

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Маслаков А.С., Кондратьева С.Б. — Томас Гоббс и парадоксы мышления раннего нового времени // Философская мысль. – 2023. – № 3. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.3.39882 EDN: FMVJNL URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39882

Томас Гоббс и парадоксы мышления раннего нового времени

Маслаков Андрей Сергеевич

кандидат философских наук

доцент, кафедра философии, Московский педагогический государственный университет

119991, Россия, г. Москва, ул. Малая Пироговская, 1, оф. 1

✉ as.maslakov@m.mpgu.edu**Кондратьева Светлана Борисовна**

кандидат философских наук

доцент, кафедра философии, Московский педагогический государственный университет

119991, Россия, г. Москва, ул. Малая Пироговская, 1, оф. 1

✉ sb.kondrateva@mpgu.su

[Статья из рубрики "Философия познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.3.39882

EDN:

FMVJNL

Дата направления статьи в редакцию:

02-03-2023

Аннотация: Объектом настоящей работы является философия Т. Гоббса в ее целостности и единстве ее основных частей, включающих в себя логику, т.н. «первую философию», физику, учение о человеке, учение о морали, политике и праве. Предметом выступает внутренняя связь концепции государства-Левиафана, с теорией познания и онтологией в контексте ряда проблем современной эпистемологии, философии и истории науки и истории философии Нового времени. Методологически работа опирается на сравнительно-исторический подход, герменевтический анализ источников, а также на общенаучные методы аналогии, генерализации, абстрагирования, систематизации и другие. Итоги исследования: 1) Т. Гоббс представляет собой не столько теоретика-экспериментатора, сколько популяризатора науки, уверенного в том, что такая популяризация сама по себе может как привести

человека к истине, так и помочь решить ряд социально-политических проблем; 2) гоббсовская установка радикально разрывает с рядом положений как философии природы, так и социально-политической философии Античности, переводя апорийность последней в парадоксальность и, как следствие, антиномичность; 3) Т. Гоббс обнаруживает логически-абстрактный мир науки как аналитико-синтетическое преобразование обыденного мира, данного в ощущении, при этом первый с необходимостью порождает нечто третье — мир, существующий сам по себе, мир непознаваемый; это заставляет его достаточно строго подойти к определениям границ познания — Бога, души, морали и права; 4) концепция Левиафана решает и проблему взаимоперехода всеобщего и единичного весьма типично для раннего Нового времени способом — через фундаментальную парадоксальность взаимодействия абстрактно-научного мира науки и противопоставленного ему «объективного» мира самого по себе; эта парадоксальность является одной из сущностных черт философии и науки раннего Нового времени.

Ключевые слова:

Гоббс, Галилео, Декарт, парадокс, антиномия, всеобщее, единичное, абстрактное, конкретное, суверен

1. Как заставить природу говорить?

Английский философ XVII века Томас Гоббс не относится к персонажам обделенным исследовательским вниманием. Поток публикаций о нем как в отечественной, так и в иноязычной литературе не снижается по сей день (см.: [\[1\]](#), [\[2\]](#)), его труды изданы, многократно переизданы и разобраны на цитаты. Более того, Т. Гоббс один из тех, чья философская доктрина уже давно изучается в рамках учебных курсов по философии как характерный образец сенсуализма и эмпиризма, механицизма и материализма, сциентизма и номинализма раннего Нового времени.

Что же нового можно сегодня сказать об этом мощном представителе философской мысли первого столетия Нового времени? Да и настолько он мощен в контексте своей эпохи? Эмпирик — но всего лишь последователь Ф. Бэкона, пытавшийся следовать в русле как аналитико-дедуктивного, так и синтетико-индуктивистского метода, не сделав окончательного выбора в пользу одного или другого. Сенсуалист-номиналист — но сенсуалист непоследовательный, создавший совершенно несенсуалистическую картину мира и не продвинувшийся в своем сенсуализме слишком далеко, как и в попытках построить строго-номиналистическую систему — хотя в последнем при желании можно даже усмотреть некоторое предвращение идей Х. Вольфа. Создатель общего представления о космосе как сложном теле, механизме — но и здесь достижения Т. Гоббса меркнут на фоне трудов Г. Галилея или П. Гассенди, а уж в контексте достижений И. Ньютона или Р. Бойля вообще смотрятся весьма уныло, представляя собой не столько новую науку, сколько традиционную натурфилософию. Наконец, в дедуктивном методе, которому Т. Гоббс, начитавшись евклидовских «Начал», придавал достаточно большое значение, в математике, которую Т. Гоббс чрезвычайно уважал и которой даже пытался профессионально заниматься, гоббсовы достижения почти полностью заслонены мощными фигурами Р. Декарта и Б. Паскаля; более того, некоторые из этих достижений и открытий оказались прямо дезавуированны в ходе последующих дискуссий Т. Гоббса с Дж. Уоллесом и другими членами Королевского общества.

Но — скажет знающий читатель — остается еще его учение о человеке, обосновывающее социально-политическую и моральную теорию, остается великий «Левиафан». Что ж, действительно, «Левиафан» обессмертил как имя своего автора, так и библейское чудище, чье имя дало ему название — не будь гоббсовского трактата, левиафановский образ остался бы, возможно, лишь в области изысканий библеистов и теологов [\[3\]](#). Но разве об общественном договоре не писали и до Т. Гоббса, начиная, как минимум, с Цицерона? Разве о первичности прав индивидов по отношению к праву государства, о первичности естественного закона по отношению к закону общественному не говорили софисты, Эпикур, а затем и последовавший последнему современник Т. Гоббса П. Гассенди? Разве о тотальности и всеобщности публичной государственной власти не рассуждал Ж. Боден, а о системе договоров как основании предотвращения войн и основе государственного и международного права - Г. Гроций? Или же Т. Гоббс прославился лишь благодаря гениально подобранной звучной метафоре, и это притом, что сам Т. Гоббс к метафорам в научных текстах относился крайне отрицательно, именуя их «злоупотреблениями речи» [\[4, с. 23\]](#)?

