

JOANNA USAKIEWICZ
(Białystok)

ANNE CONWAY (1631–1679)
POGLĄDY FILOZOFICZNE

Poglądy filozoficzne Anne Conway¹ możemy poznać dzięki pozostawionym przez nią zapiskom filozoficznym. Spisywała ona swoje przemyślenia w notatniku, który po jej śmierci odnaleźli jej przyjaciele Henry More i Franciszek Mercury van Helmont. Oni też zdecydowali, że należy zapiski te uporządkować i wydać drukiem. Dla lepszego zrozumienia i szerszego rozpropagowania myśli lady Anne Conway na kontynencie europejskim, postanowili również przetłumaczyć je z języka angielskiego na łacinę. Notatki Conway zostały więc ostatecznie wydane po raz pierwszy w Amsterdamie w 1690 roku jako *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere. Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt*, w zbiorze pism zatytułowanym *Opuscula Philosophica*.

Omawiając poglądy filozoficzne Anne Conway zawarte w *Principia philosophiae...*, chcielibyśmy zwrócić uwagę na jej oryginalną koncepcję użycia ontologiczno-etycznej kategorii zmienności jako kryterium rozróżniania bytów oraz przekonanie o istnieniu tylko jednej substancji, której odmianami są duch i ciało.

Conway uważa, że są trzy rodzaje (*species*) bytu²: Bóg, Chrystus i stworzenie. Podstawą tego rozróżnienia jest z jednej strony bytowa właściwość bycia

¹ Na temat życia Anne Conway zob. J. Usakiewicz, *Anne Conway (1631–1679). Rys biograficzny*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XIII, Białystok 2001. Wszystkie cytowania z traktatu Conway za wydaniem: Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, wyd. Peter Loftson, Hague/Boston/London 1982.

² Conway używa też terminu *classis* – klasy.

zmiennym bądź brak tej właściwości, z drugiej strony zaś kierunek dokonywania się zmienności bytowej. Zmienność pojmuje Conway jako swoistą moc czy rodzaj wewnętrznej możliwości i wskazuje, że dwa są rodzaje tak rozumianej zmienności: tylko ku dobru oraz jednocześnie ku dobru i ku złu. Natura Boga jest zupełnie niezmienna, o czym poucza nas Pismo Święte oraz nasz własny intelekt, dany nam przez Boga. Gdyby w Bogu była zmienność, dążyłaby ona do wyższego stopnia dobra, a zatem nie byłby Bóg wtedy najwyższym dobrem, co jest przecież sprzecznością. Nadto dążenie ku wyższemu stopniowi dobra jest możliwe z pewnością tylko dzięki temu, że istnieje najwyższe dobro, a jest nim właśnie Bóg. Tym bardziej Bóg nie może stawać się gorszy, bo to byłby dowód niedoskonałości, co w odniesieniu do Boga jest niemożliwe. Bóg więc, jako byt najwyższy, jest najwyższym dobrem i jest całkowicie niezmienny.

Natura stworzeń musi być natomiast całkowicie różna od natury Boga. Niezmiennosc jest jednym z nieprzekazywalnych przymiotów Boga – gdyby stworzenia były niezmiennie, byłyby Bogiem. O zmienności stworzeń poucza nas zresztą codzienne doświadczenie: stworzenia ciągle przechodzą z jednego stanu w drugi. Ale – jak już wspomniano – są dwa rodzaje zmienności: możliwość zmieniania się ku dobru albo ku złu oraz moc zmieniania się tylko ku dobru. Pierwsza przysługuje wszystkim stworzeniom, druga zaś jest udziałem Boga-Człowieka, Chrystusa.

W ten sposób więc dochodzimy do poznania, że istnieją trzy rodzaje bytu: (1) byt może być całkowicie niezmienny, takim bytem jest Bóg, (2) byt może być zmienny tylko ku dobru, to znaczy jego własna dobra natura może stać się tylko lepsza, i takim bytem jest Chrystus, wreszcie (3) byt może być zmienny całkowicie, to znaczy jego własna natura, choć dobra, może jednak zmieniać się tak w kierunku dobra, jak i zła, i takim bytem jest stworzenie. To rozróżnienie przedstawia zarazem hierarchię bytów: byt najwyższy – Bóg, byt pośredni – Chrystus oraz byt najniższy – stworzenie. Dzięki bytowi pośredniemu skrajne byty: Bóg i stworzenie, jednoczą się. Byt pośredni ma bowiem udział w nich obu: jest zmienny ku dobru, a jednocześnie niezmienny ku złu. Kierując się zasadą, iż nie należy mnożyć bytów ponad konieczność³, Conway twierdzi, iż jej koncepcja wyczerpuje całą rozmaitość bytów, a jednocześnie ukazuje doskonałość wszechświata.

Bóg to byt najwyższy (*ens supremum*). Istnienie Boga wynika z konieczności istnienia najwyższego dobra i niezmienności, o czym była już mowa, oraz z tego, że niewidzialne przymioty Boga widać w Jego widzialnych stworzeniach. Dla Conway ważniejsza jednak od dowodzenia istnienia Boga (jest ono dla niej właściwie oczy-

³ Jest to oczywiście słynna „brzytwa Ockhama”. Wprawdzie Conway nie wskazuje Ockhama z imienia, ale zasadę cytuje (zob. *Principia philosophiae...*, VI, 4) w jej brzmieniu dosłownym: „Non sunt multiplicanda entia sine necessitate”.

wiste), staje się odpowiedzią na pytanie, jaki jest Bóg. Zajmuje się więc opisaniem Boga. Przymioty, od których rozpoczyna, nieodparcie przywołują na myśl Stary Testament, a w szczególności Psalmy Dawidowe, bo też w księgach Objawienia chrześcijańskiego szuka natchnienia. Bóg jest więc życiem, mądrością, dobrem, sprawiedliwością, potęgą, która wszystko wie i jest wszechobecna. Jest światłem, nie ma więc w Nim żadnej ciemności. Jest Duchem, nie ma więc w Nim żadnej cielesności, a co za tym idzie, nie można ograniczyć Go kształtem, postacią czy obrazem. Jest także stwórcą wszystkich rzeczy, pozostając jednak całkowicie różny od swoich stworzeń: ani On w nie, ani one w Niego nie mogą się zmieniać. Jako stwórca nadał wszystkiemu nie tylko kształt i postać, ale przede wszystkim istotę, życie oraz wszystko to, co mają dobrego. Bóg stanowi zupełną jedność, panującą nad sobą samą, pozbawioną wszelkiej różnorodności i zmieszania, gdyż złożenie i zmiana są Mu obce. Bogu obcy jest też czas i dlatego Jego wola i poznanie są wieczne i poza czasem. Nie podlega On uczuciom, które są charakterystyczne dla stworzeń.

W Bogu, jak już wspomniano, jest wola i poznanie. Wola, czyli duch, jest zarówno pochodną Boga, jak i czymś z Nim jednym co do substancji. Dzięki tej woli stworzenia otrzymują istotę oraz istnienie; to ona chce, aby stworzenia były właśnie takimi, jakimi je stwarza. Poznanie to właściwie idea albo mądrość. Jest to obraz samego Boga w Nim samym istniejący, stanowiący z Nim jedno co do substancji. Dzięki niemu Bóg poznaje zarówno siebie, jak i wszystkie inne rzeczy. Zgodnie z nim, a nawet przez niego, wszystko zostało stworzone. Wynika stąd, że Trójcę Świętą należy rozumieć w trzech aspektach: po pierwsze, jako samego Boga; po drugie, jako ideę-mądrość (Conway używa też określenia „słowo”), wedle której Bóg poznaje samego siebie i swoje dzieła; po trzecie, jako wolę, przez którą to poznanie-idea zostaje urzeczywistnione jako odrębny byt stworzony. Conway podkreśla, że boska mądrość i boska wola to nie jakieś odrębne substancje, różne od samego Boga, lecz tylko odmiany (*modi*) jednej i tej samej substancji⁴.

