



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ГОББС

**МЫСЛИТЕЛИ
ПРОШЛОГО**

Б. В. МЕЕРОВСКИЙ

ГОББС



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва 1975

Мееровский Борис Владимирович (1922 г. рождения) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского института народного хозяйства им. Плеханова. Работает в области истории философии и теории атеизма. Составитель, редактор и автор вступительных статей изданий: «Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах» (М., 1967—1968); Ф. Хатчесон. «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (в кн.: Хатчесон Ф., Юм Д. и Смит А. «Эстетика». М., 1973); Б. Мандевиль. «Басня о пчелах» (М. 1974).

Мееровский Б. В.

М42 Гоббс. М., «Мысль», 1975.
208 с. (Мыслители прошлого).

В книге рассматриваются жизненный путь и сочинения выдающегося английского материалиста XVII в. Томаса Гоббса.

Автор знакомит с философской системой Гоббса и его социально-политическими взглядами, отмечает большой вклад мыслителя в критику религиозно-идеалистического мировоззрения.

В приложении впервые на русском языке даются извлечения из произведения Гоббса «Бегемот».

М 10501-118 45-75
004(01)-75

1Ф

© Издательство «Мысль». 1975

© Сканирование и обработка: glarus63

Гоббс Томас — один из величайших умов XVII столетия...

П. Бейль

Томас Гоббс... являет собой великий пример учености, добродетели и свободомыслия.

А. Коллинз

ВВЕДЕНИЕ

Гоббс прожил долгую жизнь, вместившую в себя целую эпоху — эпоху английской буржуазной революции XVII в.

Кризис абсолютизма, гражданская война, казнь короля, установление республики, диктатура Кромвеля, реставрация Стюартов — все это происходило на его глазах. Гоббс был свидетелем войн Англии со своими извечными соперниками — Францией, Испанией и Голландией. При нем осуществлялось завоевание Ирландии и покорение Шотландии.

Формирование Гоббса как мыслителя нельзя отделить и от духовной жизни Англии конца XVI и начала XVII столетия, где доминировали такие фигуры, как Бэкон, Герберт Чербери, Гарвей, Шекспир, Бен Джонсон.

Как не велико было влияние политической и культурной атмосферы Англии на умственное развитие Гоббса, нельзя забывать о его тесных связях и плодотворных контактах с деятелями науки и философии, проживавшими на Европейском континенте. Речь идет в первую очередь о тех мыслителях, с которыми Гоббс был лично

знаком, поддерживал дружеские отношения, находился в переписке. Это — Галилей и Гассенди, Декарт и Мерсенн.

Вслед за основоположниками буржуазной философии Бэконом и Декартом Гоббс продолжил борьбу со средневековой схоластикой, провозгласил необходимость полного освобождения философии и науки от теологии, создал первую в истории философии всеобъемлющую систему механистического материализма, в которой он попытался охватить все известные тогда области научного знания.

Несмотря на то что система Гоббса включала учение о теле, учение о человеке и учение о государстве, в центре его внимания были проблемы социально-политической жизни. Человек же интересовал его не столько как особое физическое тело, сколько как гражданин, частица общественного организма. Гоббс по праву считается одним из основоположников социологии, творцом «политической науки». Его главный политический и социологический труд «Левиафан» стал для многих мыслителей нового времени источником и стимулом к исследованию природы государственной власти, вопросов морали и права.

Имя Гоббса занимает почетное место в ряду представителей буржуазного свободомыслия. Непримиимый противник клерикализма, острый критик церковных установлений, враг религиозного фанатизма, Гоббс внес значительный вклад в философское обоснование атеизма.

Материализм и атеизм Гоббса на протяжении десятилетий были объектом нападок и критики со стороны защитников религии и идеализма, апологетов феодально-абсолютистских

порядков. Понятие «гоббизм» стало в XVII в. синонимом неверия, неприятия официальной религии и церкви. Да и в последующее время предпринимались неоднократные попытки дискредитировать Гоббса как мыслителя, обвинить его в аморализме и мизантропии.

Вместе с тем представители передовой философской и общественной мысли всегда с большим уважением писали и говорили о Гоббсе, отмечали его вклад в сокровищницу духовной культуры человечества.

Мировоззрение Гоббса не поддается однозначной оценке. В его философских взглядах есть немало отступлений от материализма в сторону идеализма и субъективизма. Не подлежит сомнению ограниченность механистическо-метафизического материализма Гоббса, его методологии и гносеологии. Противоречива социальная доктрина автора «Левиафана». Не требуется большого труда, чтобы обнаружить в ней наряду с прогрессивными идеями консервативные и даже реакционные моменты, заблуждения и ошибки. Непоследователен, наконец, и атеизм Гоббса. Отвергая бога, он одновременно требовал его признания и почитания. Критикуя религию, он настаивал на ее сохранении и использовании в интересах государства, правящих классов.

И все же имя Гоббса навсегда вошло в историю философии, историю социальной и политической мысли. Принадлежа далекой от нас эпохе ранних буржуазных революций, Томас Гоббс продолжает привлекать внимание и интерес тех, кто помнит и ценит выдающихся мыслителей прошлого, борцов за торжество научного познания мира.

«...Я зажигаю свет разума» (3, I, 50)*. Эти слова Гоббса, обращенные к читателям его сочинения «О теле», могли бы послужить эпиграфом ко всем произведениям английского философа, посвященным благородному делу борьбы с «царством тьмы», с невежеством, делу отыскания истины.

* Здесь и далее в круглых скобках первая арабская цифра указывает порядковый номер в списке литературы, помещенном в конце книги, затем римская — номер тома, если издание многотомное, и последняя — страницы источника.

ЭПОХА, ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ

Томас Гоббс родился 5 апреля 1588 г. вблизи небольшого городка Мальмсбери, расположенного в северной части Уилтшира, одного из юго-восточных графств Англии. Его отец был скромным сельским священником, мать происходила из простой крестьянской семьи.

Первоначальное образование Гоббс получает в приходской школе. С 8 лет он посещает школу в Мальмсбери, а затем учится в соседнем Вестпорте, в частном учебном заведении, открытом там неким Латимером, любителем и знатоком древних языков. Латимер обратил внимание на одаренного ребенка и стал давать ему по вечерам дополнительные уроки. Успехи Гоббса были настолько велики, что в неполных 14 лет он смог сделать стихотворный латинский перевод трагедии древнегреческого драматурга Еврипида «Медея».

В 1603 г. при содействии Латимера и материальной поддержке своего дяди, состоятельного ремесленника, заменившего ему умершего незадолго до этого отца, Гоббс поступает в один из колледжей Оксфордского университета. Там он провел пять лет, изучая аристотелев-

скую логику и физику, а также совершенствуя свои познания в греческом и латинском языках. Получив ученую степень бакалавра искусств и право чтения лекций по логике, молодой Гоббс не захотел, однако, пополнить собою ряды университетских преподавателей. Схоластический метод, господствовавший в Оксфорде и других университетах той эпохи, оттолкнул его от академической карьеры. Проникшись критическим духом к университетскому образованию, Гоббс становится впоследствии горячим поборником реформы и секуляризации английских университетов.

Не известно, как сложилась бы дальнейшая судьба будущего философа, если бы он не получил предложение стать наставником и компаньоном юного барона Кавендиша, носившего затем титул графа Девонширского. Гоббс дал свое согласие и в 1608 г. вошел в семью приближенных ко двору аристократов, сначала на правах домашнего учителя, потом — личного секретаря. В 1610 г. Гоббс отправляется со своим воспитанником в заграничное путешествие, продолжавшееся около трех лет. Они едут во Францию, взбудораженную в то время убийством короля Генриха IV фанатиком-католиком Равальяком, посещают Италию.

В 1620 г. в Лондоне выходит на латинском языке главный философский труд Ф. Бэкона «Новый Органон», который не мог, разумеется, не привлечь внимания Гоббса. Вскоре состоялось и их личное знакомство. Бэкон после своего отстранения в 1621 г. от государственных должностей целиком посвятил себя научной деятельности. Гоббс часто общался с ним в этот последний период его жизни и даже ока-

зал существенную помощь в подготовке латинского издания «Опытов или наставлений». На эти же годы приходится деятельность и другого, хотя и не столь известного, как Бэкон, английского мыслителя. Мы имеем в виду Герберта, барона Чербери, автора «Трактата об истине» (1624), заложившего основы религиозно-философской концепции деизма. Гоббс был знаком с Гербертом и в одном из своих писем дал высокую оценку его сочинению.

В 1628 г. появляется сделанный Гоббсом английский перевод Фукидида. В предисловии он пытался объяснить, что история Пелопоннесской войны поможет его современникам лучше понять общественно-политическую действительность. Нет нужды доказывать, что эти мысли были навеяны Гоббсу теми процессами, которые происходили в то время в политической жизни Англии.

Уже в период правления Якова I Стюарта (1603—1625) конфликт между королем и парламентом достиг значительной остроты. Он отражал глубокие противоречия между интересами феодального дворянства и короны, с одной стороны, и интересами нового дворянства и буржуазии — с другой. Последние, используя парламент, всячески противились экономической политике Якова I, направленной на мелочную регламентацию промышленности и торговли, введение дополнительных налогов и возобновление старых феодальных повинностей. Встретив сопротивление парламента, Яков I встал на путь усиления абсолютизма, чем вызвал еще большее недовольство со стороны новых классов. Чужда им была и внешняя политика короля, который стремился к сближению с Испа-

нией, оплотом католицизма и главным конкурентом Англии в борьбе за колониальное и морское господство. Преемник Якова Карл I Стюарт (1625—1649) проводил ту же политическую линию. Разогнав в 1629 г. непокорный парламент, он стал править единолично, опираясь лишь на верхушку феодальной аристократии и высшие круги англиканской церкви. Была восстановлена древняя «корабельная подать», которая призвана была стать новым постоянным налогом с населения. На лидеров парламентской оппозиции обрушились репрессии. Полным ходом заработали суды по обвинению в государственной измене и нарушении так называемого церковного единообразия. Однако все эти меры свидетельствовали не о силе, а о слабости абсолютизма. В стране обострялся политический кризис. Росло возмущение против короля и его ближайших советников — графа Страффорда и архиепископа Лода.

Такова была в общих чертах политическая обстановка на родине Гоббса к тому времени, когда начали выявляться контуры его учения.

В 1629 г. в жизни Гоббса происходят перемены. После смерти своего патрона графа Девонширского он покидает его семью и становится воспитателем сына одного шотландского дворянина. Со своим учеником Гоббс совершает второе путешествие на континент. Они прибывают во Францию и в течение 18 месяцев живут в Париже.

Эти полтора года Гоббс использует для занятий и размышлений. Большое внимание он уделяет, в частности, проблеме метода. Случайно ознакомившись с «Началами» Эвклида,

Гоббс был поражен убедительностью и логичностью доказательства геометрических теорем. У него возникает мысль о возможности применения аналогичного метода исследования в философии, в области политики и морали.

Возвращение Гоббса в Англию (в 1631 г.) было ускорено поступившим к нему предложением вернуться в семью покойного графа Девонширского и взять на себя заботу о воспитании его сына.

К этому времени относится знакомство Гоббса с произведением Галилея «Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой». Это сочинение, увидевшее свет в 1632 г., произвело большое впечатление на Гоббса и дало, несомненно, новый толчок его размышлениям о явлениях природы, о методах ее изучения.

Третье путешествие на континент, предпринятое Гоббсом (вместе с его воспитанником) в 1634—1636 гг., имело для него особенно важное значение. Именно в этот период Гоббс, находясь в Париже, знакомится с Мерсенном и входит в его философский кружок, который являлся средоточием передовых научных идей того времени. Очевидно, в кружке Мерсенна состоялась и первая встреча Гоббса с французским философом-материалистом Гассенди. Наконец, в 1636 г. при посещении Флоренции Гоббс встречается с Галилеем и имеет возможность путем непосредственного общения с великим итальянским ученым еще глубже познакомиться с его естественнонаучными и философскими идеями.

1637 год застаёт Гоббса снова в Англии, где постепенно складывается революционная ситуа-

ция. Предвестником приближавшейся революции стало восстание в Шотландии. Оно было направлено против стремления короля ликвидировать автономию Шотландии в гражданских и церковных делах и установить в ней режим «единоличного правления». Непосредственной же причиной восстания явилась попытка архиепископа Лода ввести в Шотландии англиканскую церковную службу и тем самым лишить шотландских кальвинистов (пуритан) права свободно отправлять свой культ.

Здесь необходимо сказать об одной из важнейших особенностей английской буржуазной революции XVII в. Она состояла в том, что эта революция выступала в религиозном облачении, протекала в форме религиозной борьбы пуританизма против господствующей англиканской церкви, главою которой являлся король.

Пуритане требовали преобразования и демократизации церкви: очищения ее от многочисленных пережитков католицизма, упразднения епископата, конфискации церковных земель, отделения церкви от государства и освобождения ее от королевской опеки. Пуритане считали, что власть короля установлена не богом, а людьми. Они исходили из того, что король должен править страной в согласии с народом и ради его блага. В том же случае, когда король не выполняет своих обязанностей перед народом, он может и должен быть лишен власти. Таким образом, требования пуритан выражали в конечном счете интересы тех классов английского общества, которые стремились к установлению в стране новых порядков. Пуританизм стал идеологией буржуазной революции, тогда как

англиканская церковь оставалась оплотом абсолютизма, верной и послушной служанкой Стюартов.

Разразившаяся в 1638 г. англо-шотландская война привела к поражению в ней абсолютизма, что ускорило начало революции. Этому способствовали также крестьянские волнения, выступления горожан, вызванные упадком промышленности и торговли, пауперизацией народных масс.

В 1640 г. наступил конец беспарламентскому правлению Карла I, продолжавшемуся 11 лет. Сложившаяся в стране обстановка вынудила короля пойти на созыв парламента, чтобы добиться субсидий для продолжения войны с Шотландией и в какой-то мере уменьшить всеобщее недовольство. Однако король не достиг своей цели. Созванный в ноябре 1640 г. так называемый Долгий парламент (он просуществовал до весны 1653 г.) стал центром борьбы буржуазии и нового дворянства против феодально-абсолютистского режима, возглавил революционное движение широких масс.

В первый — конституционный — период революции парламент утвердил ряд чрезвычайных актов, в корне подорвавших систему абсолютизма и ликвидировавших главные орудия королевской власти. Были преданы суду и казнены ближайшие советники короля: граф Страффорд и архиепископ Лод. Конституционный, относительно «мирный» период развития английской революции сменился ожесточенными гражданскими войнами: первой, продолжавшейся с 1642 по 1646 г., и второй, начавшейся весной 1648 г. и закончившейся осенью этого же года.

Революция расколола страну на два лагеря. В одном, составлявшем преобладающую часть населения, находились буржуазия, новые дворяне, ремесленники, крестьяне, слой наемных рабочих. В другом — феодальная знать во главе с королем, придворные, чиновники, руководство англиканской церкви. К королевскому лагерю примыкали и те слои, которые были так или иначе связаны с феодальным дворянством, находясь или в вассальной зависимости от него, или у него на службе.

Томас Гоббс, простолюдин от рождения, жил в течение многих лет в семье английских аристократов, постоянно общался с представителями высшей знати, среди которых у него было немало друзей и знакомых. Все это не могло, естественно, не отразиться на политических взглядах и ориентации Гоббса. Но примкнув в начале революции к аристократам, Гоббс не стал последовательным защитником королевских прерогатив и безоговорочным сторонником абсолютизма Стюартов. В дальнейшем же произошел разрыв Гоббса с роялистами. Правда, сделать еще один шаг и перейти на сторону революционно-демократических сил он не решился.

В 1640 г., когда Долгий парламент приступил к своей деятельности, Гоббс создает первый набросок будущей философской системы. Сочинение, получившее название «Основы права», касается как вопросов о человеке и его природе, так и политических проблем. В нем доказываются, в частности, преимущества абсолютной власти. Однако защиту суверенных прав верховной власти Гоббс строит не на ссылок на божественный характер монархии,

как это делали обычно идеологи абсолютизма, а на принципах теории естественного права и договорного происхождения государства.

Сочинение, хотя и не было опубликовано, получило довольно широкую огласку. Оно распространялось в рукописных списках, стало известно и в придворных кругах, и сторонникам парламента. Понятно, что парламентские лидеры не могли одобрить политических симпатий Гоббса. Опасаясь, что его могут привлечь к ответственности, как защитника единовластия короля, Гоббс покидает Англию. Это было последнее и самое длительное пребывание Гоббса за границей. Оно продолжалось свыше десяти лет (с 1640 по 1651 г.) и сыграло большую роль в жизни и деятельности философа.

Годы своего вынужденного изгнания Гоббс проводит во Франции, ставшей во время революции убежищем многих английских эмигрантов. В политической жизни Франции господствовал тогда первый министр Людовика XIII и фактический правитель страны кардинал Ришелье. Энергичный государственный деятель, он настойчиво укреплял королевскую власть и стал крупнейшим представителем абсолютизма. Аналогичную политику проводил и преемник Ришелье кардинал Мазарини, который в течение 18 лет (1643—1661) неограниченно правил Францией. Нет сомнения, что феодально-абсолютистская система, существовавшая во Франции и имевшая определенные успехи в области внутренней и внешней политики, привлекла пристальное внимание Гоббса-социолога.

Живо интересуется Гоббс и философскими дискуссиями, происходившими в кружке Мерсенна, куда он вновь попадает, обосновавшись

во французской столице. Предметом этих дискуссий стало сочинение Р. Декарта «Размышления о первой философии» (известное также под названием «Метафизические размышления»), вышедшее в 1641 г. в Париже на латинском языке. Еще до издания этого произведения Декарт, проживавший с 1629 г. в Голландии, организовал его обсуждение при содействии Мерсенна. Последний разослал «Размышления» целому ряду лиц с просьбой высказать свои замечания. Один из экземпляров рукописи предназначался Томасу Гоббсу.

Первое издание «Размышлений» Декарта включало и критические замечания его оппонентов (Гоббса, Гассенди, Арно и других), и ответы самого Декарта на эту критику. Нас интересуют, конечно, возражения Гоббса на «Метафизические размышления». Они «были написаны чрезвычайно сдержанно и благожелательно и в то же время метко, по существу» (14, 206), — отмечает в своей книге о Декарте В. Ф. Асмус.

В своих «Возражениях» на «Размышления о первой философии» Гоббс решительно отвергает основные положения учения Декарта. Он не приемлет уже исходный пункт картезианства, заключающийся в утверждении, будто человек, как мыслящее существо, «мыслящая вещь», есть «дух, или душа, или разум, или ум» (31, 344). Гоббс считает, что умозаключение Декарта: «Я есмь нечто мыслящее, следовательно, я есмь мышление» — должно быть признано необоснованным. Декарт, писал Гоббс, отождествляет познающую вещь с познанием, которое есть акт познающего, или с разумом, который есть способность познающего. Но это

недопустимо. Во-первых, следует отличать субъект от его способностей и актов. Во-вторых, «мыслящая вещь, являясь субъектом по отношению к духу, рассудку, разуму, тем не менее представляет собой нечто материальное» (3, I, 414—415).

И чтобы внести полную ясность в рассматриваемую проблему, Гоббс заключает: «Так как... мы не можем отделить мышление от мыслящей материи, то предположение о материальности мыслящей субстанции кажется мне более правильным, чем другое предположение, а именно то, согласно которому она нематериальна» (3, I, 415).

Так, в первом же публичном выступлении Гоббс проявил себя как убежденный материалист, сознательно противопоставив свои воззрения «о природе человеческого духа» идеализму Декарта.

Столь же решительно отверг Гоббс попытку Декарта доказать бытие бога посредством ссылки на существование в уме человека якобы врожденной идеи бога. Согласно Декарту, «эта идея, будучи весьма ясной и отчетливой, содержит в себе больше объективной реальности, чем всякая другая, и нет ни одной идеи, которая сама по себе была бы более истинна и менее могла быть заподозрена во лжи или заблуждении» (31, 363—364).

Гоббс выступил против картезианского учения о боге с позиций материализма и атеизма. Во-первых, он отверг возможность существования в нашем сознании представления о боге, или образа бога, поскольку последний (образ) может быть лишь отражением материальных вещей, воспринимаемых органами чувств. Во-вто-

рых, Гоббс обратил внимание на то, что Декарт по существу не доказывает свой главный тезис, согласно которому идея бога дана нам, врождена. Поэтому все его рассуждение о боге является беспредметным (см. 3, I, 424). В-третьих, Гоббс подверг критическому рассмотрению атрибуты бога и пришел к выводу, что у нас нет никаких оснований приписывать богу указанные свойства (см. там же, 427—428). «Следовательно, существование бога не доказано, а еще менее доказано наличие акта творения» (там же, 430),— подвел Гоббс итог своим возражениям.

Согласно Декарту, идеи, которые образуются в нашем уме, не зависят от реальных предметов и их свойств. Так, например, в уме имеется понятие треугольника, «хотя подобная фигура, может быть, не существует, да и никогда не существовала нигде во вселенной вне моего мышления» (3, I, 382). Возражая против этого идеалистического положения картезианства, Гоббс снова выступает как материалист: «Треугольник возникает в уме из треугольника, который видели или начертали по образцу виденных» (3, I, 433). Если бы в природе не существовало ни одного треугольника, то мы не могли бы образовать в своем уме идею треугольника и рассуждать о его свойствах.

Расхождения между двумя мыслителями касались не частных, а существа рассматриваемых проблем. Не удивительно, что полемика Гоббса и Декарта не привела к сближению их точек зрения. Более того, между ними установились довольно прохладные отношения, которые не изменила даже личная встреча, состоявшаяся в 1648 г. в Париже, куда на время

прибыл Декарт из Голландии. Вскоре же после этой встречи Декарт вновь покинул Францию, так что всякие личные контакты между ним и Гоббсом вообще прекратились. В 1650 г. Декарт умер.

Вернемся, однако, к первым годам пребывания Гоббса во французской столице. Именно в это время он интенсивно работает над осуществлением своего замысла — создать философскую систему, которая охватила бы три области действительности: мир неодушевленных тел, человека и гражданское общество. Однако заключительная часть «Основ философии» (так назвал Гоббс свою систему) появляется на свет первой. Это была книга Гоббса «О гражданине», изданная в 1642 г. в Париже на латинском языке. Книга вышла без указания автора и небольшим тиражом, поскольку предназначалась лишь для узкого круга лиц, которых Гоббс хотел ознакомить со своим сочинением. Он рассчитывал впоследствии переиздать его, учтя критические замечания и возражения. И действительно, второе издание «О гражданине», появившееся в Амстердаме в 1647 г., содержало пространные примечания, в которых Гоббс давал ответ своим неназванным оппонентам. Между прочим, в предисловии к этому изданию Гоббс объяснил причины, побудившие его отказаться от первоначального замысла и опубликовать третью часть «Основ философии» раньше двух предыдущих. Он прямо ссылался на события в Англии, связанные с началом революции и гражданской войны. Эти события, отмечал Гоббс, вынудили его ускорить написание «О гражданине» и отложить до более позднего времени работу над другими частями его

системы. «Вот почему последняя по порядку часть является первой по времени написания» (3, I, 295).

Гоббс не скрывал от читателей, что, излагая свои взгляды о правах верховной власти и об обязанностях граждан повиноваться ей, он надеялся положить конец спорам по этому вопросу и способствовать тем самым прекращению «смуты» в государстве. Убеждая читателей, что подчинение государственной власти несовместимо с участием «в восстании, заговоре или союзе против государства» (там же, 295—296), Гоббс откровенно заявлял, что осуждает тех, кто развязал войну против «законной» власти. В то же время Гоббс подчеркивал, что заботится «не об интересах какой-либо партии, но об интересах мира» (там же, 297), что, хотя он лично отдает предпочтение монархии перед другими видами государства, целью его сочинения является доказательство того, что «всем разновидностям государства должна быть в равной мере приписана верховная власть» (там же, 296).

Амстердамское издание «О гражданине»* открывалось посвящением графу Девонширскому, ученику и покровителю Гоббса, сыну его покойного друга. Затем следовали два письма, адресованные французскому врачу и философу Сорбьеру, принявшему деятельное участие в переиздании книги Гоббса в Голландии. Автором одного из этих писем был Гассенди, другого —

* В 1654 г. книга Гоббса «О гражданине» была внесена в католический «Индекс запрещенных книг». Такая же судьба постигла и главное произведение Гоббса «Левифаэн».

Мерсенн. В обоих письмах содержится самая высокая оценка сочинения Гоббса и личности философа. «...Я не знаю среди философов никого,— писал Гассенди,— кто был бы более свободен от предрассудков и более основательно вникал в то, что он рассматривает» (3, I, 284—285). Мерсенн характеризовал произведение Гоббса как «огромное литературное сокровище, обогащенное новыми мыслями, которые, разрешая отдельные трудности, прокладывают ровную и прямую дорогу» (там же, 286). Письма Гассенди и Мерсенна к Сорбьеру нельзя рассматривать лишь как выражение их личных симпатий к автору «О гражданине». В этих письмах, безусловно, получило отражение признание таланта Гоббса и выдающегося значения его сочинения со стороны политических и культурных кругов по обоим берегам Ла-Манша.

Известность Гоббса в философских кругах еще более возросла в результате его диспута о свободе и необходимости с епископом Бремхоллом. Последний, как и многие английские эмигранты, проживал в то время в Париже и считался одним из ведущих теологов. Диспут, состоявшийся в 1646 г., проходил в доме графа Ньюкасл, с которым Гоббс давно уже поддерживал дружеские отношения. Участники диспута придерживались двух противоположных точек зрения: Бремхолл отстаивал религиозное учение о свободе воли, Гоббс же выступал как убежденный детерминист.

После окончания диспута Гоббс по просьбе хозяина дома изложил свои взгляды в письменном виде, но настаивал на сохранении рукописи в тайне. Однако копии этой рукописи Гоббса

все же получили распространение. В 1654 г. она была даже издана без согласия автора. В ответ на это Бремхолл опубликовал свои возражения, что привело к возобновлению полемики между ним и Гоббсом. В 1656 г. вся эта полемика была опубликована в Лондоне на английском языке.

В 1646 г. в жизни Гоббса происходит еще одно важное событие. Очевидно, при содействии графа Ньюкасла он получает предложение стать преподавателем математики наследника английского престола принца Уэльского (будущего короля Карла II). Гоббс принимает это предложение, хотя и без особого энтузиазма. Впрочем, почетный пост не особенно обременяет философа, и большую часть своего времени он посвящает научной деятельности.

Продолжая разработку «Основ философии», Гоббс старался завершить первые две части намеченной системы — «О теле» и «О человеке». Однако работа над рукописями подвигалась медленно, и прошло немало лет, прежде чем названные сочинения были опубликованы. Одной из причин такой задержки явилась тяжелая болезнь Гоббса, едва не стоившая ему жизни. Заболев в августе 1647 г., Гоббс около трех месяцев был прикован к постели. Он настолько плохо чувствовал себя, что распорядился передать все свои рукописи парижским друзьям, с тем чтобы они были изданы после его смерти. Но в конце концов организм его справился с болезнью, и Гоббс смог вернуться к работе над главным произведением.

Это был «Левиафан» — важнейший труд Томаса Гоббса. Создание «Левиафана», отодвинувшее на второй план его работу над «Осно-

вами философии», было ускорено обстоятельствами внутривполитической жизни Англии, где завершилась вторая гражданская война, которая принесла победу парламенту и свержение монархии.

2 декабря 1648 г. парламентская армия вступила в Лондон. 23 декабря парламент принял постановление о суде над королем, а 4 января 1649 г. провозгласил себя носителем верховной власти в стране. Назначенный парламентом Верховный суд приговорил Карла I Стюарта, «как тирана, изменника, убийцу и общественного врага народа, к смерти путем отсечения головы от туловища» (34, 233—234). 30 января 1649 г. приговор был приведен в исполнение.

1649 год стал вершиной английской буржуазной революции. Под давлением народных масс имущие классы, удерживавшие гегемонию в революции, вынуждены были низвергнуть феодальную монархию и провозгласить Англию республикой. «В первый год свободы, божьим благословением восстановленной», — гласила надпись на новой государственной печати, скрепившей этот исторический акт.

«В буржуазных революциях, — отмечал В. И. Ленин, — главная задача трудящихся масс состояла в выполнении отрицательной или разрушительной работы уничтожения феодализма, монархии, средневековья. Положительную или созидательную работу организации нового общества выполняло имущее, буржуазное меньшинство населения» (2, XXXVI, 168). Понятно, что вся эта работа осуществлялась имущими классами в своих интересах, вопреки нуждам и чаяниям народа.

Развитие английской революции убедительно подтверждает эту историческую закономерность. Пришедшие к власти индипенденты, партия средней торгово-промышленной буржуазии и средних слоев нового дворянства, стремились лишь к обогащению, полностью пренебрегая интересами крестьян и городских низов. Все проявления социального протеста со стороны трудящихся масс, борющихся за углубление демократического содержания революции, безжалостно подавлялись индипендентской республикой, правившей от имени «народа Англии». В действительности же эта республика постепенно перерождалась в диктатуру армейских генералов во главе с Кромвелем. Ни парламент, которому формально принадлежала законодательная власть, ни так называемый Государственный совет, орган исполнительной власти, не были в состоянии противостоять этому процессу. Когда же верхушка армии столкнулась с попыткой демократических элементов (так называемых левеллеров, или уравнителей) осуществить посредством парламента ряд назревших социальных реформ, она покончила с индипендентской республикой и установила режим открытой военной диктатуры. Вся полнота власти была сосредоточена в руках лорда-протектора Оливера Кромвеля. Протекторат Кромвеля, который, по выражению Ф. Энгельса, соединял «в одном лице Робеспьера и Наполеона» (1, I, 602), означал, что классы-союзники (буржуазия и новое дворянство) готовы были пойти на установление единоличной власти военного диктатора, чтобы закрепить свои завоевания в революции и не допустить ее дальнейшего развития по демократическому пути.

Не случайно Кромвель в одной из своих парламентских речей сравнил самого себя с «хорошим констэблем (полицейским), который призван охранять порядок в приходе» (24, V, 68). Вместе с тем протекторат Кромвеля был использован как подготовка к реставрации монархии в Англии. Пока Кромвель был жив, классы-союзники не только мирились с «узурпатором», но и поддерживали его антинародную внутреннюю политику. Вполне устраивала их и экспансионистская внешняя политика протектора, направленная на обеспечение Англии торгового первенства и создание колониальной империи. Но когда Кромвель умер (3 сентября 1658 г.), буржуазия и новое дворянство, желая добиться еще большей стабилизации своей власти, пошли на возвращение власти свергнутых Стюартов. Это произошло в 1660 г.

Такова была в самых общих чертах обстановка в Англии, когда Томас Гоббс вступил в последний, наиболее содержательный и важный, период своей жизни.

Началом этого периода можно считать опубликование «Левиафана», вышедшего в свет в 1651 г. в Лондоне на английском языке, и последовавшее вскоре возвращение Гоббса на родину. Эти два события находятся в тесной связи между собой. Правда, формально Гоббс вернулся в Англию после принятия парламентом закона об амнистии всех, кто признал новую власть и обязался подчиняться ей. Однако появление «Левиафана» не только облегчило возвращение Гоббса из эмиграции, но и обеспечило ему весьма благосклонный прием со стороны деятелей индипендентской республики. Имеются данные о том, что сам Кромвель по-

кровительствовав Гоббсу и предложил автору «Левиафана» пост статс-секретаря (см. 74, 49)*.

«Левиафан» был задуман Гоббсом как апология абсолютной власти государства. Этой цели служит уже само название книги: «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского». Государство уподобляется библейскому чудовищу, о котором в книге Иова говорится, что на свете нет ничего сильнее его. Гоббс, по его собственным словам, стремился «поднять авторитет гражданской власти» (3, II, 45), с новой силой подчеркнуть приоритет государства перед церковью и необходимость превращения религии в прерогативу государственной власти. Вместе с тем Гоббс хотел обосновать своим произведением законность той формы правления, которая утвердилась в Англии в результате победы буржуазной революции, и необходимость повиновения новой «верховой власти» со стороны всех граждан.

Понятно, что содержание книги Гоббса нельзя сводить лишь к оправданию диктатуры Кромвеля. «...Я говорю не о людях у власти, а (абстрактно) о седалище власти...» — писал Гоббс в посвящении (3, II, 45). «Левиафан» представляет собой наиболее полное и систематическое изложение социально-политической теории Гоббса и одновременно философское обоснование этой теории. Книга состоит из четырех частей. В первой части излагается учение о че-

* Известно также, что Кромвель использовал некоторые идеи «Левиафана» в своих выступлениях и письмах.