С одной стороны, в концепции Т. Гоббса действительно слились воедино многие части, обрывки, тезисы концепций его предшественников — обусловившие как его гениальные озарения, так и не менее замечательные провалы. Вся наука XVII века стояла «на плечах гигантов», имела переходную форму, как и сама эпоха, наследующая от предшествующих времен самые разные элементы и осколки самых разных теорий. С другой стороны, Т. Гоббс эти тезисы и обрывки частично преобразует, а частично сводит воедино совершенно особым образом. Глубокие следы индивидуализма можно найти в дошедших до нас трудах софистов или эпикурейцев — но никто из них не доводил индивидуализм до последовательного противостояния человека человеку в войне всех против всех. Идея общественного договора не придумана Т. Гоббсом — но до него она, в основном, использовалась для ограничения абсолютизма, а не для его основания. Наконец, концепция государственного суверенитета хотя и имела весьма почтенную историю, практически всегда использовалась для божественного обоснования власти, а не для ее, пользуясь словами М. Вебера, тотального «расколдовывания».

Это «расколдовывание» - как мира природы, так и мира политики и морали — и сегодня вызывает особый интерес. Дело в том, что вся, если ее можно так назвать, система Т. Гоббса со всей ее внутренней логикой и системой доказательств описывает окружающую человека реальность как реальность, а) исключая определенные моменты, например, всякое сверхъестественное; б) абсолютно прозрачную для человеческого разума. В мире нет места чему-то, имеющую иную природу, нежели сам мир. В мире нет ничего, кроме тел, а духи — это тоже тела, только очень-очень «тонкие» и проницаемые (как аристотелевский эфир). Что касается Бога, то о Нем вообще нельзя вести речь, Его можно только назвать, обозначив, правда, не Его самого, но Его непостижимую природу. Любое упоминание Бога, таким образом, становится не *описанием* некоторого телесного («реально существующего») объекта, но *выражением* благоговения человека перед Его мощью и непостижимостью. Бог выступает как граница познаваемости, как граница возможности разума-рассудка, как то, во что необходимо просто верить, а не подвергать дедуктивно-аналитическому разложению или рефлексии. Бог — это предел (точнее, один из пределов), на котором заканчиваются все вопросы. Все, что внутри этих пределов — все может быть познано, раскрыто и описано предельно, просто, ясно и логично. Так старается строить свою систему сам Т. Гоббс.

Это принципиальная черта гоббсовской философии — и она же выступает в качестве одной из общих моментов философии раннего Нового Времени. Мир прозрачен для

разума, мир познаваем — вот одна из ключевых установок эпохи. Эту мысль в ряде своих работ провозглашает уже Г. Галилей. Правда, за ясностью и отчетливостью появляются некоторые парадоксальные сущности, «парадоксы понимания», выросшие к середине следующего столетия в кантовские антиномии (см.: [\[5\]](#)). Но внутри этих парадоксов, до столкновения с ними, мир оказывается вполне познаваем и даже преобразуем из мира движения тел («полет снаряда») в мир простых траекторий этого движения («конические сечения»), из мира импульсов и сил — в мир функций и формул, из мира чувственной данности, в систему синтетических суждений («законов природы»).

У Т. Гоббса мы видим тот же механический мир взаимодействия движущихся тел, переходящий в мир геометрических построений (второй и третий разделы «О теле»), а затем и чувственно-осязаемая реальность, понятая как самопроявленность указанной кинетико-геометрической схемы (четвертый раздел «О теле»). Этот мир замыкается в зазоре внутри собственной бесконечной конечности и Богом, понятыми как пределы рассудка, а точнее — границы языка (первый раздел «О теле»). Мы не можем сказать (продумать), есть ли у мира границы, бесконечен ли он по сути своей (для Т. Гоббса он бесконечен как многократно превосходящий познавательные возможности человека), мы не можем сказать — что за пределами мира, мы не можем судить о божественной сущности, чудесах или провидении (хотя и можем судить мнения других людей на этот счет). Здесь все вопросы заканчиваются [\[6, с. 208-209\]](#).

Но почему же, по мнению Т. Гоббса, вновь следует поднимать вопрос о пределах возможности человеческого познания? Каковы результаты прошлых эпох? Каковы достижения науки до эпохи «великого восстановления наук» (Ф. Бэкон)? Греческую «науку» Т. Гоббс характеризует так: «мошенническая и нечистоплотная» [\[6, с. 68\]](#). Христианство многое восприняло из этой «науки» и создало своеобразный гибрид одного и другого (возникла схоластика, сравненная Т. Гоббсом со знаменитой Эмпузой-Эмпусой). Так фантазийность, неопределенность и противоречивость античности вошли в учение об истине и Боге и смешались с ним. Именно это, считает Т. Гоббс и породило невиданную религиозные раздоры и споры, религиозные войны, в том числе и те, современником которых был Т. Гоббс, и Английскую революцию с гражданской войной имевших, как известно, сильную религиозную основу.

