

24. Сологуб Ф. *Творимая легенда*. В 2-х кн. – М.: Худ. лит., 1991. – (Забываемая книга). ISBN 5-280-01328-5 (Кн. 1) ISBN 5-280-01329-3 (Кн. 2) ISBN 5-280-01330-7
25. *Пламенка*. – М.: Наука, 1984. – 319 с. – (Литературные памятники).
26. Флоренский П. *Столп и Утверждение Истины* // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков; Комментарий А. Н. Богословского. – М.: Прогресс, 1991. – С. 5-18. ISBN 5-01-002689
27. Фридман Р. А. *Любовная лирика трубадуров и ее истолкование* // Ученые записки Рязанского государственного пединститута. – 1965. – Т. 34, вып. 1. – С. 87-417.
28. Фридман Р. А. «Кодекс» и «законы» куртуазного служения даме в любовной лирике трубадуров // Ученые записки Рязанского государственного пединститута. – 1966. – Т. 34, вып. 2. – С. 3-90.
29. Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – 464 с. ISBN 5-01-002053-X
30. Шестаков В. П. *Вступительная статья* // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков; Комментарий А. Н. Богословского. – М.: Прогресс, 1991. – С. 5-18. ISBN 5-01-002689
31. Шишмарев В. *Лирика и лирики позднего средневековья. Очерки по истории поэзии Франции и Прованса*. – СПб. – Париж: Типография Н. Л. Данцига, 1911. – 565 с.
32. Эткинд А. *Хлыст* (Секты, литература и революция). – М.: Новое литературное обозрение, 1998. – 688 с. ISBN 5-86793-030-0

Олексій Панич (Донецьк)

ПОЛЕМІКА ГОБСА З ДЕКАРТОМ У КОНТЕКСТІ «ПІРРОНІЧНОЇ КРИЗИ» КІНЦЯ ХVІ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХVІІ СТ.*

Друга половина шістнадцятого і перша половина сімнадцятого століття в інтелектуальному житті західної Європи ознаменувалися досі небаченим інтересом до скептичних поглядів загалом і спадщини античного скептицизму зокрема. Легше за все було б пояснити цей інтерес своїми публікаціями латинських перекладів нововідкритих творів Секста: як відомо, переклад «Піронічних підвалин» Анрі Естьєнна побачив світ у 1562 році, а переклад «Проти вчених» Гентіана Гервета – трохи згодом, у 1569 році. Але більше правди у твердженні, що самі ці публікації, і сам цей інтерес ЕСТЬЄННА та ГЕРВЕТА до філософської спадщини Секста, були зумовлені певною загальнокультурною потребою епохи, для задоволення якої скептицизм Секста представляв вельми корисні й потужні інтелектуальні ресурси.

Становлення культури європейського Ренесансу у звичному сенсі «відродження античності» призвело до того, що сама ідея відродження

культурного минулого, повністю чужа ментальності середньовіччя, глибоко вкоренилася у європейському інтелектуальному обігу. Подальша криза гуманістичного Ренесансу мала одним з наслідків цілу низку інших світоглядних «ренесансів», спрямованих на відродження у культурному минулому ще чогось. Важливо зазначити, що деякі з цих «вторинних ренесансів» при цьому відзначалися радикально *антиренесансною* ідейною спрямованістю – розуміючи під останньою критичне ставлення до комплексу ідей світського ренесансного гуманізму.

Найбільш потужний з цих «антиренесансних ренесансів» започаткував, безумовно, Мартин Лютер, який послідовно відроджував християнство апостольських часів всупереч і світському гуманізму Еразма і офіційному традиціоналізму Католицької Церкви. Але започатковане Лютером *антиренесансне релігійне відродження*, у свою чергу, мало одним з наслідків загальноєвропейську дискусію «стосовно правильного стандарту релігійного знання, або того, що називалося “правилом віри” /the rule of faith/. Ця суперечка підняла одну з класичних проблем грецького пірронізму: проблему критерію істини. З відкриттям у шістнадцятому столітті творів грецьких пірроністів, Секста Емпірика, аргументи та погляди грецьких скептиків стали частиною філософського підґрунтя релігійних сутичок, які на той час мали місце» [3, р. 1].