ловеке. Вторая — посвящена происхождению и сущности государства. Третья и четвертая части книги содержат критику притязаний церкви (в особенности католической) на власть и самостоятельность по отношению к государству. Здесь же дается рационалистическая интерпретация Священного писания.

Нападки Гоббса на церковь, его воинствующий антиклерикализм вызвали негодование со стороны англиканского духовенства. Автор «Левиафана» был объявлен безбожником. Началась травля философа. К этой кампании присоединились и сторонники королевской партии, находившиеся в эмиграции. Роялисты ставили Гоббсу в вину то, что он отрицает божественный характер власти монархов и королевские прерогативы. Они не могли ему простить призывы к повиновению республике.

Результатом всего этого явилось удаление Гоббса от двора и его разрыв с эмигрантскими кругами, добивавшимися восстановления в Англии монархии Стюартов. Ничто не связывало более Гоббса с Парижем, так как философский кружок Мерсенна распался после смерти последнего в 1648 г. Отъезд Гоббса на родину был, таким образом, предрешен. И хотя вторичное серьезное заболевание отодвинуло сроки возвращения философа в Англию, к началу 1652 г. он находился уже в Лондоне.

Теплый прием, оказанный Гоббсу в столице, помог ему довольно легко адаптироваться в новой обстановке. Активного участия в политической жизни он, правда, не принимал, но зато живо откликался на события культурной жизни, поддерживал тесные контакты с научными кругами. К этому времени относится, в частно-

сти, знакомство Гоббса с выдающимся английским врачом Гарвеем, открывшим кровообращение. К числу знакомых Гоббса принадлежали также известный экономист, основоположник классической буржуазной политической экономии Вильям Петти, английский юрист Джон Сельден, поэт Коули и другие.

В 1655 г. выходит, наконец, в свет сочинение Гоббса «О теле», представляющее собой первую часть его философской системы. Работа была написана Гоббсом на латинском языке, но уже в следующем году появляется второе, английское, издание книги. Центральное место уделено в ней вопросам методологии. Здесь же содержится развернутое изложение материалистической философии Гоббса, сложившейся под решающим влиянием математики и механики.

Вторая часть «Основ философии», получившая название «О человеке», появляется в 1658 г. (на латинском языке). «Я выполнил наконец свое обещание» (3, I, 217), — писал Гоббс в посвящении, имея в виду завершение философской трилогии, начало которой было положено в 1642 г. публикацией «О гражданине».

25 мая 1660 г. король Карл II Стюарт торжественно въехал в Лондон. Правда, он возвращался в Англию не в качестве абсолютного монарха, так как обязался править страной совместно с парламентом. Король обещал также амнистию своим политическим противникам, свободу вероисповеданий, сохранение права собственности на имущества, приобретенные во время революции. Таким образом были санкционированы основные завоевания буржуазной революции.

В числе лиц, встречавших короля, был и Томас Гоббс. Рассказывают, что Карл II, проезжая мимо, заметил своего бывшего учителя математики и снял шляпу в знак приветствия. Гоббс был приглашен ко двору и весьма благосклонно там принят.

Однако вскоре отношение к Гоббсу со стороны правительственных кругов изменилось. Реакционные элементы, преобладавшие в окружении Карла II, стали домогаться восстановления прежних порядков. Начались преследования не только республиканцев, но и сторонников протектората Кромвеля. Автору «Левиафана» дали понять, что его симпатии к лорд-протектору никем не забыты. Гоббсу ставили в вину и его призывы к повиновению государственной власти, установленной в результате победы революции, и в особенности его критические выпады против церкви и духовенства.

Вопреки своему обещанию соблюдать свободу религии, король вновь сделал англиканскую церковь обязательной в ущерб всем неконформистам*. Усилив свои позиции, англиканское духовенство перешло к борьбе со всякими проявлениями свободомыслия и антиклерикализма. Одним из объектов нападок церковников стал Гоббс. Философу, обвиненному в распространении ереси, пришлось защищаться. Он пишет и публикует (1662) сочинение, в кото-

* Согласно принятому в 1662 г. очередному акту о единообразии веры, все несогласные с англиканской церковью (неконформисты) были отстранены от государственной службы и подвергались различным преследованиям.

ром вынужден доказывать свою лояльность по отношению к монархии, религиозность и добропорядочность.

В 1665 г. в Лондоне вспыхнула эпидемия чумы, а в следующем году город сильно пострадал от пожаров. Церковники поспешили воспользоваться этим для возбуждения религиозного фанатизма и преследований инакомыслящих. В бедствиях, постигших столицу, стали обвинять «безбожников»; начали составлять списки «атеистических сочинений», подлежащих сожжению. В них был внесен и «Левиафан».

Гоббс вновь был вынужден прибегнуть к самозащите. В двух небольших сочинениях (одно из них было посвящено истории ереси, другое — английскому праву) он стремится отвести от себя обвинения церковников и монархистов. С этой же целью философ перерабатывает «Левиафан», который выходит в 1668 г. в Амстердаме на латинском языке.

В этом издании Гоббс осуждает мятежи, направленные против «законной власти», с еще большей силой подчеркивает свою лояльность по отношению к реставрированной монархии, требует наказания для ее противников. Смягчению подвергается и критика духовенства, сохранившаяся в «Левиафане». Но, несмотря на эти серьезные коррективы, общий дух произведения остается прежним.

В том же 1668 г. Гоббс создает еще одно произведение. Оно посвящается событиям гражданской войны в Англии и получает название «Бегемот, или Долгий парламент»*. Поскольку

* По мнению немецкого исследователя Гоббса Тённиса, название книги объясняется желанием автора показать, что Левиафану-государству противостоит другое

Гоббсу запрещено было публиковать сочинения, имеющие отношение к религии и политике, «Бегемот» увидел свет лишь в 1682 г., когда его автора уже не было в живых. Несмотря на то что Гоббс не скрывает в книге своих роялистских симпатий, она пронизана идеями антиклерикализма и убедительно показывает, что при всех своих колебаниях английский мыслитель выступал против феодальной реакции и церкви.

Последние годы жизни Гоббса проходят в интенсивной литературной работе. Он продолжает полемику со своими научными противниками, пишет книгу по истории церкви, на 84-м году жизни создает свою автобиографию (написанную латинскими стихами), а также приступает к переводу на английский язык поэм Гомера. Несмотря на преклонные годы, Гоббсу удается завершить эту огромную работу. В 1675 г. выходит в свет перевод «Одиссеи», в 1676 г. — «Илиады». В 1677 г. обе поэмы появляются в одном издании.

Умер Гоббс 4 декабря 1679 г. на 92-м году жизни. Он был похоронен в Гардвиге (Дербишир) в семейном склепе Кавендишей. На могиле философа была поставлена мраморная плита с латинской эпитафией: «Vir probus et fama eruditionis domi foris q. bene cognitus». («Достойный муж, широко известный благодаря своей учености на родине и на чужбине»).

Через три с половиной года Оксфордский университет составил своеобразный индекс «злонамеренных сочинений», направленных

чудовище — Бегемот (революция и гражданская война) (см. 74, 61).

против «священных особ монархов, их правительств и государств и подрывающих устои всякого человеческого общества» (74, 65). В список подлежащих сожжению книг были включены труды Гоббса «О гражданине» и «Левиафан». Вскоре они были брошены в костер вместе с другими «крамольными» сочинениями. Так старейший английский университет «почтил» память своего бывшего питомца.

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

«О философии, основы которой я здесь собираюсь изложить, ты, любезный читатель, не должен думать как о чем-то, при помощи чего можно раздобыть философский камень, или как об искусстве, которое представлено в трактатах по метафизике» (3, I, 49),— писал Гоббс в обращении «К читателю», которым открывалось его сочинение «О теле». В этом произведении английскому мыслителю удалось с наибольшей полнотой раскрыть свое понимание предмета философии, выявить тот круг вопросов, которые должны быть, по его мнению, подвергнуты философскому исследованию.

Итак, что представляет собой философия, каков ее предмет? Отвечая на этот вопрос, Гоббс, как и другие передовые мыслители его эпохи, выступал против схоластики, продолжавшей существовать в качестве официальной философии христианской церкви в большинстве западноевропейских стран.

Борьба со схоластикой, находившейся в явном противоречии с требованиями науки и практики, велась еще старшим современником Гоббса Бэконом. Родоначальник английского материализма противопоставил схоластике опыт-

ную науку, естествознание, направленное на удовлетворение практических жизненных потребностей людей. «Человек, слуга и истолкователь природы,— писал автор «Нового Органона»,—столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» (17, II, 12).

Систематик бэконовского материализма, как назвал Гоббса К. Маркс (см. 1, II, 143), не только воспринял антисхоластическую направленность учения своего предшественника, но и способствовал дальнейшему отмежеванию философии от схоластики.

Чтобы правильнее оценить вклад Гоббса в преодоление схоластической философской традиции, следует помнить, что даже у Бэкона наблюдаются своеобразные пережитки этой традиции, проявляющиеся, в частности, в его учении о формах. Как известно, это понятие восходит к Аристотелю, который, различая материю и форму, считал, что именно последняя сообщает материи качественную определенность, образует из нее ту или иную реальную вещь. Восприняв это аристотелевское положение, схоластика оторвала форму от материальных вещей, превратила ее в идеальную сущность последних, отождествила в конечном счете с божественным разумом.

В философской системе Бэкона понятие формы играет, конечно, иную роль. Бэкон исходит из признания материальности форм и их познаваемости. Он выдвигает задачу исследования форм вещей и их свойств с помощью разработанного им индуктивного метода. Что касается Гоббса, то он еще более углубляет

разрыв материалистической философии со схоластикой. Если Бэкон, отказавшись от так называемых целевых причин, которыми оперировала схоластика для обоснования телеологического воззрения на природу, продолжает использовать понятие формы, то Гоббс «отказывается и от бэконовских «форм», придавая значение лишь материальным и действующим причинам» (48, 99).

Методологическое значение Гоббсова определения философии состоит именно в том, что познание причинно-следственных связей провозглашалось в нем главной задачей и целью философской науки. *«Философия есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия, или явления, из известных нам причин, или производящих оснований, и, наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий»* (7, I, 3; 3, I, 52).

Отождествляя философию с познанием причинных связей, Гоббс, как было уже сказано, имеет в виду лишь материальные и действующие причины. И те и другие толкует он в духе механистического материализма как непосредственное или опосредствованное действие одного тела на другое. Что же касается так называемых формальной и целевой причин, которыми, опираясь на аристотелевскую традицию, оперировала схоластика, то Гоббс по существу отвергает их, утверждая, что «на деле же обе они являются действующими причинами» (3, I, 160).

Исходя из определения философии, Гоббс решает вопрос и о ее предмете. «Предметом философии, или материей, о которой она трак-

тует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством научных понятий и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами» (7, I, 10; 3, I, 58).

В понимании предмета философии Гоббс близок к Бэкону, но тем не менее делает значительный шаг вперед, решительно преодолевая «теистические предрассудки бэконовского материализма» (1, II, 144). И действительно, согласно Бэкону, предмет философии составляют бог, природа и человек. В соответствии с этим она подразделяется на естественную теологию, естественную философию и учение о человеке.

У Гоббса же философия есть учение о теле, и только о теле. Все, что не есть тело или свойство тел, полностью исключается им из предмета философии. Отсюда и категорический вывод: «Философия исключает теологию» (3, I, 58). Учение о природе и атрибутах бога, составляющее предмет теологии, не может и не должно быть объектом научного, философского познания, ибо «там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать» (там же).

Философия исключает, по Гоббсу, вообще все то, по отношению к чему неприменимо научное рассуждение. Она исключает всякое ложное, сомнительное или плохо обоснованное учение, а также то знание, которое имеет в качестве своего источника так называемое божественное внушение или откровение.

Философия не приемлет, согласно Гоббсу, и то, что опирается не на естественный челове-

ческий разум, а на авторитет церкви (например, учение о богочитании), а также другие вопросы, составляющие предмет веры, а не науки.

Вместе с тем Гоббс считает, что из философии необходимо исключить и то знание, которое приобретается не при помощи правильного рассуждения, а имеет своим источником восприятие и память, т. е. «дается нам непосредственно природой» (3, I, 52). И наконец, философия исключает, по мнению Гоббса, историю как естественную, так и политическую (хотя их знание обязательно для философии), поскольку историческое знание основано на жизненном опыте людей, наблюдении, высказываниях и авторитете отдельных лиц, а не на логическом рассуждении.

Итак, рассуждение, точнее, правильное рассуждение, направленное на познание тел и их свойств, на исследование причинных связей, провозглашается Гоббсом основой и вместе с тем важнейшим признаком научного, или философского, мышления. В этой связи большой интерес представляет характеристика науки, имеющаяся в сочинении Гоббса «О человеке»: «Под наукой (*scientia*) мы понимаем истины, содержащиеся в теоретических утверждениях, т. е. во всеобщих положениях и выводах из них. Когда речь идет лишь о достоверности фактов, то мы говорим не о науке, а о знании (*cognitio*)» (3, I, 235).

Давая оценку трактовке и пониманию Гоббсом вопроса о предмете философии, следует подчеркнуть по крайней мере три момента.

Во-первых, полное и решительное размежевание между наукой и религией, философией и теологией, свидетельствующее о том, что Гоббс,

изгнав «предмет веры» из сферы научного познания, по существу отказался от теории двойственной истины, которая разделялась, как известно, многими передовыми мыслителями средних веков и эпохи Возрождения (ее разделял даже прямой предшественник Гоббса Ф. Бэкон) и исходила из признания существования двух равноправных истин: религиозно-теологической и научно-философской.

Во-вторых, отождествление философии и науки, означавшее, что Гоббс, опираясь на выдающиеся открытия и достижения естествознания нового времени, стремился, как и другие прогрессивные мыслители той эпохи (например, Декарт, Спиноза), превратить философию в строго научное знание с тем, чтобы окончательно вырвать ее из-под влияния схоластики.

В-третьих, сведение предмета философии к учению о теле, к исследованию происхождения и свойств тела, или его акциденций, к познанию материальных и действующих причин. Это убедительно свидетельствует о философском материализме Томаса Гоббса, отвергшего не только религиозно-идеалистические представления, но и дуалистические установки о существовании наряду с телом нематериальной души, как считал, например, Декарт.

Какова же, согласно Гоббсу, структура научно-философского знания?

Философия подразделяется Гоббсом на две основные части: философию природы и философию государства. Первую интересуют естественные тела, которые являются продуктами природы. Вторая исследует явления социальной жизни, и в первую очередь государство, образующее искусственное, политическое тело, создан-

ное на договорных началах самими людьми. Чтобы познать государство, необходимо предварительно изучить человека, склонности и нравы людей, объединившихся в гражданское общество. Этим занимается этика, или философия морали, которая предваряет, по Гоббсу, философию политики.

Таким образом, философская система Гоббса складывается из трех взаимосвязанных частей: учения о естественных телах, учения о человеке (являющемся отчасти естественным, отчасти политическим телом) и учения о политическом теле, или государстве.

Вместе с тем Гоббс включает в свою систему еще две философские дисциплины: логику и «первую философию» («*philosophia prima*»). Первую из них он отождествляет с исчислением, и это весьма примечательно. Дело в том, что, согласно Гоббсу, логическое рассуждение, лежащее в основе всякого философствования, сводится к двум умственным операциям: сложению и вычитанию. Складывать и вычитать можно не только числа и величины, пояснял Гоббс, но и понятия. Так, например, в результате сложения понятий «четырёхугольник», «равносторонний» и «прямоугольный» получается понятие «квадрат». «Прибавляя или отнимая, т. е. производя вычисление, мы обозначаем это глаголом мыслить (по-гречески *λογίζεσθαι*), что означает также исчислять, или умозаключать (*συλλογίζεσθαι*)» (3, I, 54).

Уподобление логических операций математическим, а точнее, арифметическим действиям, исчислению представляет важную особенность методологии Гоббса и знаменует собой принципиально новый подход к логическому мышле-

нию. Если его предшественник Бэкон недооценил роль и значение математики в исследовании природы, то Гоббс под влиянием натурфилософских идей Галилея и Декарта превратил математику (арифметику и геометрию) в универсальный метод осмысления и познания явлений действительности.

Что касается «первой философии», то она исследует «идеи наиболее общих вещей» (3, I, 50). В этом качестве она открывает у Гоббса философию природы, трактует о пространстве, времени, теле и его акциденциях, причине, количестве и других универсальных понятиях. Понятие «первая философия» восходит к Аристотелю и обозначает, равным образом как и понятие «метафизика», учение о наиболее общих принципах и началах бытия, постигаемых посредством умозрения. Со времен античности и средних веков «первая философия» рассматривалась как основная философская наука, в которой коренятся все философские дисциплины. Схоластическая же философия превратила метафизику в учение о сверхчувственном мире нематериальных «сущностей», или «форм», к которому относится и высшая из форм, т. е. бог.

Разрыв со схоластикой, начатый в эпоху Возрождения и продолженный передовыми мыслителями XVII в., означал одновременно отход от аристотелевской традиции в понимании и трактовке «первой философии», или метафизики. Этот отход явственно обнаруживается уже у Бэкона. Согласно Бэкону, «первая философия» исследует и анализирует природные процессы, ее цель — раскрыть единство природы, достигнуть законченного и исчерпывающего познания ее сущности.

Гоббс также переосмысливает понятие «первая философия», превращая ее в пропедевтику философии природы, рассматривая ее прежде всего как учение о теле и его свойствах. Именно в такой трактовке фигурирует «первая философия» в главном методологическом сочинении Гоббса «О теле». В «Левиафане» же наряду с упоминанием «первой философии» (ч. I, гл. IX), где она занимает определенное место в таблице «различных предметов знания», Гоббс счел необходимым подвергнуть критике традиционное понимание «первой философии», укоренившееся в схоластике (см. ч. IV, гл. XLVI).

Эта критика ведется Гоббсом с материалистических позиций. Он обвиняет схоластов в искажении Аристотеля, у которого понятие «метафизика» обозначало *«книги, написанные или помещенные после его естественной философии; схоласты же понимают под этим словом книги о сверхъестественной философии...»* (3, II, 639). Со всей решимостью Гоббс выступает против утверждения схоластики, будто существуют определенные сущности, отделенные от тел, так называемые абстрактные сущности и субстанциальные формы, которые и должны изучаться метафизикой, или «первой философией», поскольку они именно и служат исходными принципами бытия.

Мир телесен, подчеркивает Гоббс, т. е. веществен, материален. Бестелесная субстанция не существует и существовать не может. Она является такой же фикцией, как и пресловутые «абстрактные сущности» или «субстанциальные формы». «Всякая часть тела является точно так же телом и имеет те же измерения, и, сле-

довательно, телом является всякая часть вселенной... Вселенная есть все, поэтому то, что не является ее частью, есть ничто и, следовательно, *нигде не существует*» (3, II, 640).

Отвергая оторванную от жизни схоластику, Гоббс, как уже отмечалось, стремится превратить философию в строгую науку, призванную вооружить людей знанием «причин всех вещей». Но знание не является для Гоббса самоцелью. Продолжая и развивая бэконовскую традицию, он подчеркивает, что «знание есть только путь к силе» (3, I, 55). Цель и назначение философии английский мыслитель усматривает в приобретении и использовании знаний «для умножения жизненных благ» (там же), для достижения успеха в практических начинаниях.

Направленность философии к практике, сближение ее с деятельностью, содействующей «благу человеческого рода» (3, I, 56), столь характерные для материалистической философии Гоббса, коренным образом отличали ее от бесплодных схоластических спекуляций и оторванных от всего земного теологических построений. При этом нужно опять-таки учитывать, что Гоббс не проводит разграничения между философией и наукой. Поэтому, говоря о пользе философии, он ссылается на физику и геометрию, отмечает огромное практическое значение техники. В развитии научных и философских знаний, в их практическом применении Гоббс видит причину и источник тех благ, которыми пользуются цивилизованные народы. Пользу же философии морали и философии государства, по мнению Гоббса, можно оценить не столько по тем выгодам, которые обеспечи-

вает их знание, сколько по тому ущербу, который приносит их незнание. Именно этим последним и объясняются, согласно Гоббсу, все бедствия, которые выпадают на долю людей в обществе. Незнание истинных законов общественной жизни является причиной такого зла, как гражданская война. И наоборот, постижение этих законов позволит людям правильно понять свои гражданские обязанности и избежать губительной войны. В этих словах Гоббса нетрудно увидеть выражение определенной социальной позиции, мешавшей философу понять историческую роль гражданской войны в Англии, равным образом как и буржуазной революции в целом.

Выступая горячим сторонником и пропагандистом научного знания, Гоббс разделял общую всем просветителям точку зрения, согласно которой знание является важнейшим инструментом преодоления социальных бедствий и достижения общественного благоденствия. Обычно такую точку зрения характеризуют как проявление и следствие идеалистического понимания истории, как результат классовой ограниченности мыслителей нового времени. И это вполне справедливо. Но нельзя забывать и о том, что в условиях XVII столетия, когда жил и творил Томас Гоббс, провозглашение знания величайшей силой, способной облагодетельствовать человечество, имело большое теоретическое значение и было исторически прогрессивным.

МЕТОД

Весьма важное место в философском учении Гоббса занимает проблема метода. Как и другие передовые мыслители XVII в. (Бэкон, Декарт, Спиноза), Гоббс считал выработку нового метода научно-философского познания столь же необходимой и неотложной задачей, как и определение предмета философии. Решительно отвергнув схоластическое умозрение, а также аристотелевскую силлогистику, превращенную схоластикой в единственно возможный метод познания, Гоббс приступил к обоснованию своей методологии. При этом он опирался, с одной стороны, на идеи основоположника эмпирико-индуктивного метода — Бэкона, а с другой — на «правила для руководства ума» Декарта, являвшегося родоначальником дедуктивно-рационалистического метода. Вместе с тем Гоббс воспринял некоторые методологические принципы творца нового естествознания Галилея.

Итальянскому ученому принадлежала, в частности, заслуга разработки экспериментального метода исследования природы. Философско-методологические же идеи Галилея состояли в указании на существование двух дополняющих

друг друга методов познания: резолютивного, или аналитического, и композитивного, или синтетического. Первый призван разложить изучаемое явление на простейшие составные элементы, которые должны быть затем исследованы экспериментальным путем, чтобы можно было определить их количественное значение. В задачу второго метода входит объединение ранее разложенных первичных элементов, а также подтверждение или опровержение эмпирически установленных данных посредством логических рассуждений.

Сходным образом решается проблема метода и у Гоббса. Аналитический, или разделительный, метод состоит «в разложении предмета на его основные элементы» (3, I, 105). Соединение же последних осуществляется посредством синтетического, или соединительного, метода. Соответственно разнообразию подлежащих исследованию вещей приходится применять то аналитический, то синтетический метод, а то и оба этих метода вместе. Если же говорить более конкретно, то «выведение принципов из чувственных восприятий осуществляется посредством аналитического метода, а все остальное — посредством метода синтетического» (там же, 111).

Как же мыслил Гоббс применение названных методов в процессе научно-философского исследования? Начнем с аналитического метода.

Первое начало всякого знания — образы восприятия или воображения. (Согласно терминологии Гоббса, воображение — это воспоминание, оставшееся после восприятия предмета). Но при познании посредством органов чувств вещь в целом оказывается знакома нам боль-

ше, чем любая ее часть. «Под частями я понимаю тут,— уточнял Гоббс,— не части самой вещи, а части ее природы» (3, I, 105). Так, под частями человека следует понимать не его голову, плечи, руки и т. д., а его фигуру, рост, движения, чувства, разум и т. п., «т. е. все те акциденции, совокупность которых конституирует природу человека» (там же).

Таким образом, чувственное восприятие дает нам знание о том, что нечто существует (например, человек), но ничего не говорит нам о его «природе». Природа же вещей познается не посредством органов чувств, а посредством разума. Чтобы познать природу какой-нибудь вещи, разум должен предварительно разложить (разделить) ее на составные части, точнее, части ее природы. Это и достигается путем анализа. В результате мы получим общие и существенные свойства, составляющие природу единичных вещей.

Вот как Гоббс демонстрирует использование аналитического метода при исследовании отдельных вещей. Возьмем, например, квадрат. «Этот квадрат следует разложить на его составные элементы, представив его как плоскость, ограниченную определенным числом равных линий и прямыми углами. Посредством такого разложения мы получим в качестве общих свойств, или того, что присуще всякой материи, линию, плоскость (в которой содержится поверхность), ограничение, угол, прямоугольность, прямолинейность, равенство; и, будучи в состоянии установить причины или способы возникновения этих свойств, мы сможем составить из всех их причину квадрата» (3, I, 107). Другой конкретный пример — это пример

с золотом. Путем анализа мы выделяем такие его свойства, как «твердое», «тяжелое» и т. п., которые являются более общими понятиями, чем понятие «золото», и которые можно в свою очередь подвергнуть анализу, продолжая его до тех пор, пока мы дойдем до наиболее общих понятий (универсалий). Посредством такого постоянного анализа, отмечал Гоббс, мы узнаем те скрытые от чувственного восприятия общие свойства отдельных вещей, которые выражают их сущность и зафиксированы в соответствующих общих понятиях. «Отсюда мы заключаем, что метод исследования общих понятий вещей есть метод чисто аналитический» (там же).

Но этим не исчерпывается характеристика аналитического метода. Согласно Гоббсу, аналитический метод представляет собой также метод восхождения «от явлений, или действий, к возможным причинам» (3, I, 184). Рассматривая под этим углом зрения аналитический метод, Гоббс подчеркивал его гипотетический, вероятностный характер, поскольку знание следствий (действий) не дает и не может дать вполне достоверного знания о причинах, которые вызвали эти следствия (действия)*. Этим аналитический метод отличается от синтетического метода, позволяющего на основании знания причин прийти к познанию их следствий и обеспечивающего достоверное, истинное знание. Но прежде чем переходить к рассмотрению син-

* Гоббс как бы предвосхищает в данном случае характеристику гипотетически-дедуктивного метода, логическая схема которого такова: «Если истинно A , то истинно и B ». Но если известно только, что истинно B , то мы не можем быть уверены в истинности A , так как оно может оказаться ложным.

тетического метода, выясним сначала, какова сфера применения аналитического метода у Гоббса.

Аналитический метод применяется прежде всего в естествознании, поскольку именно там мы восходим «от чувственных данных к первым принципам» (3, I, 104), от явлений, или следствий, к возможным причинам этих явлений. В первую очередь это относится к физике, которая исследует, по Гоббсу, чувственно воспринимаемые качества (свет, цвет, теплоту, холод и т. п.). Причем наши знания в этой области носят как раз предположительный гипотетический характер.

Существует, однако, еще одна сфера, где находит свое применение аналитический метод. Это — сфера политики и морали, составляющая предмет философии государства, а также этики. Правда, обе эти науки пользуются обычно синтетическим методом, но нельзя исключать возможность применения аналитического метода для исследования государства, права и нравственности. Причина этого заключается, по Гоббсу, в том, что мы можем прийти до познания «первых принципов» политики и морали также эмпирическим путем, исходя из собственного жизненного опыта, исследуя, так сказать, свою душу. В этом случае мы придем в конечном итоге к тому же выводу, к которому приходят мыслители, использующие синтетический метод и исходящие «из первых начал философии», а именно к тому, что «страсти и душевные движения людей должны быть удерживаемы в известных границах какой-нибудь властью, ибо иначе люди вечно пребывали бы в состоянии войны друг с другом» (3, I, 111).

Перейдем к рассмотрению синтетического метода.

Он начинается с того, чем заканчивается аналитический метод — с общих понятий, или «первых принципов». В качестве таковых могут выступать, согласно Гоббсу, только определения (дефиниции). Английский философ придавал огромное значение определению понятий. «...Всякое предложение, имеющее всеобщую значимость, либо является определением или частью определения, либо приобретает свою очевидность из определений» (3, I, 101).

Определения, выполняющие важную гносеологическую и методологическую функцию, противопоставлялись Гоббсом догматическим положениям, которыми оперировала схоластика: природа боится пустоты, природа ничего не делает напрасно и т. п. Гоббс отмечал, что подобные высказывания не имеют никакой научной ценности, что они не обладают непосредственной очевидностью и в то же время не могут быть доказаны, да и, вообще говоря, чаще всего бывают ложными. Главную беду схоластики, выдвинувшей немало бессмысленных, абсурдных утверждений, Гоббс усматривал именно в том, что она игнорировала определения, не начинала с установления значения своих понятий. Необходимость установления дефиниций Гоббс выдвигал в качестве важнейшего требования своего метода и научно-философского познания вообще. «...Во всех отраслях науки определения должны стоять на первом месте, чтобы сделать возможным истинное доказательство» (3, I, 121).

Образцом строго доказательной науки, основанной на синтетическом методе, Гоббс считает

геометрию, ибо именно в геометрии «люди начинают с установления значения своих слов, которое они называют *дефинициями*» (3, II, 70). Синтетический метод находит также свое применение в «первой философии». Здесь он является единственно возможным, поскольку первая философия призвана «логически обосновать вещи, которые непосредственно следуют из самых общих определений» (3, I, 122). Исходя из этих определений, являющихся, согласно Гоббсу, первыми принципами познания, первая философия выводит синтетическим путем знания о пространстве, времени, теле, его акциденциях. Используется синтетический метод и в философии государства, а также в философии морали, но только в том случае, если мы исходим из предварительно сформулированных нами общих принципов, которые служат масштабом при исследовании того, что является справедливым или несправедливым, добром или злом. Когда же мы приходим к познанию этих общих принципов, опираясь на собственный опыт, то в этом случае, как отмечалось выше, используется аналитический метод.

Итак, синтетический метод состоит в том, что «мы при помощи основных определений создаем принципы всех умозаключений, истинность которых находит обоснование в существующем между нами согласии относительно названий вещей» (3, I, 184). Это высказывание Гоббса примечательно не только тем, что в нем раскрывается сущность синтетического метода, но и тем, что английский философ связывает здесь характеристику названного метода со своей теорией языка. Обратим внимание и на то, что синтетический метод, если подходить к не-

му под углом зрения исследования причинно-следственных связей, это метод восхождения от известных причин к предполагаемым следствиям (действиям).

Если аналитический метод носит вероятностно-гипотетический характер, то синтетический обеспечивает, как уже говорилось, истинное, достоверное знание. Это достигается, по Гоббсу, тем, что в последнем случае мы дедуцируем из общих принципов, которые нами же самими постулируются, такие положения, которые не могут не быть истинными, если мы рассуждаем правильно, т. е. строго логически. Но, как известно, правильное заключение предполагает не только соблюдение правил умозаключения, но и истинность посылок. И это относится в первую очередь к исходной посылке, в роли которой призваны выступать, согласно Гоббсу, общие принципы.

Вопрос об отношении аналитического и синтетического методов решается Гоббсом достаточно определенно. Из приведенных выше высказываний философа видно, что связь между анализом и синтезом была ему вполне ясна. Характеризуя процесс исследования причин какого-нибудь явления (например, света), Гоббс указывает, что для этого приходится пользоваться отчасти аналитическим, а отчасти синтетическим методом. «Аналитическим методом мы пользуемся для установления отдельных предпосылок следствия, синтетическим же методом — для определения совокупного результата всего того, что производится каждой отдельно взятой предпосылкой» (3, I, 115). Мы выделили это место потому, что здесь наиболее отчетливо выражена идея связи анализа и син-

теза, их единства. Правда, это единство не всегда понимается Гоббсом как внутренняя органическая взаимосвязь аналитического и синтетического методов познания. Чаще они рассматриваются философом лишь как сопутствующие друг другу или дополняющие друг друга пути исследования причинных связей. Но временами Гоббс приближается и к более глубокому пониманию соотношения этих двух методов познавательной деятельности, используемых наукой.

То, что синтетический метод есть метод логической дедукции, не вызывает никаких сомнений. Об этом убедительно свидетельствуют многочисленные высказывания Гоббса. Синтетический метод, будучи одним из методов исследования, служит вместе с тем, согласно Гоббсу, единственно возможным методом доказательства (демонстрации). В ходе доказательства, отмечает Гоббс, «мы применяем целиком синтетический метод, а именно исходим из первых, или наиболее общих предложений, которые сами собой разумеются, а затем, последовательно образуя из суждений силлогизмы, продолжаем операции до тех пор, пока, наконец, обучающийся не убедится в истинности заключения» (3, I, 116). Как видно, Гоббс и здесь фактически отождествляет свой синтетический метод с дедукцией. Однако в данном высказывании явственно выступает существенная особенность синтетического метода. Речь идет у Гоббса о том, что, применяя названный метод, мы исходим из общих принципов, «которые сами собой разумеются», т. е. самоочевидны. То, что это именно так, подтверждает следующее замечание Гоббса: «Причины общих свойств... сами по себе очевидны или (как обыч-

но говорят) известны от природы, так что для их познания вообще нет нужды ни в каком методе» (там же, 107).