Что именно произошло? То, что негодная метафизика, представляющая собой заблуждения и абсурдные фантазии по поводу мироустройства, оказалась смешана с религией, то есть верой в сверхъестественное, верой в Бога. Религия стала говорить о природе, а учение о природе привнесло дискуссии в истины веры, где вообще никаких дискуссий быть не должно. Таким образом, устранение всего сверхъестественного от природы — есть первая и главнейшая задача новой науки.

Такого устранения, конечно, недостаточно — нужно обязательно перестроить и саму науку, фактически, создать ее заново. Только тогда наука сможет — в пределах своих возможностей — высказать знание о природе и ее законах. Так Т. Гоббс видит свою задачу как представителя ученого сообщества своего времени. Собственно, гоббсовская система и направлена на решение именно этой задачи — выяснить границы познаваемого мира и возможность познания истины. Это рациональный мир рационального человека, в котором человек может знать все. Поскольку этот мир имеет ограничение бытия (не объективно, но субъективно), место Богу всегда остается — хотя и вне этого мира. Поэтому даже самый разумный человек не может не верить в Бога, жестко отделяя, впрочем, Бога от мира, где господствуют рациональные законы. Законы эти, открываемые человеком, впрочем, представляют собой лишь общие высказывания о

природе, они по своему содержанию условны и могут быть оспорены в ходе дискуссии такими же рациональными субъектами-исследователями. Бог — первое абсолютно трансцендентное миру. Первое, но, конечно, не единственное.

В этих границах ученый выступает как говорящий от имени природы, от имени вещей. В этих границах звучит голос ученого, в этих границах звучит голос науки. Дать вещам голос — вот неявная установка науки новой эпохи. Точнее, ученый путем определенных рациональных процедур, в том числе — обучения, должен говорить от лица самой природы, стать выразителем ее истины. Не я говорю от собственного лица, но природа говорит через меня — мог бы вслед за Т. Гоббсом сказать любой естествоиспытатель XVII века (см. [\[7\]](#)). Ученый становится репрезентантом природы, высказывающим истину от ее имени (знание истинно, если оно соответствует реальности — знание (высказывание) истинно, если оно осуществляется от имени природы, а не ученого (ученый как репрезентант природы, высказывающийся от ее имени). В ученом природа видит перевод истины на человеческий язык, а поскольку это язык именно человеческий, природа здесь выступает в качестве молчаливого субъекта, хотя и способно выступить наперекор репрезентанту.

Таким образом, ученый должен научиться говорить не от лица человека, но от лица природы, а речь его — должна быть природной речью. Правда, остается вопрос, что именно происходит в этом случае с самой природой и во что именно она обращается, но это уже другой вопрос. И если Г. Галилей и другие поставили на ноги физику и науку о природе, то Т. Гоббс стремится поставить на ноги науку о морали, государстве и праве [\[6, с. 68-69\]](#).

Итак, наше мышление имеет границы — как и познаваемый мир во всех его проявлениях. Границы мышления для Т. Гоббса тесно связаны с границами и возможностями языка. За этими границами все вопросы познаваемого субъекта заканчиваются. Другой такой границей у Т. Гоббса выступает государство-Левиафан, к которому у человека также не должно быть вопросов. Нет смысла спрашивать, что есть сверхъестественное. Нет смысла спрашивать — для чего установлен тот или иной закон. Здесь уже нет места знанию и рассуждению, а поведение человека полностью детерминируется внешней, на первый взгляд, волей суверена.

Т. Гоббсом это доказывается предельно последовательно, рационально логично. Но для кого он приводит эти доказательства? Кто должен понять границы мира для того, чтобы иметь возможность познать его в этих границах? Для тех, говорит Т. Гоббс, кто любит задавать вопросы. справедливости управления государством. Вопрос задаются как по поводу как мироустройства, так и по поводу устройства государственного. Многие люди считают себя вправе судить о том, правильно управляется государство или нет. Да, государство основано на страхе — но страх этот вполне рационален, страх этот служит дополнительным ограничением разума. Потому в гоббсовском мире и нет места сверхъестественному, потому государство и должно осуществлять просвещение и борьбу с суевериями — ведь, как отмечал Л. Штраус, страх перед невидимыми силами сильнее, чем страх насильственной смерти, пока люди в эти невидимые силы верят [\[8, с. 190\]](#).

Еще раз ответим на вопрос, кто же этот человек, задающий вопросы, сующий свой нос дела государственного управления, заставляющий правителей оправдываться? Это — современник Гоббса, человек рационального склада ума, человек, искушенный в науках и знающий об их успехах, короче, человек, любящий знание, стремящийся к истине и желающий разыскать ее во всех областях реальности, в том числе, в морали и политики.

Именно этот человек заставляет правителей оправдываться, а не править. Именно этот человек делает необходимым сам факт появления «Левиафана» и остальных трудов Т. Гоббса на ту же тему. Это ему нужно разъяснять рациональные основы подчинения суверену — благо он уже не верит в духов и божественных посланцев, он критично воспринимает религиозные догматы, он до всего желает дойти своим умом, он все пытается измерить мощью своего критического аналитико-синтетического разума, достигшего таких высот в науках о природе.

Т. Гоббс сталкивает такого человека с противоречием (желать остаться в естественном состоянии со всеми правами и погибнуть в войне всех против всех или жить), которое не может быть разрешено логически: жить-то хочется, но вот выйти из естественного состояния можно только отказом (переносом) прав, то есть. созданием Левиафана, то есть, отрицанием самого себя. Здесь перед нами одно из начал гоббсовских парадоксов.

2. Кто вы, мистер Гоббс?