Іншими словами, «скептичний ренесанс 16 та 17 століть» (як називає цей феномен Джіанні Паганіні [2, р. 16]) постав як реакція на «протестантський ренесанс» Реформації приблизно у такий самий спосіб, у який цей останній постав як реакція на руйнівні культурні наслідки світського Ренесансу гуманістів. А отже, нове відкриття творів Секста стало не стільки головним чинником, скільки катализатором («пірронічної кризи») (*la crise pyrthonienne*) у філософії кінця шістнадцятого – першої половини сімнадцятого століть. Як справедливо зауважує Річард Попкін, «інтелектуальна криза, викликана Реформацією, збіглась у часі з новим відкриттям та відродженням аргументів античних грецьких скептиків» [3, р. xvi]. Характерно, що у полеміці навколо ідей Реформації скептичні аргументи використовувалися головним чином католицькими авторами, які шукали у побудовах скептиків протиручи від протестантського релігійного раціоналізму. Видатним діячем французької контрреформації був зокрема Гентіан Гервет, перший публікатор латинської версії повного корпусу творів Секста; так само чітко зв'язок ідейних течій скептицизму та контрреформації простежується у «Апології Раймонда Себонда» Монтеня, а також у працях його найближчих учнів та послідовників Шарона і Камю [3, р. 42–65].

Дослідження Попкіна засвідчують, що популяризація міркувань Секста латиною та французькою мовою, розпочата щойно згаданими авторами, доповнилася у 1621 році публікацією грецьких оригіналів Секста. «На додаток, існують вагомні свідoctва, що англійський переклад

“Підвалин” з’явився близько 1590 чи 1591 року. Інший та відмінний /Another different/ англійський переклад був розміщений в *Історії філософії* Томаса Стенлі 1655–61 років, надалі тричі перевиданий впродовж наступного століття» [3, р. 19–20]. На початку XVII століття пірронізм вже жваво обговорювався у Оксфорді (де Гобс навчався з 1602 або 1603 по 1608 роки) та Кембриджі, завдяки активності таких постатей як зокрема Чарльз Шмітт і Вільям Чілінгворт [3, р. 66–67].

Але найбільшого розмаху *la crise pyrrhonienne* досягла все ж таки у Франції, у інтелектуальне життя якої Гобс занурював неодноразово, і особливо глибоко на початку 1640х років, коли Гобс, внаслідок конфлікту навколо свого радника й покровителя графа Страффорда (невдовзі страченого), був змушений втекти з Англії, скориставшись запрошенням отця Мерсенна взяти участь у полеміці навколо декартівських *Meditationes*. Цей візит на континент у житті Гобса виявився найтривалішим (близько десяти років), і за цей період Гобс встиг насправді чимало: зокрема, тісно зійтися практично з усіма лідерами французького інтелектуального життя того часу, включаючи Гассенді, Мерсенна й самого Декарта¹; посісти у 1646 році посаду вчителя математики при особі іншого знаменитого емігранта, принца Уельського (надалі короля Чарльза Другого); а головне – задумати й написати «Левіафан», опублікований у Лондоні у 1651 році і майже одночасно з цим презентований Гобсом (у рукописній копії) Чарльзу Другому особисто².