Istotowym przymiotem Boga jest bycie stwórcą. Stwarzanie polega na połączeniu idei i woli. Conway porównuje to z budowaniem domu. Najpierw w umyśle architekta jest idea domu, jednak ona sama go nie zbuduje, potrzebna jest do tego współdziałająca wola. Stworzenia istnieją tylko dlatego, że Bóg chce, aby były. Jego rozkaz, bez żadnej przyczyny instrumentalnej, wystarczy, by stworze-

⁴ Conway podkreśla, że takie rozumienie jest wprawdzie niezgodne z teologiczną tezą, że Bóg jest jeden, ale w trzech Osobach, sądzi jednak, że właśnie ono wyraża prawdziwą istotę Boga. Jej zdaniem, określenie „trzy różne osoby” nie tylko nie znajduje żadnego potwierdzenia w Piśmie Świętym, ale przede wszystkim nie zawiera w sobie rozsądnej treści (*sanum sensum*, a w wersji angielskiej: *sound reason*); zob. *Principia philosophiae...*, I, 7. Dodaje przy tym, że nic dziwnego, iż takie określenie jest kamieniem obrazy zarówno dla Żydów, jak i dla Turków; ta uwaga zdaje się świadczyć, iż lady Anne Conway podzielała ireniczne nastawienie wielu myślicieli tamtej epoki, właściwe na przykład Leibnizowi.

niu przydać istotę. Wola Boga jest wieczna, a świat stworzony następuje bezpośrednio po niej. Stworzenia i wola Boga sąsiadują ze sobą tak bezpośrednio, jak dwa bezpośrednio stykające się okręgi: między nimi niczego nie ma.

Stworzenia nie są współwieczne Bogu, gdyż jest On ich początkiem, a więc wyprzedza je. Inaczej mówiąc, początkiem stworzeń jest wieczność. Czas od stworzenia świata jest, według Conway, nieskończony, to znaczy: żaden stworzony intelekt nie może go policzyć. Każda próba policzenia lat od stworzenia świata prowadzi do pytania, czy nie mogło to jednak stać się wcześniej? Jeśli odpowiemy na to pytanie przecząco, ograniczymy Boga do określonej liczby lat. Jeśli odpowiemy twierdząco, to tym samym musielibyśmy przyznać, że wcześniej – przed wszelkim czasem – istniał już czas, co jest sprzecznością. Stworzenie świata nastąpiło przed wszelkimi wiekami, odwiecznie, jeżeli przez wieczność rozumiemy nieskończoną liczbę czasów. Jest to wieczność różna od wieczności Boga – stworzenia wszak nie są współwieczne Bogu.

Nieskończoność czasu od początku stworzenia wynika także z dobroci Boga. Bóg jest nieskończenie dobry, a właściwie jest samą dobrocią. Dobroć Boga ze swej natury jest przekazywalna, ma nadzwyczajną moc i obfitość, nie odczuwa żadnego braku. Nie może ona więc sama siebie pomnażać, ale odwiecznie jest przekazywana stworzeniom Boga, aby, jak każdy istotowy Jego przymiot, nie mogła być skończona i policzalna. Wynika stąd także, iż Bóg zawsze był i będzie stwórcą.

Tak więc zarówno Bóg, jak i stworzony przez Niego świat istnieją w czasie nieskończonym. Jednak nieskończoność czasowa Boga jest inna niż Jego stworzeń. Nieskończoność Boga nie ma bowiem w sobie żadnych czasów – to Bóg jako początek stworzenia jest też początkiem czasu. W nieskończoności Boga niczego nie można określić jako przeszłe czy przyszłe, gdyż ona cała jest teraźniejszością. Jest ona obecna w czasach, ale nie ogarnięta przez nie. Czas to następujące po sobie poruszenia i działania stworzeń; czy inaczej: sukcesywny ruch lub działanie stworzeń. Gdyby ustał ten ruch i działanie, ustałby czas, a same stworzenia zginęłyby wraz ze zginięciem czasu. Naturą jednak stworzeń jest bycie w ruchu lub posiadanie ruchu – to dzięki niemu mogą dążyć do wyższej doskonałości. W Bogu owego ruchu i działania ku wyższej doskonałości nie ma, jest On przecież doskonały. Nadto ruch i działanie, a więc i czas, wymagają posiadania części; tak jest ze stworzeniami. Bóg zaś jest jednością, nie ma w Nim części, a więc nie ma w Nim czasu.

Bóg dał istotę stworzeniom z wewnętrznej podniety swojej boskiej dobroci, mądrości i sprawiedliwości i nie było Mu obojętne, czy chciał ją dać, czy nie. Świat stworzył Bóg tak szybko, jak mógł. Niektórzy sądzą, że Bóg stworzył świat 6000 lat temu, a inni powiadają, że 60000 lat temu. Ale przecież Bóg mógł uczynić to nieskończenie wcześniej niż przed sześciu czy sześćdziesięciu tysiącami lat. A skoro mógł, to z pewnością tak uczynił.

Analogiczne rozumowanie prowadzi do wniosku, że Bóg stworzył nieskończoną liczbę stworzeń. Jakakolwiek bowiem podalibyśmy liczbę, to Bóg jako nieskończenie potężny może uczynić więcej stworzeń niż wskazuje ta liczba. A skoro może, to tak właśnie uczynił. Dlatego też z pewnością stworzenia zostały stworzone w nieskończonej liczbie – istnieje nieskończona wielość stworzeń. Moc Boga może z większą łatwością pomnażać rzeczy stworzone, niż biegły matematyk powiększać jakąś liczbę.

Co więcej, Conway wskazuje, że istnieje dwojaka nieskończoność, mianowicie nieskończoność wszechświata jako całości i nieskończoność każdego jednostkowego stworzenia. Wszechświat bowiem – rozumiany jako wielość powiązanych ze sobą w system rzeczy stworzonych – jest nieskończony, czyli złożony jest z nieskończonej wielu elementów, jak tego dowodzi rozumowanie przedstawione poprzednio. Ale także każde pojedyncze stworzenie jest nieskończone; skoro bowiem Bóg może stwarzać rzeczy w nieskończonej liczbie, to tak samo najmniejsze stworzenie, jakie możemy sobie wyobrazić, ma w sobie nieskończoność części lub raczej całych stworzeń. Bóg może przecież bez trudu umiejscowić jedno stworzenie w drugim, a tak jak może jedno, tak jest w stanie uczynić również z dwoma, trzema czy większą liczbą – może więc bez końca umiejscawiać mniejsze stworzenia w większych. Żadne stworzenie nie jest więc tak małe, żeby nie można było wskazać mniejszego, ani żadne tak wielkie, aby nie można było wskazać większego. W każdym stworzeniu, czy to będzie ciało czy duch, jest nieskończoność stworzeń. Conway ujmuje to w tezie, że „najmniejsza cząsteczka ciała lub materii na nieskończone sposoby może być rozciągana lub dzielona na ciągle mniejsze i mniejsze i coraz drobniejsze części”⁵.

Conway zdaje się utożsamiać tezę o nieskończonej podzielności ciała z tezą o nieskończonym zawieraniu się jednych ciał w innych ciałach. Tym samym jest dla niej dzielenie ciała w nieskończoność i wykrywanie w ciele zawartego w nim innego ciała, w tym z kolei następnego i tak w nieskończoność. Inaczej mówiąc, utożsamia ona rozciągłość (w sensie kartezjańskim) ciała z nieskończonym zawieraniem się jednych ciał w innych. Albo jeszcze inaczej: wedle Anne Conway, rozciągłość to tyle co nieskończone zawieranie się w sobie ciał. Conway z naciskiem podkreśla, że teza ta ma olbrzymi walor poznawczy. Wyjaśnia ona bowiem powiązanie ze sobą wszystkich rzeczy we wszechświecie, zachodzenie zależności przyczynowo-skutkowych, oddziaływanie na odległość, istnienie związków sympatii i antypatii w stworzeniach. Kto to rozumie, zdolny jest odkrywać i pojmować najbardziej

⁵ „Vel minima particula corporis sive materiae infinitis modis extendi dividique possit in partes minores minoresque semper et magis exiguas”; *Principia philosophiae...*, III, 9. Musimy pamiętać, że dla Conway nie ma różnicy substancjalnej między ciałem a duchem. Postępując się więc dalej terminem „ciało”, rozumiemy go w jej kategoriach – właściwości ciała są również właściwościami ducha.

tajemne i skryte przyczyny zjawisk, „które ludzie nieświadomi nazywają ukrytymi własnościami”⁶. To scholastycy wprowadzili pojęcie ukrytych własności, a więc to ich ma na myśli lady Anne Conway.