В литературе о Т. Гоббсе можно выделить две тенденции — либо перед нами единая система, проходящая красной линией во всех текстах (пример такой позиции — К.Скиннер [\[9\]](#)), либо полная автономия политической философии по отношению к естественной (здесь в качестве примера может быть взят Л. Штраус [\[8\]](#)); причем обе позиции весьма неплохо обосновываются прямыми ссылками на тексты самого Гоббса, [\[10\]](#), [\[11, с. 30-31\]](#). В рамках этих позиций парадоксальность гоббсовской теории фактически исчезает. Для того, чтобы оценить правоту приверженцев тех или иных позиций, следует оценить саму фигуру Т. Гоббса и место его работ в общей системе философии и науки первой половины XVII века.

Галилеевых и декартовых высот мы в трудах Т. Гоббса, конечно, не найдем — Т. Гоббс достаточно поверхностный физик и математик и достаточно умный человек, чтобы, зная свои познания в этих областях, глубоко в них не уходить. Гоббс использует математический метод и галилеевские выкладки не столько для новых открытий, сколько для создания цельной картины мира. Т. Гоббс не ученый-исследователь, подобно Г. Галилею, Р. Бойлю или И. Ньютону — он учитель и популяризатор. Нам много известно о работе его наставником, например, молодого Каведиша или, позднее, принца Уэльского Карла, но ничего не известно о его собственных наблюдениях и экспериментах. Мы знаем о его круге общения, куда входили П. Гассенди, Р. Декарт и, эпизодически, даже Г. Галилей, но нам неизвестны самостоятельные научные исследования Т. Гоббса, его эксперименты и наблюдения, как и труды на эту тему. Т. Гоббс философ, метафизик в полном смысле этого слова (как, например, в следующем веке К. Вольф), а никак не ученый. Успехи же метафизики на фоне успехов естествознания того периода не всегда выглядят столь же впечатляюще [\[12, с. 90-97\]](#).

Задача Т. Гоббса — систематизация и обобщение уже имеющегося на тот момент массива знания в области как естественных наук, так и в области политики и этики. Систематизация эта — и Т. Гоббс сего не скрывает — сциентистская [\[13\]](#). Т. Гоббс объясняет это так: «Поскольку, однако, учить означает не что иное, как вести ум обучаемого по пути, пройденному самим обучающим в процессе исследования к познанию найденного им, то и метод доказательства не будет отличаться от метода исследования, за исключением того, что первая часть этого метода, а именно логическая операция, при помощи которой мы от чувственных восприятий вещей восходим к общим принципам, должна быть отброшена» [\[6, 129\]](#). Т. Гоббс не показывает сам путь [\[14, с. 187\]](#) научного открытия и лишь эпизодически демонстрирует в этой связи

работу методологии. Т. Гоббс показывает результат, который наука к тому времени уже достигла.

Итак, путь Т. Гоббса — путь систематизации и систематического изложения научного познания. Эта систематизация проводится средствами разума и производится таким образом, что после нее не должно остаться никаких вопросов и никаких белых мест. Сам Т. Гоббс реконструирует собственную методологию систематизации следующим образом: началом выступают простейшие определения, интуитивно самоочевидные разуму, из которых дедуктивно (по Т. Гоббсу — синтетически) выводится все остальное содержание. Пример такой дедукции мы видим в работе «О теле»: пространство-время (как все внешнее по отношению к субъекту), тело (как содержание внешнего пространства-времени (как «имеющее место» или «протяжение»)), тело само по себе как величина (то, что не меняется относительно субъекта), движение и его многообразие. При этом Т. Гоббс почти не следует аналитическому методу, тоже описанному им весьма подробно, что дало возможность некоторым исследовать вообще отказать ему в его использовании [\[15, с. 63\]](#). Это вполне объяснимо — аналитический метод необходим, согласно тому же Гоббсу, на начальном этапе исследования, но не на стадии формулирования результатов и тем более передачи знаний. Хотя Гоббс, надо сказать, все-таки работу аналитики демонстрирует — в частности, когда многообразие свойств и акциденций целого тела разлагает как на движения самого тела, так и составляющих его и окружающее его пространство частиц.

Как и положено образованному человеку, много путешествующему, имеющему широкий круг интеллектуального общения, Т. Гоббс был в курсе всех новинок современной ему науки о природе. Но здесь основная работа по созданию нового знания уже проделана — в астрономии Н. Коперником, в физике Г. Галилеем, в физиологии и анатомии У. Гарвеем. Для себя Т. Гоббс видит поле деятельности в, как сказали бы мы сегодня, социогуманитарном знании — в этике, юриспруденции, политической социологии. Однако при этом невозможно построить науку об обществе как систему, не включая ее в систему всех основных наук. К сороковым годам XVII столетия здесь у научного сообщества был вполне себе сложившийся консенсус. С другой стороны, Т. Гоббс как учитель не мог не думать не только системно-целостном, но и о методологическом аспекте своего общего курса.