На цей час у орбіту *la crise pyrrhonienne* втягнулося вже інше і значно ширше коло осіб. Як зауважує Попкін, започатковане Монтенем сполучення скептицизму та християнського фідейзму знайшло собі у Франції родючий ґрунт зокрема й тому, що «більшість учнів Монтеня на початку сімнадцятого століття отримали протекцію та сприяння з боку кардиналів Рішельє та Мазаріні». Погляди Шаррона відкрито підтримували єпископ Болонський Клод Дормі, сповідник Людовика XIII Ніколя Коссін, кардинал Берулле, кардинал дю Перрон та інші провідні ієрархи французької Католицької Церкви того часу. Скептичні ідеї глибоко вплинули на таких мисленників як бібліотекар Рішельє та Мазаріні Габріель Ноде, секретар принца Конде Самюель Сорб’є, секретар Рішельє Леонард Маранде, вчитель при королівському дворі Ла Мот Ле Вайє, отець Гассенді, і навіть добрий друг останнього отець Мерсенн, який у праці *La Veritè des Sciences, contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* (1625)³ сполучає власні випадки проти змальованого ним скептика з відтворенням влучних атак самого цього скептика проти їхнього спільного опонента, алхіміка [3, р. 80, 84]⁴.

Мало не шквальне розповсюдження «християнського пірронізму» у Франції перших десятиліть XVII сторіччя не могло не викликати і зворотної реакції, одним з перших паростків якої стала щойно згадана

книга отця Мерсенна. Але справжньою перлиною цієї зворотної течії стали міркування не Мерсенна, а його молодшого сучасника Декарта.

Очевидно, що про стосунки Декарта з філософією ранньомодерного скептицизму потрібна цілком окрема розмова, яка виходить далеко за межі завдань цієї розвідки⁵. Але не можна не згадати принаймні те, як високо Декарт у відповідях на «Сьомі заперечення» (отця Бурдена) оцінює не тільки розповсюдженість скептицизму у сучасному світі, але навіть і ґрунтовність його філософських засад. «Не слід вважати», запевняє Декарт, «що їхня [скептиків] секта давно вже зникла. Адже сьогодні загалом бачимо, мало не скрізь, що ті, хто вважає себе більш здібними за інших, не знаходять собі задоволення у звичайній філософії та не бачать іншої й більш істинної, перебігають до скептицизму»⁶ [4, р. 548–549]. При цьому, як з'ясується трохи далі, єдиною (!) помилкою скептиків Декарт вважає один тільки «надмірний сумнів»⁷. Відтак, скептики у зображенні Декарта опиняються у філософській ієрархії лише на одну сходинку нижче самого Декарта, який без зайвої скромності стверджує, що, наскільки йому відомо, він першим знайшов задовільну відповідь на запити скептиків, довівши існування Бога та безсмертя душі за допомогою більш вірогідних підстав, ніж ті, що визнаються скептиками як очевидні⁸. Втім, за цією самою логікою, поставити під сумнів знайдене Декартом розв'язання скептичних сумнівів – а до цього процесу, як відомо, активно долучився й Гобс – автоматично означало повернути скептицизм на перше місце серед усіх інтелектуальних течій епохи.

Уважний розгляд заперечень Гобса, опублікованих Декартом у складі полеміки навколо *Meditationes*, показує, що загальний напрямок цих міркувань Гобса є глибоко скептичним – попри навіть те, що саме слово «скептицизм» не згадується Гобсом у цій полеміці жодного разу.

Коментарі Гобса до тексту *Meditationes* відкриваються його згодою з Декартом щодо критичної оцінки почуттєвого пізнання навколишнього світу. Гобс закидає Декарту лише те, що його оцінка вірогідності почуттєвого досвіду не містить нічого нового порівняно ще з античними авторами. «Отже», визнає Гобс, «оскільки наші почуття без інших розумних міркувань швидкоплинні, варто сумніватися, чи існує дещо (...) Але оскільки ця сама невірогідність почуттєвих речей обговорювали ще Платон та інші античні філософи, і складність розрізнення яві від сновидіння є загальновідомою [= помічається скрізь], не варто найпрекраснішому автору нових розсудів публікувати подібну давнину»⁹ [4, с. 171].

