, която наричат тяло и материя. Те [философите] не отиват отвъд обвивката и черупката, нито някога достигат до ядрото. Те само докосват повърхността, без да забелязват центъра. Защото пренебрегват най-благородния атрибут на тази субстанция, която наричат материя и тяло, и не разбират нищо за него. Ако някой попита какви са тези по-превъзходни качества, аз отговарям, че те са следните: дух, живот и светлина, с което имам предвид възможността за всяко чувство, възприятие и знание, дори любов, цялата сила и добродетелност,

⁸ Вж. гл. 6 §11, гл. 6 §4, гл. 7 §3.

радост и плодотворност, каквито най-благородните създания имат или могат да имат, а дори и най-презрените.“ (Conway 1996: 66)

Критиката тук се състои в това, че така издяланото понятие за материя е не просто неправилно – то е повърхностно. Хобс, Спиноза и Декарт не просто допускат неволна грешка в мисленето, те имат отношение към материята, предпоставяйки че тя е нищо повече от това, което те разбират за нея. Конуей не се припознава в това отношение и настоява за повече скромност в говоренето и отнасянето към другото и другия.

Материята на Конуей е жива, с неотменимата си способност (дори бихме казали неотменимото право) да се усъвършенства, да възприема и да разбира, в този смисъл да бъде непренебрежима част от континуума на света със своя динамика. Конуей не гледа на тялото като на затвор, наблюдаем образ на падението на духа, а като на необходимата степен тварност за осъществяване на Божията воля. Приемането на предпоставките за един върховен, добър, справедлив и разумен Бог, принципът на пълнотата и еманацията като действащ принцип в света, водят Конуей до настояването, че всички същества в последна сметка стигат до разумността и морала и постигат превъзходствата на това, което наричаме дух. Оживяването на материята в своята феминистка интерпретация ни напомня, че онтологичният оптимизъм на Конуей не отменя личния ангажимент да се грижим за правдивия свят.

Литература/References

Бурмистров, К.Ю. 2009 „Он сжал Себя в Самом Себе“: каббалистическое учение о „самоудалении“ Бога (цмцум) и его интерпретации в европейской культуре. В: *История философии*. №14. Москва: ИФРАН (Burmistrov, K.Yu. 2009 “He compressed Himself into Himself”: the Kabbalistic doctrine of the “self-removal” of God (tzimtzum) and its interpretation in European culture. In: *History of Philosophy*. No. 14. Moscow: IPhRAS) [in Russian].

Декарт, Р. 1996. *Метафизика*. Прев. А. Драгиев. София: Лик (Descartes, R. 1996. *Metaphysics*. Sofia: Lik) [in Bulgarian].

Лайбниц, Г. 2015. *Монадология*. Прев. Л. Денкова. София: Изток-Запад (Leibniz, G.W. 2015. *Monadology*. Sofia: Iztok-Zapad) [in Bulgarian].

Borcherding, J. 2019. Loving the Body, Loving the Soul: Conway’s Vitalist Critique of Cartesian and Morean Dualism. In: D. Rutherford (ed.) *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Oxford University Press.

Broad, J. 2003. *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Conway, A. 1996. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Ed. by A. P. Coudert and T. Corse. Cambridge: Cambridge University Press.

Coudert, A.P. and T. Corse. 1996. Introduction to *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Ed. by A. P. Coudert and T. Corse. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, R. 1991. *The Philosophical Writings vol. 3: The Correspondence*. Cambridge University Press.

Duran, J. 2006. *Eight Women Philosophers: Theory, Politics and Feminism*. Chicago: University of Illinois Press.

Elisabeth of Bohemia and René Descartes. 2007. *Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes: The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Trans. and ed. by L. Shapiro. Chicago: University of Chicago Press.

Lobis, S. 2015. *The Virtue of Sympathy: Magic, Philosophy, and Literature in Seventeenth-Century England*. New Haven and London: Yale University Press.

Reid, J. 2012. *The Metaphysics of Henry More*. London: Springer.

Schliesser, E. 2015. *Sympathy: A History*. Oxford: Oxford University Press.