Цель Т. Гоббса — построить такую систему знаний о природе, человеке, обществе, морали, чтобы прекратить все возможные споры на эти темы. С другой стороны, Т. Гоббс постоянно оговаривается, что он готов выслушать возражения, готов к дискуссиям и на истину в последней инстанции не претендует. Этот ход совершенно логичен — Т. Гоббс никому ничего не пытается и не собирается доказывать — истина сама должна явиться всякому пытливому уму, читающему беспристрастно его работы. Почему? В силу полной ясности и очевидности. Автор, изложивший истины согласно указанным требованиям, уже не должен приводить доказательства — все за него сделает и скажет его произведение своей ясной логической формой. «Пусть твое мышление (если ты желаешь серьезно работать над философией) вознесется над хаотической бездной твоих рассуждений и экспериментов. Все хаотическое должно быть разложено на составные части, а последние следует отличить друг от друга, и всякая часть, получив соответствующее ей обозначение, должна занять свое прочное место. Иными словами, необходим метод, соответствующий порядку творения самих вещей. [\[4, с. 71\]](#)»

Итак, Т. Гоббс пришел все расставить по полочкам [\[4, с. 471\]](#), развернуть всю полноту картину науки в ясных и понятных определениях и конструкциях. Правда, Т. Гоббс не

подозревает (во всяком случае, в 1730-1740-е гг.), что научная революция, происходящая на его глазах не столько уже совершилась (в лице Г. Галилея и Р. Декарта), сколько совершается — и завершится она только в следующем столетии после создания и обоснования ньютоновской теории и ньютоновской же парадигмы на ее основе. Но такую открытость и незавершенность Т. Гоббс готов признать лишь для науки о морали и политике — здесь-то он и видит пространство для собственного творчества — однако и для естествознания полная завершенность должна наступить, когда все основания науки будут изложены ясно, логично, систематически, иначе говоря, пока они станут содержанием не дискуссий, а учебников, в которых все дискуссии уже завершены и присутствуют в лучшем случае в снятом виде.

Т. Гоббс обращается к теме государства, закона и справедливости как минимум в трех известных нам опубликованных работах — «О политическом теле» (1640 г., издано в 1650 г. вместе с «Человеческой природой»), «О Гражданине» (1642 г.) и «Левиафан» (1651 г.). При этом текстуальные и даже смысловые отличия между текстами не слишком значительны, что позволяет сделать вывод об изначальной глубокой продуманности Гоббсом всей концепции еще в момент ее формирования, то есть, к началу 1740-х гг.

С другой стороны, эта текстуальная и смысловая близость между всеми этими работами не может не вызвать удивления: для чего создавать новые произведения на ту же самую тему, не отличающиеся, в целом, от уже изданных? Более того, разница между выходом второго (амстердамского) издания «О гражданине» (1647 г.) и написанием и изданием «Левиафана» (1651 г.) буквально несколько лет, на которые в том числе приходится и тяжелая болезнь Гоббса, едва не стоившая ему жизни [\[16\]](#). Сам Гоббс отмечает, что ради Левиафана ему пришлось отложить работу над фундаментальным трактатом «О теле», представляющим собой первую — онто-гносеологическую часть всей его философской системы [\[4, с. 544-545\]](#). Что за спешка? Какая в этом надобность?

«Левиафан» пишется Гоббсом условно в 1649-1651 гг. Это время провозглашения Английской республики, именуемой в оригинале «Commonwealth of England». Точно также — Commonwealth (в русском переводе — государство) — Гоббс называет своего Левиафана. К 1651 году фактически закончилась гражданская война, а ближайшие претензии на престол Карла II были окончательно похоронены в битве при Вурстере. В том же 1651 году объявляется амнистия. В этом контексте и выходит работа Гоббса, рассчитанная, между прочим, на массового английского читателя и по этой причине изданная на английском языке. Это уже не работа «О Гражданине», выпущенная небольшим тиражом для узкого круга околommerсенновских интеллектуалов. Но кто же тогда был этот массовый читатель Т. Гоббса? Конечно, вышедший победителем из событий «Великого бунта» индипендент, максимально воплощенный в лице будущего лорда-протектора О. Кромвеля, иначе бывшему учителю законного наследника престола пусть на родину вряд ли бы открылся так просто даже в условиях объявленной амнистии. Слово «Левиафан» на обложке было, похоже, неким маркером, знаком, легко прочитываемым массовым читателем, воспитанных на чтении Библии. Логичность и строгость изложения была залогом того, что истины, заключенные в трактате, дойдут до своих адресатов — просвещенных умов своего времени и просто умных читающих людей. При этом до сих пор центральный образ гоббсовской философии с одинаковыми основаниями трактуется как религиозный [\[17\], \[18\]](#) так и вполне атеистический [\[19, с. 7-20\]](#).

Как и вышедшие впоследствии работы «О теле» и «О человеке», как и вышедшие ранее «О граждане» и «Человеческая природа», «Левиафан» должен был послужить главной задаче Т. Гоббса: искоренению споров и распрей в морали, политике, религии за счет

ясности, логичности и простоты изложения. Подобные споры, как указывалось выше, по мнению Т. Гоббса, то, что нужно избегать категорически. «Вообще можно говорить о двух родах споров. Первый касается вопросов духовных, то есть вопросов веры, каковыми являются вопросы о природе и миссии Христа, о наградах и карах в жизни будущей, о воскресении, о природе и функциях ангелов, о таинствах, о внешнем культе и т. д. Второй касается вопросов человеческого знания, истинность которого устанавливается с помощью естественного разума путем силлогизмов, исходя из соглашений, установленных людьми, и дефиниций, то есть исходя из принятых в практике с общего согласия значений; таковы все вопросы права и философии» [6, с. 489-490]. Там, где наш разум имеет свой предел — там место веры и только веры. Нужно без всякого сомнения принимать, как было сказано, то, что написано в Писании [6, сс. 496, 554-555]. Там же, где Писание молчит (или прямо указывает на это молчание) — необходимо слушаться суверена, если это касается вопросов морали, справедливости и закона.