Перше цитоване речення легко розтлумачити у тому сенсі, що згаданий Гобсом сумнів мусить усунутися, а вірогідність пізнання мусить бути встановленою, коли швидкоплинність почуттів буде компенсуватися розумом. І справді, у четвертому запереченні Гобса знаходимо посилення на «стародавніх перипатетиків», які «досить ясно вчили, що

субстанція не сприймається почуттями, а складається [= збирається, з'єднується] розумом»¹⁰ [4, с. 178]. Але надалі Гобс, розмірковуючи вже від власного імені, послідовно спростовує вірогідність розумного пізнання спочатку Бога, а потім також душі та субстанції загалом. В усіх трьох випадках підхід Гобса є одним і тим самим: визнаючи, що іменами «Бог», «душа» або «субстанція» позначається певний (невідомий нам) рід існування, Гобс одночасно висловлює глибокий скепсис стосовно можливості пізнання людиною сутності цього (як і будь-якого іншого) існування.

Зокрема, Гобс неодноразово наполягає, що, позначаючи дещо іменем Бога, ми не маємо жодної ідеї Бога, і відтак жодним чином не можемо долучитися до пізнання Бога. «Адже під іменем Бога», пояснює Гобс у своєму десятому запереченні, «я розумію субстанцію, себто розумію Бога існуючим (не через ідею, а через міркування). Нескінченим (себто таким, що я не можу ані осягнути, ані увітати собі його межі чи крайні частини без того, аби змогти увітати ще більше віддалені); з чого слідує, що під іменем нескінченного постає не ідея божественної нескінченності, але моя власна скінченність або обмеженість. Незалежним, себто я не осягаю причини, з якої постає Бог; з чого очевидно, що під іменем незалежний я не маю іншої ідеї крім власної пам'яті про мої ідеї, що виникали у різні часи, а отже залежні.

Ось чому сказати, що Бог є незалежним, значить не сказати нічого іншого ніж те, що Бог належить до числа речей, чиє походження не можна увітати. Так само, сказати, що Бог є нескінченим, це те ж саме як сказати, що він належить до числа тих речей, що їх ми не осягаємо як скінченні. І у такий спосіб усі ідеї Бога заперечуються; бо що ж то за ідея без походження та меж?»¹¹ [4, с. 186–187].

У наступному, одинадцятому запереченні Гобс поєднує це відкидання ідеї Бога з посиланням, цілком у дусі ранньомодерного скептичного фідеїзму, на правомірність і навіть *правовірність* ставлення до Бога як неосяжного. Звідси негайно виводиться, що й існування Бога (а не тільки розуміння його сутності) залишається (у Декарта чи загалом?) поза межами доказової вірогідності:

«Відтак, оскільки наявність у нас ідеї Бога не доведено, і християнська релігія зобов'язує нас вірити, що Бог є неосяжним, що, на мою думку, означає, що ми не маємо його ідеї, з цього слідує, що існування Бога не доведено, і ще менше творіння»¹² [4, с. 189].

З душею ситуація є зовсім не кращою. Попри усю вже визнану Гобсом ненадійність почуттєвого досвіду, у його сьомому запереченні ми раптом натрапляємо на тезу, що саме почуттєве пізнання є єдиним джерелом формування в людині ідеї її самої. Звісно ж, при цьому йдеться лише про пізнання людиною себе як тіла, оскільки ідею невидимої оком

душі людина здатна сформувати не більше, ніж ідею невидимого оком Бога:

«Більше того, ідея мене самого постає в мені (з огляду на тіло) через зір, (що ж до душі, то) душа взагалі жодним чином не є ідеєю, але розумом складаємо [= з'єднуємо дані про] щось-то всередині людського тіла, що робить його живо рухомим, через що воно відчуває й рухається; це дещо ми без всякої ідеї називаємо душею»¹³ [4, с. 183].