Можно ли считать, что Гоббс имел здесь в виду не что иное, как декартовскую интуицию? Или, быть может, он подразумевал тот «естественный разум», который отождествлял с философским сознанием и считал врожденным даром каждого человека? Четкий ответ на эти вопросы нам вряд ли удастся дать, и причина этого заключается в том, что у самого Гоббса не было полной ясности в понимании происхождения и природы тех «общих принципов», с которых призван был начинать его синтетическо-дедуктивный путь познания. С одной стороны, явно тяготея к рационалистическому истолкованию синтетического метода, Гоббс характеризует его как «демонстративное познание а priori» (3, I, 236). В этой связи самоочевидность общих принципов может быть истолкована в духе естественного разума, т. е. чисто рационалистически. С другой стороны, говоря о самоочевидности общих принципов, Гоббс подчеркивает: «Их единственной и всеобщей причиной является движение» (там же, 107). Движение, и только движение порождает, по Гоббсу, разнообразие всяких форм и свойств, служит источником многообразия чувственно воспринимаемых качеств и причиной всяких изменений. В этом случае общие принципы, которые так или иначе вытекают из движения, теряют свой априорный характер и становятся результатом чувственного опыта.

Таким образом, синтетический метод выступает у Гоббса как метод научной дедукции. Но при этом остается не ясным, выводятся ли

исходные общие принципы, подвергаемые логическому определению, априорным путем или же они являются результатом выведения из чувственных восприятий посредством аналитического метода. Гоббс, видимо, допускал оба варианта, и поэтому правильнее будет считать, что он лишь пытался выяснить внутреннее единство анализа и синтеза, а также их связь с индукцией и дедукцией. Но разрешить до конца эту задачу он не смог в силу метафизической ограниченности своей методологии. Примечательно, что Гоббс сам был вынужден констатировать тот разрыв между анализом и синтезом, индукцией и дедукцией, который имел место в его методологии и который он безуспешно пытался преодолеть*. В посвящении ко второй части своей философской системы — сочинению «О человеке» — он писал: «Получилось так, что в данный раздел вошли две части, совсем непохожие друг на друга. Ибо одна из них очень трудна, а другая очень легка; одна опирается на дедуктивные выводы, а другая — на опыт; одну смогут понять лишь немногие, а другую — все. Следовательно, между этими частями как бы простирается бездна. Но этого нельзя было избежать, ибо таково было требование метода, которому я следовал во всем своем труде» (3, I, 217).

И все же Гоббс склонялся скорее к рационалистическому, чем к опытно-индуктивному толкованию происхождения и природы общих принципов.

* На это справедливо обращает внимание В. В. Секолов во вступительной статье к «Избранным произведениям» Т. Гоббса (см. 46, 27).

Образцом строго логического и вместе с тем достоверного знания Гоббс объявляет геометрию. Это обусловлено тем обстоятельством, что мы сами создаем геометрические фигуры. Поскольку начертание фигур зависит, таким образом, «от нашей воли», постольку «для познания любого свойства фигуры требуется лишь, чтобы мы сделали все выводы из той конструкции, которую сами построили при начертании фигуры» (3, I, 236).

Как видно, истинность геометрических аксиом представляется Гоббсу чем-то само собой разумеющимся, не нуждающимся ни в каком опытном доказательстве. Более того, геометрические знания он изображает как нечто субъективное, зависящее целиком от воли и сознания человека. Все это явилось неизбежным результатом отрыва логического мышления от предметной деятельности, от практики.

Что касается аналитического метода Гоббса, то его обычно интерпретируют как опытно-индуктивный метод (см. 32; 41; 46; 68), и для этого имеются веские основания. Ведь сам Гоббс недвусмысленно провозглашает связь аналитического метода с опытным исследованием природы. Но нельзя игнорировать и то, что аналитический метод в понимании Гоббса существенно отличается от индуктивного метода, разработанного Бэконом.

Последний мыслил индукцию как метод открытия сущности вещей, или «форм», посредством научно-теоретического обобщения эмпирического материала. Бэконовская индукция опиралась, естественно, на аналитический метод, поскольку, прежде чем исследовать форму вещей, необходимо разложить эти вещи на их

«простые свойства», выделить из них их «природу». Но индукция в том виде, который придал ей Бэкон, не сводилась к аналитическому методу, а лишь включала его, равным образом как и другие логические операции (например, аналогию), как свою составную часть. Главное же в бэконовской индукции составлял именно переход от единичного к общему, от опытных данных к понятиям и суждениям, раскрывающим причину и сущность исследуемых явлений.

Иное дело у Гоббса. Во-первых, аналитический метод требует разложения тел не на такие «простые свойства», как, например, плотность, теплота, цвет, тяжесть и т. п., на которых останавливался Бэкон, а на «бескачественные» элементы — линии, плоскости, фигуры, движение и т. п. В конечном итоге все должно быть сведено, согласно Гоббсу, к геометрическим и механическим свойствам, которые и выступают в его методологии как «общие свойства» и служат «первыми принципами познания... вещей» (3, I, 108). Если у Бэкона, писал в этой связи Маркс, «материализм таит ещё в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития», то в дальнейшем, в частности у Гоббса, «материализм становится *односторонним*». «Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается *главной наукой*» (1, II, 142—143).

Во-вторых, аналитический метод Гоббса, хотя и опирается на опыт (не случайно поэтому Гоббс называл его в отличие от априорного

синтетического метода методом *a posteriori*), сводится по существу к логическому анализу чувственных данных и не идет дальше этого. В нем отсутствует то, что составляло сущность и специфику бэконовской индукции, а именно обобщение эмпирического материала, осуществляемое посредством ряда логических операций. Во всяком случае «такая форма индукции, которая производила бы в опыте разделение и отбор и путем должных исключений и отбрасываний делала бы необходимые выводы» (17, I, 75), осталась вне поля зрения Гоббса.

Что касается той интерпретации аналитического метода, в которой он характеризуется Гоббсом как метод восхождения от знания следствий к познанию их возможных причин, то, как уже отмечалось, в этой форме он выступает фактически в качестве гипотетическо-дедуктивного метода. Интересно отметить, что и сам Гоббс, рассматривая в этом плане аналитический метод, называет его одним из видов дедукции. Так, сопоставляя синтетический и аналитический методы, он указывает, что «первый вид дедукции» является более ценным в познавательном отношении, так как для нас более важно знать «имеющиеся в наличии причины», чем делать заключение о возможной истинности предполагаемых причин (см. 3, I, 236).

Из сказанного становится ясным, почему Гоббс испытывал (в отличие от Бэкона) несомненный пиетет к силлогистике. «...Конечной целью всякого знания,— подчеркивал он,— является познание причин и способа возникновения вещей, запечатленное в форме последовательной цепи силлогизмов» (3, I, 118). Не слу-

чайно также, что силлогизму посвящена специальная глава в сочинении Гоббса «О теле». Однако Гоббсу были видны пороки схоластической логики, которая использовала силлогистику в целях, не имевших ничего общего с потребностями науки и практики. Отмечая и выделяя роль и значение силлогизма и дедуктивного умозаключения вообще в процессе познания, Гоббс подчеркивал в то же время, что силлогизм является лишь «первым шагом к философии» и что искусству разумного, теоретического мышления лучше всего обучаться не при помощи правил силлогистики, а на практике (см. там же, 103).

Испытав на себе значительное влияние опытно-индуктивного метода Бэкона и рационалистическо-дедуктивного метода Декарта, Гоббс попытался синтезировать их в своей методологии. Но эта попытка Гоббса не привела и не могла привести в силу метафизической ограниченности воззрений английского мыслителя к выяснению диалектической взаимосвязи анализа и синтеза, индукции и дедукции.

Вместо единства анализа и синтеза, эмпирического и рационального методов познания у Гоббса получается их «внешнее параллельное существование» (32, 116), имеет место своеобразный «методологический дуализм» (46, 27). При этом аналитический метод выступает у него как опытный, апостериорный метод познания, имеющий лишь гипотетический характер. Синтетический же метод трактуется как дедуктивный, рациональный метод, приводящий к истинному знанию, но опирающийся на априорные «первые принципы», на постулируемые нами понятия и определения.

Однако Гоббс достаточно последовательно данную точку зрения не проводил и допускал иную интерпретацию анализа и синтеза. В этой интерпретации намечались, но только намечались, единство и связь аналитического и синтетического методов познания, эмпирического и логического путей исследования природы и общества.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

В «Истории философии нового времени» Л. Фейербах писал: «Как мышление... у Гоббса не что иное, как чисто внешняя, механическая операция счисления, так и *природа* для него предмет не как живое существо, но как мертвый объект... и потому его философия природы не философия природы, но учение о телах и движениях...» (49, I, 142).

И действительно, учение о теле и его акциденциях, или свойствах, к числу которых принадлежит также и движение, составляет сердцевину философии природы Томаса Гоббса. В этом учении английский мыслитель выступает перед нами как яркий представитель механистического материализма, поставивший перед собой задачу — рассмотреть Вселенную как «совокупность всех тел», наделенных протяжением, пребывающих в движении или покое.

Но что есть тело, как таковое? Гоббсово определение тела гласит: «...Телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, или имеет равную с ней протяженность» (7, I, 102; 3, I, 135). Итак, объективность, с одной сторо-

ны, и протяженность, с другой,— вот важнейшие характеристики тела с точки зрения Гоббса. Перед нами — убежденный материалист, но материалист, лишивший материю, предметы и тела внешнего мира всех их многообразных качеств, за исключением протяженности.

Таким образом, материальность (телесность) сводится Гоббсом, как и Декартом, к протяженности. «...Сущность тела — протяжение», — утверждает Гоббс (3, I, 148). Протяжение, способность тела занимать определенную часть пространства, измеряемую длиной, шириной и глубиной, Гоббс считает акциденцией, присущей всем телам, имеющей, так сказать, атрибутивный характер, «ибо без протяжения или какой-нибудь формы нельзя себе представить никакого тела» (там же, 136).

Вместе с тем, согласно Гоббсу, имеются акциденции, которые не являются общими для всех тел, а принадлежат лишь отдельным телам, как-то: движение, покой, цвет, твердость и т. п. Эти свойства тел не постоянны, они исчезают и возникают вновь, беспрестанно изменяются. Однако само тело при этом сохраняется, продолжает существовать.

Протяженность составляет, по Гоббсу, реальное, объективное пространство, которое следует отличать от пространства воображаемого, существующего лишь как результат воздействия на наше сознание отдельных тел. «Воображаемое пространство есть акциденция сознания, величина же — акциденция тела, существующего вне сознания» (3, I, 137).

Подобным же образом решается Гоббсом и проблема времени. Понятие времени выражает лишь идею, или образ, которую движущееся

тело оставляет в нашем сознании. Иначе, помимо движения, отмечает Гоббс, мы не способны воспринимать время. Но время — не только образ движения. Оно выражает также последовательность чередования событий, что обозначается словами «раньше» и «позже». «Исчерпывающее определение времени должно поэтому гласить: *время есть воображаемый образ (phantasm) движения, поскольку мы представляем в движении то, что совершается раньше и позже, или последовательность*» (7, I, 95; 3, I, 128). Как видно, Гоббсу удалось выразить в своем определении времени некоторые его существенные стороны: последовательность и, что особенно важно, связь с движением. Вместе с тем Гоббс ставит под сомнение объективность времени, заявляя, что «время существует не в самих вещах, а только в мышлении, осуществляемом нашим разумом» (там же).

Чем же объясняются колебания материалиста Гоббса в вопросе об объективном характере пространства и времени?

Для ответа на этот вопрос необходимо иметь в виду следующее. Во-первых, Гоббс был противником субстанциализации пространства и времени, т. е. понимания их как вполне самостоятельных сущностей, независимых от материи. Напомним, что субстанциальная концепция пространства и времени, ведущая свое начало от Демокрита, отождествляла пространство с пустотой и рассматривала его какместилище всех тел. Аналогично этому время рассматривалось как чистая длительность, в которой протекают все реальные события. Во времена Гоббса эту концепцию представлял Гасенди, а несколько позже она получила свое

наиболее полное выражение в трудах Ньютона и стала впоследствии достоянием всей классической физики.

Субстанциальной концепции пространства и времени противостояла так называемая реляционная концепция*, связанная с именем Аристотеля и представленная в XVII в. такими мыслителями, как Декарт и Лейбниц. Согласно этой последней концепции, пространство и время не существуют самостоятельно, а являются результатом взаимодействия материальных объектов и процессов. Как известно, последующее развитие философии и естествознания подтвердило правоту сторонников реляционной концепции. Однако в рассматриваемую эпоху последователи этой концепции не только отвергали субстанциальность пространства и времени, но и ставили под сомнение их объективность.

Гоббс под влиянием Декарта примкнул к реляционной концепции. Вслед за французским мыслителем он отрицал наличие пустоты, утверждая, что «во Вселенной не существует пустого пространства» (3, I, 206). Вселенная, согласно Гоббсу, заполнена телами, будь то твердые и видимые тела подобные Земле или невидимые атомы, рассеянные в пространстве, или, наконец, жидкий эфир, заполняющий всю остальную часть мироздания.

В этой связи уместно напомнить, что схоластическая философия также отвергала пустоту, но схоластика исходила при этом из положе-

* Называя эти две противоположные концепции пространства и времени субстанциальной и реляционной, следует иметь в виду, что такое наименование утвердилось за ними только в современной философской литературе.

ния о том, что «природа боится пустоты». Данное положение не только ничего не объясняло, но и приписывало природе способность ощущать, чувствовать, т. е. уподобляла ее живому существу. Гоббс же выводил отрицание пустоты из своего понимания Вселенной. Являясь «агрегатом всех тел», Вселенная исключает пустоту, не оставляет ей никакого места. Важно также отметить, что Гоббс стремился подкрепить свою точку зрения, ссылаясь на «неопровержимый опыт», который служит, по его мнению, убедительным доводом против предположения о существовании пустого пространства. Речь шла в данном случае об одном из популярных в то время экспериментов с сосудом, наполненным жидкостью, которые проделывались Торричелли, Паскалем и другими учеными с целью изучения «природы» пустоты и которые привели к открытию атмосферного давления.

Итак, отрицая существование пустоты, с которой сторонники субстанциальной концепции отождествляли пространство, Гоббс пришел к выводу, что реально существуют лишь величина или форма тел, т. е. протяженность. Все же остальное — это только воображаемое пространство, являющееся акциденцией сознания. В соответствии с таким пониманием пространства Гоббс дает следующее определение: «...*Пространство есть воображаемый образ (phantasm) существующей вне нас вещи, поскольку она просто существует...*» (7, I, 94; 3, I, 127).

В этом определении важно уловить главную материалистическую посылку об объективном существовании вещей, поскольку эта посылка и позволяет нам выявить качественное отличие

взглядов Гоббса на пространство (равным образом как и на время) от их субъективно-идеалистического истолкования. Последнее усматривает, как известно, в пространстве и времени лишь субъективные формы чувственного созерцания, тогда как у Гоббса они выводятся из реально существующих вещей. Однако ошибочное противопоставление Гоббсом реальной величины тел, их протяженности, и якобы воображаемого пространства является отходом от материализма.

Мы рассмотрели одну причину, побудившую Гоббса поставить под сомнение объективность времени и пространства. Но была и другая, не менее важная причина. Она связана с номинализмом Гоббса, т. е. с тем философским направлением, которое противостояло так называемому реализму. Оба этих направления, возникшие еще в недрах античной философии, получили свое развитие в эпоху средних веков. Спор номиналистов с реалистами в средневековой схоластике велся вокруг проблемы универсалий, т. е. общих понятий, и заключался в дилемме: являются ли универсалии чем-то реальным, объективным или же они представляют собой лишь «имена», т. е. слова, понятия, которые существуют только в человеческом сознании.

Не рассматривая детально те исторические формы номинализма и реализма, которые получили развитие в средневековой философии, ограничимся выявлением тех тенденций, которые они соответственно выражали. Если говорить о номинализме, то он выражал в основном материалистическую тенденцию, поскольку настаивал на объективности единичных вещей и отвергал онтологизацию общих понятий. Напро-

тив, реализм, превращавший универсалии в самостоятельные сущности, наделявший их объективностью, являлся разновидностью идеализма и служил одновременно гносеологическим обоснованием многих христианских догматов. В XVII столетии позиции номинализма отстаивали, как правило, представители философского материализма. Это относится в первую очередь к английским материалистам. «Номинализм, — писал Маркс, — был одним из главных элементов у английских материалистов и вообще является *первым выражением материализма*» (1, II, 142). Маркс имел, правда, в виду мыслителей средних веков: Дунса Скота и Уильяма Оккама, — но продолжателями номиналистического направления в английской философии были также Ф. Бэкон и в особенности Т. Гоббс.

Гоббс последовательно отстаивал тезис, согласно которому реально существуют только единичные вещи. Что касается общего, то Гоббс отрицал не только его онтологический статус, но и объективную значимость общих понятий, заявляя, что в мире нет ничего общего, кроме имен, что «универсальны только имена» (3, I, 461). С номиналистической позиции Гоббс приходил к отрицанию понятия материальной субстанции, а точнее, — отождествлению последней с телом: «...Слова *субстанция* и *тело* означают одно и то же...» (3, II, 398). На этом же основании Гоббс считал, что «общая всем вещам материя» есть лишь имя и не более (см. 3, I, 148).

Впрочем, не следует игнорировать и глубокой мысли Гоббса о том, что понятие материи или, как выражался Гоббс, используя аристотелевскую терминологию, «первой материи» совпада-

ет с понятием «тело вообще» и обозначает «представление тела независимо от любой его формы и любых акциденций, за исключением величины или протяжения и способности принимать формы и акциденции» (3, I, 148). Следует помнить также, что Гоббс был убежден в несотворимости и неуничтожимости материи, что согласно его словам «материю нельзя ни производить, ни уничтожать» (там же, 112).

Все это свидетельствует о том, что, будучи убежденным материалистом, Гоббс не мог полностью отбросить понятие материи или объявить его фикцией, как это сделал, например, впоследствии идеалист Беркли. Но с другой стороны, будучи номиналистом, Гоббс игнорировал значение понятия материи как философской категории, пытался низвести ее к отдельным, единичным материальным предметам.

Отсюда идут и попытки Гоббса подвергнуть сомнению объективный характер пространства и времени, стремление утвердить ту точку зрения, что единственной реальностью обладает протяженность или величина тел, тогда как пространство есть лишь акциденция (свойство) сознания, а время — только воображаемый образ движения тел.

До сих пор мы касались той акциденции тел, которую Гоббс считает не только вполне реальным, объективным, но и всеобщим свойством материальных вещей, или тел, — их протяженности, величины или формы. Перейдем теперь к рассмотрению акциденций второго вида, к числу которых английский философ относит движение, покой, а также такие чувственно воспринимаемые качества, как цвет, твердость, теплота, звук и т. д. Напомним, что акциден-

ции этого вида Гоббс считает временными, проходящими свойствами тел, которые могут исчезать и появляться вновь, претерпевать различные изменения «без того, чтобы тело погибло в силу этого» (3, I, 137).

Начнем с движения. Понятно, что Гоббс имел в виду лишь механическое движение, понимаемое им как простое перемещение тела из одного места в другое. Механицизм мешал Гоббсу дойти до уяснения атрибутивного характера движения, понять, что оно представляет собой существенное и неотъемлемое свойство тел. Метафизическая ограниченность не позволяла также Гоббсу увидеть противоречивый характер всякого движения, в том числе и механического. По Гоббсу, *«движение есть непрерывная переменна мест»* (3, I, 141). Непрерывность процесса движения философ объясняет тем, что движущееся тело не может сразу целиком удалиться со своего прежнего места так, чтобы ни одна его часть не находилась в части пространства, общей обоим местам — покинутому и достигнутому. Гоббс убежден в том, что *«тела, которые движутся, не остаются ни на один момент в одном и том же месте»* (там же, 142), ибо то, что находится в течение известного времени в одном и том же месте, не движется, а покоится.

Подобные высказывания дают наглядное представление о том, как далек был Гоббс от диалектического понимания движения, выступающего как единство прерывности и непрерывности, насколько чужда была метафизическому материализму сама мысль о том, что движущееся тело «в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно —

в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нем» (1, XX, 123).

В силу указанных выше причин Гоббс не смог выявить взаимосвязь движения и покоя. С его точки зрения движение и покой совершенно исключают друг друга. То, что покоится, покоилось бы всегда, если бы вне его не было бы чего-то иного, что выводит его из состояния покоя. То, что движется, двигалось бы вечно, если бы что-то не препятствовало его движению. Движение и покой выступали, таким образом, как два равноправных и несвязанных друг с другом состояния материальных объектов. Идея абсолютности движения и относительности покоя, их единства и различия — эта идея была несовместима с механистическим материализмом Гоббса.

Отмечая ограниченность механистического материализма Гоббса в понимании движения, мы должны, однако, учитывать, что такое понимание имело историческое оправдание, что оно было неизбежным в условиях XVII и даже XVIII в., когда механика являлась единственной из всего естествознания наукой, достигшей известной законченности и неоспоримых результатов. Это, во-первых. Во-вторых, надо помнить, что механистический материализм противостоял и в этом пункте схоластике, которая исходила из существования множества несводимых друг к другу видов движения: «движения к теплоте», «движения к количеству» и т. д. Отказ от подобных ненаучных схоластических конструкций и сведение различных форм движения материи к механическому движению, к перемещению тел в пространстве имело для того времени положительное значение.

Камнем преткновения для механицизма была проблема источника движения. Согласно Декарту, бог не только создал материю, но и вложил в нее определенное количество движения, которое с тех пор сохраняется, не увеличивается и не убывает. В философском учении Спинозы движение наряду с покоем объявлялось не атрибутом субстанции, а лишь ее модусом, хотя и не обычным, а бесконечным. Это означало, что движение, не будучи неотъемлемым свойством субстанции, которая мыслилась абсолютно неподвижной, является все же вечным и несотворимым.

Что касается Гоббса, то в вопросе о непосредственной причине движения он следует общей для всех механицистов методологии: «Причина движения какого-либо тела может заключаться только в непосредственно соприкасающемся с ним и движущемся теле» (7, I, 124; 3, I, 153). Решая же вопрос о происхождении движения вообще, Гоббс приходит к выводу о существовании некоего вечного двигателя, подчеркивая при этом, что таким двигателем не может быть «нечто вечно неподвижное», а, напротив, таким двигателем является «нечто находящееся в вечном движении» (3, I, 204).

Как видно, Гоббс отступает здесь от воспринятого схоластикой аристотелевского положения о том, что источником движения служит неподвижный перводвигатель. И это не случайно. Ведь из неподвижности перводвигателя Аристотель выводил его бестелесность, нематериальность*. Согласно же Гоббсу, бестелесная

* «Всякая телесность, или материальность, есть возможность иного бытия, переход в это иное, а всякий пе-

субстанция есть плод воображения, простая фикция, так как во Вселенной существуют только тела, а то, что не есть тело есть ничто. Объявляя источником движения перводвигатель, пребывающий в вечном движении, Гоббс исходит из убеждения в том, что «вещь, которая сама не находится в движении, не может двигать что-либо» (3, I, 204). Первичный и вечный двигатель Гоббса, находящийся в вечном движении, не мог быть, таким образом, духовной, бестелесной субстанцией, поскольку последняя наделялась чисто механическим свойством — движением.

Какова же тогда природа этого вечного двигателя? Не отрицал ли Гоббс по существу идею бога в ее традиционном для религии понимании? Какое собственно содержание вкладывал он сам в эту идею? Признание Гоббсом существования первичного двигателя, который находится в вечном движении, а также отрицание им какого бы то ни было реального содержания в понятии бестелесной субстанции вели по существу к атеистическим выводам, хотя сам Гоббс, как будет показано в дальнейшем, не был последователен в решении этого вопроса.

К акциденциям второго вида принадлежат, согласно Гоббсу, не только движение и покой, но и чувственно воспринимаемые качества тел. Относительно природы чувственно воспринимаемых качеств (света, цвета, тепла, холода,

реход, по Аристотелю,—лишет в этой связи В. Ф. Асмус,— есть движение. Но бог, он же — перводвигатель,— неподвижное бытие; следовательно, бог необходимо должен быть бестелесным» (15, 215).

звука, запаха и т. п.) во времена Гоббса существовали две противоположные концепции. Одна из них, представленная схоластикой, получила название концепции чувственно воспринимаемых и умопостигаемых образов («интенциональных образов»). В ее основе лежали некоторые положения теории познания Аристотеля (в частности, положение о том, что только ум постигает общие принципы знания), соединенные с учением Демокрита об «образах», или «идолах», которые якобы постоянно истекают от всех предметов и служат источником ощущений и восприятий. Главное же в схоластической концепции «интенциональных образов» состояло в обосновании тезиса о направленности (интенции) души как орудия познания на «образы», или «формы», исходящие от вещей.

Отвергнув схоластическую концепцию, передовые деятели науки и философии XVII в. (Галилей, Декарт) выступили с теорией, согласно которой объективное существование, реальность приписывались лишь некоторым механико-математическим качествам (величине, форме, движению и др.). Что же касается цвета, звука, запаха, вкуса и т. п., то все эти качества объявлялись результатом субъективных впечатлений, ставились в зависимость от наших органов чувств. Вот как, например, трактовал природу чувственно воспринимаемых качеств Галилей: «Никогда я не стану от внешних тел требовать что-либо иное, чем величина, фигуры, количество и более или менее быстрые движения, для того чтобы объяснить возникновение ощущений вкуса, запаха и звука; я думаю, что если бы мы устранили уши, языки, носы, то остались бы только фигуры, число и движения,

но не запахи, вкусы и звуки... Итак, многие из тех ощущений, которые считались качествами, присущими внешним предметам, имеют свое действительное существование в нас, а не в них; вне нас они являются только пустыми именами» (13, 225).

Примечательно, что подобное разделение чувственных качеств на объективные и субъективные также восходит к Демокриту. Как известно, античный материалист полагал, что теплое, холодное, сладкое, горькое и т. п. существуют «лишь в общем мнении», в действительности же существуют только атомы, различающиеся по форме, величине, по порядку и по положению в пространстве. Аналогичных взглядов придерживались и другие представители атомистического материализма в античной философии (Эпикур, Лукреций).

Возрожденное в новое время учение Демокрита о качествах тел привело в конечном итоге к теории первичных и вторичных качеств, которую обычно связывают с английским материалистом и сенсуалистом Д. Локком. Но и предшественник Локка Гоббс по существу разделял эту теорию. Правда, в отличие от Локка Гоббс признавал объективную реальность только таких акциденций, как протяженность и движение*, но зато с большой настойчивостью он выступал против схоластической концепции «истечений», называя предположение о чувственно воспринимаемых и умопостигаемых обра-

* Согласно Локку, к первичным качествам, «которые совершенно неотделимы от тела», относятся плотность, протяженность, форма, движение или покой и число (см. 35, I, 155). Все же остальные качества объявлялись вторичными, субъективными.

зах, которые будто бы распространяются по всем направлениям от объекта, «полнейшей бессмыслицей» (3, I, 444).

Взгляды Гоббса на природу чувственно воспринимаемых качеств вполне определены: свет и цвет, теплота и звук и другие им подобные качества «суть не предметы, а только впечатления, или образы, ощущающих существ» (3, I, 188). Как субъективные впечатления ощущающего, эти качества не принадлежат самим предметам, не могут, строго говоря, даже рассматриваться как акциденции предметов. Все они представляют собой лишь действия, произведенные в ощущаемом субъекте предметами, действующими на его органы чувств (см. там же, 198—199).

Как видно, Гоббс приближался к идее о том, что ощущение есть субъективный образ объективного мира, но подойти к ней вплотную ему мешал механицизм, который настаивал на объективной реальности одних только механико-математических качеств и объявлял субъективными все остальные.

Отмечая эту существенную ограниченность механистического материализма в понимании природы чувственных качеств, следует, однако, подчеркнуть, во-первых, что, в этом пункте сталкивались воззрения представителей механицизма и сторонников схоластической концепции «интенциональных образов» и, во-вторых, что исходная материалистическая посылка механицистов об объективном источнике ощущений всегда ставилась ими во главу угла. И Гоббс не был при этом исключением. Напротив, английский философ недвусмысленно заявлял: «Едиственной реальной вещью, существующей вне

нас в мире, является то движение, в силу которого... ощущения возникают» (3, I, 448).

Гоббс приходит к своему известному требованию, что прежде всего должны быть исследованы «пути движения, как такового» (что составляет предмет геометрии), затем «пути видимых движений» (что составляет предмет механики) и, наконец, «пути движений внутренних и невидимых» (что составляет предмет физики). «Вот почему бесполезно изучать философию природы,— подчеркивает Гоббс,— не начав с изучения геометрии, и те, кто пишет или спорит о философии природы без знания геометрии, только даром отнимают время у своих читателей или слушателей» (3, I, 110). В этом высказывании вновь с предельной ясностью выражена одна из самых существенных особенностей материализма Гоббса, на которую обратил внимание К. Маркс в «Святом семействе», а именно превращение Гоббсом геометрии в «главную науку», в методологическую основу всякого научно-философского знания (см. 1, II, 143).

В заключение отметим, что Гоббс, как и другие передовые мыслители XVII в., разделял учение Коперника о строении солнечной системы, выражал свое согласие с открытыми Кеплером законами движения планет и установленными им расстояниями между планетами и Солнцем. Но развернутой космологической системы Гоббс в отличие, например, от Декарта не создал. Он ограничился признанием великих астрономических открытий Коперника, Кеплера и Галилея, что само по себе было в ту эпоху достаточно смелым шагом и свидетельствовало о разрыве мыслителя с традиционной системой Аристотеля—Птолемея.

Отмечая, что Гоббс не создал собственной космологической системы, следует сказать о том, что, по Гоббсу, такая система вообще невозможна. Относительно Вселенной, подчеркивал философ, «можно задать очень немного вопросов, разрешить же нельзя ни одного» (3, I, 203). К числу таких «неразрешимых» вопросов Гоббс относил, например, вопросы о бесконечности и вечности мира, ссылаясь на то, что «у нас нет ни образа бесконечной величины, ни образа бесконечного времени» (там же, 204), что познание бесконечного вообще недоступно человеку, как конечному существу, обладающему к тому же ограниченными познавательными возможностями. При этом, подчеркивая неспособность человеческого разума судить о том, что «бесконечно и вечно», философ призывал довольствоваться в этой области тем учением о величине и возникновении мира, которое содержится в Священном писании (см. там же, 206).

Выше уже отмечалось, что мысли Гоббса о перводвигателе, находящемся в вечном движении, в сочетании с отрицанием английским материалистом понятия бестелесной субстанции имели атеистическое содержание, поскольку как бы «материализовывали» самое идею бога. Здесь же, напротив, Гоббс делает шаг в сторону признания не только теории двойственной истины, но и библейской картины мира. Это свидетельствует лишний раз о колебаниях Гоббса в вопросах религии, о непоследовательности его атеизма.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что Гоббс выступал в данном случае опять-таки против схоластики, а именно против схоласти-

ческой космологии, которая представляла собой томистскую интерпретацию аристотелевского учения о мире. Безоговорочно признав систему Коперника, Гоббс, казалось, должен был по логике вещей выступить не только против библейского геоцентризма, но и против всяких попыток использовать Священное писание для решения космологических проблем. Однако Гоббс поступил иначе, передав вопросы о вечности и бесконечности мира в руки богословов. Конечно, это была уступка религиозному мировоззрению, но Гоббс не столько оправдывал этим теологию, сколько хотел показать, с одной стороны, бесплодность и несостоятельность схоластических конструкций мироздания, а с другой,—невозможность для своего времени создать какую-либо научную модель Вселенной.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Две концепции познания явственно прослеживаются в философии нового времени — сенсуалистическая и рационалистическая. Правомерность их выделения и даже противопоставления не подлежит сомнению. Но было бы упрощением не видеть их взаимной связи, игнорировать сочетание и переплетение обеих концепций в философском сознании эпохи. Столь же неоправданно связывать первую концепцию исключительно с материализмом, а вторую — с идеализмом, не учитывая сложный и опосредствованный характер их отношения к двум главным философским направлениям. К тому же необходимо иметь в виду, что сенсуализм и рационализм не только и не столько противостояли друг другу, сколько выступали в качестве антиподов схоластической философии и спекулятивной методологии, как бы дополняя друг друга в той критике, которую обрушивали на схоластику передовые умы рассматриваемой эпохи.

И все же нельзя, повторяем, абстрагироваться от того непреложного факта, что сенсуалистическая, или эмпирическая, концепция познания равным образом как и рационалистическая

имели в новой философии таких классических представителей, как Бэкон, с одной стороны, и Декарт, Спиноза — с другой.