Bóg jest sprawiedliwością. Sprawiedliwość ta działa w ludziach, aniołach i wszystkich innych stworzeniach. Widać ją zarówno wtedy, gdy stają się lepsze, jak i wtedy, gdy zmieniają się na gorsze. Zgodnie z tą sprawiedliwością, zmiana na lepsze pociąga za sobą nagrodę, a zmiana na gorsze karę wynikającą z natury i przekroczenia prawa. Prawo to zostało nadane przez Boga wszystkim stworzeniom i wpisane w ich natury. Sprawiedliwość Boga widać w tym, że każdy grzech ma właściwą sobie karę. Siła tej kary, choć nie jest natychmiast pojmowana przez stworzenie w momencie, gdy ono grzeszy, to jednak jest jakby obecna w samych grzechach, których stworzenie się dopuściło, i pojawi się w odpowiednim czasie. Nie wszystkie grzechy Bóg karze ogniem piekielnym; zgodnie z nauką Chrystusa, tylko jeśli ktoś powiedziałby swemu bratu: „Głupcze!”, zostanie ukarany karą piekła. Na wyobraźnię człowieka szczególnie oddziałują zaś dwie kary: kara potopu i kara ognia. Kara potopu była karą łagodniejszą. Grzechy starego świata były grzechami cielesnymi i zwierzęcymi. Gdyby ludzie tego okresu nie zostali wyniszczeni, cały rodzaj ludzki (oprócz Noego i jego rodziny) w następnych pokoleniach stałby się zwierzęcy. Niszcząc ludzi wodą, Bóg chciał temu zapobiec i spowodować, aby zwrócili się znowu ku swojej własnej ludzkiej naturze. Grzechy zaś tego świata trzeba będzie zniszczyć ogniem, niczym Sodomę. Grzechy te są bowiem bliższe grzechom diabłów, a są to: wrogość, nieprawość, okrucieństwo, zdrada i podstępność. Ogień to rodzaj pewnej eterycznej substancji wprowadzonej do ciał dających się zupełnie spalić; zawsze jakby wspina się i dzięki nadzwyczajnej delikatności znika, z niego mają początek duchy aniołów i ludzi. Ogień jest więc odpowiednią karą – jako pierwotna zasada tych karanych duchów tak szlachetnych, a tak bardzo zwyrodniałych. Przez ogień duchy te mogą zostać odnowione i odrodzone.

Każda kara jest lecznicza i ustanowiona dla pożytku stworzeń. Dzięki niej stworzenie ma powrócić do swego pierwotnego stanu dobra, a nawet stać się lepsze. Bóg sądzi, aby ocalić i odnowić stworzenia, jednocześnie na nie wszystkie rozciąga się Jego łaska.

Ludziom najczęściej wydaje się, że Bóg jest surowszy, niż w rzeczywistości. To przekonanie powoduje, że nie dostrzegają oni prawdziwych przymiotów Boga, przede wszystkim Jego dobroci i sprawiedliwości, i dlatego Go nie kochają. Przekonanie, że Bóg za wszystko karze ogniem piekielnym, rodzi w ludziach ideę Boga jako okrutnego tyrana, a nie łaskawego ojca, którym rzeczywiście jest. Gdyby lu-

⁶ „Quas homines ignari vocant qualitates occultas”; *Principia philosophiae...*, III, 10.

dzie poznali rzeczywisty obraz Boga, który przecież widać we wszystkich Jego postanowieniach, pokochaliby Go. Wystarczy przecież, aby dusza poznała wewnątrz siebie, dzięki pomocy Chrystusa, miłość i łaskawość pochodzącą od Boga, a odkryłaby, że Bóg jest sprawiedliwy, ale i miłosierny, i dlatego godny uwielbienia.

Chrystus to byt pośredni (*ens medium*). Conway twierdzi, że istnienia bytu pośredniego jest tak samo łatwo dowieść, jak istnienia Boga. Sama natura rzeczy wymaga bowiem istnienia bytu pośredniego; inaczej między Bogiem a Jego stworzeniem powstałaby otchłań i nie mogłoby dojść do żadnego między nimi zjednoczenia. Zadaniem bytu pośredniego, który jest wszechobecny, jest więc pobudzanie stworzeń do zjednoczenia z Bogiem. Nie można jednak rozumieć bytu pośredniego jako zajmującego pośrednie miejsce między dwoma skrajnościami, niczym tułów między głową a nogami. Byt jest pośredni pod względem swej natury, jak srebro między cyną i złotem czy woda między powietrzem i ziemią, które to porównania są jednak, według Conway, nader nieudolne. Byt pośredni pod względem swojej natury jest czymś mniej niż Bóg, a jednocześnie jest większy i znakomitszy od wszystkich stworzeń. Byt ten jest uczestnikiem wieczności właściwej Bogu oraz czasu właściwego stworzeniom. Zawiera się w Bogu tak jak wszystkie stworzenia, poprzedza je jednak w porządku natury. Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a stworzeniami, ale nie znaczy to, że sam Bóg nie jest bezpośrednio obecny we wszystkich stworzeniach. Przeciwnie, Bóg napędza je i w nich działa. Równocześnie jednak korzysta z pośrednika, niczym z narzędzia, ponieważ ów pośrednik z powodu swojej natury jest bliższy stworzeniom.

Powołanie do istnienia owego pośrednika jest raczej rodzeniem lub emanacją niż stwarzaniem. Chrystus, jako pośrednik o wiele znakomitszy od wszystkich stworzeń z powodu swojej natury, jest nazywany Synem Boga, pierwotnym spośród wszystkich stworzeń i tym, przez którego wszystko zostało uczynione. Chrystus to Bóg – słowo istotowe Ojca. Ale Chrystus to także człowiek – słowo wyrażone lub wyjawione, doskonały i substancjalny obraz tego Słowa, które ustawicznie jest w Bogu, w wiecznej z Nim jedności, będąc Jego nośnikiem i narzędziem, jak ciało wobec duszy. Przyjście Chrystusa na świat jest zaś dwojakie: jednorazowe przyjście w ciele oraz ciągle powtarzające się przychodzenie do poszczególnych dusz ludzkich.

Chrystusa nie należy rozumieć ani jako samego Boga, ani jako jakiś z Jego przymiotów, które są przecież tak jak Bóg niewidzialne. Chrystus jest obrazem Boga, czyli widzialnym wytworem, który w jakiś sobie właściwy sposób przedstawia tylko i odkrywa, bardziej niż stworzenia, Boga. Jest najdoskonalszym i najwyraźniejszym obrazem Boga, jest podobny do Niego we wszystkich przymiotach, które zostały Mu przekazane. Chrystus łączy w sobie boskość i człowieczeństwo. Zjednoczenie to nastąpiło zanim stał się świat i zanim Chrystus przybrał ciało. Chrystus jest pierwotnym spośród stworzeń, czyli pierwotnym spośród

wszystkich dzieci. W Nim wszystko pozostaje lub ma swoje istnienie. Z Niego wszystko się rodzi niczym konary z korzeni. Jego natura jest zmienna tylko na lepsze i nigdy nie będzie Jego udziałem zło. Stworzenia nigdy zatem nie mogą być Mu równe, a jedynie stworzenia na najwyższym stopniu swej doskonałości mogą być do Niego podobne. Człowiek jest tylko przybranym dzieckiem Boga⁷.