Нарешті, у дев'ятому запереченні Гобс вдається до найширшого, у цьому аспекті, узагальнення:

«Раніше я вже обстоював зауваження, що ми не маємо жодної ідеї ані Бога, ані душі; тепер додам – ані субстанції. Субстанція ж бо (як матерія, піддана акциденціям та змінам) викривається тільки розумним міркуванням, але не осягається, і ми не виявляємо жодної [її] ідеї»¹⁴ [4, с. 185].

Втім, усі ці міркування Гобса, беззаперечно вказуючи на загальну схильність філософа до скептичної оцінки пізнавальних здібностей людини, залишають відкритим питання про глибину та обсяг гобсівського скепсису. Британський мисленник однозначно заперечує можливість пізнання сутності будь-якої субстанції; але водночас він наполегливо повторює, що ця ж сама субстанція – очевидно, на рівні самого її існування? – якимось чином «викривається» розумом. Чи слід звідси, що Гобс, висловлюючись у термінах сучасної епістемології, сповідує не «скептицизм стосовно існування», а тільки й виключно «скептицизм стосовно сутності»?

Решта міркувань Гобса у аналізованій нами полеміці з Декартом демонструє, що подібний висновок щонайменше потребує подальшого уточнення. Адже в усіх випадках, коли Гобс вдається до більш докладного розсуду про ту чи іншу «викриту міркуванням» субстанцію, він неодмінно окреслює усі думки щодо неї виключно як *гіпотетичні* – так що результат міркування не може претендувати на більше ніж просте суб'єктивне припущення. Саме до цього у п'ятому запереченні зводиться докладний опис Гобсом виникнення в людині міркування про Бога:

«Відтак очевидно, що в нас немає ідеї Бога. Але як сліпонароджений, наближаючись до краю вогню і відчуваючи у собі тепло, визнає існування чогось, від чого він гріється, а почувши, як його називають вогнем, робить висновок, що вогонь існує, не осягаючи, втім, ані кольору вогню, ані його фігури, не маючи ані жодної ідеї вогню, ані образу в душі для спостереження; так само людина пізнає, що мусить існувати якась причина її образів та ідей, і також інша причина, що передує цій причині, і так продовжуючи, доходять врешті решт до кінця, або ж до припущення якоїсь довічної причини, яка, жодним чином не започаткована, не може мати причину першу за себе; і з необхідністю заключає про існування чогось довічного»¹⁵ [4, с. 180].

Невипадковість згадки про «припущення» у щойно наведеній цитаті підтверджує інше місце, де Гобс стисло пропонує власні матеріалістичні погляди як альтернативне тлумачення декартівського *cogito*. Визнавши (у другому запереченні) слухність самої формули *sum res cogitans* як вказування на суб'єкта акту, без якого не може бути здійснено самого акту, Гобс одразу після цього виконує несподіваний оберрт, наділяючи суб'єкта мислення невід'ємною від нього тілесністю:

«Однак з цього, як видається, слідує, що мисляча річ є чимось тілесним; адже суб'єкти усіх дій видаються такими, що мисляться тільки з огляду на тілесність, або з огляду на матеріальність (...) Не можу сам скласти себе як мислячого через інше мислення; бо хоча інше мислення може помислити себе (і таке мислення буде нічим іншим як спогадом), все ж таки загалом неможливо мислити себе мислячим, як і знати себе знаючим. Адже буде нескінчене запитування: звідки знаєш, що ти знаєш, що ти знаєш, що ти знаєш?»¹⁶ [4, с. 173].

Іншими словами, мислення для Гобса ні в якому разі не здатне свідчити саме за себе – а отже, як не крути, за існування мислення мусить посвідчити дещо таке, що не є мисленням. Себто, як видається, матерія. Але як би ми не оцінювали слухність цього міркування по суті, ясно принаймні те, що і воно висувається Гобсом не більше ніж у статусі чергового «припущення про неочевидне».