Вопрос — почему же в области морали и права мы не можем ничего знать? Как не впасть в абсурд в исследовании столь серьезной области? И можно ли ее исследовать? Ответ Т. Гоббса — исследовать тут нечего. Наше дело не судить о религии, морали, праве, но доверять Священному Писанию (как доброму совету) и суверену (как закону)! Однако простой констатацией этого факта Т. Гоббс, конечно, не ограничивается. Да, не можем познать эти области — но мы можем, и даже обязаны (!) философски обосновать причину этой невозможности. И тут вопрос упирается в вопрос цены. В области наук о природе — цена заблуждения просто абсурд или незнание (если мы, в конечном счете, отбрасываем всякую науку и остаемся на уровне обыденного познания), но в области права и морали цена заблуждения и абсурда — война. Т. Гоббс не утверждает, что суверен знает, как управлять и куда вести государство, здесь, как и в случае с Писанием, вопросы задавать нет смысла [6, с. 503]. Но сказать, что это предел нашего познания мало — нужно объяснить это, обосновать, показать.

При этом Т. Гоббс обосновывает и другой тезис — тезис об автономии религии и политики. Христианин может быть свободным даже в нехристианском государстве, поскольку для христианина самым главным является вера, вера, которую в условиях бесконечных споров и интеллектуальных соблазнов невозможно сохранить в чистоте, невозможно не смешать с метафизикой, породив пресловутую «Эмпусу». С другой стороны, Т. Гоббс настаивает на том, что Царство Божие — принципиально иная реальность, находящаяся принципиально не здесь и не сейчас, настолько трансцендентная *an sich*, что сопоставлять ее с нашим телесным миром вообще не имеет смысла [10]. Впрочем, оставляю эту проблему за скобками, насколько это возможно — вопросы религии не являются главными в настоящем исследовании.

Итак, система Т. Гоббса логична, ясна, прозрачна, убедительна — убедительна настолько, что уже работа «О гражданине» вызвала восторг П. Гассенди. Однако в области естествознания и науки в целом у гоббсовской системы обнаруживается серьезный соперник — и это уже не Аристотель (в глазах Гоббса разгромленный Н. Коперником и Г. Галилеем), а не кто иной как Р. Декарт. Полемика Т. Гоббса с Р. Декартом (1640-1641 гг.) по поводу возражений к «Размышлениям...» здесь частный случай. Гоббс сознательно стремится построить систему знаний не на декартовых основаниях, а на принципах прямо противоположных им. Именно в рамках этой полемики, предварявшей первые серьезные работы Гоббса («О гражданине» будет написана примерно через год), зарождается и оттачивается гоббсовский так

называемый материализм.

3. Традиция античности

Для лучшего понимания новаторства Т. Гоббса в социогуманитарных вопросах контексте науки своего времени необходимо вспомнить ту традицию, против которой Т. Гоббс и вся новоевропейская наука выступает наиболее активно — традицию Античности, наиболее ярко представленную трудами Платона и Аристотеля. Особый интерес здесь в том, что этико-политическая концепция здесь (как и у Т. Гоббса) выстраивается как часть концепции онтологической, а онтология и гносеология непосредственным образом обращаются в политику и этику. Основной вопрос здесь - что именно заставляет людей объединяться в единую полисную организацию, почему человек это «общественное животное», как именно человек внутри этой организации определен?

Парадоксальным образом, сама проблема осознается здесь в сходной конкретно-исторической ситуации - в условиях кризиса одной системы общественных отношений (полисной демократии) и формирования основ системы новой (эллинистической монархии). Кризис в обществе, как это бывает часто, наложился на интеллектуальный кризис, связанный с проблемой осмысления бытия единичного предмета в контексте общих законов. Досократическая эпоха не ставила радикально вопрос о статусе всеобщего, решая его субстанционально-онтологически. Появление софистов, поставивших этот вопрос ребром, знаменовало начало нового его осмысления. Софистическая установка максимально уничтожала всякое всеобщее в пользу единичного, конкретно — единичного человека. В тех случаях, когда она его не уничтожала, она радикально ставила его под вопрос. Одним из первых опасность такой установки распознал Сократ. Дело Сократа продолжили Платон и Аристотель. Основным вопросом здесь формулируется примерно следующим образом: если человек действительно «мера всех вещей», то каков тогда онтологический статус того, что объединяет людей в одно целое, то есть, государства и его законов? При этом вопрос, решаясь на уровне политики, всегда раскрывается в онтологию («Тимей»), и наоборот — раскрываясь в онтологическом контексте («Метафизика», «Физика») неизбежно выводит в сферу взаимодействия людей на уровне системной организации.

В платоновском государстве объединение людей происходит на основе их «сущностей», тех мифических «металлов», которые «подмешаны» в людей во время их возникновения из глины. Сущность есть внутреннее свойство человека, определяющее его целиком на протяжении всей жизни, но самому человеку, как правило, неизвестное. Этому посвящен последний миф, излагаемый в последней, десятой, книге «Государства» - так называемом мифе об Эре Памфлийском, мифе, повествующем о выборе душами своих земных судеб — то есть, фактически о задании некой сути человека (человек всегда душа и тело, взятые в единстве, а не только душа), после рождения подвергнутой забвению (Lete). Собственно, задачей человека становится воспоминание об этой сути, к чему фактически и сводится знаменитое «познай себя». Но сделать это человек способен только среди других людей — никакое затворничество, никакая изоляция в этом не только не помогут, они полностью закроют искомый путь. Над этим работал Сократ с майевтикой, иронией и диалогом. Над этим продолжает работать Платон с диалектикой.