Stworzenie to bytowość najniższa (*entitas infima*). Wszystkie stworzenia są zmienne. Należy jednak głębiej zastanowić się nad tą zmiennością. Conway rozpoczyna od próby określenia, na jakiej podstawie dokonuje się rozróżnienia gatunków (*species*) rzeczy, oraz od zdefiniowania tego pojęcia. Twierdzi, że gatunki rzeczy nie różnią się co do substancji, ale co do odmian (*modi*) lub właściwości; i nie może twierdzić inaczej, skoro uznaje, że jest jedna tylko substancja. Wynika stąd, że gdy powszechnie mówi się, że doszło do zmiany gatunku, to w rzeczywistości nastąpiła tylko odmiana istnienia. Woda przecież pozostaje sobą nawet wówczas, gdy ścina ją mróz i zmienia się w kamień. „Gatunki rzeczy nie są bowiem niczym innym, jak tylko jednostkami objętymi jedną ogólną i wspólną ideą rozumu lub zestawionymi w mowie pod jednym wspólnym określeniem”⁸. Na przykład człowiek jako gatunek obejmuje wszystkich ludzi, a koń wszystkie konie. To nominalistyczne rozumienie gatunku jest konsekwencją tezy o jedności substancjalnej wszechrzeczy – jeśli jedna jest tylko substancja, to jednostkowe stworzenia mogą się między sobą różnić albo co do modyfikacji substancjalnej, albo co do właściwości, a w takim razie gatunek jest niczym innym jak zbiorem wszystkich jednostek posiadających jako swą wspólną cechę albo bycie tą samą odmianą substancji, albo posiadanie tej samej własności.

Czy istnieje zmienność (*mutatio*) w ramach jednego gatunku? Conway uważa, że jest to niemożliwe, i nie może uważać inaczej, skoro twierdzi, że to, co stanowi istotę rzeczy, nie jest odmiennością substancjalną, bo nie ma wielości substancji. Zmiana dokonująca się w ramach tego samego gatunku (zmiana danej rzeczy jednostkowej w inną rzecz należącą do tego samego gatunku) byłaby zmianą istotową tej rzeczy. Conway powiada, że taka możliwość powodowałaby pomieszanie (*confusio*). Załóżmy, że jeden człowiek może zmienić się w drugiego, np. człowiek dobry zmienia się w złego, a zły w dobrego, na przykład Paweł w Judasza, a Judasz w Pawła. Wówczas ten, który zgrzeszył, nie zostałby ukarany, lecz zamiast niego ten, który byłby niewinny; człowiek prawy zaś nie otrzymałby zasłużonej nagrody, lecz zamiast niego grzesznik. Albo przyjmijmy, że jeden dobry człowiek zmienia się w drugiego równie dobrego, na przykład Paweł w Piotra, a Piotr

⁷ Conway ma na myśli te fragmenty z Nowego Testamentu, w których tak właśnie określa się ludzi – jako przybrane dzieci Boga; zob. Rz 8, 15; Rz 9, 4; Gal 4, 5; Ef 1, 5.

⁸ „Species enim rerum nihil sunt aliud, quam individua sub una generali et communi idea mentis, vel sub uno communi loquendi termino digesta”; *Principia philosophiae...*, VI, 3.

w Pawła. Wówczas żaden z nich nie otrzymałby swojej własnej nagrody, lecz nagrodę tego drugiego. Możliwość zmiany w siebie nawzajem rzeczy należących do jednego gatunku spowodowałaby, że nie moglibyśmy być pewni tych rzeczy, a co za tym idzie, nie moglibyśmy mieć też prawdziwego poznania czy wiedzy o rzeczach. Wszystkie wrodzone prawdy (*innatae notiones*), które ludzie znajdują w sobie, byłyby fałszywe, a w konsekwencji również wnioski na ich podstawie uczynione. Wszelka prawdziwa wiedza zależy bowiem od prawdy przedmiotów, stąd nazwa „prawdy obiektywne”⁹.

Czy istnieje zmienność jednego gatunku rzeczy w inny? Na to pytanie Conway również odpowiada przecząco, ale rozumie przez to, że ta oto konkretna jednostka, należąca do tego oto gatunku, nie może stać się inną konkretną jednostką, należąca do innego gatunku. Aleksander, tak jak nie może zmienić się w Dariusza, tak też nie może zmienić się w swojego konia Bucefała.

Wszystko to nie znaczy oczywiście, że nie ma zmienności we wszechświecie; wręcz przeciwnie – jest i stanowi o istocie stworzeń. Ale zmienność, o której lady Anne Conway mówi, że istnieje w świecie i jest podstawą różnic bytowych, nie polega więc na zmianie jednego stworzenia w drugie, tylko na przemianie stworzenia jednostkowego, które zmieniając się, pozostaje sobą i nie staje się innym stworzeniem. Zmienność to dążenie do wyższego stopnia doskonałości. Bóg każde stworzenie uczynił dobrym. Dzięki zmienności i pozostawaniu w ciągłym ruchu może ono wzrastać, dążąc do wyższego dobra jako do nagrody i owocu swojej pracy. Na drodze tej są oczywiście przeszkody – przekroczenia prawa i nadużycia możliwości wyboru – które jednak zależą od samego stworzenia. Zmiany na drodze doskonałości w obrębie jednego gatunku prowadzą do zbliżenia do innego gatunku, ale nie do jego osiągnięcia. Najwyższa doskonałość stworzenia jest zawsze tylko w możliwości, nie zaś aktualnie nieskończona: stworzenie może stawać się zawsze doskonalsze w nieskończoność, ale nigdy nie osiągnie najwyższej doskonałości, tak jak jakaś rzecz może poruszać się tylko na skończoną odległość, choć samo poruszanie się nie ma granic. Stworzenia są nieskończone pod względem wielości i wielkości, ale jednostkowe stworzenie jest zawsze skończone, także pod względem dobroci i odmienności, jako przedstawiciel danego gatunku. Potencjalnie tylko stworzenie może być nieskończone – jako zawsze zdolne do wyższej doskonałości.

Zobrazować to można na przykładzie drabiny. Wyobraźmy sobie nieskończone długą drabinę, o nieskończonej liczbie szczebli; aby można było się po niej wspinać, odległość między poszczególnymi szczeblami musi być skończona. Owe

⁹ Conway wyprowadza termin *veritates obiectivae*, czyli „prawdy obiektywne”, od terminu *veritas obiectorum*, czyli „prawda przedmiotów”; to pokrewieństwo znaczeniowe oddaje także tekst angielski, w którym mamy *objective truth* oraz *truths of the objects*. Zob. *Principia philosophiae...*, VI, 2.

szczeble to istniejące w świecie gatunki rzeczy. Nie mogą być one w nieskończoność różne od siebie nawzajem. Poucza nas o tym, jak twierdzi Conway, codzienne doświadczenie. Rzeczy zmieniają się w siebie nawzajem: ziemia w wodę, woda w powietrze, powietrze w ogień i w odwrotnej kolejności; a także kamień w metal, jeden metal w drugi, pszenica w jęczmień (co, jak twierdzi Conway, dzieje się w Niemczech i na Węgrzech), robaki w muchy, a też zmieniają się zwierzęta i ryby z powodu spożywania innych zwierząt i ryb.