Какое же место занимает в этом ряду Гоббс? Что следует сказать о характере его гносеологии?

Ответ на эти вопросы отчасти дан уже нами в главе, посвященной методу Гоббса. В ней отмечалось, что английский мыслитель попытался синтезировать эмпирический (аналитический) и дедуктивно-рационалистический (синтетический) методы, но не смог осуществить до конца эту попытку в силу метафизической ограниченности своей методологии. Теперь нам предстоит выяснить, как осуществлялась Гоббсом аналогичная попытка в теории познания, где он также стремился к синтезу сенсуализма и рационализма.

Обнаружить у английского материалиста исходные посылки сенсуализма и эмпиризма не представляет особого труда. Они содержатся почти во всех его сочинениях. «Первое начало всякого знания — образы восприятий и воображения...» (3, I, 104). «...Опыт есть основа всякого знания...» (там же, 488). «...Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах *ощущения*» (3, II, 50). Эти высказывания, число которых легко преумножить, говорят сами за себя. Следуя эмпирико-сенсуалистической традиции основоположника английского материализма Ф. Бэкона, Гоббс утверждал, что источником познания служат чувственные восприятия, из которых мы черпаем все наши знания.

Но что представляет собой чувственное вос-

приятие? Нам пришлось уже касаться этого вопроса в предыдущей главе, где речь шла о взглядах Гоббса на природу чувственно воспринимаемых качеств. Отвергая схоластическую концепцию «истечений», Гоббс объявил чувственно воспринимаемые качества субъективными впечатлениями ощущающего, воображаемыми образами и даже призраками, фантомами (3, II, 51, 619). Субъективизация так называемых вторичных качеств была присуща, как уже говорилось, в той или иной степени всем представителям механистического материализма, и Гоббс не составлял при этом исключения. В его воззрениях субъективный характер ощущений выступал совершенно отчетливо: «...объект есть одно, а воображаемый образ или призрак — нечто другое» (там же, 51).

И все же было бы неправильно объявлять на этом основании Гоббса сторонником агностицизма, хотя, с другой стороны, некоторые аспекты его философского учения, несомненно, могут быть истолкованы именно в этом духе. Однако последнее относится скорее к номиналистическим установкам английского мыслителя, к его теории языка и пониманию им истины. Что же касается Гоббсовой трактовки ощущений, то, даже именуя их призраками, философ ни в коей мере не ставил под сомнение объективность отображаемых ими предметов, не пытался вызвать какое бы то ни было недоверие к чувственному познанию, к содержанию зрительных, слуховых и иных образов*.

* Как правильно отмечает И. С. Нарский, Гоббс использовал термины «призраки», «фантомы», «фантасмы» для обозначения не каких-то иллюзий, а полноценной чувственной информации» (41, 148).

Единственное, на чем Гоббс настаивает, это — признание ограниченности чувственного познания, которое дает лишь «знание факта», тогда как «наука есть знание связей и зависимостей фактов» (3, II, 80). Ограниченность чувственного познания Гоббс усматривает также в том, что оно не позволяет нам вывести заключение, которое имело бы «характер всеобщности» (3, I, 456). Чувственный опыт, отмечает философ, всегда неполон, незакончен и поэтому не позволяет прийти к установлению «всеобщих положений», открываемых лишь научно-философским познанием.

В этой связи Гоббс различает два вида знания: первичное, основанное на восприятии и памяти, на чувственном опыте, и вторичное, которое «имеет своим источником ум» (3, I, 465). Последний вид знания и составляет, по Гоббсу, науку, целью которой он провозглашает познание причинно-следственных связей, взаимной зависимости явлений и фактов действительности, открытие наиболее общих положений, принципов и выводов, формулировку законов и теорий.

Поскольку источником научно-философского знания Гоббс объявляет человеческий ум, а средством достижения этого знания — логически правильное мышление, постольку его можно с полным основанием считать представителем рационализма. Но ограничиться этим утверждением, разумеется, нельзя, ибо главное состоит в том, чтобы раскрыть все своеобразие Гоббсова рационализма, выявить то новое, что внес английский мыслитель в теорию познания по сравнению с другими философами XVII в.

Мы подошли к одному из наиболее важных компонентов не только теории познания Гоббса, но и всей его философии — к учению о языке. Оно разрабатывалось Гоббсом на протяжении многих лет, было в центре внимания философа, начиная с первых его произведений и кончая последними. Гоббс вновь и вновь возвращался к вопросам о происхождении и природе языка, его функциях и назначении, роли в познавательной деятельности и в общественной жизни людей.

Развитая Гоббсом теория языка исходит из того, что человеческая речь* представляет собой особую знаковую систему, в задачу которой входит, во-первых, регистрация и закрепление в памяти мыслей познающего субъекта и, во-вторых, выражение и передача этих мыслей другим людям. Первое необходимо в силу того, что наши мысли «имеют склонность ускользать из нашей памяти» (3, II, 66) и поэтому требуются особые средства, чтобы пробудить их вновь в нашем уме. Что касается второй задачи, то «общее употребление речи состоит в том, чтобы перевести нашу мысленную речь в словесную, или связь наших мыслей — в связь слов» (там же).

Созданное Гоббсом учение о языке включает ряд специфических понятий и терминов. Важнейшие из них — это «метка», «знак» и «имя».

* Как и другие мыслители XVII—XVIII вв., Гоббс не проводил различия между языком и речью, что послужило причиной ряда ошибочных положений. Современная же наука исходит из того, что язык и речь не одно и то же. «Речь — это язык, функционирующий в конкретной ситуации общения, это деятельность общения и его фиксированные результаты» (47, 215).

Рассмотрим, какое конкретно содержание вкладывалось в эти понятия английским философом.

Метками, согласно Гоббсу, являются чувственно воспринимаемые вещи, произвольно выбранные человеком, при помощи которых он закрепляет в своей памяти те или иные мысли*. Когда же метка становится достоянием многих людей, она превращается в знак, посредством которого мысли одного человека сообщаются и передаются другим**. При этом Гоббс различает естественные знаки (например, темные тучи служат знаком предстоящего дождя) и искусственные, произвольные (например, камень, указывающий границу поля). К искусственным знаковым системам Гоббс относит и язык.

«Речь, или способность говорить, есть сочетание слов, установленных волей людей, для того чтобы обозначить ряд представлений о предметах, о которых мы думаем» (3, I, 231). Элементами речи являются, по Гоббсу, слова, или имена. *«Имя есть слово, произвольно (at pleasure) выбранное нами в качестве метки, чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями, и одновременно, будучи вставленным в предложение и высказанным кем-либо другим, служить признаком того, какие мысли были и каких не было в уме говорящего»* (7, I, 16; 3, I, 62—63).

* «Так, матросы, счастливо избежавшие подводного камня, ставят там какую-нибудь метку, при помощи которой они могли бы в будущем вспомнить опасность, которой они однажды подверглись, и избежать ее» (3, I, 459).

** «Разница между метками и знаками состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние же — для других» (3, II, 62).

Имена могут быть как метками, так и знаками. Роль меток они выполняют тогда, когда помогают оживить в памяти собственные мысли. Знаками же они становятся тогда, когда начинают служить средством передачи наших мыслей другим людям. В первой роли выступают имена, или слова, взятые в отдельности. Во второй роли они уже выступают в предложении, будучи соединенными в определенном порядке, в соответствии с правилами того или иного языка.

Возникновение имен Гоббс считает результатом произвола. Искусственный, произвольный характер языка не подлежит, согласно Гоббсу, никакому сомнению. «...Имена определяются не сущностью вещей, а волей и соглашением людей» (3, I, 96), — подчеркивает он. Между именами и вещами нет никакого сходства и поэтому предположение, будто имена вытекают из природы вещей, следует категорически отбросить. Произвольное установление имен подтверждается, по Гоббсу, речевой практикой, а также тем фактом, что существуют различные языки, «хотя природа вещей повсюду одна и та же» (там же, 233).

Речь выступает в учении Гоббса и как орудие мышления, и как средство общения. Он подчеркивал при этом огромную ценность и значение речи в познавательном отношении, в духовной и практической деятельности людей. Примечательно, что, раскрывая эти функции речи, Гоббс ставит на первое место способность человека считать, вычислять. Он имеет в виду не только простой счет, но и измерение величины тел, определение их веса, исчисление времени, вычисление движения планет. Философ обращает внимание на использование вычислений в гео-

графии, мореплавании, строительном деле, технике и т. д. «Все это зиждется на способности считать, способность же считать зиждется на речи» (3, I, 234),— пишет Гоббс. Он отмечает также роль речи в процессе обучения и воспитания, в передаче знаний и социального опыта от поколения к поколению.

С особой силой философ подчеркивает ту функцию речи, которую принято именовать социально-коммуникативной. «Без способности речи,— пишет Гоббс,— у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков» (3, II, 65). Без языка, отмечает он, люди жили бы в одиночестве, не могли бы общаться друг с другом и, следовательно, «была бы немыслима никакая общественная организация среди людей...» (3, I, 234).

Вместе с тем речь имеет, согласно Гоббсу, и свои отрицательные стороны. Человек не всегда правильно пользуется речью, что ведет к ошибкам и заблуждениям. Большую опасность таит в себе и злоупотребление речью, когда человек начинает преднамеренно проповедовать ложные идеи и таким образом «подорвать сами предпосылки человеческого общения и мирного сосуществования людей» (3, I, 235).

Резкой критике был подвергнут Гоббсом схоластический вербализм, прикрытое словесной мишурой невежество, привычка слепо верить словам, если даже они лишены всякого смысла. Гоббс называл такие слова «пустыми звуками» и относил к ним выражения типа «невещественное тело», «невещественная субстанция» и т. п., которые получили широкое распространение в схоластической философии. Критиковались

Гоббсом и такие словосочетания, как, например, «влитая добродетель», «вдунутая добродетель», заимствованные схоластами из Священного писания. Они столь же абсурдны и бессмысленны, отмечал английский философ-материалист, как высказывание «круглый четырехугольник» (см. 3, II, 73).

Речь, по мнению Гоббса, является специфической особенностью человека. Звуки, используемые животными для выражения страха, удовольствия, влечения, не являются речью, так как эти звуки не установлены произвольно, а возникают с естественной необходимостью, обусловленной природой самих животных. «В силу этого животные лишены также рассудка, ибо рассудок есть некое воображение, основывающееся на установленном значении слов» (3, I, 232). Правда, замечает Гоббс, некоторые животные привыкают к словам и выполняют, исходя из них, наши желания и приказанья, но при этом они не постигают значения слов и последние служат им лишь сигналами.

Развитая Гоббсом теория языка, или речи, содержит, как видим, немало плодотворных идей о природе и сущности языка, его функциях и назначении. Многие из этих идей были впоследствии подтверждены и развиты языкознанием, усвоены современной лингвистикой. Но многое в теории Гоббса, по вполне понятным причинам, оказалось ошибочным, исторически ограниченным.

Наиболее архаичными выглядят воззрения Гоббса на происхождение языка. Первым творцом речи был господь, научивший Адама названию некоторых предметов и животных. Затем Адам наделил именами еще целый ряд вещей,

которые ему чаще всего встречались. Потомство Адама и Евы не только унаследовало, но и обогатило возникшую таким путем человеческую речь. «Однако весь этот язык, приобретенный и обогащенный Адамом и его потомством, был снова утрачен при постройке Вавилонской башни, когда бог наказал каждого человека за его мятеж забвением прежнего языка» (3, II, 66).

Отдав дань Священному писанию, Гоббс далее развивает теорию естественного происхождения языка, вновь подчеркивая, что «естественное начало речи могло быть лишь результатом произвола людей» (3, I, 233). Расселившиеся по разным частям света люди постепенно создали разнообразные языки, «по мере того как их научила этому нужда (мать всех изобретений)» (3, II, 66). Это последнее замечание Гоббса было, безусловно, глубокой и правильной догадкой о том, что возникновение речи происходило под влиянием материальных практических потребностей людей.

Весьма плодотворной явилась и главная мысль Гоббса о том, что язык представляет собой систему определенных знаков, посредством которых люди выражают свои мысли и обмениваются ими друг с другом «для взаимной пользы и общения» (3, II, 65). Ошибка же Гоббса состояла в том, что он причислял язык к искусственным знаковым системам, абсолютизировал условность и произвольность языка, субъективизировал естественноисторический и объективный по своему содержанию процесс возникновения и развития речи.

Ошибочны были и некоторые другие положения языковой теории Гоббса, в частности, его

утверждение, что имена «не есть знаки самих вещей» (3, I, 63), что они обозначают лишь наши идеи о вещах. В действительности же, как установлено лингвистикой, вопрос о том, что обозначают слова, или имена, — вещи или понятия, т. е. идеи, — может быть решен только при условии, если будет проведено разграничение между языком и речью (хотя эта граница сама по себе является не абсолютной, а относительной)*. Гоббс же, как уже отмечалось, не проводил вообще никакого различия между ними и потому не смог разрешить ни данную проблему, ни связанную с ней — о соотношении слова и смысла.

Наиболее разработанной частью языковой теории Гоббса является учение об именах. В нем как бы слиты воедино логика Гоббса, его гносеология и языкознание. Имя выступает здесь и как слово, и как понятие, и как исходный пункт научно-философского познания. «Лишь благодаря именам мы способны к знанию, к которому животные, лишенные преимущества использования имен, не способны. Да и человек, не знающий употребления имен, не способен к познанию» (3, I, 460). Вместе с тем, как это и можно было предположить, в учении об именах в полной мере проявился номинализм Гоббса, столь характерный для всей его философской концепции.

Гоббс подразделял имена прежде всего на положительные и отрицательные. Первые обозначают «нечто существующее в природе или

* В известном смысле можно сказать, что слова относятся и к вещам, и к идеям: «Слова используются в качестве знаков вещей в области речи, в области же языка они относятся к идеям» (22, 128).

воображаемое человеческим умом, как, например, тела или свойства тел, которые существуют или могут быть представлены существующими, или, наконец, слова и речь» (3, II, 72). Отрицательные же имена «суть знаки, обозначающие, что какое-нибудь слово не есть имя вещи, о которой идет речь» (там же, 73). Таковы слова «ничто», «никто», «непостижимое», «бесконечное» и т. п. Положительные и отрицательные имена исключают, согласно Гоббсу, друг друга; они не могут быть применены к одной и той же вещи. Но одно из них применимо к любой вещи*.

Помимо положительных и отрицательных имен классификация Гоббса включала еще множество других подразделений: имена общие и единичные, первичные и вторичные, однозначные и многозначные, простые и сложные (см. 3, I, 66—69). Не рассматривая эту довольно сложную и несколько искусственную классификацию, обратим внимание лишь на некоторые ее аспекты, представляющие определенный интерес.

В первую очередь это относится к Гоббсовой характеристике общих имен, или универсалий. Философ категорически отвергает точку зрения, которая исходит из того, «будто сами вещи универсальны» (3, I, 460). Кто разделяет эту точку зрения, отмечал Гоббс, всерьез полагает, что сверх Петра, Ивана и всех остальных людей, которые существуют, существовали или

* Поясняя эту мысль, Гоббс писал: «...все, что существует, есть человек или не-человек, белое или не-белое. Это положение настолько очевидно, что не требует дальнейшего доказательства или объяснения» (3, I, 65).

будут существовать в мире, есть нечто другое, что мы называем человеком или человеком вообще. Ошибка сторонников этой концепции, получившей название «реализма», состоит, по Гоббсу, в том, что «они принимают универсальные, или всеобщие, имена за вещи, которые этими именами обозначаются» (там же, 460—461). Отвергая точку зрения «реализма», Гоббс выступает как номиналист. Он утверждает, что «в мире нет ничего более общего, кроме имен, так как каждая из наименованных вещей индивидуальна и единична» (3, II, 67). Поэтому если мы говорим, например, что «человек», «камень», «дух» или какое-нибудь другое имя суть универсалии, то это следует понимать не так, будто человек или камень — универсалии, а так, что лишь соответствующие слова (имена) суть универсалии.

В номинализме Гоббса нельзя не видеть реакцию на идеалистическую онтологизацию понятий, на утверждение объективного существования универсалий. Но как и другие представители метафизического материализма XVII—XVIII вв. (например, Гассенди, Локк), Гоббс не сумел раскрыть диалектику единичного, отдельного и общего. То, что общее не обладает самостоятельным существованием, вовсе не означает, что оно существует лишь в сознании или в языке, как считал Гоббс. Общее столь же реально и объективно, что и единичное. Но общее не существует вне единичного, помимо него. Оно существует в самих конкретных вещах, а не отдельно от них.

К числу основных и наиболее общих понятий принадлежат, как известно, философские категории. Каково отношение к ним Гоббса?

Выступая против канонизированного схоластикой Аристотеля, Гоббс отрицательно относился и к его системе категорий. Приведя в сочинении «О теле» таблицу аристотелевских категорий: «тело», «количество», «качество» и «отношение»*, Гоббс отмечает их произвольный характер, который не отражает «истинный и действительный порядок имен» (3, I, 72). Весьма скептически оценивает он и познавательное значение названных категорий: «...я должен сознаться, что еще не видел сколько-нибудь заметной пользы от применения этих категорий в философии» (там же).

Однако сам Гоббс не устоял от соблазна выдвинуть свою систему категорий. Она содержится в «Левиафане» (часть I, глава IV) и сведена к четырем категориям, или всеобщим именам: «материя», или «тело», «акциденция», «представление» и «имена имен» (а также «имена речей»).

Первая категория выражает, по Гоббсу, все то, что выступает в качестве материи, или тела, включая живую, чувствующую и даже разумную материю, т. е. человека. Понятие акциденции охватывает все те свойства тел, «которыми одна материя, или тело, отличается от другой» (3, II, 72). Представление же, равным образом, как и ощущение, есть «призрак какого-либо качества или другой акциденции тела вне нас» (там же, 50). И наконец, существуют имена имен (общее, всеобщее, особенное и т. д.) и

* В системе категорий Аристотеля на первом месте находилась категория сущности (субстанции). Всего же аристотелевская система первоначально включала в себя десять категорий.

имена речей (утверждение, вопрос, рассказ, проповедь и т. д.).

Этими четырьмя категориями исчерпывается, согласно Гоббсу, класс имен положительных, которые обозначают нечто существующее в природе или в сознании, а также слова и речь. Определенную, хотя и вспомогательную, роль играют отрицательные имена, обозначающие, как уже отмечалось, что какое-нибудь слово не есть имя вещи, о которой идет речь. Все остальные слова и словосочетания Гоббсом решительно отвергаются, как не имеющие реального смысла и познавательного значения. Гоббс имеет в виду прежде всего те понятия, которые были введены в оборот схоластикой и которые он квалифицирует как абсурдный набор слов.

Обратимся к решению Гоббсом такой важной гносеологической проблемы, как проблема истины.

В отличие от Декарта, который считал, что наши знания должны опираться на абсолютно достоверные, самоочевидные положения, постигаемые интуитивным путем, Гоббс исходит из того, что фундаментом достоверного знания служат дефиниции, что путь к истине состоит «в правильном определении имен», тогда как в неправильном определении или отсутствии определения «кроется первое злоупотребление, от которого происходят все ложные и бессмысленные учения» (3, II, 70).

В главе, посвященной методу Гоббса, мы уже отмечали, какое огромное значение придавал английский философ определению понятий. Дефиниции составляют, согласно его методологии и гносеологии, исходный материал для истинного знания. В этой связи Гоббс выдвигает зада-

чу проверки и исправления дефиниций «прежних авторов», призывая при этом не доверять авторитету «какого-нибудь Аристотеля или Цицерона, или Фомы» (3, II, 71), а приобретать знания из собственного опыта и размышлений, отталкиваясь от правильных определений употребляемых понятий. «Свет человеческого ума,— писал Гоббс,— это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями» (там же, 82).

Отвергая интеллектуальную интуицию Декарта, которая, по убеждению последнего, открывает нам понятия «ясного и внимательного ума», причем настолько простые, отчетливые и очевидные, что мы принимаем их в качестве аксиом (см. 31, 86), Гоббс выдвигает и обосновывает свое понимание истины. Следует признать, что оно отличается известной противоречивостью, а это в свою очередь отражает колебания английского философа между сенсуализмом и рационализмом, а также его номинализм. Так, Гоббс неоднократно подчеркивает, что «истина может быть лишь в том, что высказано, а не в самих вещах», что «истина — свойство не вещей, а суждений о них» (3, I, 78). Уже в этом положении имеется тенденция к умалению объективного содержания истинного знания, поскольку настойчиво выделяется лишь одна его сторона — принадлежность нашему сознанию*. Эта тенденция усугубляется

* Поскольку истина предполагает определенное познавательное отношение субъекта к объекту, то в этом смысле «истина относится не только к субъекту, а также к объекту» (44, III, 501).

под воздействием номиналистической и языковой теории Гоббса, которая рассматривает понятия истины и лжи как атрибуты одной только речи. «Там, где нет речи, нет ни истины, ни лжи» (3, II, 69). Поскольку же речь состоит, по Гоббсу, в соединении и связывании имен, то отсюда он делает ошибочный вывод о том, что истина носит произвольный характер, что «первые истины были произвольно созданы теми, кто впервые дал имена вещам, или теми, кто получил эти имена от изобретших их людей» (3, I, 79). С другой стороны, в высказываниях Гоббса об истине можно обнаружить и другую тенденцию. Она опирается на материалистическое положение о том, что истина есть знание, отражающее объективные свойства и связи вещей. В этом отношении Гоббс был вполне солидарен с картезианской интерпретацией достоверного знания как знания, состоящего из суждений, в которых связь субъекта и предиката носит необходимый характер, обусловленный природой самих вещей. Так, подразделяя предложения (суждения) на истинные и ложные, Гоббс указывает, что «истинным является предложение, предикат которого содержит в себе субъект или является именем той же вещи, что и субъект» (там же, 78). Примером такого суждения может служить, по Гоббсу, высказывание «человек есть живое существо». То же суждение, предикат которого не содержит в себе субъекта, является ложным (например, суждение «человек есть камень»). Примечательно, что Гоббс выделяет в особую категорию необходимые истины. К ним он относит такие суждения, предикат которых эквивалентен субъекту («человек есть разумное живое существо») или

с необходимостью включает в себя субъект («человек есть живое существо»). Случайной же истиной выступают, согласно Гоббсу, такие суждения, в которых связь субъекта и предиката не является необходимой (например, суждение «всякий ворон черен»). Важно также отметить, что необходимые истины Гоббс считает вечными, абсолютными истинами*, игнорируя, таким образом, как и все метафизические материалисты, диалектику процесса познания, соотношение относительной и абсолютной истин.

Столь же далек был английский материалист и от понимания практики как критерия истины. Последнее было обусловлено не только недооценкой «деятельной стороны» человеческого познания, но и истолкованием истины как свойства одного лишь языка, как атрибута речи, и только речи. Такое истолкование приводило Гоббса, как мы видели, к отказу от поисков объективного критерия истины, к отождествлению последней с чисто логической истинностью, которую он в соответствии со своей методологией усматривает прежде всего в правильных дефинициях, а также в правильной расстановке имен в суждениях и умозаключениях.

И все же сочинения Гоббса пронизаны убеждением и верой в познавательные способности человека, в силу разума и чувств, в возможность достижения истинного знания. Гоббс не сомневается в том, что люди становятся мудрее по мере того, как они научаются правильно

* «Необходимыми истинами,— писал Гоббс,— являются только такие положения, которые содержат вечные истины, т. е. предложения, истинные во все времена» (3, I, 80).

мыслить и пользоваться речью, что рост знания способствует благоденствию человеческого рода, умножению жизненных богатств.

Нами уже отмечалось, что Гоббс не смог раскрыть единство анализа и синтеза, индукции и дедукции, хотя он пытался разрешить эту задачу посредством указания на связь с чувственным опытом тех общих принципов, которые служат исходным материалом для логических рассуждений, используемых синтетическим методом. Аналогичным путем он стремится решить проблему взаимосвязи чувственного и логического познания. Диалектическое единство этих двух моментов познавательной деятельности человека Гоббс, естественно, не смог обнаружить, но он подходил к идее единства чувственной и логической сторон процесса познания, интерпретируя и ту и другую стороны как разновидности человеческого опыта. Так, сопоставляя два вида знания: первичное, или простое восприятие, и научно-теоретическое, основанное на рассуждении, Гоббс пишет: «Первого рода знание есть опыт относительно того, что запечатлевается в нас вещами, действующими на нас извне; второго рода знание есть опыт, которым люди обладают относительно правильного употребления имен в языке» (3, I, 466). Непосредственный чувственный опыт сопоставляется здесь Гоббсом с опытом или практикой использования языка, речи, выступающих в его учении и как средство общения и как орудие мышления. Но даже эта плодотворная идея (о том, что в основе научно-философского знания, опирающегося на логическое мышление, лежит опыт употребления людьми языка) не могла получить у Гоббса полного развития

в силу ошибочного истолкования самого языка как чисто произвольной, искусственной знаковой системы.

Итак, попытка Гоббса синтезировать сенсуализм и рационализм осталась незавершенной, как незавершенны были и его стремления объединить в своей методологии анализ и синтез, индукцию и дедукцию. Поэтому есть все основания говорить не только о методологическом, но и о гносеологическом дуализме Томаса Гоббса. Однако это не упрек английскому материалисту. Напротив, это — скорее признание того, что он одним из первых среди мыслителей своего века осознал недостаточность использования только одного какого-либо из методов и путей познания, будь то эмпирико-индуктивный метод Бэкона или рационалистический дедуктивный метод Декарта. Решить же задачу объединения того и другого, объединения не механического, а органического, не мог, конечно, ни Гоббс, ни кто иной из философов той эпохи, находившихся, несмотря на отдельные проблески диалектики, в плену метафизического метода мышления.

Решение этой задачи могло быть осуществлено лишь диалектическим материализмом, раскрывшим действительное единство анализа и синтеза, индукции и дедукции, выявившим внутреннюю связь чувственного и логического познания.

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ. ЭТИКА

Тема человека проходит через большинство сочинений Томаса Гоббса. Достаточно назвать его ранний трактат «Человеческая природа», вторую часть философской трилогии «О человеке», наконец, первую часть «Левиафана», получившую аналогичное наименование.

Столь повышенное внимание к проблеме человека далеко не случайно. Человек в философской системе Гоббса выступает своеобразным фокусом, в котором пересекаются линии, идущие от философии природы к философии морали и от философии морали к философии государства. Являясь, с одной стороны, «физическим телом», человек служит, по Гоббсу, предметом естественных наук. С другой стороны, как часть «политического тела» человек предстает в этом качестве объектом этики и учения о гражданском обществе.

Рассмотрим эти три «ипостаси» человеческого существа в том порядке, в котором они перечислены выше. Начнем с учения Гоббса о человеке, понимаемом как часть окружающей его природы, как одно из естественных тел. Далее пойдет речь об этике Гоббса, а затем мы

ознакомимся с его учением о государстве и праве.

Природа человека, указывает Гоббс, представляет сумму его физических и духовных способностей. К физическим способностям относятся способности питаться, двигаться и размножаться, к духовным — способность познания и способность к волевым действиям (см. 3, I, 442). Понятно, что Гоббса интересуют не столько физические, сколько духовные способности человека, или, как он еще выражался, «способности души». Но все же философ считает необходимым дать читателю представление о процессах питания и кровообращения, в которых он справедливо усматривает основу жизнедеятельности организма, а также о процессе размножения.

Речь идет в данном случае о первой главе сочинения Гоббса «О человеке». Знакомство с этим произведением дает возможность понять, насколько бедны были знания о процессах, происходящих в человеческом организме, которыми располагал английский мыслитель. К тому же работа желудка и кишечника характеризовалась им как чисто механическое воздействие на пищу (сводилась к перемешиванию, размягчению, проталкиванию и т. п.). Несколько подробнее и обстоятельнее описывает Гоббс процесс кровообращения, поскольку он смог опереться здесь на труды У. Гарвея*. Однако и в этой области Гоббс не отошел от механицизма. Процесс кровообращения он сводит к движению сосудов и

* Главный труд Гарвея «Анатомическое исследование о движении сердца и крови у животных» был опубликован в 1628 г.

сердца, благодаря чему и происходит циркуляция крови. Причиной же движения самого сердца являются, по Гоббсу, «какие-то бесконечно малые и потому невидимые частицы» воздуха, которые попадают через легкие в кровь и обуславливают ее движение, «а вследствие этого и движение сердца» (3, I, 222). Жизнь есть, следовательно, «движение крови и сердца» (там же), и как только это движение прекращается, наступает смерть. Другие же жизненно важные органы и процессы Гоббс оставлял по существу без внимания. Кровь служит главным строительным материалом и при формировании человеческого тела в процессе размножения. Сам же этот процесс представляет, по Гоббсу, непрерывный ряд движений крови и жизненных соков родителей, а затем и возникающего зародыша.

Гоббс не являлся специалистом в исследовании жизнедеятельности организма человека, и поэтому он сознательно ограничил себя кратким описанием физических способностей, предоставляя возможность более подробного их рассмотрения медикам и другим ученым. Но и тот материал, который приводится Гоббсом, позволяет судить об уровне научных знаний в этой области, а главное, дает представление о методологии исследований человека как физического тела, о сугубо механистическом решении проблемы человека. Это относится в полной мере и к рассмотрению духовных способностей, которые были, естественно, в центре внимания философа.

Обратимся сначала к способности познания, к которой Гоббс относил целый ряд проявлений человеческой психики. Некоторые из этих про-

явлений (например, ощущение, чувственное восприятие) нам уже знакомы. Другие же — представление, воображение, память, мышление — мы еще специально не рассматривали. Напомним, что исходным моментом познавательной деятельности человека и психики вообще является, по Гоббсу, ощущение. «Все остальное есть производное от него» (3, II, 50). Причиной же ощущения Гоббс считает внешнее тело, или объект, который производит давление (непосредственно или опосредствованно) на соответствующий орган. Это давление передается внутрь с помощью нервов, волокон и перепонки и доходит до мозга и сердца. Здесь оно вызывает сопротивление, или обратное давление, которое, будучи направлено вовне, кажется чем-то находящимся снаружи. «И это кажущееся, или этот призрак (*fantasy*), люди называют ощущением» (7, III, 2; 3, II, 51).

Мы уже писали о том, что для материалиста Гоббса не подлежал никакому сомнению тот факт, что ощущения суть «образы, или идеи, вещей, существующих вне нас...» (3, I, 442). Однако, согласно Гоббсу, ощущения соответствуют своим объектам лишь в том случае, когда мы воспринимаем величину, или протяженность, предметов, их движение или покой. Когда же речь идет об ощущениях цвета, звука, запаха и т. п., то им не соответствуют какие-то реальные свойства предметов, и ощущения являются в этом случае воображаемыми образами, или призраками. Но на этом основании не следует, как мы отмечали, превращать Гоббса в агностика или скептика, а его трактовку ощущений уподоблять, скажем, теории символов, или иероглифов. Называя ощущения призрака-

ми, Гоббс хотел подчеркнуть их принадлежность субъекту, обратить внимание на то, что они суть лишь проявления «того движения, возбуждения или изменения, которые объект производит в мозгу, в животных духах или во внутреннем веществе головы» (там же, 444). Кажущаяся же принадлежность чувственных качеств самим объектам есть, по Гоббсу, не что иное, как «великий обман чувств», который, однако, может быть исправлен самими же чувствами. «...Ибо если чувство говорит нам, когда мы видим предмет непосредственно, что цвет присущ объекту, то это же чувство доказывает нам, когда мы видим отражение предмета, что цвет не находится в объекте» (там же, 448).

Нельзя, впрочем, игнорировать и то обстоятельство, что, характеризуя ощущения как воображаемые образы, или призраки, Гоббс давал повод к отрицанию их объективного содержания, к интерпретации чувственных качеств в духе агностицизма и субъективного идеализма. Так метафизический и вместе с тем механистический подход к диалектической противоположности между субъективной формой и объективным содержанием ощущений оборачивается уступкой идеалистической философии.

Итак, ощущение есть «внутреннее движение», возникающее в результате воздействия на органы чувств находящихся вне нас объектов. Но после того как объект удален, движение не может сразу прекратиться. Следовательно, и возникающий из ощущения образ также не может исчезнуть без следа. Он сохраняется в течение некоторого времени, хотя и более смутно, чем при непосредственном восприятии. Таков, по Гоббсу, механизм возникновения представле-

ния, или воображения. Оно есть не что иное, как «ослабленное ощущение», и присуще не только людям, но и многим другим живым существам (см. 3, II, 53).