Начало платоновского диалога «Государство» (все ссылки по [\[20\]](#)) всем известно — речь идет о возможности справедливой и счастливой жизни, точнее, о жизни, где гармонично бы совмещался и тот и другой атрибут (329 с-е). Затем Сократ переводит разговор к государству-полису, мотивируя это тем, что на примере государства (системного

единства граждан, существующего на основе закона) эти вопросы рассмотреть проще (будто «при увеличении»), чем на примере одного единственного человека. Причина этого заключена в том, что каждый конкретный единичный человек предназначен «природой» к чему-то одному, к какому-то одному конкретному занятию, в котором он и может преуспеть. Занимаясь сразу многим, человек рискует не преуспеть нигде, но потеряться в этом многообразии. Таким образом, каждый человек нуждается во многих и количество этих «многих» определяется первоначально количеством потребностей: на каждую потребность необходим конкретный мастер, который ее удовлетворяет. Затем возникает проблема стражей и правителей философов и обосновывается трехчастная общественная структура, не являющаяся, конечно, сословной в современном понимании, поскольку социальные статусы здесь не наследуются. Окончив разговор об основах государства и его устройства, Платон говорит о проблеме разрушения государства (ведь все, созданное человеком — не вечно и смертно), которое связано с нарушением в порядке деторождения. Но каким же образом нарушенный порядок деторождения приводит к деградации от «правильного государства», в котором счастливы все, к тирании, при которой не счастлив никто, даже тиран?

Дело в том, что не только строго определенный процесс деторождения (то есть, процесс, по сути, чисто материально-телесного воспроизводства) позволяет держать под контролем столь тщательно выстроенную ранее структуру полиса. Помимо этого важнейшей функцией правителей (а фактически — другим аспектом все той же функции) является определение для каждого человека места в общей системе социальных групп, в общем пространстве полиса, зависящее, как известно, изначально от определенных талантов и дарований, от назначения человека, от его сути. Еще одна функция правителей (и государства в целом) — воспитание граждан, то есть обучение использованию способностей души («суть») во благо, а не во зло. Платон, правда, говорит в этом контексте только о правителях и стражах как наиболее важных группах-сословиях в функциональном плане, но, как известно, третий слой, характеризующийся преобладанием чувственного начала (то есть, ни яркого ума, ни воли здесь нет) вообще Платона интересует мало. В случае третьего слоя отклонения не так опасны, как в случае со стражами, а нарушения у стражей — не так губительны, как у правителей. Таким образом, разрушение государства начинается не с преобладания избытка населения среди торговцев-ремесленников, а в силу того, что из-за нарушения порядка деторождений возникает избыток сословия стражей, а в силу этого избытка в сословии стражей на месте правителя вдруг оказывается не правитель, а страж. Так начинается тимократия и все, что за ней следует. С каждым новым витком распада свои места теряют все больше и больше и граждан. Тирания — это тотальная потеря мест всеми, это тотально забытие самих себя, своей судьбы, своего топоса — того самого, чья суть столь образно объясняется в том самом итоговом мифе об Эре.

Таким образом, государство выступает как система мест, по которым распределяются все граждане полиса (о негражданах как о неразумных существах, конечно, речь не идет). Каждый только в своем месте становится самим собой, поскольку только таким образом он не только понимает и познает свою предзаданную при рождении сущность, но и реализует ее в полном объеме — через социальную практику, направленную к благу. В этом смысле единичный человек а) изначально является частью целого через свою сущность, которая всегда предполагает неполноту и недостаточность, а, значит, потребность в другом; б) реализует себя в этом целом и только через это целое, раскрывая через свое единичное существование всеобщее бытие — то есть, реализует себя как истину. В этом и есть суть справедливости — в согласии человека с собой и с другими, тогда как несправедливости — в прямо противоположном (352 а-с). Задача

политика-философа, еще раз, в том и состоит, чтобы построить систему, способную дать каждому его место в соответствии с его *сущностью* и воспитать его соответствующим образом. Кризис деторождение здесь выступает лишь символом человеческого несовершенства — не более того.

Другой мифолого-метафорический образ государства предлагается в «Политике», где политик как глава государства уподобляется ткачу, спрядающему уток и основу (т.е., нити разного качества, разной сущности) в определенном порядке, обеспечивающем прочность и качество ткани. Конечно, здесь и речи не может идти о договоре или какой-либо искусственности — люди сплетаются в единое целое на основании *естественного закона*, собственной сути, а не чьего-либо мнения.

В аристотелевской «Политике» подобного рода платоновских построений мы не найдем, что немудрено: Аристотель в рамках своей методологии старается не вывести всеобщее в должное, не оторвать его от единичного в рамках особой реальности «за выходом из пещеры», но описать его как присутствующее здесь и теперь, в мире доступном каждому. Аристотелевский полис находится не в умном мире, а внутри каждого реально существующего государства-общины, являя себя тем или иным образом. Однако и Аристотель настаивает на том, что государство по своей бытийной основе первично по отношению к семье или поселению и отличается от них тем, что закон, распределяющий в нем гражданские права и обязанности, играет не случайную, а сущностно-необходимую роль. Только внутри пространства закона гражданин становится полноценным человеком, то есть, разумным существом.

И у Платона, и у Аристотеля, таким образом, человек выступает как существо изначально общественное. Человек достигает онтологической полноты только в обществе себе подобных. Даже наличие разума дает лишь *возможность* человекообразному существу быть человеком (человеком в потенции), но не гарантирует его бытия *in re* (человека *актуального*). Тирания же как наименее совершенный способ полисной организации приобретает в этом смысле особое значение как общество, в котором никто не может занять свое собственное место, поскольку все занимают чужое.