Na rozkaz Boga ziemia i woda bez żadnych nasion wytworzyły zwierzęta. Zwierzęta miały ciała i dusze czy duchy z ziemi. Człowieka zaś Bóg stworzył na swe podobieństwo i to On tchnął w niego ducha. Ciało człowieka powstało z ziemi i przekazała mu ziemia duchy najlepsze, jakie miała; mimo to jednak są to duchy niższe od tego, który dał człowiekowi Bóg. Dzięki temu duch człowieka ma panować nad innymi duchami, ma je podnosić na wyższy stopień doskonałości. Człowiek dopuszcza jednak, by czasem duchy ziemskie przejęły nad nim panowanie. Zgodnie z bożą sprawiedliwością to, co będzie udziałem człowieka po śmierci, zależy od życia, jakie prowadził. Człowiek prowadzący życie proste i święte, podobne życiu aniołów, zostanie po śmierci wyniesiony do ich godności. Człowiek żyjący występnie i bezbożnie, na podobieństwo diabła, po śmierci zostanie strącony do piekła. Człowiek, który wiódł życie nierozumnie i po zwierzęcemu, tak że poddał się duchowi zwierzęcemu, zmieniony zostanie także pod względem ciała w zwierzę, któremu najbliższy był jego duch. Człowiek, który za życia poddał się panowaniu ducha zwierzęcego, także po śmierci będzie mu więc podlegał. Duch ten zawiedzie go, dokądkolwiek zechce, i przejmie panowanie także nad jego duszą ludzką. Gdy znowu powróci do ciała, to ukształtuje je dzięki swojej zdolności plastycznej według własnej idei czy skłonności, czyli będzie to ciało zwierzęce. Jego zdolność plastyczna (*facultas plastica*) ograniczona jest bowiem jego wyobraźnią. Możliwość przemiany człowieka w zwierzę nie pomniejsza godności i znakomitości człowieka, albowiem z zepsucia tego, co najlepsze, musi powstać to, co najgorsze. To człowiek sam poprzez dobrowolne zgrzeszenie oszpeca i uzwierzęca swoją duszę. Nie ma nic niesprawiedliwego w tym, aby także jego ciało stało się zwierzęce. Przecież o wiele gorszym jest bycie podobnym do zwierzęcia pod względem duszy, niż ciała. Jednocześnie się z jakąś rzeczą, człowiek staje się z nią jednym. Ten, kto oddaje się Bogu, staje się z Nim jednym duchem, a kto oddaje się nierządowi, staje się z nim jednym ciałem. Kto ulega jakiejś rzeczy, musi pamiętać, że w ten sposób staje się jej niewolnikiem.

Według Conway, z porządku rzeczy i zdrowego rozsądku wynika, że tak, jak jest jeden Bóg o jednej substancji i jeden Chrystus o jednej substancji, tak samo stworzenie jest jedną substancją, obejmującą tylko wiele jednostek, różnych co do sposobu istnienia. W tym przekonaniu powołuje się na św. Pawła (Dz 17, 26), który mówi, że Bóg wszystkie narody uczynił z jednej krwi, i uznaje, że można

to odnieść też szerzej do wszystkich stworzeń. Powodem uczynienia wszystkich narodów z jednej krwi było pragnienie, aby narody kochały się wzajemnie, pozostawały we wzajemnej sympatii i pomagały sobie. Sympatię i wzajemną miłość Bóg zaszczerpił wszystkim stworzeniom, aby stanowiły członki jednego ciała, były braćmi mającymi jednego ojca – Boga i jedną matkę – pojedynczą substancję. Sympatię tę i miłość co prawda osłabił grzech, ale jej nie zniszczył.

Każde stworzenie jest złożeniem, co jest warunkiem koniecznym zmienności. Części zaś wchodzące w skład tego złożenia mogą zmieniać się w siebie nawzajem. W każdym widzialnym stworzeniu można wyróżnić ciało (*corpus*), czyli zasadę bardziej pasywną i ducha (*spiritus*), czyli zasadę bardziej aktywną – mającą czucie i poznanie, miłość i pożądanie, radość i smutek oraz inne uczucia, a także moc działania i ruch.

Ciało jest nieskończonym mnóstwem ciał ułożonych w określonym porządku, a duch nieskończonym mnóstwem duchów również mających swój porządek oraz kierownictwo. Jeden duch jest duchem rządzącym (*regens*), wszystkie inne mają zaś sobie przypisane zadania niczym w wojsku. Z tego powodu stworzenia można nazywać wojskiem Boga, Pana Zastępów.

Jako argument przeciw nieskończoności duchów i ciał w pojedynczym duchu i ciele, można by podać słowa z Księgi Mądrości (11, 21), że Bóg „wszystko pod miarą i liczbą i wagą rozrządził”¹⁰, i właśnie dlatego nie można mówić o tej nieskończoności. Conway twierdzi jednak, iż nie jest to odpowiedni argument. Nieskończoność należy bowiem odnieść raz do stworzenia, raz do Boga. Bóg, owszem, najdokładniej poznał liczbę i miarę wszystkich stworzonych rzeczy, ale stworzenie nie może ich policzyć ani zmierzyć. Jednocześnie skoro Bóg uczynił wszystko „pod miarą i liczbą i wagą”, to każde stworzenie ma swoją miarę, liczbę i wagę, czyli nie możemy powiedzieć, że jest pojedynczą rzeczą, bo przecież jest liczbą, czyli wielością¹¹.

Żadna rzecz nie może być pojedyncza również dlatego, że powinna korzystać z dobroci przygotowanej dla niej przez Boga. Atom oddzielony od wszystkich innych nie mógłby nic zrobić, aby stawać się doskonalszym i lepszym. Nie mógł-

¹⁰ „Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti”. Łacińskie cytaty z Księgi Mądrości według: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Desclée & Co., Paryż 1927. Cytowania z Biblii w języku polskim według: *Biblia w przekładzie Księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998.

¹¹ Conway używa nazwy *res singularis*. Nie chodzi jej jednak o to, że dana rzecz jest jednostkową (indywidualną) rzeczą. Gdy mówi, że żadna rzecz nie jest *singularis*, chce przez to wyrazić, że każda rzecz jest złożona w nieskończoność. Przymiotnik *singularis* znaczy tyle co „pojedynczy”, „jednostkowy”; żadne z tych tłumaczeń nie oddaje sensu, w jakim Conway używa tego słowa, ale pierwsze jest mu niewątpliwie bliższe. Przeciwnością *singularis* jest *multiplex*, czyli „wieloraki”.

by mieć wewnętrznego ruchu, byłby bowiem tylko środkiem, a ruch potrzebuje dwu granic: od której i do której się odbywa. Nie byłby w stanie także widzieć, słyszeć, smakować czy czuć, bo nie mógłby przyjmować w sobie żadnego obrazu z powodu swojej małości. Organy zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych są złożone z wielu części. Wszelkie poznanie odnoszące się do stworzenia wymaga więc wielości. Przedmioty poznania wysyłają swój obraz do wnętrza podmiotu postrzegającego, jest więc w nim wiele obrazów. Nie mogą być one przyjmowane w atomie, bo potrzebują różnych miejsc dla swoich rozmaitych kształtów i postaci, inaczej przecież nastąpiłyby zamęt, a rzeczy byłyby w sobie nawzajem obecne bez żadnej rozciągłości, co jest przeciwne naturze. Przedmioty ludzkiego poznania są liczne, a każdy człowiek jest tworem wielorakim. Stworzenie jest wielorakie, aby mogło przyjąć pomoc od innych stworzeń, w odróżnieniu od Boga, który jest jednością, a Jego doskonałość nie potrzebuje niczego poza sobą. Między stworzeniami jest pewna wspólnota w dawaniu i braniu – jedno nie może żyć bez drugiego.

Także duch rządzący nie jest pojedynczym atomem, ale jest wieloraki (*multiplex*). Wprawdzie określa się go też słowem „centrum”, ale został on tak nazwany dlatego, że wszystkie pozostałe duchy zbiegają się w nim, podobnie jak linie poprowadzone ze wszystkich punktów okręgu do jego środka. Jedność wszystkich duchów w stworzeniu jest tak wielka, że nie można jej zerwać. Duch rządzący, mimo że w rzeczach mogą ciągle być na nowo kształtowane inne duchy centralne, jest niezniszczalny, podlega on tylko powiększaniu lub pomniejszaniu, według aktualnej swojej godności czy zdolności.

Dusza każdego człowieka także pozostaje wieczną, aby mogła odebrać należne sobie owoce, według swojej pracy i w zgodzie z prawem powszechnej sprawiedliwości. Prawo powszechnej sprawiedliwości to jakby najsilniejsze i nierozzerwalne więzy służące do zachowania jedności duchów. Ci, którzy połączyli się dla czynienia dobra lub zła, razem otrzymają należną nagrodę lub karę, właśnie dzięki temu połączeniu.

Ciało i duch mogą zmieniać się w siebie nawzajem, nie są bowiem odrębnymi substancjami, lecz odmianami jednej i tej samej substancji. Conway podaje sześć argumentów dowodzących prawdziwości tej tezy: (1) argument z jedyności substancji, (2) argument z przymiotów boskich, (3) argument z miłości duchów wobec ciał, (4) argument ze związków istniejących między duchami a ciałami, (5) argument z obfitości duchów w świecie, (6) argument z Pisma św.