Представление и память обозначают одно и то же. Различие между ними заключается лишь в том, что представлением мы называем саму вещь или, вернее, ее образ, тогда как слово «память» выражает факт ослабления соответствующего ощущения, обозначает, что оно поблекло, отошло в прошлое (3, II, 54).

Представления спящих людей суть сновидения. Материалом сновидений служат прежние ощущения. Механизм образования сновидений, по Гоббсу, довольно прост. Сновидения могут иметь место лишь постольку, поскольку они проистекают из возбуждения внутренних частей человеческого тела. Когда эти внутренние части бывают раздражены, то в силу их связи с мозгом и другими органами они приводят последние в движение, порождающее соответствующие представления — сновидения. Яркость же сновидений объясняется тем, что человек в таком состоянии не воспринимает ни одного объекта, который мог бы затемнить или вытеснить его представления. Поскольку сновидения порождаются раздражением некоторых внутренних частей тела, то разные раздражения с необходимостью вызывают различные представления у спящих. Так, пребывание в холоде порождает страшные сны и кошмары, а слишком сильное нагревание вызывает гнев. «Короче говоря, наши сновидения — это обратный порядок наших представлений наяву. Движение в бодрствующем состоянии начинается на одном конце, а во сне — на другом» (там же, 56).

Несмотря на столь явное, хотя и неизбежное для того времени упрощение механизма образования представлений и сновидений, Гоббс был и здесь на голову выше схоластической философии, которая пробавлялась псевдонаучными спекуляциями по этому, как и по многим другим вопросам.

Исследуя представления как один из феноменов сознания, Гоббс обращает внимание на возможность их соединения, или связи. Эта связь представлений, или мыслей, может быть, по Гоббсу, как неупорядоченной, так и упорядоченной. В первом случае мысли «блуждают и кажутся не подходящими друг к другу, подобно тому как это бывает во сне» (3, II, 60). Однако и в этой беспорядочной связи мыслей можно обнаружить известную последовательность и зависимость одной мысли от другой. Во втором же случае связь мыслей более постоянна, так как она упорядочивается каким-нибудь желанием или намерением. «От желания возникает мысль о некоторых средствах, при помощи которых... осуществлялось нечто подобное тому, к чему мы стремимся, а от этой мысли — мысль о средствах достижения этих средств и т. д., пока мы не доходим до некоего начала, находящегося в нашей собственной власти» (там же, 60—61).

Так Гоббс подошел к выявлению способности нашего сознания связывать особым образом представления и мысли друг с другом. Как известно, эти связи получили впоследствии название ассоциаций и стали предметом специального исследования психологов. Возникла даже психологическая теория — ассоциационизм, которая рассматривала психические процессы, включая

самые сложные, как результат сочетания и связи простейших элементов сознания. При чем значительный вклад в разработку этой теории внесли английские мыслители — Д. Локк, Д. Гартли и Д. Пристли. И хотя у Гоббса мы не встретим еще ни самого термина «ассоциация» (он был введен в научный оборот Локком), ни попытку раскрытия физиологической основы ассоциаций (ее предприняли впервые Гартли и Пристли), бесспорно одно: именно Гоббсу принадлежит заслуга выдвижения идей, положивших начало ассоциативной психологии (см. 37, 22). Речь идет при этом о материалистическом направлении ассоциационизма, так как порядок и связь представлений отражают, по Гоббсу, последовательность ощущений и обусловлены в конечном счете воздействием внешних объектов на органы чувств. Таким образом, течение психических процессов детерминировано у Гоббса материальными причинами, тогда как, например, у Локка или в еще большей степени у Юма «ассоциация идей» выводилась не столько из ощущений, из чувственного опыта, сколько из рефлексии как особой способности познания, независимой от опыта.

Перейдем к рассмотрению других проявлений человеческой природы в учении Гоббса. Это, во-первых, влечения и отвращения, аффекты, способности и нравы, составляющие эмоционально-нравственную сторону познания. Это, во-вторых, способность человека к волевым действиям и поступкам.

Если говорить только об эмоциональной сфере человеческого сознания, то Гоббс исследовал ее под углом зрения механистического материализма и сенсуализма. Он исходил из того, что

«причиной как ощущения, так и влечения и отвращения, удовольствия и неудовольствия являются сами предметы, действующие на органы чувств» (3, I, 238). Последовательно проводя эту точку зрения, Гоббс подчеркивал, что «в силу естественного порядка» чувственное восприятие, опыт предшествуют влечению, что влечение и отвращение не зависят от нашей воли, поскольку их вызывают у нас вещи, составляющие предмет нашего влечения и отвращения. «Как будет действовать тот, кто испытывает влечение, зависит, пожалуй, от него, но само влечение не есть нечто свободно избираемое им» (там же). Влечение и отвращение имеют, следовательно, ту же природу, что и ощущения. Разница между теми и другими заключается лишь в том, что ощущения вызываются движением (давлением) внешних объектов на органы чувств, которое затем передается по нервам к головному мозгу, чувства же, или эмоции, представляют собой не что иное, как «движения сердца». Понятно, что Гоббс имел в виду не сокращения сердечной мышцы, а особое «внутреннее движение», направленное от органов чувств к сердцу и распространяющееся далее от сердца по всему организму (см. там же, 469).

В том случае, когда движения сердца способствуют тому, что является жизненным, или органическим, движением, у человека возникает удовлетворение, или удовольствие. В противном же случае возникает неудовольствие, или отвращение. С другой стороны, влечение есть движение в сторону того, что его вызвало, а отвращение — это движение, или усилие, направленное в противоположную сторону, т. е. удале-

ние (см. 3, II, 84). Когда люди желают чего-либо, они называют это любовью, а когда питают к чему-либо отвращение, именуют это ненавистью. «Желание» и «любовь» обозначают, следовательно, одно и то же с той только разницей, что желание указывает на отсутствие объекта, а слово «любовь» — на присутствие его. Точно так же слово «отвращение» указывает на отсутствие, а «ненависть» — на наличие объекта. «Таким образом, слова: *удовольствие, любовь и влечение...* суть разные имена, обозначающие одну и ту же вещь, рассматриваемую с различных сторон» (3, I, 470). Если влечение есть начало жизненного движения, направленного к той вещи, которую мы желаем, то достижение последней доставляет нам наслаждение. Что касается страдания, то оно возникает, напротив, в том случае, когда что-либо ослабляет или задерживает жизненное движение, препятствует осуществлению нашего желания.

Некоторые желания и отвращения свойственны людям от рождения (например, желания есть и пить, отвращение к нечистотам и т. п.). Все же остальные желания и отвращения возникают только из опыта, из испытания действия тех или иных вещей на нас самих или на других людях. По отношению к тем вещам, которых мы не желаем, но и не питаем к ним отвращения, мы испытываем пренебрежение, безразличие.

Мы видим, таким образом, что механицизм и материалистический сенсуализм последовательно распространялись Гоббсом на все проявления эмоциональной жизни людей, на всю гамму человеческих чувств и переживаний.

Сфера эмоций, или чувств, органически связывалась Гоббсом со сферой нравственности. Основные этические понятия и принципы он выводил из тех первичных и элементарных проявлений человеческой природы, о которых только что говорилось: влечения и отвращения, удовольствия и неудовольствия, наслаждения и страдания.

Следуя натуралистической традиции в трактовке морали, Гоббс решительно выступал против ее религиозно-идеалистического толкования. Последнее существовало в то время в Англии в двух основных разновидностях: в форме христианской морали, утверждавшей, что нормы нравственности являются выражением божественной воли, и в форме той концепции морали, которую развивали кембриджские платоники. Это была группа философов-богословов (Гленвиль, Мор, Кедворт), боровшихся с материализмом и атеизмом, проповедовавших теизм и спиритуализм. Основанием морали они считали абсолютные, неизменные принципы, изначально якобы заложенные в человеческом сознании и имеющие божественное происхождение.

В противовес подобным учениям о морали Гоббс строит свою этику на натуралистической основе, т. е. пытается вывести понятия морали из «природы человека» как такового, из тех «естественных законов», которым следуют люди в повседневной жизни и в процессе общения друг с другом.

Вот как Гоббс трактует понятия добра и зла: «Все вещи, являющиеся предметом влечения, обозначаются нами ввиду этого обстоятельства общим именем *добро*, или *благо*; все же вещи, которых мы избегаем, обозначаются как *зло*»

(3, I, 239). В другом месте он пишет: «Всякий человек называет добром то, что ему нравится или доставляет удовольствие, и злом то, что ему не нравится» (там же, 470).

С аналогичных позиций трактуется Гоббсом и понятие счастья. Счастье представляет собой «непрерывное удовольствие» и состоит не в том, чего мы уже достигли, чем уже обладаем, а «в самом преуспевании» (3, I, 472). Выражая эту же мысль в «Левиафане», Гоббс пишет: «Постоянная удача в достижении тех вещей, которых человек время от времени желает, т. е. постоянное преуспевание, есть то, что люди называют счастьем» (3, II, 95; 7, III, 51). Гоббс подчеркивает при этом, что речь идет о счастье земной жизни, поскольку ни о каком другом счастье люди не знают и не могут знать.

Таким образом, в этике Гоббса не трудно обнаружить элементы гедонизма и эвдемонизма, а также некоторые утилитаристские мотивы, связанные с принципом полезности как главной целью моральной деятельности. В условиях XVII в. стремление философа связать понятия добра и счастья с удовлетворением жизненных потребностей людей, с их земными радостями, с преуспеванием следует рассматривать как попытку материалистического обоснования нравственности, как антитезу христианской морали, воспевающей аскетизм и усматривающей в любви к богу высший идеал нравственного поведения.

Положительной оценки заслуживает также стремление Гоббса преодолеть метафизическую абсолютизацию морали, выявить относительность и изменчивость ее требований и норм.

«...Природа добра и зла зависит от совокупности условий, имеющихся в данный момент» (3, I, 240), — утверждал английский мыслитель. Поскольку для различных людей предметами влечения и отвращения служат различные, а иногда и прямо противоположные вещи, постольку существует множество вещей, которые для одних — благо, а для других — зло. Поясняя эту мысль, Гоббс указывает, что представления о добре и зле у людей различны в силу различий их характера, привычек и образа жизни. Философ обращает внимание и на то, что моральные воззрения могут изменяться даже у одного и того же человека: «...в одно время он хвалит, т. е. называет добром то, что в другое время он хулит и называет злом» (3, II, 185). Подобные различия в понимании добра и зла порождают, по Гоббсу, споры и распри между людьми, служат источником гражданских войн.

Так Гоббс подходил к идее о необходимости установления обязательных для всех людей морально-правовых норм, которые могли бы стать основанием и критерием нравственности. Представляет интерес положение философа о том, что не существует абсолютного добра, лишённого всякого отношения к чему-либо или к кому-либо (см. 3, I, 470). Это положение опять-таки было направлено против религиозной морали, объявившей всеблагость бога синонимом абсолютного добра, его, так сказать, недостижимым эталоном.

Величайшим благом является, согласно Гоббсу, самосохранение, т. е. желание жизни и здоровья, а также стремление обеспечить их в будущем, насколько это возможно. Отсюда смерть

занимает первое место в ряду всех зол. Но еще худшим злом являются страдания; они могут стать столь невыносимыми, что даже смерть будет казаться благом в сравнении с ними (см. там же, 241). Все люди хотят себе добра, и поэтому они стремятся к могуществу и богатству, стараются избежать нужды, или бедности. Однако Гоббс не упрощает этот вопрос. Богатство может оказаться мнимым благом, если оно вызывает у других людей лишь ненависть и зависть к богачу. С другой стороны, бедность без нужды в необходимом есть благо, ибо она сберегает человека от ненависти, клеветы и преследования (см. там же, 242).

Что касается мудрости, то она есть не только нечто полезное, поскольку способствует обеспечению безопасной жизни, но и сама по себе достойна быть целью влечения. Невежество же есть зло, ибо оно не приносит нам никакой пользы и мешает предвидеть надвигающееся несчастье. С этой точки зрения науки, как и искусства, суть благо, так как они доставляют удовольствие, удовлетворяют жажду познания. Наука является, по Гоббсу, как бы пищей духа и имеет для него то же значение, что предметы питания для тела. «Разница заключается, однако, в том, что тело может насытиться пищей, между тем как дух никогда не может удовлетвориться знанием» (3, I, 243). Но приобретение знаний не является, по Гоббсу, самоцелью. Науки и искусства приносят величайшую пользу обществу, так как «с их помощью можно воздействовать на материальный мир» (там же), и человечество обязано им всем тем, чего оно достигло. Благом являются и гуманитарные знания, особенно в области истории (как естест-

венной, так и гражданской), а также знание языков, ибо оно облегчает нам общение с другими народами и торговлю.

Важную сторону эмоциональной жизни людей составляют, по Гоббсу, аффекты, или волнения души. Они коренятся в движении крови и животных духов, причиной которого служат образы блага и зла, вызываемые в нашем сознании различными вещами (см. 3, I, 248). В зависимости от того, имеем ли мы представление «о наличном благе» или «о наличном зле», мы испытываем радость или ненависть (горе). С этими двумя аффектами так или иначе связаны такие чувства, как надежда и отчаяние, смелость и страх, гордость и стыд, доброта и жестокость, восторг и печаль. Эти и другие «волнения души» (наиболее подробно они рассмотрены Гоббсом в первой части «Левиафана») имеют множество оттенков, но в их основе лежат переживания радости или горя.

Что касается любви, то она охватывает столько разных чувств, сколько существует предметов любви (например, любовь к деньгам, любовь к власти, любовь к славе, любовь к знаниям и т. д.). Аналогичным образом следует рассматривать чувство страдания, поскольку оно, как и любовь, может быть вызвано разными причинами и обстоятельствами.

Учение Гоббса о человеке включало чрезвычайно важное положение: «люди равны от природы» (3, II, 149). Английский философ утверждал, что природа сделала людей равными в отношении их физических и умственных способностей. Имеющиеся же различия в этом отношении не настолько велики, чтобы один человек мог претендовать на какое-нибудь благо

исключительно для себя и в ущерб другим людям. Нет необходимости подчеркивать прогрессивность данного положения, направленного против господствовавших в феодальном обществе представлений об изначальном неравенстве людей, законности и естественности сословных привилегий.

Но мы хотим сейчас обратить внимание на несколько другой аспект учения Гоббса о способностях. Речь идет о наблюдающихся в этом отношении различиях между людьми и о попытке философа дать этому факту научное объяснение. Согласно Гоббсу, способности, или склонности, людей зависят прежде всего от темперамента, или, иначе говоря, «от степени подвижности животных духов» (3, I, 255). С этой точки зрения способности различаются в двойном отношении: по интенсивности и по объему. По интенсивности способностей различают людей с живым или инертным умом, а по объему — тех, кто склонен к фантазии или же к рассудку. Преобладание рассудка способствует занятиям философией и наукой, тогда как склонность к фантазии благоприятствует поэтическому творчеству и изобретательности (см. там же, 256).

Способности в значительной мере зависят, по Гоббсу, от образа жизни людей, от стечения обстоятельств их жизненного пути. Так, богатство и власть делают людей высокомерными и склонными к несправедливости. Неблагоприятные же обстоятельства оказывают, напротив, положительное влияние на характер и склонности. Однако многое зависит, по мнению Гоббса, и от самого человека, от уровня его самосознания, степени самокритичности. Философ отме-

чал в этой связи отрицательное значение для взаимного общения людей таких качеств, как повышенное самомнение, тщеславие и любовь к власти.

К факторам, оказывающим большое влияние на склонности, или характер, Гоббс относил также авторитеты. «Авторитетами, — писал он, — я называю тех людей, чьими предписаниями и чьим примером какой-либо человек решает руководствоваться из уважения к их мудрости» (3, I, 259). Особенно велико влияние авторитетов (будь то учителя или родители) на юношество. Отсюда следуют, по Гоббсу, два требования: обязанность воспитателей преподавать подрастающему поколению истину и доброту и обязанность своим личным поведением являть образец нравственности и справедливости. «Ведь юношеский характер легче склоняется к плохому под влиянием примера, чем к доброму под влиянием учения» (там же, 260).

Педагогические воззрения Гоббса представляли собой составную часть его учения о человеке и предвосхищали в известной мере аналогичные идеи просветителей XVIII в.

Если какие-либо склонности прочно укореняются и постоянно проявляются в поведении человека, то их именуют нравами. «Если нравы хороши, их называют добродетелями, если же они плохи, — пороками» (3, I, 260). Рассматривая эти этические категории, Гоббс также отмечал их относительность и условность. Поскольку не для всех хорошо и плохо одно и то же, постольку одни и те же нравы некоторыми людьми одобряются, а некоторыми порицаются. Вследствие этого одному и тому

же человеку одни люди приписывают добродетели, а другие — пороки. Короче говоря: «сколько людей, столько различных правил относительно добродетели и порока» (там же).

Мысли Гоббса об относительности и условности человеческих представлений о добродетели и пороке в какой-то мере были сродни этическому релятивизму, ведущему к субъективизму в истолковании природы и сущности нравственности. Однако следует иметь в виду, что эти мысли (развитые впоследствии Локком и МанDEVИЛЕМ) подрывали основы религиозно-догматической морали, опровергали теории об абсолютном характере и божественном происхождении нравственных принципов и норм.

К тому же Гоббс стремился отыскать источник нравственности в земных интересах людей, в их личных склонностях и пристрастиях. Пытался он раскрыть и социальную обусловленность морали, ее связь с потребностями человеческого общежития. Характерно, что на первое место он ставил при этом интересы государственной организации, гражданского общества. «Добрыми нравами, т. е. моральными добродетелями, являются такие нравы, благодаря которым однажды возникшая государственная организация лучше всего может сохраниться» (3, I, 262). К числу нравственных добродетелей, способствующих совместной жизни людей в государстве, Гоббс относил справедливость и благосклонность и отмечал, что к этим двум добродетелям сводятся все остальные. Это значит, пояснял философ, что склонности, противоречащие этим добродетелям, следует считать безнравственными, мешающими человеческому общежитию, будь это несправед-

ливость или бесчувственность к чужим страданиям, т. е. отсутствие благосклонности.

Нам осталось рассмотреть те проявления человеческой природы, которые выражаются в произвольных движениях и волевых процессах вообще.

К произвольным движениям Гоббс относит хождение, говорение и т. п., он отличает их от органических движений: циркуляции крови, биения пульса, дыхания, пищеварения и т. п. (см. 3, II, 83). Причиной и внутренним началом всякого произвольного движения является представление, или мысль (куда пойти, что сказать и т. п.), вызывающее волевое усилие.

Что касается действий, то они могут быть произвольными, непроизвольными или смешанными. Произвольные действия имеют своим источником волю. Непроизвольные — это действия, обусловленные естественной необходимостью (например, движения человека, которого толкнули). Смешанный характер имеют действия, в которых налицо как элемент произвольности, так и элемент непроизвольности (например, действие человека, который с целью спасти себя и свой корабль бросает свои товары в море во время бури или шторма).

Но что есть воля? Проблема воли и связанная с ней проблема свободы и необходимости постоянно привлекали внимание Гоббса. Напомним, что ему принадлежит специальный трактат «О свободе и необходимости», посвященный полемике с епископом Бремхоллом относительно свободы воли. Видное место занимают названные проблемы и в сочинении «Человеческая природа», в «Левиафане» и других произведениях Гоббса.

В решении вопроса о соотношении свободы и необходимости Гоббс выступает как убежденный детерминист и противник учения о свободе воли. Он отвергает определение воли как разумного желания, даваемого схоластикой. Если бы воля совпадала с разумным желанием, замечает философ, то не могло бы быть волевого акта, противоречащего разуму. Со своей стороны Гоббс определяет волю как желание, проистекающее из предшествующего акта обдумывания. «Воля есть... последнее желание в процессе обдумывания» (3, II, 94). Но желание выступает как основание воли в том случае, когда совершается какое-либо действие. Основанием же воздержания от действия служит опасение. Воля не является произвольной, утверждает Гоббс (см. 3, I, 507). Иными словами, он отрицает какую бы то ни было свободу воли. При этом Гоббс исходит из того, что наши желания и опасения, составляющие основание воли, определяются в свою очередь нашими предположениями, или мнениями, о возможных последствиях собственных действий. «Следовательно, наши желания вытекают из наших мнений точно так же, как наши действия — из наших желаний» (там же). В этом смысле можно считать, что мнения управляют миром.

Отрицание свободы воли не означает, по Гоббсу, отрицание свободы вообще. Но свободный человек — это не тот, кто заявляет: «я могу делать то, что хочу», а тот, кому ничто не препятствует делать желаемое (см. 3, II, 232). В этом понимании свобода и необходимость вполне совместимы. В самом деле, поскольку добровольные действия проистекают

из воли, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой и т. д., то они проистекают из необходимости (см. там же, 233).

Детерминизм Гоббса с особой силой проявился в полемике с Бремхоллом, отстаивавшим богословский вариант концепции свободы воли. Смысл последнего состоял в утверждении, что бог дал людям полную свободу воли для выбора между добром и злом и что они поэтому несут ответственность перед богом за свои грехи. Отвергая точку зрения Бремхолла, Гоббс доказывал, что воля обусловлена и детерминирована в такой же степени, как и любая другая вещь. «Утверждая, что действие было *необходимым*, — писал Гоббс, — я говорю не то, что оно было сделано *вопреки* воле совершившего его, но то, что оно произошло *согласно* его воле и *необходимо*, ибо воля человека, т. е. каждое его желание или волевой акт, и намерения имеют *достаточную*, а значит, и *необходимую* причину; вследствие этого каждое *добровольное* действие является *вынужденным*» (3, I, 542—543). Как видно, Гоббс и здесь стоял на точке зрения совместимости свободы и необходимости и, таким образом, приближался к выявлению их единства. Не отрицая способность человека к волевому акту, он последовательно и настойчиво проводил мысль о том, что «сама воля обусловлена другими, не зависящими от нее вещами» и что поэтому «все *добровольные* действия обусловлены *необходимыми* причинами и являются *вынужденными*» (там же, 556). Словом, нет и не может быть

свободы от необходимости, хотя она и проявляется через «свободную» деятельность людей.

Детерминизм Гоббса, как и вся его философская система, носил механистический характер. Ведь говоря об обусловленности воли нашими желаниями, а последних — мотивами, философ имел в виду чисто механическое воздействие внешних объектов на органы чувств, поскольку именно в этом воздействии он и усматривал первоначальный источник всей психической жизни. Сама же психическая жизнь сводилась Гоббсом в конечном счете к движениям, происходящим в органах чувств, в мозгу, в сердце и в «животных духах».

С другой стороны, как и все сторонники метафизического материализма нового времени, Гоббс отождествлял необходимость и причинность, сводил первую ко второй. Результатом этого было, как известно, отрицание случайности в действиях и поступках людей, а также в природных процессах. «...Всякое событие, каким бы случайным оно ни казалось, и всякий поступок, каким бы добровольным он ни был,— писал Гоббс,— происходят с необходимостью...» (3, I, 558). В качестве примера он приводил выпадение одинакового числа очков на обеих костях при игре в кости. Это событие, кажущееся нам в высшей степени случайным, отмечал Гоббс, в действительности необходимо, так как оно обусловлено целым рядом причин, приведших к тому, что получился именно указанный бросок. Рассуждая аналогичным образом, указывал Гоббс, мы можем доказать необходимость того, чтобы завтра шел дождь или чтобы его не было. Не трудно увидеть ошибочность подобного отказа от признания объ-

ективного существования случайности. Но отмечая недостатки и ограниченность детерминизма Гоббса, игнорирование им (и другими метафизическими материалистами) взаимосвязи необходимости и случайности, нужно помнить, что в руках передовых мыслителей XVII—XVIII вв. детерминизм, утверждавший материальную обусловленность сознания и поведения человека, являлся действенным оружием в борьбе против религиозных концепций свободы воли, ставивших человека вне объективных законов реальной действительности.

МОРАЛЬ И ПРАВО

Рассматривая в предыдущей главе учение Гоббса о человеке, мы умышленно не коснулись одного существенного вопроса. Речь идет о том, какова же человеческая природа в действительности, каковы те влечения и склонности, которые определяют в конечном счете поведение людей. Ответ Гоббса предельно ясен и недвусмыслен: «...люди от природы подвержены жадности, страху, гневу и остальным животным страстям» (3, I, 292), они ищут «почета и выгод», действуют «ради пользы или славы, т. е. ради любви к себе, а не к другим» (там же, 300, 301).

Эгоизм объявляется, таким образом, главным стимулом человеческой деятельности. Но Гоббс не осуждает людей за их эгоистические склонности, не считает, что они злы по своей природе. Ведь злы не сами желания людей, указывает философ, а только результаты действий, вытекающих из этих желаний. Да и то только тогда, когда эти действия приносят вред другим людям. К тому же надо учитывать, что люди «по природе лишены воспитания и не обучены подчиняться рассудку» (3, I, 292).

Что касается страха и недоверия людей друг к другу, то они проистекают, по Гоббсу, из-за равенства физических и умственных способностей людей. Хотя мы зачастую и наблюдаем, что один человек сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть их способности в совокупности, то окажется, что разница между людьми в этом отношении не настолько велика, чтобы тот или иной человек мог рассчитывать на какие-то особые преимущества для себя. Из-за равенства же способностей людей возникает равенство надежд на достижение целей, которые они перед собой ставят. «Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами» (3, II, 150).

Итак, в самой природе людей заложены причины для соперничества, недоверия и страха, которые приводят к враждебным столкновениям и насильственным действиям, направленным на то, чтобы погубить или покорить других. К этому присоединяются жажда славы и разногласия во мнениях, которые также заставляют людей прибегать к насилию. Словом, возникает «война всех против всех» (3, II, 152). В ходе такой войны люди употребляют насилие, чтобы подчинить себе других или же в целях самозащиты. Но так или иначе каждый является врагом каждого, полагаясь только на собственную силу и ловкость, находчивость и изобретательность.

О подобном состоянии всеобщей войны и противоборства Гоббс пишет как о «естественном состоянии человеческого рода» и трактует его как отсутствие гражданского общества, т. е. государственной организации, государст-

венно-правового регулирования жизни людей. В естественном состоянии, отмечал философ, действует лишь естественное право, позволяющее человеку «делать все, что ему угодно и против кого угодно» (3, I, 306). Мерилом права в естественном состоянии является польза, ибо каждый человек, действуя на свой страх и риск, добивается того, что ему выгодно, что служит его интересам.

Гоббс не только не идеализировал естественное состояние человечества, а, напротив, подчеркивал, что оно мешает нормальному развитию общественной жизни, отвлекает силы и способности людей от созидательной деятельности. В естественном состоянии, писал Гоббс, нет места трудолюбию, так как никому не гарантированы плоды его труда и даже собственная безопасность. Понятно, что у людей в таком состоянии отсутствуют всякие стимулы для занятия земледелием и скотоводством, для развития ремесла и торговли. Не могут при таких условиях появиться, естественно, науки и искусства. Словом, в обществе, где нет государственной организации и управления, царят произвол и бесправие, «и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» (3, II, 153).

Не удивительно, что люди жаждут выйти из этого жалкого состояния, стремятся создать гарантии мира и безопасности. Чувства и разум диктуют им необходимость отказа от естественного состояния и перехода к гражданскому обществу, к государственному устройству. В итоге подобных устремлений естественное право уступает место естественному закону, согласно которому «человеку запрещается де-

лать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению» (3, II, 155).

Согласно Гоббсу, следует различать право и закон, ибо право состоит в свободе делать или не делать что-либо, между тем как закон определяет и обязывает к тому или другому члену этой альтернативы. Короче говоря, закон и право различаются между собой, так же как обязательство и свобода (см. 3, II, 156). Важно также подчеркнуть, что естественный закон, по Гоббсу, не есть результат соглашения людей, а представляет собой предписание человеческого разума. Он отмечал в этой связи, что естественный закон «не менее присущ человеческой природе, чем какая-нибудь иная способность или состояние души» (3, I, 310).

Но если естественный закон есть предписание, или веление, разума относительно того, что нужно делать и от чего следует отказываться людям для сохранения своей жизни и здоровья, то откуда в таком случае возникает война всех против всех? Нет ли противоречия между этим последним положением Гоббса и его толкованием естественного закона как морального обязательства не предпринимать ничего, что угрожало бы человеческой жизни?

Думается, что те исследователи этики Гоббса, которые указывают на это противоречие*, не замечают по крайней мере двух обстоятельств. Во-первых, Гоббс не считает, как уже

* Из современных исследователей к ним следует отнести С. Мура, считающего названное противоречие «коренным противоречием» этической системы Гоббса (см. 67, 43).

отмечалось, что люди злы по своей природе. И хотя у людей есть «прирожденное желание» требовать прежде всего удовлетворения своих личных интересов, они обладают еще и другим стремлением. Каждый из них старается избежать смерти и сохранить свою жизнь. Страх смерти, желание не только сохранить свою жизнь, но и сделать ее приятной — таковы, по Гоббсу, чувства, склоняющие людей к миру (см. 3, II, 155). Разум же подсказывает людям тот путь, который может обеспечить им мирную жизнь и процветание. Таким велением «правого разума» и выступает естественный закон (*lex naturalis*), предписывающий людям добиваться мира и согласия.

С другой стороны, Гоббс неоднократно подчеркивает, что, хотя естественные законы касаются человека, как такового, т. е. могут быть сформулированы и постигнуты людьми и в естественном состоянии, соблюдение и уважение этих законов «может быть гарантировано лишь государственным законом и принудительной властью государства» (3, I, 276). Иначе говоря, естественные законы могут быть реализованы, превращены из возможности в действительность только в гражданском обществе, с возникновением государства. В естественном же состоянии они остаются лишь благими пожеланиями людей, вынужденных самими обстоятельствами уповать на собственные силы и делать все то, что кажется им необходимым для сохранения своей жизни.

«Первый и основной естественный закон гласит: нужно искать мир всюду, где можно его достичь; там же, где мира достичь невозможно, нужно искать помощи для ведения войны»

(3, I, 311)*. Из основного закона Гоббс выводит, опираясь на свой синтетический метод, т. е. дедуктивным путем, остальные естественные законы. При этом особое значение он придает второму естественному закону, гласящему: *«...право всех на все невозможно сохранить, необходимо или перенести на других некоторые права, или отказаться от них»* (там же).

Комментируя этот закон, Гоббс указывает, что в том случае, если бы каждый человек стремился удержать свое право на все, люди находились бы в состоянии войны. Но так как, согласно первому естественному закону, люди стремятся к миру, то они должны согласиться отказаться от права на все вещи и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим, какую они допустили бы по отношению к себе. Но что значит отказ от права? Отказаться от права на что-нибудь, поясняет Гоббс в «Левиафане», это значит лишиться свободы препятствовать другому человеку пользоваться правом на то же самое. Тот, кто отказывается от своего права, не дает этим ни одному человеку права, которым последний не обладал бы ранее, ибо от природы все люди имеют право на все. «Отказаться от своего права означает лишь устраниваться с пути другого, с тем чтобы не препятствовать ему в использовании его первоначального права...» (3, II, 157).

* Несколько иную интерпретацию этого закона Гоббс дает в «Левиафане». Там первым и основным естественным законом названо положение: «следует искать мира и следовать ему». Право же защищать себя всеми возможными средствами отнесено (и это вполне логично) к содержанию естественного права, а не закона (см. 3, II, 156).

Отказ от права совершается, по Гоббсу, или простым отречением от него, или перенесением его на другого человека (или на группу лиц). Отрекаясь или отступаясь от своего права, человек берет тем самым на себя определенное обязательство, или долг. Причем сила подобных обязательств лежит не в их собственной природе, подчеркивает автор «Левифана», ибо человек весьма легко нарушает данное им слово, а в боязни того зла, которое неминуемо влечет за собой их нарушение. Важно также отметить, что, согласно Гоббсу, не все права человека могут быть отчуждаемы. Прежде всего человек не может отказаться от права защищать свою жизнь и оказывать сопротивление тем, кто нападает на него. Нельзя требовать и отказа от права сопротивления насилию, попыткам лишения свободы, заключения в тюрьму и т. п. Словом, подчеркивает Гоббс, человеку в любом случае должна быть предоставлена «гарантия безопасности человеческой личности» (там же, 159), иначе теряет всякий смысл отречение или отказ от своих прав. Ведь мотивом и целью такого действия и служит стремление к миру и безопасности.

Отчуждение прав может происходить, как уже говорилось, посредством или простого отречения от них, или же перенесением на другое лицо. Взаимное перенесение прав осуществляется людьми в форме договора. «Договором называется действие двух или многих лиц, переносящих друг на друга свои права» (3, I, 314). В том случае, когда договор заключается по поводу того, что относится к будущему, он именуется соглашением. Соглашения могут заключаться людьми как под влиянием стра-

ха, так и добровольно. Понятно, что Гоббс отдает предпочтение последнему виду соглашений, а на первое место ставит добровольное соглашение людей относительно установления государства.