Ще більш відчутно цей статус «світоглядного припущення» заявлений у четвертому запереченні, де Гобс повертається до власних матеріалістичних вподобань удруге:

«Що ж ми тепер скажемо, якщо, можливо, міркування є нічим іншим як з'єднанням та зв'язуванням імен або назв за допомогою слів? з чого виходить, що ми нічого не досягаємо стосовно природи речей, а лише стосовно їхніх назв, чи домовилися ми про них відповідно до зовнішніх [= потойбічних] речей (що ми робимо на власний розсуд, позначаючи їх навколо) або ні. І якщо воно так, а це можливо, то міркування залежатиме від імен, імена від уявлення, а уявлення, можливо, як я припускаю, від руху тілесних органів, і так розум буде нічим іншим як рухом у деяких частинах тілесного організму»¹⁷ [4, с. 178].

Підсумовуючи позицію Гобса у його полеміці з Декартом, ми натрапляємо на дещо несподіваний висновок: скептицизм – принаймні у цьому тексті Гобса – не тільки суміщається з Гобсовим номіналізмом та матеріалізмом, але по суті й передре ним обом. Адже достеменно, за представленою Гобсом логікою, людині відомо тільки те, що зовні неї, у «потойбічній» (стосовно почуттів) зовнішній реальності, так чи інакше існує «дещо». Вже наступний крок – ідентифікація подібного «дещо» як конкретної, розпізнаної нами, субстанції, наділеної відмінною від інших субстанцій сутністю – є для Гобса глибоко проблемним, оскільки усі

подібні міркування, стосуючись «неочевидного», можуть робитися (і робляться самим Гобсом) тільки у статусі певного світоглядного припущення (прикладі самого Гобса – припущення людиною Бога як «довічної причини» і його, Гобса, власне припущення про матеріальність суб'єкта мислення). Неважко побачити, що така позиція є не просто скептицизмом, але найбільш радикальним скептицизмом, за мірками як античної, так і ранньомодерної філософії. При цьому заявлена Гобсом позиція без жодних проблем вбирає у себе номіналізм (не знаючи сутностей речей, ми, вдало чи невдало, позначаємо власними іменами «дещо» існуюче на свій страх та ризик), і навіть залишає певний простір для філософського матеріалізму – якщо цей останній буде висуватися, з необхідною домішкою пізнавальної самокритики (античний скептик сказав би: «із самообмеженням сказаного»), лише як щирий звіт про наявне у свідомості мисленника інтелектуальне враження («я припускаю», «мені видається» тощо). З таким-то умонастроєм Гобс вступив у дев'ятирічний період свого перебування у Франції упродовж сорокових років XVII століття.

ПРИМІТКИ

* Ця стаття є анонсом великої розвідки про англійський скептицизм, що її автор має оприлюднити найближчим часом. Закликаємо читачів до зацікавленого обговорення. (*Прим. ред.*)

¹ Як свідчить один з перших біографів Гобса Джон Обрі, Гобс та Декарт «були знайомі і ставилися з повагою один до одного». Уривки з біографії Гобса, написаної Обрі упродовж другої половини сімнадцятого століття, наводяться у використаному мною виданні «Левіафану» під редакцією Едвіна Кюрлі [1, р. lxx-lxxi].

² Наприкінці того ж 1651 року Гобс був змушений тікати у зворотному напрямку, тепер з Франції до Англії, оскільки текст його «Левіафану», потрапивши у Париж, викликав обурення не тільки французьких теологів, але й чільних представників англійського королівського двору. Внаслідок піднятого скандалу Гобс, попри усі власні зусилля, фактично втратив протекцію з боку Чарльза Другого, після чого подальше перебування у Франції стало для Гобса реально небезпечним.

³ «Істина наук, проти скептиків чи пірроністів» (фр.).