Pierwszy argument opiera się na omówionej uprzednio tezie, że istnieją tylko trzy rodzaje bytu: Bóg, Chrystus i stworzenie.

Drugi argument oparty jest na należyтым rozważeniu boskich przymiotów. Boskie przymioty można podzielić na te, które są przekazywalne stworzeniu, czyli bycie dobrym, świętym, sprawiedliwym, mądrym, duchem, światłem i życiem,

oraz te, które są nieprzekazywalne, a mianowicie to, iż Bóg jest bytem trwającym sam przez siebie, niezależnym, niezmiennym, nieskończonym i najdoskonalszym.

Bóg, jako nieskończenie dobry, nie mógł uczynić śmierci ani żadnej martwej rzeczy. W Księdze Mądrości (1, 13–15) czytamy: „Gdyż Bóg śmierci nie uczynił ani się weseli w zatraceniu żywych. Stworzył bowiem, aby było wszystko, i zdrowe uczynił rodzaje okręgu ziemi i nie masz w nich jadu zatracenia ani królestwa piekielnego na ziemi. Sprawiedliwość bowiem wieczna jest i nieśmiertelna”¹². Nie możliwe jest, aby Bóg, będący samym życiem, uczynił jakąś martwą materię, czyli ciało (*materia mortua sive corpus*), które nie mogłoby w ogóle uczestniczyć w życiu i poznaniu, ani nie mogłoby dążyć ku wyższej doskonałości. Naturą wszak wszystkich stworzeń jest wzrastanie i posuwanie się w nieskończoność ku wyższej doskonałości. Martwa materia, nawet podlegając nieskończonej zmienności, zawsze pozostawałaby martwa. Zmiany postaci, nawet najbardziej doskonałe, nie służyłyby do niczego. Martwa materia nie udoskonaliłaby się poprzez ruch czy zmiany kształtu. Nie stałaby się też jej udziałem żadna nagroda, bo zawsze pozostanie równie martwą i nieczułą. Bóg stworzył wszystko, aby było szczęśliwe i korzystało z Jego dobroci. Stworzenie powinno być także w czymś podobne do swego Stwórcy. Materia martwa, nieprzenikalna, zmienna, postaciowa i ruchliwa w niczym nie byłaby podobna do Boga. Na podstawie tego Conway wysnuwa wniosek, że tak rozumiana materia nie jest prawdziwym bytem, lecz tylko fikcją. Coś, co nie uczestniczy w żadnym z przekazywalnych przymiotów Boga, nie jest ani prawdziwe, ani dobre, a jest tylko wymysłem.

Trzeci argument wynika z miłości i pragnienia duchów czy też dusz wobec ciał, a w szczególności wobec tych, które zamieszkują. Podstawę wszelkiej miłości i pragnienia jednej rzeczy wobec drugiej może stanowić to, że są jednej natury i substancji lub są do siebie podobne, lub że jedna otrzymała swoje istnienie od drugiej. Wiadomym jest, że duch czy dusza ludzka tak kocha swoje ciało, że czasami trwa przy nim nawet po jego śmierci. Miłość ta nie jest jednak wynikiem tego, że dusza czy duch nadał istotę ciału, to wszak należy do Boga, lecz z powodu podobieństwa między ich naturami.

Ci, którzy twierdzą, że ciało i duch są całkowicie różne od siebie i jedno nigdy nie może stać się drugim, przyjmują zazwyczaj, że ciało jest nieprzenikalne dla innych ciał, nie mogą się przenikać również jego części, oraz że jest ono rozdzielne na części, podczas gdy duch jest przenikalny (jeden duch może przenikać drugiego, duchy mogą w dowolnej liczbie pozostawać jeden w drugim, zajmując

¹² „Quoniam Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum. Creavit enim ut essent omnia; et sanabiles fecit nationes orbis terrarum, et non est in illis medicamentum exterminii, nec inferorum regnum in terra. Iustitia enim perpetua est, et immortalis.”

nadal tyle samo miejsca co jeden) i nierozdzielny (duch nie może zostać podzielony na oddzielone od siebie części). Przyjmując, że takie właśnie są przymioty ciała i ducha, musielibyśmy dojść do wniosku, że duch i ciało to największe na świecie przeciwieństwa i że nawet Bóg i stworzenie nie różnią się tak bardzo od siebie, skoro mają przecież pewne wspólne przymioty. Tak rozumiane ciało nie zgadza się też w niczym z Bogiem, a więc nie może być Jego stworzeniem.

Ciało i duch nie zgadzają się też rzekomo w innych przymiotach. Różnicę ma ich rozciągłość. Rozciągłość ciała jest jakoby zawsze nieprzenikalna, a nawet bycie rozciąglą i nieprzenikalnym w odniesieniu do ciała to jeden przymiot. Rozciągłość ciała należeć ma do jego istoty. Ciało nie może być bardziej lub mniej rozciąglą, a duch przeciwnie. Ruchliwość i postaciowość miałyby być tylko konsekwencją rozciągłości. Duch miałby być w inny sposób ruchliwy i postaciowy niż ciało, ponieważ może sam z siebie poruszać się i kształtować, co jest zupełnie obce ciału.

Conway zastanawia się, w jaki sposób można byłoby udowodnić, że nieprzenikalność to istotowy przymiot ciała, a przenikalność ducha. Dlaczego mielibyśmy sądzić, że ciało nie może być bardziej lub mniej nieprzenikalne, a duch bardziej lub mniej przenikalny? Przecież jest to możliwe w stosunku do innych przymiotów, takich jak ciężar, waga czy temperatura. Gdyby powiedzieć, że ciało pozostaje nieprzenikalne tak, jak palące się żelazo, to Conway zgadza się, iż jest ono rzeczywiście nieprzenikalne przez każde inne ciało o takiej samej gęstości, ale jednocześnie jest przenikalne przez ciało subtelniejsze, takie jak ogień, który wchodzi w żelazo, przenika wszystkie jego części i powoduje, że staje się ono miękkie, a nawet płynne. Gdyby zaś ktoś twierdził, że nie jest to przenikanie w sensie filozoficznym, ponieważ żelazo zmienia swoją objętość, to Conway odpowiada, że rozumienie przenikania tak, że jakaś jednorodna substancja wchodzi w drugą i nie zmienia to ich objętości, jest niedorzecznością. Przypisuje się bowiem w ten sposób ciałom dogłębną obecność właściwą jedynie Bogu i Chrystusowi. Żadne stworzenie nie może być dogłębnie obecne w innym stworzeniu, bo przestałoby być stworzeniem, gdyż posiadałoby jeden z nieprzekazywalnych przymiotów Boga i Chrystusa. Jeżeli założyć, że jedno stworzenie może być dogłębnie obecne w drugim tak, że nie zwiększa jego ciężaru i rozciągłości, czyli właściwie stają się jednym, to można postawić hipotezę, że cały świat stworzony daje się zredukować do najmniejszego ziarnka lub kurzu, każda bowiem część przenika inną, a ich wspólna rozciągłość nie jest większa, niż jednej z tych części. Gdyby zaś ktoś twierdził, że dogłębna obecność jest charakterystyczna tylko dla ducha, który może zredukować się do bardzo małej przestrzeni, to według Conway popełnia błąd *petitio principii*, ponieważ nie dowiódł, że ciało i duch są różnymi substancjami.

Przenikanie stworzeń porównuje Conway do właściwości czasu. Czasy są rozciąglą w swoich wyznaczonych granicach, których nie mogą opuścić, nie mogą

też być w sobie nawzajem dogłębnie obecne. Pierwszy dzień tygodnia nie może być obecny w drugim, pierwsza godzina dnia w drugiej, pierwsza minuta godziny w drugiej; czas jest bowiem sukcesywny i jedna jego część jest poza drugą. Ale jednocześnie czas krótszy zawiera się w dłuższym, zaś takie same co do długości okresy czasu stykają się ze sobą bezpośrednio, ale nie mogą być w sobie nawzajem obecne. Analogicznie jest ze stworzeniem – stworzenia o takiej samej wielkości, ciężarze i rozciągłości mogą jedynie bezpośrednio dotykać się, ale nie mogą być w sobie obecne. Mniejsze stworzenie może zaś być w większym, subtelniejsze w grubszym i to, według Conway, jest właściwym przenikaniem, które jest przymiotem tak ciał, jak i duchów.