Нет необходимости анализировать все устанавливаемые Гоббсом правила человеческого общежития: в «Левиафане» он упоминает девятнадцать естественных законов. Достаточно сказать, что большинство из них носит характер требований или запретов: быть справедливым, милосердным, уступчивым, незлопамятным и в то же время не быть жестоким, мстительным, надменным, вероломным и т. д. (см. «Левиафан», ч. I, гл. XV).

Резюмируя все естественные законы, Гоббс сводит их к одному общему правилу: *«не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе»* (3, II, 183). Перед нами то «золотое правило» нравственности, которое занимает видное место в истории этики и вошло в моральное сознание широких масс в форме различных поговорок*. Гоббс прямо указывал на родство своего правила, выступающего как обобщение всех естественных законов, с евангельской формулой: *«поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе»* (см. 3, II, 157). Придавая столь большое значение данному моральному требованию и даже характеризуя его как «закон всех людей» (там же), Гоббс исходит из того,

* Интересный анализ «золотого правила» и его роли в истории этической мысли содержится в монографии А. А. Гусейнова (см. 28).

что это требование легко может быть понято и уяснено всеми людьми, даже необразованными и не отличающимися особым умом. К тому же это правило удачно сочетает в себе эгоистический принцип, импонирующий каждому человеку от природы, с ограничением эгоистических притязаний людей в их же собственных интересах. Попытка же английского мыслителя утвердить «золотое правило» в качестве универсального нравственного постулата в условиях классового эксплуататорского общества, хотя и была абсолютно утопичной, объективно выражала демократическое по своей сущности представление о равноценности всех людей в нравственном отношении.

В предыдущей главе отмечалось стремление Гоббса выявить и показать изменчивость норм нравственности, относительность понятий добра и зла. Однако в характеристике естественных законов Гоббс целиком и полностью остался на уровне метафизических воззрений. Морально-правовые требования, выраженные в естественных законах, объявлялись им вечными и неизменными: «...то, что они запрещают, никогда не может стать дозволенным; то, что они предписывают, никогда не станет недозволенным» (3, I, 337). К тому же Гоббс утверждал, что «естественный и моральный закон есть закон божественный» (там же, 341), имея в виду главным образом евангельские заповеди. Обращая внимание на это высказывание английского философа, свидетельствующее о непоследовательности его атеистических воззрений, надо подчеркнуть вместе с тем, что позиция Гоббса в данном вопросе была отнюдь не идентичной с позицией, которую занимали

представители религиозно-идеалистической этики. Последние исходили из того, что мораль вообще немыслима без религии, так как имеет божественное происхождение, и что абсолютные и неизменные принципы нравственности не зависят поэтому ни от человеческих соглашений, ни от воли правителей и законодателей. Согласно же Гоббсу, естественные законы, являющиеся законами нравственности, выступают как предписания, или повеления, разума. Они исходят, таким образом, из самой человеческой природы и являются божественными лишь в том смысле, что разум «дан каждому человеку богом как мерило его действий» (там же). Что же касается моральных установлений Священного писания, то они, хотя и объявлены людям самим богом, могут быть выведены, однако, и независимо от него «посредством умозаключений из понятия естественного закона» (там же), т. е. опять-таки при помощи разума.

Это была совершенно иная точка зрения на происхождение и сущность нравственности, чем та, которой придерживались кембриджские платоники или религиозные философы типа С. Кларка. Провозглашая же вечность и неизменность естественных законов, Гоббс исходил из того, что «разум остается все тем же: не изменяются ни его цели, которыми остаются мир и самозащита; ни предписываемые им средства» (3, I, 338).

Не следует забывать и о том, что этика Гоббса по существу освобождала мораль от религиозной санкции, подчиняла ее авторитету государственной власти. Только государство, подчеркивал философ, созданное в целях обес-

печения мира и безопасности, в состоянии гарантировать соблюдение естественных законов, придавая им характер законов гражданских. Тем самым государство становится высшим судьей в вопросах нравственности: «Только в государстве существует всеобщий масштаб для измерения добродетелей и пороков» (3, I, 261). И таким масштабом могут служить, по Гоббсу, лишь законы, установленные государством. При этом Гоббс подчеркивал, что он имеет в виду не частные законы того или иного конкретного государства, а законы вообще, или гражданские законы. Последние по своему содержанию совпадают с естественными законами и отличаются от них только тем, что опираются на силу государственной власти.

Превращая моральные (естественные) законы в гражданские, Гоббс фактически устранял регулятивную функцию нравственности, вернее, объявлял ее недействительной без опоры на государство. Тем самым на первое и решающее место выдвигалось право, «приказания государства», ибо только они и в состоянии реализовать те моральные требования, которые содержатся в естественных законах, придав последним принудительно-обязательный характер (3, II, 283). Лишение нравственности ее важнейшей функции — регулятора общественной жизни — утверждение, что таким регулятором моральные требования могут быть, лишь поскольку они санкционируются государственной властью, безусловно, суживало сферу нравственности, обедняло ее содержание. Но с другой стороны, Гоббс лишал тем самым мораль не только всякого божественного ореола, но и того самодовлеющего и абсолютного характе-

ра, который приписывали ей религиозные философы и теологи.

Хотя Гоббс и заявлял, что естественный и гражданский законы совпадают по содержанию и имеют одинаковый объем, он все же не отождествлял их полностью. Естественные законы не нуждаются, по Гоббсу, ни в какой публикации и ни в каком прокламировании, ибо они суть предписания разума и даны людям от природы. Поэтому естественные законы принадлежат к неписанным законам, тогда как гражданские законы могут быть как писаными, так и неписаными*. «Гражданский и естественный законы не различные виды, а различные части закона, — пояснял Гоббс, — из которых одна (писаная часть) называется гражданским, другая (неписаная) — естественным» (3, II, 283—284).

Большое внимание уделял Гоббс проблеме толкования законов. Толкованию подлежат, по его мнению, все законы, как писанные, так и неписанные. Толкование призвано выявить смысл закона, раскрыть мысль законодателя. Толкователем законов могут быть лишь представители верховной власти. Обычно в такой роли выступают судьи, которые должны уметь применить закон к тому или иному конкретному случаю. Качествами, которыми обладает хороший толкователь законов, являются: «ясное понимание основного естественного закона, называемого справедливостью»; «презрение к излишнему богатству и к чинам»; «способность от-

* «Под писанным я подразумеваю такой закон, который обозначается словами или каким-нибудь иным знаком воли законодателя» (3, I, 184—385).

влечься в своем суждении от всякой боязни, гнева, ненависти, любви и сострадания»; «способность терпеливо и внимательно выслушивать и запоминать, обдумывать и применять слышанное» (3, II, 297—298).

Заканчивая рассмотрение морально-правовой концепции Томаса Гоббса, мы должны вновь обратить внимание на ее отправной пункт — понятие человеческой природы. Выше уже было показано, какое именно содержание вкладывалось Гоббсом в это понятие. Эгоизм, неистребимое желание назвать вещь своей, а не чужой, с другой стороны, самосохранение, столь же неистребимое желание сохранить свою жизнь и избежать насильственной смерти — вот «два самых верных стремления человеческой природы» (3, I, 282), которые выделял Гоббс.

Обращение к «человеческой природе» с целью обоснования тех принципов, на которых должна основываться общественная жизнь, было типично для мыслителей нового времени. Политику и право, мораль и религию они пытались вывести из природы человека как такового, имея в виду сумму определенных свойств человеческой природы, постоянных и неизменных ее проявлений и черт. Г. Гроций и Г. Черберн, Т. Гоббс и Б. Спиноза апеллировали к человеческой природе с тем, чтобы доказать правомерность и необходимость утверждения идей «естественной религии», «естественного права», «общественного договора» и т. п.

Общим для этих мыслителей был абстрактный и метафизический подход к человеку, к раскрытию его «природы». Человек рассматривался в отрыве от исторической действительности,

от совокупности социальных факторов и отношений, господствовавших в данном обществе, как изолированный индивид. Однако в понятии «человеческая природа», при всей его абстрактности и метафизичности, получили все же отражение определенные черты того исторического типа личности, который складывался в эпоху ранних буржуазных революций, эпоху первоначального накопления капитала. И надо признать, что Гоббсу в большей мере, чем другим мыслителям, удалось показать, что нарождающийся новый общественный строй создавал благоприятную почву для развития в людях эгоизма и индивидуализма, порождал атмосферу вражды и соперничества. В этом отношении Гоббс был, безусловно, ближе к истине, чем его современник голландский юрист и социолог Гуго Гроций, который считал, что людям от природы свойственно стремление к мирному общению с себе подобными и что человек отличается от животных именно этим своеобразным «инстинктом общежительности» (см. 27, I, 8).

Гоббс со своей стороны впадает в другую крайность, утверждая, что человек является «более хищным и жестоким зверем, чем волки, медведи и змеи» (3, I, 234). Отрицательные моральные качества (жадность, зависть, честолюбие, тщеславие и другие проявления эгоизма) объявляются им извечными и неискоренимыми свойствами человека вообще.

Эти критические замечания в адрес Гоббсовой трактовки «человеческой природы», послужившей в свою очередь исходным пунктом его социологической системы, не умаляют, однако, заслуги английского мыслителя в том, что он

одним из первых выступил против господствующих религиозно-идеалистических воззрений на человека и общество. Как писал молодой Маркс, Гоббс был в числе тех выдающихся философов нового времени, которые «стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» (1, I, 111). Это не означало, конечно, разрыва с идеалистическим пониманием политической жизни. Но тем не менее это был значительный шаг вперед по сравнению с государственно-правовыми и морально-этическими теориями, ориентирующимися на религию, на божественные установления и промысл.

УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

«Человек по природе — существо государственное». Это положение «Политики» Аристотеля было отвергнуто Гоббсом в первом же опубликованном сочинении. В своей книге «О гражданине», где впервые в систематической форме трактовались вопросы о происхождении и сущности государства, Гоббс пишет: прав не Аристотель, а Макиавелли, провозгласивший в своем «Государе», что человек не является по природе способным к общественной жизни (см. 3, I, 299). Ошибочное положение о том, что человек есть общественное животное, имеет своим источником, по мнению Гоббса, поверхностное рассмотрение человеческой природы. Когда гражданское общество уже установлено, когда государство давно существует, может показаться, замечает Гоббс, что люди не в состоянии жить вне общества, что ими движет прирожденная склонность к общественной жизни.

В действительности же первоначальное состояние людей, которое существовало до возникновения государства, было состоянием ожесточенной и всеобщей войны, постоянного со-

перничества, жестокой конкуренции. Это состояние войны всех против всех Гоббс отнюдь не случайно назвал естественным состоянием человеческого рода. Оно является таковым, потому что соответствует эгоистической природе человека, его животному естеству. Но люди обладают не только «животными страстями». У них есть также страсти, склоняющие их к миру: страх смерти, чувство самосохранения. Главное же состоит в том, что у людей есть «естественный разум», велением которого и выступает требование мира. Это требование — первый и основной естественный закон, который предписывает людям вступить в соглашение друг с другом с целью обеспечения безопасности. Гарантией же безопасности может быть только такая общая власть, которая объединяет и сплачивает множество людей, которая обладает реальной силой, чтобы защитить людей от внешних врагов и от несправедливостей, чинимых друг другу. Короче говоря, чтобы люди жили в мире, чтобы они могли заниматься мирным трудом, необходима абсолютная власть государства — «того великого Левиафана... которому мы... обязаны своим миром и своей защитой» (3, II, 196).

Эта власть земного, а не небесного происхождения. Она возникла не по божественному установлению, а в результате общественного договора, добровольного соглашения людей. Правда, существует и другой путь образования государства. Это путь, основанный на силе и завоевании, на *приобретении* власти. Гоббс называет его «естественным способом происхождения государства» (3, I, 345—346). Но философ отдает предпочтение политическому госу-

дарству, установленному самими людьми в своих общих интересах. В этом случае «граждане по собственному решению подчиняют себя господству одного человека или собрания людей, наделяемых верховной властью» (там же, 346).

В сосредоточении власти в руках одного человека или же собрания людей Гоббс и усматривал сущность государства. Развернутое же определение последнего, содержащееся в «Левиафане», гласит: «государство есть единое лицо (one person), ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты» (7, III, 158; 3, II, 197).

В этом определении следует обратить внимание на три момента: 1. Государство есть единое лицо*. Это не означает, что во главе государства должен обязательно стоять один человек. Суверенная власть может принадлежать и «собранию людей». Но в обоих случаях власть государства едина и нераздельна, она сводит волю всех граждан «в единую волю». 2. Люди, создавшие государство путем взаимного договора, не только санкционируют все его действия, но и признают себя ответственными за эти действия. 3. Верховная власть может использовать силы и средства подданных так, как сочтет это необходимым для их

* «Тот, кто является носителем этого лица, называется сувереном, и о нем говорят, что он обладает верховной властью, а всякий другой является его подданным» (3, II, 197).

мира и защиты. При этом верховная власть не несет какой-либо ответственности за свои действия перед подданными и не обязана отчитываться за эти действия перед ними.

Таковы основные принципы договорной теории государства Томаса Гоббса, из которых он, верный синтетическому методу, дедуцировал все остальные положения своего учения о государстве.

Сама идея общественного договора, посредством которого граждане провозглашают установление государственной власти, предоставляя ей право управления общественной жизнью, сосредоточивая в ее руках все силы и средства, необходимые для поддержания мира и безопасности, была, несомненно, прогрессивной идеей в условиях того времени. Во-первых, как уже отмечалось, эта идея противостояла концепциям божественного происхождения государства. Во-вторых, она была направлена и против теорий государства и права, которые защищали и оправдывали прерогативы королевской власти и феодальных государей вообще. И наконец, в-третьих, идея общественного договора, органически связанная с более общей теорией естественного права, согласно которой люди обладают прирожденными и неотъемлемыми правами, и прежде всего такими, как право на жизнь и личную безопасность, имела ярко выраженную демократическую направленность. Ведь государство, установленное людьми путем взаимного соглашения, рассматривалось в качестве гаранта мирной жизни граждан, было призвано защищать их от произвола и насилия. Не приходится доказывать, какое огромное значение имели подобные идеи в период разложе-

ния феодализма, в эпоху ранних буржуазных революций.

Однако эти прогрессивные принципы и положения, содержащиеся в теориях общественного договора и естественного права, не получили полного развития в социологии Гоббса. Более того, они зачастую сознательно ограничивались философом, подвергались такому толкованию и интерпретации, которые не только притупляли их радикализм, но и приводили в отдельных случаях к консервативным и даже реакционным выводам. Причина этого нам уже известна. Это — политическая ориентация Гоббса, его колебания в период английской буржуазной революции между королевским лагерем и лагерем парламента, его неспособность встать на сторону тех сил, которые добивались углубления и развития революции по демократическому пути, т. е. в интересах народных масс, а не господствующих классов — буржуазии и нового дворянства.

Классовая ограниченность социально-политических воззрений автора «Левиафана» проявилась уже в том, что многие исследователи Гоббса называют *апологией государственной власти*. Государство, по его взглядам, это — великая и могучая сила, своего рода «смертный бог», безраздельно властвующий над людьми и возвышающийся над ними. И хотя люди создали эту силу для защиты своей жизни и обеспечения безопасности, т. е. в своих собственных интересах*, она действует так, как считает нужным,

* Не случайно поэтому в первом, английском издании «Левиафана» Гоббс употреблял для обозначения понятия «государство» слово «commonwealth», означав-

и, ни в чем сама не завися от своих подданных, требует от них беспрекословного подчинения и полного послушания.

Договорная теория происхождения и сущности государства, развитая Гоббсом, не включала, а, наоборот, исключала принцип народного суверенитета, который провозглашал народ источником и конечным обладателем всякой власти. В отличие от тех радикальных представителей теории общественного договора (например, Мильтона в Англии, Руссо во Франции), которые подчеркивали первенство народа по отношению к правителям, Гоббс исходил из того, что подданные заключают договор не с сувереном, а между собой и что важнейшим следствием этого соглашения является отказ подданных от своих прав (за исключением права самозащиты) в пользу суверена и принятие ими обязательства «признавать как свои собственные все действия и суждения» носителя верховной власти (3, II, 198). Что же касается самого государства, то, обладая наивысшей возможной властью, оно «безнаказанно может делать все, что ему угодно» (3, I, 350): устанавливать законы, разрешать судебные споры граждан, налагать на них наказания, пользоваться по своему усмотрению их силами и средствами, объявлять войну и заключать мир. Наделяя государство неограниченной, абсолютной властью, Гоббс, по логике вещей, существенно ограничивал права подданных. Последние не могут, например, осуждать действия суверена или тем более его наказывать. Подданные не могут так-

щее «общественное благо» и являющееся английским эквивалентом латинского выражения «res publica».

же протестовать против установлений верховной власти или же добиваться изменения формы правления (см. 3, II, 198—202). Логическим выводом из подобного антидемократического толкования демократической в своей основе договорной теории государства является положение: «Верховная власть не может быть по праву уничтожена решением тех людей, соглашением которых она была установлена» (3, I, 354).

Для оправдания абсолютной власти государства Гоббс выдвигает тезис: «Верховная власть не столь пагубна, как отсутствие ее...» (3, II, 208). Развивая его, философ утверждал, что неудобства и стеснения, проистекающие из-за неограниченной власти суверена над подданными, не идут ни в какое сравнение с бедствиями и несчастьями, сопутствующими гражданской войне, или с состоянием безвластия, когда люди не подчиняются законам и не признают над собой никакой власти, удерживающей их от грабежа и насилия (см. там же). Словом, единственной альтернативой состоянию войны всех против всех служит, по Гоббсу, ничем не ограниченная государственная власть.

Интересно, что прерогативы верховной власти распространялись Гоббсом и на имущественные отношения граждан и на их духовную жизнь. Государство и только государство может предписывать те правила, которые указывают каждому человеку, какими благами он может пользоваться и какие действия он может предпринимать с целью преумножения этих благ. Государство стоит на страже частной собственности граждан, да и само существование собственности целиком зависит, по Гоббсу, от установле-

ния верховной власти, ибо до этого, в естественном состоянии, когда все люди имели право на все, ни о каком владении собственностью не могло быть и речи. Государство призвано осуществлять контроль и за умами своих подданных, следить, в частности, за тем, чтобы не получали распространение мнения и учения, противодействующие миру и согласию. С этой целью Гоббс считает не только возможным, но и необходимым введение цензуры над книгами, а также над проповедями и обращениями к народу. Не трудно догадаться, что Гоббс прежде всего имел в виду различные религиозные политические учения, которые обосновывали идею божественного происхождения государственной власти и категорически отвергали теории естественного права и общественного договора. Тем самым подрывалась, как считал Гоббс, идея абсолютной власти государства, что способствовало возникновению раздоров, создавало предпосылки для гражданской войны.

Гоббс выступает как противник теории разделения власти, согласно которой законодательная, исполнительная и судебная власти не должны совпадать. Применительно к английским условиям речь шла о разделении власти между королем, палатой лордов и палатой общин. Ссылаясь на изречение «царство, разделенное в самом себе, не может сохраниться», Гоббс доказывал, что разделение власти явилось одной из причин гражданской войны в Англии и высказывал убеждение в том, что принцип неотделимости прав верховной власти будет восстановлен в ближайшем будущем. Гоббс оказался в данном случае плохим пророком. Как известно, буржуазная политическая мысль придержи-

валась в дальнейшем той точки зрения, что принцип разделения власти не ослабляет, а, напротив, усиливает государственную организацию. И в самой Англии, и в других буржуазных государствах этот принцип стал одним из элементов буржуазной демократии.

Ни один политический мыслитель, начиная с Платона и Аристотеля, не обходил своим вниманием вопрос о формах государственного правления. Не мог пройти мимо этого вопроса и Гоббс. Он различает три вида государства: монархию, демократию и аристократию. К первому виду относятся государства, в которых верховная власть принадлежит одному человеку. Ко второму — государства, в которых верховная власть принадлежит собранию, где любой из граждан имеет право голоса. Этот вид государства Гоббс называет также народоправством (см. 3, II, 209). К третьему виду относятся государства, в которых верховная власть принадлежит собранию, где правом голоса обладают не все граждане, а лишь известная часть их (см. 3, I, 354; II, 209). Что касается других традиционных форм правления (тирании и олигархии), то Гоббс не считает их самостоятельными видами государства. Тирания — это та же монархия, а олигархия ничем не отличается от аристократии. Смысл этих терминов состоит, по Гоббсу, в том, что в них вкладывается порицание соответствующих форм государственного устройства. Те, кто осуждает монархию, именуют ее тиранией. Те же, кто недоволен аристократией, называют ее олигархией. На том же основании люди, несогласные с демократией, характеризуют ее как анархию, что обозначает отсутствие всякого правления. Однако послед-

нее вообще невозможно, ибо негосударство не может быть видом государства (см. 3, 1, 355).

Стирая различия между перечисленными выше формами государственного правления (монархией и тиранией, аристократией и олигархией), подчеркивая субъективность и условность каких бы то ни было оценок политических режимов, Гоббс делал шаг назад даже по сравнению с Аристотелем. У Аристотеля классификация форм государства исходила не только из того, сколько людей находится у власти (один, немногие или большинство), но и из того, как и в чьих интересах осуществляется правление. Если правители руководствуются общественными интересами, то соответствующие формы государства являются, по Аристотелю, правильными. Там же, где правители руководствуются прежде всего собственными интересами, мы имеем дело с извращенными, неправильными формами государственного строя. Согласно же Гоббсу, неправильных форм правления вообще не существует, поскольку государство устанавливается в интересах мира и безопасности всех граждан. Английский философ как бы молчаливо исходил из того, что верховная власть в любом государстве — будь то монархия, аристократия или демократия — всегда стоит на страже общих интересов подданных, а потому последние должны принимать ее в той форме, в которой она существует, и не помышлять об изменении этой формы. И хотя, как нам известно, все эти соображения были продиктованы стремлением Гоббса избежать «раздора и смут», не допустить повторения гражданской войны, нет необходимости доказывать, что объективно он выступал против права народа свергать неугод-

ных правителей, добиваться установления таких форм государства, которые бы не на словах, а на деле соответствовали интересам большинства населения.

Но какую из трех названных форм государственного правления предпочитает и рекомендует сам Гоббс? Этот вопрос представляет немалый интерес и позволяет с большей точностью определить социально-политическую ориентацию английского мыслителя. Решение указанного вопроса связано с определенными трудностями, поскольку сам Гоббс не давал на него однозначного ответа и не придерживался последовательно одной какой-либо точки зрения. В этой связи представляется упрощением стремление некоторых исследователей безоговорочно объявить Гоббса монархистом или же сделать его решительным сторонником абсолютной королевской власти (см. 30, 194; 71, 64). Дело в том, что, хотя Гоббс и отдает предпочтение монархии перед другими формами правления, он видит в ней лишь такое государственное устройство, которое с наибольшей полнотой отвечает его главному принципу — принципу абсолютной власти. Вопрос же о формах, или видах, государства он считает подчиненным этому принципу и допускает возможность как аристократии, так и демократии с тем непременным условием, чтобы верховная власть в этих государствах была столь же мощной, что и в монархии.

Мы уже цитировали в первой главе то место из сочинения Гоббса «О гражданине», где он развивал мысль о том, что всем разновидностям государства должна быть в равной мере приписана верховная власть. Аналогичные мысли

были высказаны им и в «Левифане». «...Верховная власть остается той же независимо от того, кому она принадлежит» (3, II, 207), — подчеркивал Гоббс. Далее он говорил, что «власть, если только она достаточно совершенна, чтобы быть в состоянии оказывать защиту подданным, одинакова во всех ее формах» (там же, 208). Гоббс как бы хотел сказать: всякая власть хороша, если она абсолютна. Он был поэтому не столько сторонник абсолютной монархии, сколько абсолютизма вообще, как такового. Монархия же в его глазах «удобнее остальных видов государства» (3, I, 296), во-первых, потому, что полнее других выражала идею абсолютной власти, и, во-вторых, потому, что была более пригодна к осуществлению той цели, во имя которой и создано государство, «а именно к водворению мира и обеспечению безопасности народа» (3, II, 211). Нельзя забывать, наконец, что всякую форму правления, в том числе и монархию, Гоббс выводит из общественного договора, хотя и считает, что этот договор носит безусловный и нерасторжимый характер и что с момента его заключения вся полнота власти передается в руки суверена.

Без учета перечисленных выше соображений нельзя понять, почему Гоббс все же порвал с роялистами в период английской буржуазной революции, почему он с одобрением относился и к индипендентской республике, и к протекторату Кромвеля. Правда, после реставрации власти Стюартов в Англии Гоббс счел необходимым в ряде сочинений выразить свою лояльность монархии. Этой же цели послужило и второе, латинское, издание «Левифана». В нем,

в частности, английское слово «commonwealth» было заменено латинскими «civitas» (государство), «civitas popularis» (народное государство) и даже словом «monarchia» (монархия). Были ли эти шаги продиктованы желанием Гоббса избежать преследований со стороны правительства Карла II, снять с себя обвинения в том, что он поддерживал в свое время республику и протекторат? Несомненно. По складу своего характера Гоббс не был способен к роли борца за свои взгляды и убеждения*. Не мог он стать по своему образу мыслей и жизни и таким монархоманом, какими были, например, в Англии пуританские идеологи типа Мильтона и Паркера, которые доказывали законность неповиновения и сопротивления королевской власти в случае превращения короля в тирана.

И все же выводить колебания Гоббса в вопросе об отношении к монархии вообще и монархии Стюартов в частности только из свойств его характера, из особенностей его личности было бы совершенно недостаточно. Необходимо учитывать, что Гоббсово учение о государстве само по себе утверждало законность всякой существующей власти и обязывало граждан к повиновению ей независимо от того, в какой конкретной форме эта власть была воплощена. Так что автору «Левифана» не приходилось кривить душой, когда он в первом издании своей книги требовал признания республики, а во втором — заявлял о своей верности реставрированной монархии.

* О «робком характере» Гоббса писал, например, П. Бейль в своем «Историческом и критическом словаре» (см. 16, 138).

Говоря о Гоббсе как об идеологе абсолютизма, как о стороннике и пропагандисте теории абсолютной власти государства, мы не должны полагать, однако, что согласно этой теории подданные вообще лишались всякой свободы. Напротив, Гоббс считал, что свобода подданных вполне совместима с неограниченной властью суверена, если под свободой понимается не свобода от законов, а свобода делать то, что не указано в соглашениях с властью. Конкретно же речь шла о свободе купли и продажи имущества, заключения торговых сделок и договоров, выбора местожительства, образа жизни, воспитания детей и т. д. (см. 3, II, 234). Таким образом, имелись в виду не политические, гражданские свободы, а свобода владения частной собственностью, предпринимательства, что свидетельствует о том, что Гоббсу были близки и понятны интересы нового дворянства и буржуазии. Он выступал и против мелочной регламентации со стороны верховной власти личной жизни граждан, предоставляя им известные права и свободы в этой области. «Законы не должны регулировать дела людей более детально, чем того требует благо граждан и государства» (3, I, 380), — отмечал философ.

Но Гоббса все же нельзя считать идеологом буржуазной демократии. Те скромные свободы, которыми могут и должны пользоваться, по его мнению, подданные, не шли ни в какое сравнение с требованиями демократических слов английского общества, с теми целями и задачами, которые ставили перед собой эти слои в буржуазной революции.

Рассмотрим еще один, весьма важный аспект концепции свободы, развитой Гоббсом с наи-

большой полнотой в его главном социологическом и политическом сочинении. Мы имеем в виду мысль Гоббса, согласно которой подданные обладают свободой защищать свою жизнь. Эта свобода проистекает, по его мнению, из того, что существует неотчуждаемое право каждого человека «спасать себя от смерти, увечья и заточения» (3, II, 166). Поэтому в целях самозащиты все люди могут оказывать сопротивление тем, кто покушается на их жизнь или же пытается лишить их самого необходимого: пищи, воды, воздуха и т. п.

Интересно, что Гоббс считал возможным и оправданным защиту человеком своей жизни даже от тех, кто посягает на нее «на законном основании» (там же, 238), т. е. по приказу верховной власти. Но с другой стороны, он доказывал, что никто не имеет права оказывать сопротивление «мечу государства» в целях защиты другого человека (даже если тот невиновен). Это последнее соображение мотивировалось тем, что представление такого права лишило бы суверена «возможности защищать нас» и разрушило бы «саму сущность правления» (там же, 240).

Суть этих рекомендаций вполне ясна: защищайте собственную жизнь всеми доступными вам средствами, но не оказывайте помощи и содействия другим людям, если даже их жизнь в опасности и если они неповинны. Примечательно, что эгоизм и индивидуализм, которые стоят за этими рекомендациями, оправдывались ссылками на необходимость установления «внутреннего мира среди подданных» и их защиты «против общего врага» (3, II, 238).

Впрочем, Гоббс оставляет лазейку и тем многочисленным группам и слоям населения, которые с оружием в руках выступили против «законной власти» и участвовали в гражданской войне на стороне парламента. Если большая масса людей, доказывает автор «Левиафана», оказала «неправильное сопротивление верховной власти», за что каждого из них ожидает смертная казнь, то они имеют право соединиться «для взаимной помощи и защиты» (3, II, 240). Их предыдущее нарушение своего долга, продолжает Гоббс, было действительно незаконным, но последовавшее затем применение оружия в целях самозащиты не является новым незаконным актом. Как видно, и здесь Гоббс отталкивался от своего понимания естественного права, которое позволяет каждому человеку «защищать себя всеми возможными средствами» (там же, 156).

Под этим же углом зрения решается Гоббсом и вопрос о том, в каких случаях подданные освобождаются от повиновения верховной власти. Поскольку главным назначением государства является защита граждан, постольку они обязаны повиноваться ему только до тех пор, пока государство в состоянии защищать своих подданных. Когда же верховная власть в силу тех или иных причин перестает выполнять функцию защиты мира и безопасности, то подданные освобождаются от всяких обязанностей по отношению к суверену. Это может произойти в случае отречения суверена от власти, в случае, когда суверен сам становится чьим-то подданным, а также в тех случаях, когда тот или иной подданный подвергается пленению, изгнанию и т. п. (см. 3, II, 242—244).

Уподобляя государство Левиафану («который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан» (3, II, 47)), Гоббс подчеркивает, что всякий государственный организм может существовать только в условиях гражданского мира. Смута есть болезнь государства, а гражданская война — его смерть (там же, 48). И как опытный врачеватель, Гоббс исследует «немощи государства», выявляет причины, ведущие его к распаду и гибели. На первое место он ставит, как и следовало ожидать, «недостаточность абсолютной власти» (там же, 334), считая это главным источником внутренних междоусобий. Затем идут различные «ложные учения», противоречащие природе государства и способствующие его ослаблению. К ним Гоббс относит прежде всего мнение, согласно которому каждый отдельный человек вправе решать, какие действия хороши и какие дурны. Отвергая это мнение, Гоббс вновь подчеркивает, что «мерилом добра и зла является гражданский закон, а судьей — законодатель, который всегда представляет государство» (там же, 336). Апология государственной власти включала, таким образом, требование считать ее единственным авторитетом в решении вопроса о том, что есть добро и зло. Вместе с тем государство становилось, по Гоббсу, единственным и полным гарантом неукоснительного соблюдения гражданами моральных законов, выполняющих одновременно и функцию норм права.

К ложным учениям, направленным против сущности государства, Гоббс относит также

упоминавшееся ранее учение о делимости верховной власти. Делить власть — значит разрушать ее, доказывает философ, так как разделенные власти взаимно уничтожают друг друга. Предостерегает Гоббс и против попыток изменений установленной формы правления, в основе которых лежит подражание соседним народам или античным образцам. С особым рвением он нападает при этом на тех людей, которые, начитавшись книг древних авторов, воображают, будто великое преуспевание греков и римлян было обусловлено «их демократической формой правления» (3, II, 340), и на этом основании выступают против монархии.

Гневные филиппики Гоббса против монархманов и тираноборцев свидетельствуют не только о политических пристрастиях творца «Левиафана». В них надо видеть также выражение идеалистического понимания истории, согласно которому идеальные мотивы и побуждения являются движущей силой общественного развития. Отсюда шли и поразительные по своей наивности высказывания Гоббса о том, что причиной мятежей и гражданских войн может быть чтение книг, восхваляющих Афинскую демократию или Римскую республику.

Исторический идеализм Гоббса проявляется, разумеется, не только в этом. Вся его социологическая доктрина, включая теорию общественного договора, покоится на характерном для всей домарксовской социологии идеалистическом понимании истории. Однако сквозь идеалистические конструкции социально-политической системы английского мыслителя проглядывают отдельные трезвые соображения о роли и значении материальных факторов в жизни

общества, в истории государств и народов. Немало подобных соображений было высказано Гоббсом в связи с исследованием происхождения и сущности государства, анализом причин его распада и гибели.