⁴ Докладний опис поглядів на скептицизм Ла Мота, Гассенді та Мерсенна див. у тій же монографії Попкіна [3, р. 90-96, 99-104, 129-146].

⁵ Серед численної кількості англomовних публікацій на тему «Декарт і скептицизм» варто відзначити насамперед ті, що розглядають цю тему у історичному, а не загальнотеоретичному плані: Richard H. Popkin. Descartes: Conqueror of Scepticism [3, р. 172-192]; Richard H. Popkin. Descartes: Sceptique Malgrй Lui [3, р. 193-213]; Josй R. Maia Neto. Charron's epochй and Descartes' cogito // The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003. – P. 81-113; Jean-Pierre Cavaille. Scepticisme, Tromperie et mensonge chez La Mothe Le Vayer et Descartes // The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003. – P. 115-134.

⁶ «Neque putandum est eorum sectam [Scepticй] dudum esse extinctam. Videt enim hodie quam maxime, ac fere omnes, qui se aliquid ingenii pxx sжteris habere putant, nihil invenientes in vulgari Philosophis quod ipsis satisfaciат, aliamque veriorем non videntes, ad Scepticam transfugiunt».

⁷ «Unum illum errorem, in quo Scepticorum secta consistit, nempe nimiram dubitationem» [4, p. 549].

⁸ «Et quia non eodem modo ipsis apparet Deum existere, mentemque humanam esse immortalem, ideo his nequidem in praxi tanquam veris utendum putant, nisi prius sibi probata fuerint, rationibus magis certis quam sint ullæ ex iis ob quas apparentia omnia amplectuntur. Quæ cum a me sic probata sint, & a nemine ante me, saltem quod sciam», etc. [4, p. 549].

⁹ «Ideoque si sensus nostros sine aliæ ratiocinatione sequamur, merito dubitabimus an aliquid existat, necne (...) Sed quoniam de eisdem incertitudine sensibilibus disputavit Plato & alii antiquorum Philosophorum, & vulgo observatur difficultas dignoscendi vigiliam ab insomniis, nolim excellentissimum authorem novarum speculationum illa vetera publicate». У цій та подальших цитатах курсив відповідає оригіналу: так Декарт позначає цитовані ним тексти своїх опонентів (у тому числі Гобса), подаючи звичайним шрифтом власні відповіді на висунуті ними заперечення.

¹⁰ «Veteres quoque Peripatetici docuerunt satis clare non percipi substantiam sensibus, sed colligi rationibus».

¹¹ «Nam Dei nomine intelligi substantiam, hoc est intelligi Deum existere (non per ideam, sed per rationationem). Infinitam (hoc est, quod non possum concipere, neque imaginari terminos ejus, sive partes extremas, quin adhuc possim imaginari ulteriores); ex quo sequitur ad nomen infiniti non oriri ideam infinitatis divinæ, sed eorum ipsius finium, sive limitum. Independentem, hic est, non concipio causam ex que Deus oritur; ex quo patet me aliam ideam ad nomen independentis non habere, præter memoriam earum idearum incipientium diversis temporibus, ideoque dependentium.

Quapropter dicere Deum esse independentem, nihil aliud est quam dicere Deum esse ex earum rerum numero, quarum non imaginor originem. Sicut dicere Deum esse infinitum, idem est ac si dicamus eum esse in numero earum rerum, quarum non concipimus fines. Et sic omnis idea Dei excluditur; qualis enim est idea sine origine & terminis?».

¹² «Quoniam ergo non est demonstratum nos ideam Dei habere, & Christiana religio nos obligat credere Deum esse inconceptibilem, hoc est, ut ego opinor, cujus idea non habetur, sequitur existentiam Dei non esse demonstratam, multo minus creationem».

¹³ «Præterea idea meo ipsius mihi oritur (si corpus meum spectatur) ex visione (si anima) nulla omnino animæ est idea, sed ratione colligimus esse aliquid internum corpori humano, quod ei motum imperit animale, quo sentit & movetur; atque hoc quidquid est, sine idee vocamus animam».