Jeżeli uznamy ciało za znakomite stworzenie Boga, mające życie i czucie, to jedyną różnicą między ciałem i duchem jest to, że ciało jest częścią gęstszą jakiejś rzeczy, a duch subtelniejszą. Od powietrza, które jest w świecie widzialnym najsubtelniejsze, bierze nawet swoją nazwę duch, o czym świadczy to, że w języku hebrajskim słowo *ruach* oznacza zarówno ducha, jak i powietrze. Powietrze odznacza się bardzo szybkim ruchem, a cała szybkość ruchu przypisywana jest duchowi, który jest w poruszanej ciele. Choć ludzie niewykształceni, gdy nie dostrzegają w jakichś ciałach ruchu, nazywają je martwymi czy pozbawionymi życia i ducha, to w rzeczywistości nie ma żadnego ciała, które byłoby pozbawione ruchu, a w konsekwencji życia i ducha.

Każde stworzenie – zarówno ciało, jak i duch – ma więc rozciągłość i jest to rozciągłość przynależna temu właśnie stworzeniu, tzn. nie może być ani powiększona, ani zmniejszona. Wydawać by się mogło, że nie jest to prawdą, bo np. proch strzelniczy po zapaleniu rozprzestrzenia się na wielkiej przestrzeni. Ale w rzeczywistości dokonuje się tutaj podział na coraz mniejsze części, które nie napełniają bynajmniej całej przestrzeni, choć wydaje nam się, że ciało rozciąga się, napełniając sobą całą przestrzeń; żadna z pojedynczych części prochu nie ma ani większej, ani mniejszej rozciągłości, niż miała wcześniej. A jeszcze innym rodzajem takiej pozornie zmiennej rozciągłości jest nabrzmiewanie ciał. Ciała mogą nabrzmiewać, gdy wchodzi w nie wiele duchów lub subtelniejszych ciał, ale my nie musimy tego spostrzegać naszymi zmysłami zewnętrznymi. W pewnych przypadkach widzimy, jak duchy obecne w ciałach powodują, że ciało nabrzmiewa i zyskuje jakby większą rozciągłość, np. wtedy, gdy ogień wchodzi w żelazo. W innych przypadkach nabrzmiewania ciał nie możemy zaobserwować naszymi zewnętrznymi zmysłami, ale nie można na tej podstawie temu zaprzeczyć – może wszak jakieś ciało zwiększyć swoje rozmiary, a jednak nie można go opisać liczbami. Weźmy dwa ciała, jedno o objętości 64 jednostek, drugie 100; o ile pierwsze z łatwością opiszemy jako sześciątę o podstawie 4, o tyle podstawa drugiego nie może zostać określona dokładnie, jest bowiem większa od 4, ale mniejsza niż 5. Dla Anne Conway to, że pierwiastek sześcienny z 64 jest liczbą naturalną, a pierwiastek ze 100 liczbą

rzeczywistą niewymierną, której nie możemy wyrazić w skończony sposób, potwierdza tezę o wzajemnym nieskończonym przenikaniu się rzeczy.

Innym przymiotem, który rzekomo ma przynależeć tylko ciału, a nie duchowi, jest rozdzielność (*discerpibilitas*). Jeżeli rozumieć ją jako możliwość rozdzielenia ciała, choćby nawet najmniejszego, jakie można sobie wyobrazić, to jest to niemożliwe, gdyż zakłada się tu, że każde najmniejsze ciało jest rozdzielne na mniejsze części, a więc zakłada się sprzeczność. Ciało rozumiane jako jednostka jest nierozdzielne. To, co powszechnie nazywa się rozdzielnością, znaczy, że można jedno ciało oddzielić (*dividere*) od drugiego, umiejscawiając między nimi jakieś trzecie. A przy tym rozumieniu słowa należy uznać, że duchy są nie mniej rozdzielne niż ciała. Jednostkowy duch nie może stać się dwoma czy trzema, ale wiele duchów istniejących w jednym ciele może być oddzielonych (*separari*) od siebie tak samo łatwo jak ciała.

Między wszystkimi stworzeniami istnieje pewna powszechna jedność. Wprawdzie bowiem i ciała, i duchy mogą zostać oddzielone, czyli odseparowane (*discerpi vel separari*) od siebie, jednak nawet w takim oddzieleniu pozostają one zjednoczone (*unita*), jako że „cały świat stworzony ma tylko jedną substancję, czyli bytowość, i nie ma w nim próżni”¹³. Żadne stworzenie nie może więc być oddzielone (odseparowane) od wszystkich sąsiednich stworzeń. Szczególniejsza zaś jedność istnieje pomiędzy częściami tego samego stworzenia. Gdy ciało zostaje rozerwane, a jego części odsunięte od siebie na pewną odległość, to dopóki nie zostaną zniszczone, będą wysyłać do siebie nawzajem oraz do ciała, od którego pochodzą, subtelne cząstki, dzięki którym zachowują jedność i sympatię. Gdybyśmy, jak twierdzi Conway, przeszczepili nos z ciała jednej osoby do ciała innej, to gdy tylko ciało, z którego pobrano nos, ulegnie zniszczeniu, wówczas i nos odpadnie od żywego ciała i obumrze. A gdy pewnemu człowiekowi odcięto nogę, zabrano ją na pewną odległość i rozcięto, wówczas człowiek ten odczuwał ból i pokazywał, gdzie została zraniona odcięta noga.

Także jednostki tego samego rodzaju odczuwają wzajemną jedność, choć są oddalone od siebie co do miejsca. Najwyraźniej widać to na przykładzie ludzi. Gdy dwoje ludzi się kocha, to dzięki tej miłości tak bardzo są ze sobą zjednoczeni, że żadna odległość nie może ich rozdzielić, są bowiem nawzajem obecni w swoich duchach, ciągle przebiega między nimi wzajemne wypływanie czy emanacja duchów, są przez nią połączeni niby jakimiś liniami. Jeśli człowiek coś kocha, to jest z tym zjednoczony, a jego duch przechodzi od niego do tej rzeczy.

Czwarty argument na rzecz tezy, że ciało i duch nie różnią się istotowo, lecz jedynie co do stopnia istnienia, opiera się na najgłębszej jedności ciał i duchów,

¹³ „Tota creatio semper una tantum sit substantia vel entitas, nec vacuum sit in illa”; *Principia philosophiae...*, VII, 4.

dzięki której duchy mają panowanie nad ciałami, w których mieszkają, mogą je poruszać i używać w rozmaitych działaniach niczym narzędzi. Duch musi mieć coś z cielesności, ponieważ potrzebuje uporządkowanego ciała, aby za pośrednictwem jego cielesnych organów wypełniać swoje czynności życiowe. Według Conway, gdyby duch nie miał nic z cielesności, nie mógłby też poruszać ciałem, ani żadnym jego członkiem, bo żadna część ciała nie przeciwstawiałaby mu się. Poruszenie zaś jednego ciała przez drugie dokonuje się właśnie dzięki przeciwstawieniu się ciała poruszanego poruszającemu i ich nieprzenikalności. Przykładem mogą tu być żagle na statku: im żagle bardziej dziurawe, tym wolniej wiatr porusza statek, a gdyby zamiast żagli rozpiąć sieć, to nawet bardzo silny wiatr nie mógłby szybko poruszać statku. Gdyby było tak, że duch z największą łatwością może przenikać każde ciało, a ciało nie może stawiać mu oporu, to duch poruszając się, po prostu pozostawiałby ciało za sobą, przechodząc przez nie bez żadnego oporu; wiemy jednak, że tak nie jest.