Обратим в заключение внимание еще на два существенных момента, связанных с учением Гоббса о государстве и раскрывающих метафизическую и классовую ограниченность этого учения.

Государство, отождествленное Гоббсом с обществом и народом, рассматривается им как конгломерат людей, имеющих общие интересы и цели. Единство интересов всех граждан он считает абсолютным, постоянным фактором, цементирующим государственное устройство, скрепляющим его организацию. Различия классовых, сословных интересов отступают перед этим единством на задний план. И хотя Гоббс, конечно, отдавал себе отчет в том, что в Англии существует различие между богатством и бедностью, он не фиксировал на этом внимание читателя, считая это различие относительным. Даже такой буржуазный историк философии, как Б. Рассел, счел необходимым отметить полное игнорирование Гоббсом классовых, социальных противоречий, которые столь бурно проявили себя в эпоху английской буржуазной революции (см. 45, 575).

Гоббс, естественно, игнорировал и классовую природу государства. Верховная власть, выражающая, по его мнению, общие интересы подданных, изображается как надклассовая сила. За ней он не видит ни экономических, ни политических интересов каких-либо социальных групп, будь то феодальная аристократия, или

новое, обуржуазившееся, дворянство, или сама буржуазия. Нет у Гоббса и намека на то, что государство служит в руках эксплуататорских классов орудием подавления угнетенных масс. Словом, Гоббс был весьма далек от подлинно научного понимания сущности государства, согласно которому «государство есть орган классового господства, орган угнетения одного класса другим» (2, XXXIII, 7).

Второй момент затрагивает область межгосударственных отношений. Эти отношения могут быть, по Гоббсу, только отношениями соперничества и вражды. Государства представляют собой военные лагеря, защищающиеся друг от друга с помощью солдат и оружия; они находятся в положении гладиаторов, направляющих оружие друг на друга и зорко следящих друг за другом (см. 3, I, 369; II, 154). Короче говоря, государства как бы пребывают в том состоянии войны всех против всех, в котором были люди до установления государственной власти. И такое состояние государств, подчеркивает Гоббс, следует считать естественным, «ибо они не подчинены никакой общей власти и неустойчивый мир между ними вскоре нарушается» (3, I, 369). Цитируя эти слова, мы хотим напомнить, что они были сказаны в эпоху кровопролитных и почти что непрерывных войн, которые велись европейскими государствами. Достаточно назвать хотя бы Тридцатилетнюю войну (1618—1648), в которую были вовлечены Испания, Франция, Англия, Швеция, Голландия, Дания и большинство немецких государств. И все же Гоббс, безусловно, уступает тем мыслителям, которые в тех же исторических условиях выступали с призывами к вечному

миру между народами, справедливо считая войну не естественным, а противоестественным состоянием человечества*.

* Среди ранних буржуазных гуманистов поборником идей мира был Эразм Роттердамский. В XVII в. с планами установления всеобщего мира выступали Э. Крюсе, Я. Коменский, В. Пенн. В XVIII столетии эти планы горячо пропагандировали Руссо и Кант.

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Согласно взгляду на государство, преобладавшему в домарксовской социологии, оно считалось определяющим, а экономические отношения—определяемым элементом. Разделялся этот взгляд и Томасом Гоббсом. Весь смысл его социологического учения состоял именно в том, чтобы доказать силу и мощь «великого Левиафана». Понятно, что абсолютная власть государства распространялась им и на экономическую жизнь общества, которую он целиком подчинял воле суверена. И тем не менее английскому материалисту удалось высказать ряд глубоких и правильных мыслей о роли экономических условий и отношений в общественной жизни.

Объяснение этому факту нужно искать в особенностях Гоббсовой философии государства. Речь идет, во-первых, об отождествлении государства с гражданским обществом, что (несмотря на ошибочность этого положения) подводило Гоббса вплотную к мысли о первостепенном значении материальных потребностей, поскольку гражданское общество издавна рассматривалось как «царство экономических отношений»

(Энгельс). Во-вторых, одной из главных функций государства является, по Гоббсу, забота о благосостоянии граждан, что требовало от него внимательного исследования экономической политики, выяснения вопросов, связанных с производством и распределением материальных благ.

Все эти вопросы получили отражение в различных сочинениях философа, и прежде всего в «Левиафане». Большой интерес представляет, в частности, глава XXIV второй части «Левиафана», получившая название «О питании государства и о произведении им потомства». Питание государства состоит, по Гоббсу, в изобилии и распределении продуктов земли и моря, необходимых для жизни и добываемых посредством труда и прилежания* Предметы потребления, или товары (commodities), могут быть как местного производства, так и иностранные, импортируемые извне. Труд человека тоже является товаром, который можно с пользой обменять, как и всякую другую вещь (см. 3, II, 265).

Производство и распределение целиком зависят от государства и регулируются им. Государство устанавливает и формы собственности; от него и только от него исходит решение вопроса о том, что есть мое, твое и его. Таким образом, «введение собственности есть действие государства» (там же, 266), и это право при-

* «У Гоббса труд тоже — единственный источник всякого богатства, если не считать тех даров природы, которые существуют в годной для немедленного погребления форме» (I. XXVI, ч. I, 368), — писал К. Маркс в «Теориях прибавочной стоимости» по поводу указанных мыслей Гоббса.

надлежит верховной власти при всех видах правления.

В первую очередь государство распределяет среди подданных земли. Причем право собственности подданного на свои земли исключает право пользования ими всех других подданных, но не суверена. Как и распределение земель в стране, точно так же делом суверена является определение мест и объектов внешней торговли. Эта своеобразная монополия внешней торговли мотивировалась Гоббсом тем, что предоставление права торговать с другими странами частным лицам может быть использовано во вред государству. Государству принадлежит, наконец, право регулировать имущественные отношения между подданными, определять, в какой форме должны заключаться различные договоры и сделки. Гражданское право выступает, следовательно, таким же определяющим элементом, как и государство, тогда как в действительности его роль «сводится к тому, что оно санкционирует существующие... экономические отношения между отдельными лицами» (1, XXI, 311).

«Деньги — кровь государства» (3, II, 270), — утверждает Гоббс. Он обращает внимание на такие функции денег, как мерило ценности всех вещей, средство обращения и накопления. Подобно тому как обращение крови в теле человека способствует питанию его членов, обращение денег является как бы кровотообразованием государства. Каналы и пути, по которым деньги передаются для использования их государством, бывают двух видов. К первому виду относятся поступления в государственную казну от населения (налоги, подати и т. п.). Ко второму

виду — расходы государства, идущие на оплату разных общественных нужд, чиновников и служителей. «И в этом отношении искусственный человек сохраняет свое сходство с естественным, чьи вены, получая кровь от различных частей тела, направляют ее к сердцу, которое, переработав ее, направляет ее обратно, сообщая этим жизнь и способность к движению всем членам человеческого тела» (3, II, 271).

Недостаток денежных средств, необходимых для потребностей государства, Гоббс рассматривает как одну из причин его ослабления и даже возможной гибели. Ответственность за образование дефицита в государственном бюджете философ возлагает, как и можно было ожидать, на подданных. Он вменяет им в вину то, что они забывают о правах суверена на их землю и движимое имущество, полагая, что могут полностью распоряжаться своею собственностью. Отсюда и возникают трудности при взимании денег, особенно когда надвигается война и государству требуется увеличить поступления в казну. В этих условиях верховная власть, считает Гоббс, вправе прибегнуть к насильственным мерам, так как в противном случае государство должно погибнуть. Прекращение поступления в казну денежных средств Гоббс уподобляет сжатию и закупорке кровеносных сосудов. В том же случае, когда государственные финансы, оставив русло, по которому они обычно текут, концентрируются в слишком большом количестве в руках монополистов или откупщиков государственных доходов, возникает болезнь, похожая на плеврит. Как кровь, концентрируясь при плеврите в грудной оболочке, поясняет свою мысль Гоббс,

производит воспаление, сопровождающееся острой болью, подобно этому концентрация средств в руках частных лиц вызывает лихорадку в государственном организме (см. 3, II, 344).

От государственной власти требуется в свою очередь справедливо взимать налоги с подданных, осуществляя при этом равномерное налогообложение. Последнее может быть достигнуто, по мнению Гоббса, лишь тогда, когда сумма налога будет определяться не размером богатства, а размером потребления. Когда налогами облагается то, что люди потребляют, «тогда всякий платит соразмерно своему потреблению и государство не терпит убытка от расточительности частных лиц» (там же, 357).

Интересно, что Гоббс вменяет в обязанность государства заботу о нетрудоспособных членах общества. Эта «государственная благотворительность» должна, по его мнению, оказать материальную поддержку беспомощным людям и гарантировать их от случайностей и неопределенностей частной благотворительности. Что касается здоровых и физически сильных людей, то они обязаны трудиться, и если они отлынивают от работы, то государство должно их «заставить работать» (3, II, 357). Для того же, чтобы такие люди не могли отговариваться отсутствием работы, «необходимо поощрять всякого рода промыслы, как судоходство, земледелие, рыболовство, и все отрасли промышленности, предъявляющие спрос на рабочие руки» (там же). Если же масса трудоспособных, но не обеспеченных работой людей продолжает расти, то они должны быть переселены в еще недостаточно заселенные страны. При этом переселенцы не должны истреблять коренное население,

«а лишь заставить их потесниться» (там же). Когда же весь мир окажется перенаселенным, тогда останется как самое последнее средство — война.

Потомство, или дети государства, — это колонии. Их основывают группы людей, посланные государством под предводительством начальника или губернатора, чтобы заселить чужую страну. Когда колония устроилась, то поселенцы или образуют самостоятельное государство, или же остаются провинциями и частями того государства, из которого они вышли и которое называется метрополией. Статут колоний и их отношения с метрополией определяются, по Гоббсу, всецело «той грамотой, которой суверен уполномочил первых переселенцев» (3, II, 272).

К сказанному следует добавить, что «Левиафан» содержит ряд замечательных догадок и предвосхищений, которые были развиты впоследствии классиками английской буржуазной политической экономии: В. Петти, А. Смитом, Д. Рикардо. Речь идет в первую очередь о тех высказываниях Гоббса, в которых намечалась теория трудовой стоимости, разработанная указанными выше экономистами и утверждавшая, что стоимость товаров и богатство создаются только производительным трудом.

На отдельные мысли Гоббса обратил внимание и К. Маркс. Мы уже цитировали то место из «Теорий прибавочной стоимости», где фигурировала мысль Гоббса о труде как источнике всякого богатства. Внимание Маркса привлекли и следующие слова автора «Левиафана»: «Стоимость, или ценность, человека подобно всем другим вещам есть его цена, т. е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование

его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого» (3, II, 118). В этих словах Маркс справедливо усмотрел гениальную догадку о том, что рабочий продает не непосредственно свой труд (как считали представители буржуазной классической политэкономии), а свою рабочую силу*.

Определенный интерес для выяснения экономических воззрений Гоббса представляет трактат «О гражданине». Правда, многие положения этого произведения были впоследствии воспроизведены в более развернутом виде в «Левиафане». Однако анализ названного трактата позволяет уточнить мысли Гоббса, посвященные проблемам экономической политики, а также лучше понять содержание и смысл его социально-экономической программы.

Характеризуя «высший закон» государства — заботиться о благе народа, Гоббс подчеркивал, что его выполнение требует от верховной власти не только охранять мир и безопасность граждан, но и содействовать их обогащению. Последнее же достигается с помощью законов, поощряющих развитие искусств и ремесел, приносящих выгоду и предписывающих вместе с тем бережливость (см. 3, I, 379). Частное богатство не должно быть поэтому чрезмерным,

* Высказывания Гоббса о труде и стоимости, содержащиеся в «Левиафане», были использованы К. Марксом в работе «Заработная плата, цена и прибыль» (см. 1, XVI, 132), в «Капитале» (см. 1, XXIII, 181) и в «Теориях прибавочной стоимости» (см. 1, XXVI, ч. I, 355). В последнем из названных произведений Маркс обращал также внимание на мысль Гоббса об экономической роли науки.

«ибо деньгам повинуются все» (там же, 378), и они могут использоваться во вред общему благу. Что же касается тех «законных» средств, которые ведут к обогащению, то их три, а именно: «доход с земли и воды, труд и бережливость...» (там же, стр. 380). Использование этих средств предполагает, по мнению Гоббса, всемерное развитие земледелия и рыболовства, поощрение мореплавания, а также механики и математики. Одновременно должны быть приняты законы, запрещающие безделье и осуждающие расточительство. Следует запретить, в частности, неумеренное потребление пищи и одежды «и вообще всего, что уничтожается при потреблении» (там же).

В столь же категорической форме, как и в «Левиафане», Гоббс подчеркивает в трактате «О гражданине» приоритет государства по отношению к институту частной собственности. Собственность возникает вместе с установлением государственной власти и может существовать только под ее эгидой (см. 3, I, 351). И хотя труд является одним из источников богатств, обладание плодами труда обеспечивается одной лишь властью государства.

Какую же оценку заслуживает социально-экономическая программа автора «Левиафана» и «О гражданине»?

Думается, что двух мнений на этот счет быть не может. Экономическая политика, которую Гоббс предлагал взять на вооружение, как и весь комплекс социально-экономических мероприятий, рекомендованный им государственной власти, как нельзя лучше соответствовал интересам английской буржуазии и нового дворянства, т. е. тех классов, которые и воспользова-

лись в первую очередь ялодами буржуазной революции XVII в. И действительно, в области внутренней политики программа Гоббса предусматривала именно те цели, которых добивались классы-союзники: развитие и поощрение промышленности, сельского хозяйства и торговли, а главное — обогащение с помощью «справедливых» законов, издаваемых государством, стоящим на страже «общего блага». Предлагаемые им мероприятия вполне соответствовали интересам буржуазии эпохи первоначального накопления капитала: с одной стороны, осуждение расточительства и призывы к бережливости, а с другой — законы, направленные против «бездельников», позволяющие господствующим классам использовать государственную власть для того, чтобы принуждать к труду народные массы, подвергшиеся пауперизации. В области внешней политики социально-экономическая программа Гоббса была рассчитана на усиление колониальной экспансии Англии: ведь колонии — это «потомство государства», и поэтому государству рекомендовалось всячески заботиться о яреумножении своего потомства. Экспансионистским целям соответствовала и такая рекомендация, как использование войны для получения недостающих товаров в том случае, если они не могут быть приобретены посредством внешней торговли (см. 3, II, 265).

Соответствие социально-экономической программы Гоббса интересам английской буржуазии и обуржуазившегося дворянства не было, однако, и не могло быть абсолютным. И дело вовсе не в роялистских симпатиях философа и не в его личных связях с аристократическими кругами. В конце концов даже феодальное дво-

рянство не стремилось к утверждению в стране абсолютной королевской власти. Иначе не был бы возможен тот классовый компромисс 1688 года, который, по выражению Маркса, поставил у власти в Англии «наживал из землевладельцев и капиталистов» (1, XXIII, 735). Речь идет о другом. Абсолютная власть государства в том виде, в котором она представлялась и пропагандировалась Гоббсом, та власть, «которая ограничена только силой государства и ничем иным» (3, I, 353), которая «так обширна, как только это можно себе представить» (3, II, 230), такая власть в действительности вообще не могла быть реализована ни в Англии, ни в какой-либо другой стране. Ведь реализация такой «модели» государства означала бы превращение последнего в тот определяющий элемент общественной жизни, которым государственная власть не может быть по своей природе, являясь политической надстройкой общества, детерминируемой экономическим базисом. И хотя надстройка обладает активностью, хотя государство может в определенных условиях приобретать известную самостоятельность по отношению к борющимся классам (см, 1, XXI, 172), оно «не составляет самостоятельной области и не развивается самостоятельно, а и в существовании своем и в своем развитии зависит, в конечном счете, от экономических условий жизни общества...» (там же, 310).

В свете этих методологических положений становится ясным, что, хотя в общем и целом социально-экономическая программа Гоббса соответствовала интересам господствующих классов Англии, прочно вставших на путь капиталистического развития, отдельные пункты этой

программы не только не могли удовлетворить экономические и политические потребности буржуазии и землевладельцев, но и вообще не могли быть осуществлены на практике.

В этом плане политические сочинения Гоббса, и прежде всего «Левиафан», можно рассматривать как своеобразную утопию. Понятно, что эта утопия не принадлежала к социалистической традиции, начало которой было положено произведениями Т. Мора и Т. Кампанеллы. Не примыкала она и к той сциентистской утопии, которая составила содержание «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона (см. 48, 146). Нет, утопию Гоббса скорее можно назвать этатистской. В ней не идеализировались ни социальное равенство, ни научно-технический прогресс. Героем Гоббса был «великий Левиафан». Государство с большой буквы, сила и мощь которого, по мысли философа, должны были служить благу народа и которое в действительности являлось выражением «в концентрированной форме» (1, XXI, 310) классовых интересов тех самых «наживал», которые утвердились у кормила правления английского общества в результате буржуазной революции XVII в.

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ

Изложение учения Гоббса о религии мы начнем с проблемы ее происхождения. Отвергнув тезис о божественной природе религии, а также о том, что идея бога непосредственно дана человеческому сознанию (вспомним полемику с Декартом), Гоббс ищет «семя религии» в человеке, в особенностях процесса познания, в свойствах человеческого характера. Выражаясь современным языком, Гоббс был занят отысканием гносеологических и психологических корней религии. В чем же он усматривал эти корни?

Во-первых, это свойственное людям стремление «доискиваться причин наблюдаемых событий» (3, II, 135), присущая каждому человеку в той или иной степени природная любознательность. Во-вторых, это желание познать начало вещей, дойти до «первейшей из всех причин» (там же, 233). В-третьих, это способность человека замечать, «как одно событие производит другое» (там же, 136), способность наблюдать и запоминать последовательность и связь вещей. Указанная способность помогает познанию истинных причин вещей, отмечает

Гоббс. Если же человек не в состоянии это сделать, то он строит предположения насчет этих причин, «какие ему внушает его собственная фантазия» (там же), или же полагается в этом вопросе на мнения других людей. Четвертой причиной возникновения религии является, по Гоббсу, постоянная забота и беспокойство о будущем, страх смерти, бедности или другого бедствия, которыми вечно терзаются люди. Этот постоянный страх, сопровождающий человеческий род, по необходимости порождает веру в «невидимого агента или невидимую силу» (там же). И в этом смысле можно сказать, замечает Гоббс, что страх действительно создал богов, как говорили еще древние философы.

Надо отметить в этой связи, что Гоббс придает весьма большое значение чувству страха как одному из эмоциональных психологических корней религии. «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется *религией*, не допущенных — *суеверием*» (7, III, 45; 3, II, 90). Мы не будем пока касаться того своеобразного критерия, который используется здесь Гоббсом для различения религии и суеверия. Главное в этом определении — та решающая роль, которая приписывается страху в возникновении религиозных представлений. И это характерно не только для «Левиафана», но и для других произведений Гоббса. Достаточно привести его высказывание из трактата «О гражданине», опубликованного ранее других частей философской системы английского мыслителя, чтобы стало ясно, какое огромное значение придавал он страху в происхождении религии: «Человеческий род устроен

так, что в силу сознания собственной слабости и удивления перед явлениями природы большинство людей верит, что невидимым творцом видимого мира является бог, и боится его, чувствуя свою неспособность достаточно надежно защитить себя» (3, I, 397). Эти слова были написаны в 1642 г. В дальнейшем Гоббс, хотя и продолжал считать страх важнейшим источником религии, несколько изменил свою точку зрения. В «Левиафане», например, проводится мысль, что страх лежал в основе возникновения «многобожия язычников» (3, II, 137). Что же касается «признания единого бога», то оно может быть легче выведено из желания людей познать причины и начала вещей, чем из их страха и беспокойства о своем будущем. И далее Гоббс приводит в подтверждение этой точки зрения ряд аргументов, которые весьма близки к так называемому космологическому доказательству бытия бога: «...кто при наблюдении чего-либо совершающегося перед ним будет исследовать ближайшую и непосредственную причину этого и отсюда перейдет к исследованию причины этой причины и, таким образом, углубится в исследование всего последовательного ряда причин, должен будет в конце концов прийти к заключению, что существует... первичный двигатель, т. е. первичная и предвечная причина всех вещей. А это именно то, что люди разумеют под именем бог» (там же).

Что можно сказать о подобной аргументации? Следует ли считать Гоббса на основании такого рода высказываний «христианским мыслителем» (62, VII)? Разумеется, если вырвать из контекста отдельные рассуждения английского философа, в которых фигурирует бог, если ото-

рвать его высказывания по этому вопросу от его материалистических воззрений, если игнорировать, наконец, одно из главных методологических требований историко-философского анализа — требование конкретно-исторического рассмотрения мировоззрения того или иного мыслителя, то вывод о Гоббсе как об «искренне верующем христианине» (62, VIII) и «христианском мыслителе» может показаться не таким уж невероятным.

Однако мы, естественно, не встанем на этот ложный путь, позволяющий превратить «отца неверующих», как именовали Гоббса его идейные противники, в христианского апологета. Нам следует избрать другие ориентиры для выяснения действительного (весьма сложного и подчас противоречивого) отношения Гоббса к религии, раскрыв антирелигиозную и антиклерикальную направленность всего его философского учения. Если объективно подойти к рассуждению Гоббса о боге как первопричине всех вещей, то перед нами предстанет весьма типичное для деизма положение, которое неоднократно фигурирует в сочинениях английского философа.

Основные положения деизма в том виде, как они были сформулированы его родоначальником Гербертом Чербери, сводились к следующему: 1. Существует бог, или верховное существо. 2. Бог должен быть чтим. 3. Добродетель и благочестие суть важнейшие способы почитания бога. 4. Необходимо сожалеть о своих проступках и раскаиваться в них. 5. Как в земной жизни, так и за гробом каждому будет воздано по его заслугам. Основоположник английского деизма рассматривал бога не как личность, а

как абстрактное духовное начало, он отвергал идею божественного откровения и важнейшие атрибуты бога (всемогущество, всеведение, всеблагость и т. п.). Богопочитание сводилось Гербертом к признанию лишь самого факта существования бога и к повиновению добродетели, что означало выдвижение на передний план проблем нравственного поведения и отказ от подмены его внешним культом.

Дальнейшее развитие английского деизма шло в направлении углубления начатой Гербертом рационалистической критики христианства и других исторических вероисповеданий, очищения их от мистических элементов, которые еще имелись в «Трактате об истине» (например, вера в загробное воздаяние). Бог деистов все более отдалялся от сотворенного им мира, превращался в безличную разумную первопричину всех вещей, в перводвигатель. При этом необходимо иметь в виду, что деизм не являлся единым идейным течением. К нему примыкали как мыслители, тяготеющие к идеализму, так и философы, стоящие на позициях материализма или близкие к материализму. В итоге такого размежевания в Англии возникла даже специфическая «деистская форма материализма»*, на существование которой обратил внимание Ф. Энгельс (см. 1, XXII, 311). Правда, Энгельс относил к этой форме материализма не самого Гоббса, а его последователей, но так или иначе автор «Левиафана» имел непосредственное отношение к становлению материалистического деизма.

* Более подробно о возникновении и эволюции английского деизма см. в нашей статье: «У истоков английского деизма» (см. 38).

И действительно, в сочинениях Гоббса встречаются многие положения и аргументы, свидетельствующие не только о его знакомстве с трактатом Герберта Чербери, но и о том влиянии, которое оказал на него основоположник деизма. Вместе с тем во взглядах Гоббса на религию имеется немало существенных отличий от воззрений Герберта, обусловленных как раз тем обстоятельством, что первый из названных мыслителей был материалистом, а второй — идеалистом.

Эти отличия касались прежде всего рассматриваемой нами проблемы происхождения религии. В то время как Гоббс искал «естественные семена религии», пытался выявить ее гносеологические и эмоциональные корни, Герберт Чербери объявлял принципы «разумной» религии изначально присущими человеческому сознанию, т. е. настаивал на их априорном, врожденном характере. Поэтому-то автор «Трактата об истине» и не утруждал себя поисками корней религии или доказательств существования бога. Его больше интересовали те причины, которые привели к отходу от религии разума, к возникновению «неистинных» религий.

По иному пути пошел Гоббс. Он отверг и тезис Герберта об априорности принципов «разумной» религии, и положение Декарта о врожденности идеи бога. Поскольку же существование бога Гоббс никогда не ставил под сомнение *, перед ним встала задача: во-первых, дать

* «...Разум подсказывает только одно имя для обозначения природы бога,— писал Гоббс,— а именно существующий, что равносильно простому утверждению: он есть...» (3, I, 394). Аналогичные высказывания встречаются и в других местах: см., например, 3 I, 497; II, 371.

чисто логическое, рациональное доказательство бытия бога, во-вторых, дать такое истолкование природы бога, которое не противоречило бы его исходным материалистическим принципам, и, в-третьих, согласовать свое учение о религии с собственной социологической системой и показать место и роль религии в гражданском обществе, в государстве.

Что касается первого пункта этой программы, то Гоббс использовал, как было показано, так называемое космологическое доказательство бытия бога, к которому прибегали еще античные философы (в частности, Аристотель). Смысл этого доказательства состоял в объявлении бога заключительным звеном в причинной связи вещей и событий, т. е. «первейшей из всех причин» (3, II, 233), в признании бога первичным двигателем.

Использовалось Гоббсом и телеологическое доказательство существования бога, которое исходит из целесообразности природы и начало которому мы также находим в античной философии (в частности, у Платона и стоиков). Вот как звучит это доказательство в устах Гоббса: «...люди, сила которых столь незначительна, заметив такие могучие творения, как небо, земля, видимый мир, столь тонко задуманные движения животных, их разум, а также чудесную целесообразность в устройстве их органов, не могли не почувствовать пренебрежение к своему собственному разуму, который не в состоянии даже подражать всем этим вещам. Равным образом они не могли не удивляться непонятному создателю всех этих величественных творений и не ожидать от него всяких благ, когда он благожелателен, и всяких зол, когда он

на них разгневан» (3, I, 251; см. также 3, I, 224).

Если бы Гоббс ограничился подобными рассуждениями, то вряд ли бы его сочинения подверглись ожесточенным нападкам со стороны церковников, и тогда, возможно, были бы правы те современные исследователи его философского наследия, которые считают принадлежность английского материалиста к атеизму не более, как «легендой» (см. 59, 141). Но в tomto и дело, что материализм Гоббса внес столь существенные коррективы в решение им вопроса о природе бога, что от его пиетета к «божественному величию» не осталось и следа.

Расхождение философа со сторонниками теизма и даже с теми деистами, которые видели в боге не более как разумную первопричину, началось с того, что бог был объявлен не просто вечным двигателем, а тем, что само находится в вечном движении. Из неподвижности перводвигателя (бога) схоластика вслед за Аристотелем делала вывод о нематериальности божественной субстанции. Согласно же Гоббсу, бестелесной, нематериальной субстанции вообще быть не может, и поэтому бог (перводвигатель), находящийся в вечном движении, есть лишь особое тело. Уже в сочинении Гоббса «Человеческая природа», которое является первым наброском его философского учения, мы читаем: «Под словом *дух* мы понимаем естественное тело, до того тонкое, что оно не действует на наши чувства, но заполняющее пространство, так же как его заполнило бы изображение какого-нибудь видимого тела... Следовательно, представлять себе дух — значит представлять себе нечто обладающее измерениями. Но тот, кто

говорит о сверхъестественном духе, имеет в виду субстанцию без измерений, что представляет собой внутреннее противоречие. Вот почему, применяя имя духа к богу, мы применяем его не как имя вещи, о которой у нас имеется представление. В этом случае мы так же мало представляем себе то, о чем говорим, как и тогда, когда приписываем богу чувство и разум. Приписывая богу эти атрибуты, мы выражаем лишь наше благоговение к нему; они означают лишь наше стремление отвлечься от всякой телесной грубости, мысленно представляя его» (3, I, 498—499).

Итак, дух, или бог, есть «естественное тело», и, хотя оно не воспринимается нашими органами чувств, как и всякое тело, оно обладает измерениями, протяженностью.

Аналогичное толкование дается Гоббсом и понятию «человеческая душа», а также понятию «духи» (добрые и злые духи). Любопытно, что для подкрепления своей точки зрения философ обращается к Священному писанию. «...Хотя в Писании и признается существование духов, в нем, однако, нигде не говорится, что они бестелесны, т. е. лишены протяженности и качества» (3, I, 499), — замечает Гоббс. Но все, что имеет протяженность, есть тело, каким бы тонким мы ни представляли его себе, заявляет он далее и вновь подчеркивает, что выражение «бестелесный дух» — бессмысленное словосочетание. «Это лишь ложное мнение, имеющее своим источником силу воображения» (там же, 500).

Атеистическая направленность этих высказываний Гоббса, превращавшего бога в естественное тело, обладающее протяженностью, наде-

лявшего его вечным движением, не подлежит никакому сомнению.

А теперь обратимся к «Левиафану», опубликованному через 10 лет после написания Гоббсом «Человеческой природы».

В главе XII («О религии»), рассматривая причины возникновения религиозных представлений, Гоббс специально останавливается на укоренившемся мнении, будто духи бестелесны, или нематериальны (см. 3, II, 138). Это мнение автор «Левиафана» считает, как и раньше, ложным и не выдерживающим критики. Слова «дух» и «бестелесный» взаимно противоречат друг другу. Когда же люди называют бестелесным духом бога, то это делается исключительно из «благочестивого желания выразить свое благоговение приписыванием ему атрибутов, значение которых наиболее далеко от грубости видимых тел» (там же).

В главе XXXIV «Левиафана» Гоббс вновь обращается к вопросу о природе бога в связи с выяснением значения слов «дух», «ангел» и «вдохновение» в Священном писании. Этому, так сказать, семасиологическому анализу Библии предшествует небольшое философское введение, в котором Гоббс высказывает знакомые нам мысли относительно того, что́ есть тело (см. 3, II, 397). Из этого делается вполне определенный вывод: «Слова *субстанция* и *тело* означают одно и то же, поэтому *бестелесная субстанция* (*incorporeal substance*) суть слова, которые при соединении взаимно уничтожают одно другое, как если бы человек сказал *бестелесное тело* (*incorporeal body*)» (7, III, 381; 3, II, 398). Что касается текстов Священного писания, то в них слова «дух», «дух бо-

жий» употребляются, по Гоббсу, для обозначения ветра или дыхания, мудрости или каких-то других душевных свойств, а иногда и для обозначения самой жизни. Во всех этих случаях в Библии, подчеркивает философ, имеется в виду не бестелесная субстанция, «а реальная, именно тонкая, невидимая субстанция, имеющая, однако, те же измерения, что и более грубые тела» (3, II, 403).

Мы остановились на всех этих высказываниях Гоббса не только потому, что они позволяют прийти к обоснованному заключению о неразрывной связи материализма и атеизма английского философа. В этих словах и мыслях Гоббса следует видеть и нечто другое, а именно рационалистическую критику Священного писания и, что еще более важно, материалистическую интерпретацию содержания Библии. Гоббс чит Библию, но он читает ее глазами материалиста, который не желает признавать ни бестелесных, ни бессмертных существ. Такая трактовка Ветхого и Нового завета, несмотря на все многочисленные оговорки Гоббса о его лояльности к христианству и его заверения о том, что он осуждает атеизм и атеистов*, по сути дела ли-

* Наибольший интерес в этой связи представляет высказывание Гоббса об атеизме, содержащееся в главе XIV сочинения «О гражданине». В этой главе атеизм рассматривается как один из проступков (грехов), совершаемых людьми по недомыслию. «Но было бы нелепо думать, что вследствие недомыслия и незнания грех заслуживает извинения» (3, I, 387). И Гоббс далее (в примечании, написанном ко второму изданию «О гражданине») в ответ на возражения своих оппонентов заявляет, что он является «врагом атеистов» и что, по его мнению, «бог и властители поступают справедливо, наказывая таких людей как врагов» (там же).

шала Библию какой бы то ни было боговдохновенности, превращала ее в литературный и исторический памятник.

Таким образом, Гоббс решительно отвергает традиционные атрибуты бога, теологические рассуждения о природе божества, ограничившись лишь признанием существования бога и необходимости его почитания. И в этих двух пунктах философ был вполне солидарен с деизмом. Но он пошел дальше по пути к атеизму, подвергнув идею бога такому истолкованию (с позиций механистического материализма), которое не оставляло места сверхъестественному. А ведь вера в сверхъестественное является наиболее общим признаком всякой религии, ее важнейшим элементом!