¹⁴ «Notavi spiritus ante, neque Dei, neque anima, dari ullam ideam; addo jam, neque substantiæ. Substantia enim (ut quæ est materia subjecta accidentibus & mutationibus) solæ ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur, aut ideam ullam nobis exhibet».

¹⁵ «Videtur ergo nullam esse in nobis Dei ideam. Sed sicut spiritus natus, spiritus igni admotus, & sentiens se calere, agnoscit esse aliquid, a quo calefactus est, audiensque illud appellari ignem, concludit existere, nec tamen qualis figuræ aut coloris ignis sit cognoscit, vel ullam omnino ignis ideam, vel imaginem animo observantem habet; itaque homo cognoscens debere esse causam aliquam suarum imaginum vel idearum, & causæ illius aliam causam priorem, & sic continuo, deducitur tandem ad finem, sive suppositionem alicujus causæ æternæ, que, quia nunquam coepit esse, causam se habere priorem non potest; necessario aliquid æternum existere concludit».

¹⁶ «Atque hinc videtur sequi, rem cogitantem esse corporeum quid; subjecta enim omnium actuum videntur intelligi solummodo sub ratione corporeæ, sive sub ratione materiæ (...) Non autem colligitur me cogitare per aliam cogitationem; quamvis enim aliquis cogitare potest se cogitasse (quæ cogitatio nihil aliud est quam meminisse),

tamen omnino est impossibile cogitare se cogitare, sicut nec scire se scire. Esset enim interrogatio infinita: unde scis te scire, te scire, te scire?».

¹⁷ «*Quid jam dicimus, si forte ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio & concatenatio nominum sive appellationum, per verbum hoc est? unde colligimus ratione nihil omnino de nature rerum, sed de earum appellationibus, nimirum ultrum copulemus rerum nomina secundum pacta (quæ arbitrio nostro fecimus circa ipsarum significationes) vel non. Si hoc sit, sicut esse potest, ratiocinatio dependebit a nominibus, nomina ab imaginatione, & imaginatio forte, sicut sentio, ab organorum corporeorum motu, & sic mens nihil aliud erit præterquam motus in partibus quibusdam corporis organici».*

ЛІТЕРАТУРА

1. **Hobbes Th.** *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668* / Hobbes Th. [edited, with introduction and notes, by Edwin Curley]. – Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1994.
2. **Paganini G.** *Hobbes among ancient and modern sceptics: phenomena and bodies* / Paganini G. // *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003. – P. 3-35.
3. **Popkin R. H.** *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* / Popkin R. H. – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1979.
4. **Descartes R.** *Meditationes de Prima Philosophia* / Descartes R. // *Oeuvres de Descartes* / publiées par Charles Adam et Paul Tannery. – Vol. VII. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

Галина Ільїна (Київ)

ТВОРЕННЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: МОДЕРНІ ВЕРСІЇ ОСОБИСТОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Вічна проблемність людини сьогодні в першу чергу передбачає питання про цілісність та роз'єднаність особистості, пошук внутрішнього центру, котрий об'єднує всю множину її проявів. Відповідно розгортання поняття «ідентичності» охоплює широке концептуальне коло, обумовлене великою кількістю біологічних, психологічних, соціальних і культурних факторів. Як влучно зауважив Зигмунт Бауман, «впечатляющее возрастание интереса к «обсуждению идентичности» может сказать больше о нынешнем состоянии общества, нежели известные концептуальное и аналитические результаты его осмысления» [1].

У полі таких «обговорень» ідентичність постає як зумовлена сучасними реаліями необхідність пошуку константних елементів в динамічному процесі ідентифікації. Ідентичність виконує роль ідейного центру особистості, виконує інтегративну функцію в психіці, котрий «скріплює» і «об'єднує» навколо себе особистість. Пошук смислів іден-