Obserwujemy, że gdy cierpi ciało, cierpi też duch. Gdyby twierdzić, że duch ma zupełnie różną naturę niż ciało, to nie ma przyczyny, dla której odczuwa ból ciała, z którym nic go przecież nie łączy, a także nie można wytłumaczyć, w jaki sposób rzecz cielesna może mu zaszkodzić. Nie jest właściwe też twierdzenie, że to ciało, a nie duch, odczuwa ból, bo ci, którzy mówią, iż duch i ciało są zupełnie innej natury, odmawiają ciału życia i poznania. Trudność ta da się wytłumaczyć, jeśli przyjmiemy, że duch i ciało są jednej substancji, chociaż duch przewyższa ciało pod względem życia, duchowości, szybkości ruchu, przenikliwości oraz innych doskonałości. Gdy pojmiemy ciało jako mające życie i postrzeganie, zrozumiemy, w jaki sposób jedno ciało może zranić drugie lub wyświadczyć mu przysługę; jest to możliwe dzięki temu, że są jednej właśnie takiej natury.

Piąty argument Anne Conway wyprowadza z obserwacji świata, która ukazuje jej, że we wszystkich widzialnych ciałach jest wielka obfitość duchów. Conway twierdzi, że ziemia i wody ciągle wytwarzają zwierzęta, np. staw wytwarza ryby, choć nie wrzucono wcześniej do niego żadnych ryb, aby się rozmnażały. Wszystkie rzeczy pierwotnie pochodzą od ziemi i wody, czyli także duchy biorą tam swój początek. Gdyby ktoś postawił zarzut, że argument ten nie dowodzi bynajmniej tożsamości substancjalnej ducha i ciała, a więc nie uzasadnia tezy, że ciało i duch mogą przemieniać się w siebie nawzajem, lecz dowodzi jedynie tego, iż każde ciało ma w sobie ducha, to należy zastanowić się, w jakim znaczeniu ten ktoś mówi o owym zawieraniu się ducha w ciełe. Jeżeli bowiem rozumie przez to, że każde ciało zawiera w sobie aktualnie duchy wszystkich zwierząt i pozostałych stworzeń, to przyjmuje, że w małym ciełe może istnieć wiele duchów, istotowo różnych od ciała. Otóż na to pozwalałaby jedynie dogłębna obecność, która przecież jest nieprzekazywalnym przymiotem Boga i Chrystusa. A nadto, jeżeli wszystkie rodzaje duchów są obecne w każdym ciełe, to dłaczego z danego ciała wytwarzane jest,

jak wiemy z doświadczenia, tylko ciało określonego gatunku, a nie dowolne inne ciało? Jeśli zaś ten ktoś powiada, że każde ciało zawiera w sobie duchy wszystkich zwierząt i pozostałych stworzeń jedynie potencjalnie, to wtedy ten ktoś musi zgodzić się, że ciało i duch są wzajemnie w sobie przemienne, tak jak np. drewno jest potencjalnie ogniem, a woda jest potencjalnie powietrzem.

Nierozzerwalne zjednoczenie ciała i ducha powoduje, iż żadne ciało nie może być bez ducha. Jest to bardzo mocnym argumentem na prawdziwość tezy o pierwotnej jedności ich natury i substancji. Natura we wszystkich swoich działaniach ma ustalony porządek: jedno zwierzę jest kształtowane przez inne, jeden gatunek pochodzi od drugiego, wstępowanie zawsze odbywa się ku wyższej doskonałości, zstępowanie zaś ku niższej. Ze zniszczenia jednostek jednego gatunku powstają jednostki innego. Z zepsutej ziemi lub wody pochodzą zwierzęta, podobnie błoto czy inna zgniła materia dają początek zwierzętom, które zawsze mają duchy. Duch przez rozkład uwalnia się ze swoich więzów i wolny, dzięki sile plastycznej, kształtuje znowu siebie i tworzy nowe ciało. Ciało może więzić duchy przez swoją twardość i gęstość tylko dzięki temu, że ciało i duch są pierwotnie jednej natury i substancji. Ciało jest stałym i ścieśnionym duchem, a duch jest ulotnym i subtelnym ciałem.

We wszystkich ciałach istnieją nie tylko duchy zjednoczone z nimi i jakby uwięzione w tych ciałach do czasu nadejścia śmierci lub nastąpienia rozkładu. Oprócz nich we wszystkich ciałach są także duchy bardzo subtelne, które nieustannie z ciał emanują. Te subtelniejsze duchy są wytworami duchów gęstszych danego ciała. Duchy więzione w ciele nie są więc bezczynne, lecz wytwarzają owe subtelniejsze duchy, które emanują w kolorach, dźwiękach, zapachach, smakach, zaletach i zdolnościach. To wytwarzanie jest zgodne z dążeniem natury do osiągnięcia większej doskonałości pod względem subtelności i duchowości. Nieodzowny jest tu ruch, który osłabia i dzieli rzecz, a ona przez to staje się subtelniejsza i bardziej duchowa. W człowieku pokarm i napój najpierw zmieniane są w mlecz, następnie w krew, a na koniec w duchy. Dzięki duchom zaś człowiek widzi, słyszy, odczuwa zapachy i smaki, dotyka, czuje, rozmyśla, kocha, nienawidzi i w ogóle czyni wszystko, cokolwiek czyni. Od duchów także pochodzi nasienie, przez które człowiek rozmnaża się. Duchom zawdzięcza on także mowę. Mowa pełna jest duchów dobrych i złych, które ukształtowane zostały w sercu człowieka, zgodnie ze słowami Pisma: „z obfitości serca usta mówią” (Mt 12, 34 b)¹⁴.

Szósty, ostatni argument Conway opiera na fragmentach Pisma Świętego. Twierdzi, że wiele jest miejsc w Starym i w Nowym Testamencie, „które w pros-

¹⁴ „Ex abundantia enim cordis os loquitur.” Łacińskie cytaty z Biblii (oprócz Księgi Mądrości) za: *Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V. et Clementis VIII.*, Samuel Bagster & Sons Limited, London 1977.

tych i jasnych słowach dowodzą, że wszystko ma życie i że w jakimś stopniu rzeczywiście żyje”¹⁵. I przytacza jako przykład trzy cytaty z Nowego Testamentu. Oto w *Dziejach Apostolskich* (17, 25) czytamy o Bogu: „Sam dawa wszystkim żywot” itd.¹⁶ W *Pierwszym Liście do Tymoteusza* (6, 13) powiada Apostoł Paweł, że Bóg „ożywia wszystko”¹⁷. A w *Ewangelii św. Łukasza* (20, 38) znajdujemy słowa: „A Bóg nie jest ci umarłych, ale żywych”¹⁸, które wprawdzie tu odnoszą się do ludzi, ale są też prawdą w odniesieniu do wszystkich pozostałych rzeczy. Tak więc Bóg daje wszystkiemu życie i jest Bogiem rzeczy, które mają zmartwychwstanie, przy czym nie chodzi tu tylko o człowieka. Śmierć rzeczy nie jest ich unicestwieniem, lecz zmianą jednego rodzaju i stopnia życia na inny. Tak jak to opisuje *Pismo Święte*, które słowami *Ewangelii św. Jana* (12, 24) powiada nam, że ziarno pszenicy rzucone w ziemię musi obumrzeć, aby znowu powstało, przynosząc obfity plon.

Podsumowując przedstawione poglądy filozoficzne Anne Conway, jeszcze raz podkreślmy, że rzeczywistość stanowi dla niej jedność substancjalną (nie ma substancjalnej różnicy między duchem a ciałem), a tym, co stanowi o istotowej różnicy między bytami jest kierunek dokonywania się zmienności bytowej, który jest podstawą wyróżnienia trzech rodzajów bytu: Boga, Chrystusa i wszelkiego stworzenia. To użycie ontologiczno-etycznej kategorii zmienności jako kryterium rozróżniania bytów jest oryginalnym pomysłem Anne Conway.

¹⁵ „Qui planis expressisque verbis probant, omnia habere vitam et in aliquo gradu revera vivere”; *Principia philosophiae...*, VIII, 7.

¹⁶ „Ipse det omnibus vitam.”

¹⁷ „Vivificat omnia.”

¹⁸ „Deus autem non est mortuorum sed vivorum.”