В этой связи следует обратить особое внимание на те высказывания Гоббса, в которых выражено его отрицание сверхъестественного. Вполне понятно, что к вопросу о сверхъестественном Гоббс подходит довольно осторожно. Философ отдавал себе отчет в том, что означало бы безоговорочное отрицание таких проявлений сверхъестественного, как откровение, чудо и т. п. Вот почему он делает подчас оговорки и даже неоднократно ссылается на сверхъестественное откровение, посредством которого бог якобы сообщает людям свою волю. «Не приходится, конечно, сомневаться в том, что бог может сотворить сверхъестественные явления,— пишет Гоббс.— Но что бог это делает так часто, что люди должны бояться таких вещей больше, чем они боятся приостановки или изменения хода природы, который бог тоже может совершить,— это не является догматом христианской веры» (3, II, 57—58). В этом высказывании весь

Гоббс с его признанием сверхъестественного на словах и отрицанием сверхъестественного на деле, коль скоро вероятность его осуществления не более, чем вероятность нарушения законов природы, приостановки ее естественного хода.

Примерно в таком же плане высказывается Гоббс и о чудесах. «Чудеса суть непостижимые вещи, — писал он, — но то, что непостижимо для одного, может быть постижимо для другого. Святость может быть притворной, а видимые удачи в этом мире бог чаще всего посылает обычным и естественным путем» (3, II, 301). Эти слова взяты из «Левиафана». В сочинении же «О человеке», опубликованном спустя несколько лет после выхода в свет «Левиафана», Гоббс выражался еще более определенно: «...чудес уже давно не бывает...» (3, I, 264). И философ делает из этого утверждения далеко идущие выводы. Поскольку у религии нет никаких сверхъестественных обоснований, по крайней мере таких, которые могли бы нами восприниматься как сверхъестественные, она должна целиком и полностью «зависеть от законов государства» (там же). Но если религия возводится в ранг государственных установлений, то следует не спорить о ней, а исполнять ее веление! (см. там же).

Мы подошли к последнему пункту Гоббсова учения о религии, раскрывающему место религии в системе политических, общественных отношений, а также ее социальные функции.

Надо прямо сказать, что в этом пункте Гоббс далек от атеизма. Он делает здесь даже шаг назад по сравнению с деизмом, требуя санкционирования религии государственной властью, превращения религиозного культа в инструмент

политики. Но вместе с тем именно в этом пункте ярче всего проявился антиклерикализм Гоббса, его непримиримое отношение к стремлению церковников распространить свое влияние на все сферы жизни общества, подчинить себе самую верховную власть.

Мы уже имели возможность убедиться в том, что антиклерикализм пронизывает все сочинения философа. Однако более всего он выражен, конечно, в его политических произведениях: «О гражданине», «Левиафане» и «Бегемоте».

Из многочисленных высказываний философа о месте и роли религии приведем самые характерные. «Так как воля бога познается лишь через государство... то юридическое лицо бога может существовать лишь благодаря воле государства» (3, I, 276). «...Право верховных властителей, или верховное право государства, отнюдь не противоречит религии... Повиновение, которое граждане обязаны оказывать своему христианскому повелителю, не может противоречить христианской религии» (там же, 294). «...В христианских государствах суждение как о светских, так и о духовных делах принадлежит гражданской власти, и тот человек или то собрание, которое обладает верховной властью, есть глава и государства, и церкви, ибо церковь и христианское государство — одно и то же» (там же, 406).

Религия — плод страха, невежества и воображения. Она ничем по существу не отличается от суеверия. Но как только суеверные представления узакониваются государственной властью, они становятся религией. Последняя может быть как истинной, так и неистинной. Неистинной религией является, по Гоббсу, религия язычни-

ков. Истинная религия — это христианство, а также религия, возведенная богом в Ветхом завете через своих пророков (см. 3, II, 90, 140).

Что касается языческой религии, то она есть не что иное, как «часть человеческой политики», указывающей те обязанности, которые требовали от своих подданных «языческие основатели государств и законодатели» (3, II, 140). Содержание же этой религии суть всевозможные «абсурдные мнения» относительно природы невидимых сил, а также причин настоящих и будущих событий. Цели создателей языческой религии были чисто политические: во-первых, «внушить народу, будто они сами выше простых смертных, с тем чтобы их законы могли быть легче всего приняты» (там же, 143); во-вторых, внушить веру, «будто те самые вещи, которые запрещены законами, неуютны также и богам»; в-третьих, внушить народу, что вину за свои несчастья он должен возлагать на собственное нарушение или ошибочное исполнение религиозного культа или на собственное неповиновение законам и был бы поэтому «менее всего склонен бунтовать против своих правителей» (там же, 144).

Истинная религия имеет также строго определенные социальные функции, ибо она устанавливает законы, не только определяющие обязанности людей по отношению к богу, но и по отношению друг к другу (см. 3, II, 145). И хотя основатели истинной религии действовали «согласно приказанию и наставлению бога», а не по собственному измышлению, как это делали основатели языческой религии, намерение и тех и других по существу было одним и тем же: «превратить доверяющих им людей в наиболее

приспособленных к повиновению, к подчинению законам, к миру, к милосердию и гражданскому общежитию» (там же, 140).

Думается, что сказанного вполне достаточно, чтобы понять и оценить ту роль, которую Гоббс приписывал религии. Религию он превращал в неотъемлемую часть политической надстройки общества, в прерогативу государственной власти, в действенный инструмент поддержания и укрепления этой власти. Специфические социальные функции религии, и прежде всего важнейшая из них — иллюзорно-компенсаторная, отступали при этом, естественно, на второй план и даже вообще терялись Гоббсом из виду. Зато всячески выделялась регулятивная функция религии, которая по существу отождествлялась с аналогичной функцией, выполняемой моралью и правом.

Естественные законы, являющиеся морально-правовыми предписаниями, освящаются государственной властью и становятся гражданскими законами. Но они же выступают у Гоббса одновременно и как божественные законы, как обязанности граждан, вытекающие из установленной религии. Получается, таким образом, как бы единый комплекс политических и морально-правовых факторов, в который включается и религия, чтобы придать этому комплексу еще большую силу и влияние.

При этом нельзя, разумеется, закрывать глаза на классовую подоплеку подобной интерпретации религии. Сознал ли или не сознал того Гоббс, но его учение о религии, как и учение о государстве, служило интересам господствующих классов, помогало им не только узаконивать эксплуататорские порядки, но и освя-

щать эти порядки именем бога, возводить их в ранг божественных установлений.

В свете изложенной нами Гоббсовой концепции религии должен решаться и вопрос о его личном отношении к вере в бога. В буржуазной литературе о Гоббсе этому вопросу подчас уделяется слишком много внимания и он неправомерно выпячивается на передний план. При этом одни исследователи (например, Л. Стивен), хотя и отмечают атеистический характер философии Гоббса, считают, что сам он был верующим человеком. Другие же пытаются полностью «реабилитировать» Гоббса перед лицом религии и провозглашают его, как упомянутый выше Ф. Худ, «искренне верующим христианином», а принадлежность английского материалиста к атеизму объявляют, как это сделал У. Гловер, «легендой».

Но еще Л. Фейербах в своей «Истории философии нового времени» обратил внимание на то обстоятельство, что Гоббс, «как хороший гражданин, по тем же основаниям, по которым он подчиняет свою волю законам своего государства или страны, подчиняет также свой разум догмам государственной церкви» (49, 162). Что же касается внутреннего отношения Гоббса к догмам и таинствам христианства, пишет далее Фейербах, то оно лучше всего может быть охарактеризовано следующими словами автора «Левиафана»: «...с таинствами нашей религии дело обстоит так, как с лекарственными пилюлями, которые оказывают свое целебное действие только тогда, когда их проглатывают целиком. Если же их разжевывать, то они, не оказав никакого действия, выбрасываются вон» (7, III, 360; 3, II, 380).

Фейербах совершенно правильно решил вопрос об отношении Гоббса к религии как под углом зрения всей социально-политической системы английского философа, так и в плане его личного восприятия христианской догматики. Фейербах прекрасно понимал, что, объявив религию прерогативой государства, Гоббс не мог, естественно, рассматривать ее как частное дело граждан. Напротив, он вменял в обязанность всех подданных неукоснительно следовать велению религии и принимать ее в том виде, в котором она узаконена верховной властью. Гоббс и сам был готов добросовестно принимать, вернее, проглатывать «пилюли» религии, но это свидетельствовало, как подмечал Фейербах, не о благочестии философа, а о его чисто внешней, или публичной, религиозности. Да и как могло быть иначе, если Гоббс низвел религию с небесных высот до уровня политического инструмента, если он настолько «заземлил» религиозный культ, что превратил его в общественную повинность.

Аналогичным образом решается и вопрос об антиклерикализме Гоббса. Он питался не столько личной антипатией философа к католическому, англиканскому и пресвитерианскому духовенству, сколько всем характером его социально-политического учения. Государство, и только оно, может быть высшим судьей в вопросах религии. Ему одному должно принадлежать право устанавливать, «какие учения о природе и деяниях бога следует публично исповедовать или излагать...» (3, I, 395), а также право «определять способ богопочитания» (там же). Служители церкви суть духовные пастыри и не более. Они являются служителями верховной власти

в той же мере, в какой ее служителями являются другие должностные лица (см. 3, II, 525). Власть гражданских суверенов выше власти всех духовных пастырей, включая епископов и пап. Правитель государства — глава как светской, так и духовной власти, «глава церкви в своих владениях» (там же, 531).

Главным объектом антиклерикальной проповеди Гоббса были католицизм и папство. Римско-католическую церковь он справедливо считал самым опасным врагом государственного суверенитета и национальной независимости западноевропейских стран. Но не менее решительно осуждал философ и притязания англиканской и пресвитерианской церквей в Англии, пытавшихся играть активную роль в политической жизни, особенно в период буржуазной революции и гражданской войны. Гоббс подчеркивал в этой связи, что попытки духовной власти добиться независимости от власти гражданской или тем более подчинить последнюю своему влиянию таят в себе смертельную угрозу для государства, могут привести к его полному разрушению. Там же, где церковь возглавляется и направляется «союзом обманщиков», стремящихся к приобретению власти над людьми, наступает духовная тьма. Раздел «О царстве тьмы» в книге «Левиафан» знаменует не только воинствующий антиклерикализм, но и решительное отклонение Гоббсом догматических основ религиозного вероучения и культа. Правда, Гоббс и здесь остается верен себе. Он ополчается против «царства тьмы» во имя защиты «истинной» церкви божьей. Однако, если отвлечься от той формы, в которой проповедует философ свои взгляды, и вникнуть в их содержание, то ста-

нет ясно, почему «Левиафан» был запрещен католической церковью и осужден на сожжение с благословения англиканского духовенства на родине его автора*.

И действительно, Гоббс подверг критике важнейшие положения христианской религии: «будто царство божье есть нынешняя церковь» (3, II, 584), «будто папа является верховным наместником Христа» (там же), «будто пастыри являются духовенством» (там же, 585), т. е. людьми, которым дано право взимания подати с народа в свою пользу. Нападал философ и на христианские таинства: причащение, крещение, венчание, соборование и др., утверждая, что они являются колдовством. Критическому переосмыслению подверглись Гоббсом религиозные представления о вечной жизни, о вечных муках, о бессмертии души и т. п. Ополчался он также на поклонение иконам, канонизацию святых, практику изгнания бесов, считая эти и подобные им церемонии идолопоклонством, пережитками язычества, проникшими в христианскую религию.

И что особенно важно,— Гоббс вовлекал в орбиту своей критики схоластическую философию, те «ложные доктрины», которые не только не приносят никакой пользы, но питают духовную тьму, служат источником суеверий. Под этим углом зрения автор «Левиафана» вскрывает «заблуждения, вошедшие в религию из аристотелевской метафизики» (3, II, 639). Понятно, что речь шла об Аристотеле, препариро-

* Примечательно, что появившийся в 1864 г. русский перевод «Левиафана» был вскоре конфискован царской цензурой.

ванном схоластикой, и Гоббс был, несомненно, прав, выявляя органическую связь между идеалистическим учением об абстрактных сущностях, субстанциальных формах, бестелесных субстанциях, скрытых качествах и прочих схоластических измышлениях, с одной стороны, и религиозными представлениями о боге, бессмертии души и т. п. — с другой.

Завершая критическое сражение с «царством тьмы», Гоббс вновь ополчается против церкви и духовенства, называя их виновниками подавления разума, противниками «мирного существования обществ человеческого рода» (там же, 655). Философ, который в одном из своих сочинений произнес знаменательные слова: «Я зажигаю свет разума», гневно клеймил «воинствующую церковь» как носительницу и рассадницу духовной тьмы и мрака.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Какова же историческая судьба философской системы Томаса Гоббса?

Если говорить о материализме английского мыслителя, то он был воспринят и развит его соотечественниками: Локком и Толандом. На долю первого из них выпала задача, которую не решил Гоббс,— обосновать происхождение знаний и идей из мира чувств, разработать в деталях принципы материалистического сенсуализма. Второй же обогатил материализм Гоббса положением о движении как атрибуте материи, ее существенном и неотъемлемом свойстве. Это был значительный вклад в учение о материи, который способствовал преодолению ограниченности Гоббсова материализма в понимании движения, метафизических представлений о том, что движение привносится в материю извне, сообщается ей «первичным двигателем».

Если же говорить о социологии Гоббса, его учении о государстве, то они оставили весьма заметный след в истории общественно-политической мысли. Вряд ли можно найти другого такого теоретика государства, права, морали, который пользовался на протяжении целого столетия (второй половины XVII и первой по-

ловины XVIII в.) таким же вниманием, как Гоббс. И вряд ли кто другой подвергался таким же нападкам за свои труды, каким подвергся Гоббс за свой «Левиафан». Достаточно сказать, что в одной лишь Англии за 1650—1700 гг. было опубликовано свыше ста работ, прямо или косвенно направленных против идей «Левиафана»*.

В числе идейных противников Гоббса были рьяные роялисты (Р. Филмер и Э. Кларендон); его критиковали философы-идеалисты, борющиеся против материализма и атеизма (Р. Кедворт, Д. Гленвиль, Г. Мор и др.); он подвергался нападкам со стороны воинствующих защитников англиканской церкви (епископы Бремхолл и Стиллингфлит), а также со стороны университетских кругов (Д. Уоллис).

Однако у Гоббса философа и социолога были не только враги, но и единомышленники. У. Гарвей и В. Петти в Англии, П. Гассенди, М. Мерсенн во Франции, С. Пуфендорф и Н. Гундлинг в Германии, Л. Вельтгюйзен в Голландии — вот далеко не полный перечень сторонников и приверженцев Томаса Гоббса.

Многие политические и экономические идеи Гоббса получили дальнейшее развитие у Джона Локка и Адама Смита. Что же касается этики Гоббса, то ее своеобразным продолжателем стал Б. Мандевиль. Отталкиваясь от Гоббсова положения об эгоистической природе людей, автор «Басни о пчелах» наделил человека «непомерным себялюбием», тщеславием, алчностью, завистью и другими отрицательными моральными

* Об этом факте сообщает в книге «Гонения на «Левиафана»» английский историк С. Минц (см. 65).

качествами. Но в отличие от Гоббса Мандевиль не считал это препятствием или помехой для создания и функционирования пражданского общества. Напротив, он был убежден, что « пороки частных лиц » служат благом для государства, являются стимулом его процветания и величия.

Много общего с философскими и социологическими воззрениями Гоббса, с его этическими взглядами у французских материалистов и просветителей. Однако французские мыслители, будучи идеологами французской буржуазной революции, отличались от Гоббса своим демократизмом, стремились к созданию общества свободы и равенства. В области же морали французские просветители придерживались, как известно, теории « разумного эгоизма », сущность которой заключалась в требовании сочетания личного интереса с общественным путем ограничения себялюбия, обуздания аффектов и страстей.

Большое влияние оказала социология Гоббса на политическое мышление Б. Спинозы. Но, отпавляясь от Гоббсовой концепции естественного права, верховной власти и государственного суверенитета, нидерландский мыслитель выдвигал и обосновывал иной социальный идеал, стремился к установлению такого общественного строя, в котором люди были бы свободны и добродетельны.

Не подлежит сомнению воздействие идей Гоббса на классическую немецкую философию, и прежде всего на ее родоначальника И. Канта. Взглядам Гоббса на человека были созвучны мысли Канта « об изначально злом в человеческой природе » (так назвал он одну из своих

статей, впоследствии опубликованную как главу в сочинении «Религия в пределах только разума»). Разделял Кант и некоторые положения учения Гоббса о государстве, например идею абсолютного повиновения подданных верховной власти. Но весь дух кантовской теории государства и права и в еще большей степени его этики был, конечно, совершенно иным. Немецкий мыслитель уповал, как известно, не на нравственное чувство человека и не на «естественный закон», возведенный государством в ранг гражданского закона, а на исполнение человеком своего морального долга. Так что если идеи Гоббса и послужили для Канта отправной точкой, то он пошел в своем духовном развитии в прямо противоположную от нее сторону.

Интерес к наследию Гоббса проявила и русская общественная мысль. Еще в XVIII в. в переводе Веницеева вышли в свет «Фомы Гобезия начальные основания философические о гражданине» (СПб., 1776). Материализм Гоббса и его социологическое учение получили отражение в философии русского Просвещения.

Даже столь краткий обзор дает представление о масштабах влияния философии и социологии Гоббса на историю человеческой мысли. И хотя идейные противники английского материалиста, защитники и проповедники религиозно-идеалистического мировоззрения приложили немало сил, чтобы исказить его учение о природе, человеке и обществе, умалить его роль в истории философии, преуменьшить и даже полностью извратить его вклад в развитие свободомыслия и атеизма, творческое наследие Томаса Гоббса прочно вошло в сокровищницу духовной культуры.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Т. ГОББС

БЕГЕМОТ:
О ПРИЧИНАХ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ
В АНГЛИИ

(Извлечение из Диалога II)

Впервые публикуется на русском языке
в переводе Б. В. Мееровского

А. После того как парламент убедил народ в несправедливости взыскания корабельной подати и склонил его тем самым к тому, чтобы считать это проявлением тирании, он обвинил затем короля (чтобы усилить неприязнь к нему) в намерении ввести в стране римскую церковь и санкционировать ее существование. Для народа же это было ненавистнее всего и не потому, что католическая религия являлась ложной (для выяснения этого он не обладал в достаточной мере ни умом, ни знаниями), а потому, что ее поносили проповедники, которых он доверял. И это последнее обвинение было наиболее действительной клеветой, которую можно было измыслить, чтобы лишить короля расположения народа...

А. Чтобы дать парламенту еще предлог для распристраняемого им обвинения короля в намерении ввести папизм, был организован большой диспут о свободе воли между епископами и пресвитерианским духовенством. Диспут был начат в Нидерландах между Гомаром и Арминием еще при правлении Якова *... Позже по этому же поводу был созван Дордрехтский собор **, куда король Яков послал одного или двух теологов. Но из этого ничего не вышло: вопрос не был разрешен и стал предметом полемики в тамошних университетах. Все пресвитериане были одного мнения с Гомаром. Однако многие придерживались противоположных взглядов, и их стали называть арминнианами. Последние были всем ненавистны потому, что учение о свободе воли было отвергнуто как папистское, и потому, что пресвитериане составляли подавляющее большинство и пользовались расположением народа. Парламенту не стоило поэтому большого труда

* В 1608 г. в Гааге. — *Прим. пер.*

** В 1618—1619 гг. — *Прим. пер.*

распространить среди народа эту клевету особенно после того, как архиепископ Кентерберийский Лод выступил в защиту Арминия, а несколько раньше запретил своей церковной властью всему духовенству проповедовать народу учение о предопределении. И тогда все расположенные к нему священники, надеявшиеся на повышение по службе, начали с большим рвением говорить и писать о свободе воли, чтобы продемонстрировать свои способности и достоинства...

Б. Удивительно, что схоластам, людям незначительным, которые могут получить ясность только благодаря свету государства, позволяется переносить свои бесполезные диспуты, а вместе с ними и свои личные распри из университетов в гражданское общество; и еще более удивительно, что государство встало на их сторону, вместо того чтобы заставить их замолчать.

А. Государство может принудить к повиновению, но не убедить в заблуждении или изменить мнение тех, кто уверовал в то, что обладает лучшими идеями. Подавление какого-либо учения только сплачивает и ожесточает, а значит, увеличивает злобу и силу тех, кто разделяет это учение.

Б. Но каковы те пункты, по которым они были несогласны? Имеются ли какие-либо расхождения между епископами и пресвитерианами, которые касаются божественной или человеческой природы Христа? Отрицает ли кто-нибудь из них троицу или какой-то другой символ веры?..

А. Я признаю, что знаю очень мало вопросов, по которым христиане расходятся и которые имеют вместе с тем значение для спасения души. Спор идет обычно о влиянии и власти над церковью, или о церковных доходах, или о почитании служителей церкви. Где тот человек, который будет беспокоиться или ссориться с соседом из-за спасения моей души или души кого-то другого? Когда пресвитерианские и иные проповедники всерьез призывали к мятежу и подстрекали людей в этой последней войне к революции, кто из них не имел бенефиций, кто не боялся потерять ту или иную часть своего дохода из-за перемен в государстве, кто добровольно и без расчета на вознаграждение выступал против мятежа столь же рьяно, как другие выступали за него? Насколько я смог составить представление о язычниках из истории, а также из других греческих и латинских источников, я должен признать, что они несколько не уступали

нам в добродетели и выполнении нравственного долга, хотя мы имели множество проповедников [христианства], а они ни одного. Я считаю также, что наличие множества проповедников является большим неудобством, если принять во внимание вред, который проистекает из той свободы, которая позволяет духовным лицам каждое воскресенье (или даже чаще) в одно и то же время читать проповедь всей нации, тогда как государство не знает даже, о чем они говорят. Надо сказать, что ничего подобного нет в нехристианском мире и потому там не бывает гражданских войн на почве религии...

Б. Теперь я понимаю, как парламент разрушил мир в стране и как легко это государство было ввергнуто в анархию с помощью пресвитерианского духовенства, призывавшего к мятежу, и из-за честолюбивых невежественных ораторов... (7, VI, 239—244, 298).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аристотель 37, 43, 44,
 66, 73—75, 78, 94, 96,
 139, 147, 148, 177, 178,
 190
 Арно А. 19
 Асмус В. Ф. 19, 74
 Бейль П. 151
 Беркли Дж. 70
 Бремхолл Дж., епископ
 24, 119, 121, 193
 Бэкон Фр. 6, 7, 11, 36—
 39, 41, 43, 47, 58—
 61, 69, 82, 100, 170
 Вельтгюйзен Л. 193
 Веницеев 195
 Галилей Г. 7, 14, 43,
 47, 75, 78
 Гарвей У. 6, 31, 102,
 193
 Гартли Д. 108
 Гассенди П. 7, 14, 19,
 93, 193
 Генрих IV 11
 Гленвиль Д. 111, 193
 Гловер У. 187
 Гомер 34
 Гроций Г. 136, 137
 Гундлинг Н. 193
 Гусейнов А. А. 131
 Декарт Р. 7, 19—22, 41,
 43, 47, 66, 73, 75, 78;
 82, 95, 96, 100, 171,
 176
 Демокрит 75, 76
 Еврипид 10
 Иоанн Дунс Скот 69
 Кавендиш В., граф Де-
 вонширский 11, 13, 23,
 34
 Кампанелла Т. 170
 Кант И. 159, 194, 195
 Карл I (Стюарт) 13, 16,
 26
 Карл II (Стюарт) 25,
 31, 32, 150
 Кедворт Р. 111, 193
 Кеплер И. 78
 Кларк С. 133
 Кларендон Э. 193
 Коменский Я. 159
 Коперник Н. 78, 80
 Коули А. 31
 Кромвель О. 6, 27—29,
 32, 150
 Крюсе Э. 159
 Латимер 10
 Лейбниц Г. В. 66
 Ленин В. И. 26
 Лод У., архиепископ 13,
 15, 16
 Локк Д. 76, 93, 108,
 118, 192, 193

- Лукреций 76
 Людовик XIII 18
- Мазарини Д. (кардинал) 18
 Макиавелли Н. 139
 Мандевилль Б. 118, 193, 194
 Маркс К. 37, 69, 78, 138, 161, 165, 166, 169
 Мерсенн М. 7, 14, 18, 19, 24, 30, 193
 Мильтон Дж. 144, 151
 Минц С. 193
 Мор Г. 111, 193
 Мор Т. 170
 Мур С. 127
- Наполеон I (Бонапарт) 27
 Нарский И. С. 83
 Ньюкасл, граф 24, 25
 Ньютон И. 66
- Оккам У. 69
- Паркер Г. 151
 Паскаль Б. 67
 Пенн В. 159
 Петти В. 31, 165, 193
 Платон 147, 177
 Пристли Д. 108
 Птолемей 78
 Пуфендорф С. 193
- Равальяк Фр. 11
 Рассел Б. 157
 Рикардо Д. 165
 Ришелье А. Ж., кардинал 18
 Робеспьер М. 27
 Руссо Ж.-Ж. 144, 159
- Сельден Дж. 31
 Смит А. 165, 193
 Соколов В. В. 57 193
 Сорбьер С. 24
 Спиноза Б. 41, 47, 73, 82, 136, 194
 Стивен Л. 187
 Стиллингфлит Э., епископ
 Страффорд, граф 13, 16
- Теннис Ф. 33
 Толанд Дж. 192
 Торричелли Э. 67
- Уоллис Д. 193
- Фейербах Л. 63, 187, 188
 Филмер Р. 193
 Фома Аквинский 96
 Фукидид 12
- Худ Ф. 187
- Цицерон 96
- Черберн Г. 6, 12, 136, 174—176
- Шекспир У. 6
- Эвклид 13
 Энгельс Ф. 27, 161, 175
 Эпикур 76
 Эразм Роттердамский 159
- Юм Д. 108
- Яков I (Стюарт) 12, 13

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, изд. 2-е, т. 1—46.
2. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, изд. 5-е, т. 1—55.

* * *

3. *Гоббс Т.* Избранные произведения в 2-х т. М., 1964.
4. *Гоббс Т.* Избранные сочинения. М.—Л., 1926.
5. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936.
6. *Гоббс Т.* Философские основы учения о гражданине. М., 1914.
7. «The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by W. Molesworth», vol. I—XI. London, 1839—1845.
8. *Hobbes T.* Opera philosophica, vol. I—V. London, 1839—1845.
9. *Hobbes T.* The Elements of Law, Natural and Politic. London, 1889.
10. *Hobbes T.* Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. Oxford, 1947.

* * *

11. «Английская буржуазная революция XVII в.». Под ред. Е. А. Косминского и Я. А. Левицкого, т. 1—2. М.—Л., 1954.
12. «Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах», т. 1—2. М., 1967; т. 3. М., 1968.
13. «Антология мировой философии», т. 2. М., 1970.
14. *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956.
15. *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965.
16. *Бейль П.* Исторический и критический словарь, т. 1. М., 1968.

17. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах, т. 1. М., 1971; т. 2. М., 1972.
18. Быховский Б. Э. Материализм Томаса Гоббса. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 6.
19. Быховский Б. Э. Гоббс. — «Философская энциклопедия», т. 1, М., 1960.
20. Быховский Б. Э. Гассенди. М., 1974.
21. Вейцман Е. М. Социологическая доктрина Томаса Гоббса. — Т. Гоббс. Избранные произведения, т. 2.
22. Ветров А. А. Семиотика и ее основные проблемы. М., 1968.
23. Виндельбанд В. История новой философии, т. 1. СПб., 1908.
24. «Всемирная история», т. V. М., 1958.
25. Галилей Г. Избранные труды в 2-х т. М., 1964.
26. Гассенди П. Сочинения в 2-х т., т. 1. М., 1966; т. 2. М., 1968.
27. Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1948.
28. Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. М., 1974.
29. Данэм Б. Герои и еретики. Политическая история западной мысли. М., 1967.
30. Деборин А. М. Социально-политические учения нового времени, т. 1. М., 1958.
31. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
32. «История философии», т. I. М., 1941.
33. Ланге Ф. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1881.
34. Лавровский В. М. Сборник документов по истории английской буржуазной революции XVII в. М., 1973.
35. Локк Д. Избранные философские произведения в 2-х т. М., 1960.
36. Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974.
37. Мееровский Б. В. Английский материализм XVIII в. — «Английские материалисты XVIII в.», т. 1.
38. Мееровский Б. В. У истоков английского деизма. — «Вопросы научного атеизма», 1971, вып. 12.
39. Мотрошилова Н. В. Познание и общество. Из истории философии XVII—XVIII веков. М., 1969.
40. Мортон А. Л. История Англии. М., 1950.
41. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII в. М., 1974.
42. Ойзерман Т. И. Главные философские направления (Теоретический анализ историко-философского процесса). М., 1971.

43. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
44. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения, т. III. М., 1957.
45. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
46. Соколов В. В. Философская система Томаса Гоббса. — Т. Гоббс. Избранные произведения, т. 1.
47. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972.
48. Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон. М., 1974.
49. Фейербах Л. История философии, т. 1. М., 1974.
50. Хилл К. Английская революция. М., 1947.
51. Ческис Л. А. Томас Гоббс (Его жизнь и учение в связи с историей общественной жизни Англии конца 16 и первой половины 17 в.). М., 1929.

* * *

52. «Aubrey's Brief Lives». Edited by O. L. Dick. London, 1958.
53. Bowle J. Hobbes and His Critics. A Study in 17th Century Constitutionalism. New York, 1969.
54. Copleston F. A. History of Philosophy, vol. V (Hobbes to Hume). London, 1959.
55. Dessauer M. Spinoza und Hobbes. Breslau, 1868.
56. «Encyclopedia of Philosophy», vol. 4. New York and London, 1967.
57. Gauthier D. P. The Logic of Leviathan. The Moral and Politic Theory of Thomas Hobbes. Oxford, 1969.
58. Gehrman S. Naturrecht und Staat bei Hobbes, Cumberland und Pufendorf. Inang.—Diss. Köln, 1970.
59. Glover W. B. God and Thomas Hobbes. — In: «Hobbes Studies». Edited by K. C. Brown. Oxford, 1965.
60. Goldsmith M. M. Hobbes's Science of Politics. New York and London, 1966.
61. Herbert of Cherbury E. De Veritate (On Truth). Bristol, 1937.
62. Hood F. C. The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan. Oxford, 1964.
63. Jones J. R. Britain and Europe in the 17th Century. London, 1966.
64. Lips J. Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der großen englischen Revolution. Darmstadt, 1970.

65. *Minz S. I.* The Hunting of Leviathan. 17 Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes. Cambridge, 1962.
66. *Mc Neilly F. S.* The Anatomy of Leviathan. London, 1968.
67. *Moore S.* Hobbes on Obligation Moral and Political.— «Journal of the History of Philosophy», 1971, vol. 9, N 1.
68. *Peters R.* Hobbes. London, 1967.
69. *Robertson G. S.* Hobbes. London and Edinburgh, 1886.
70. *Sorley W. R.* A History of English Philosophy to 1900. London, 1937.
71. *Strauss L.* The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis. Chicago, 1963.
72. *Strauss L.* Natural Right and History. Chicago, 1957.
73. *Stephen L.* Hobbes. London, 1904.
74. *Tönnies F.* Thomas Hobbes Leben und Lehre, 3. Aufl. Stuttgart, 1925.
75. *Warrender J. H.* The Political Philosophy of Thomas Hobbes. New York and London, 1957.
76. *Watkins J. W.* Hobbes's System of Idea. London, 1965.
77. *Wudel W.* Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Thomasza Hobbesa. Warszawa, 1971.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	6
Глава I. Эпоха, жизнь, сочинения	10
Глава II. Предмет философии	36
Глава III. Метод	47
Глава IV. Философия природы	63
Глава V. Теория познания	81
Глава VI. Учение о человеке. Этика	101
Глава VII. Мораль и право	124
Глава VIII. Учение о государстве	139
Глава IX. Экономические воззрения	160
Глава X. Учение о религии	171
Заключение	192
Приложение	197
Указатель имен	202
Литература	204

Мееровский Борис Владимирович

ГОББС

Редактор А. В. Литвинова
Младший редактор Е. К. Тюленева
Оформление серии В. А. Носкова
Гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесницкая
Технический редактор В. Н. Корнилова
Корректор Г. М. Ефимова

Сдано в набор 14 марта 1975 г. Подписано в печать 6 июня 1975 г.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская, № 2. Усл. печатных листов
7,6. Учетно-издательских листов 7,61. Тираж 50 000 экз. А 01711.
Заказ № 10111. Цена 23 коп.

Издательство «Мысль». 117071. Москва В-71, Ленинский пр., 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
г. Калининград (обл.), ул. Карла Маркса, 18.