Э. Жильсон так пишет о понимании сущности человека Платоном и Аристотелем «С их (Платона и Аристотеля — авт.) точки зрения, изолированный поступок, хороший или дурной, не представляет никакого интереса для моралиста, если не соотносится с некоторым постоянным качеством субъекта, с устойчивым расположением, которое в силу самой своей устойчивости оказывает на него длительное воздействие и по праву должно входить в его определение» [\[21, с. 438-439\]](#).

Однако проблема здесь не ограничена только лишь тематикой взаимодействия человека и общества. Она, как я уже имел возможность указать выше, логичным образом проецируется в онтологию и гносеологию, становясь одной из стержневых тем философского творчества в целом. Наиболее ярко это проявляется в проблеме движения, детально разработанной Аристотелем в рамках его продолжения и преодоления платонизма. Теория «места» занимает весьма важную позицию в аристотелевской динамике как основе теории движения вообще. Динамика у Аристотеля фактически выступает как одна из основ не только космологии, но и онтологии в целом. Отмечу кратко ее основные моменты, широко описанной в исследовательской литературе (Напр.: [\[14, с. 213-215\]](#), [\[22\]](#)).

Во-первых, движение может быть совершенным (вечным) и несовершенным (временным), причем первое будет обязательно круговым (как вечное возвращение в ту же самую

точку, из которой оно начинается), а второе — прямолинейным, имеющим начало и конец. Первое движение — движение Солнца и планет вокруг Земли, но по сути, только второе движение можно назвать настоящим движением, ибо совершенное движение по кругу не представляет собой никаких изменений, являясь лишь бесконечным повторением того же самого. Совершенству нет никакого смысла двигаться — и потому аристотелевский Космос в целом, как и фактически тождественный ему Ум-Перводвигатель, неподвижен.

Во-вторых, движение может быть естественным (имеющим причину в самом себе) и насильственным. Естественным движением является, например, уже упомянутое движение планет. Но особо интересным является движение к так называемому «естественному месту», например, падение камня с высоты (как движение «земли», частью которой является камень, к «месту земли», то есть, центру Земли), прекращающееся тогда, когда это «естественное место» достигнуто. Насильственным движением является движение, при котором объект покидает «естественное место», например, при броске камня вверх. Особую роль при естественном и насильственном движениях играет среда, поддерживающая второе и, условно говоря, расступающаяся перед первым. В пустоте движение, само-собой, невозможно.

В-третьих, движение осуществляется в мире онтологически строго определенным как в плане завершенности, так и в плане укорененности всех объектов этого мира на своих местах. Космос представляет собой нечто абсолютно сориентированное по схеме «верх-центр-низ». Эта сориентированность предполагает абсолютную систему мест для всего сущего и задает сам характер движения — естественный или неестественный, круговой или прямолинейный, бесконечный или конечный, завершающийся по достижению сущего своего собственного места (*сущности*).

Для нас интерес представляют указанные выше «естественные места», достигнув которое, тело или объект прекращает движение. Пространство универсума, таким образом, представляет собой не столько простор для движения в различных направлениях, сколько абсолютно-заполненный континуум, в котором каждому телу предназначено место, определенное его сущностью, понимаемой в данном контексте достаточно широко. Космос устроен таким образом, что тело не может не занимать в нем свое собственное место соответствующее его сущности-усии. Тело двигает, с одной стороны, оно само (сущность), с другой стороны, среда Космоса. Как всякое тело стремится занять свое (и только свое, единичное!) место в аристотелевском универсуме, и стремление это задано самим устройством этого универсума, в котором любое единичное уже изначально включении во всеобщее, так и человек в аристотелевско-платоновском государстве занимает свое собственное место, определенное его сущностью (душой) в соответствии с его правами и обязанностями по закону.

Сам способ в последнем случае — платоновское ли это распределение граждан правителями внутри полисной организации, аристотелевское ли это самоопределение граждан в условиях полисной самоорганизации — не имеет принципиального значения. Важно то, что суть человека определена его социальной позицией внутри полиса, а позиция эта выступает как важный момент самой сущности, позволяя выявить последнюю, а, значит, сделать человека счастливым. Ведь счастье есть не что иное как жить своей собственной жизнью, свой собственной сущностью, быть самим собой — а, значит, пребывать в истине. Справедливость же действительно становится тем, что «пригодно власти» (339с), но только в том случае, если власть эта также является истинной сама по себе — то есть, находится на своем собственном месте. Целое всеобщее становится условием явления единичного.

4. Мир, в котором живет Левиафан

Научная революция начала XVII века на развалинах картины мира предшествующих эпох принялась выстраивать новый мир, хотя и заимствуя некоторые элементы конструкции мира старого. Т. Гоббс уже мыслит вполне в рамках этого нового мира. Он не его строитель, он, скорее составитель путеводителя по его блестящим залам и парадным лестницам или даже автор инструкции по эксплуатации (как и положено учителю, о чем я подробно говорил выше).

Онтология и гносеология в том или ином виде присутствует во всех изложениях политической концепции Т. Гоббса кроме, возможно, работы «О гражданине», в силу того, что она сама по себе задумывалась как третья, завершающая, часть обширных «Основ философии». Даже в «Левиафане», несмотря на оговорку, что «для понимания вопросов, трактуемых в настоящей книге, знание естественной причины ощущения (то есть устройства объективной реальности — авт.) не очень необходимо... чтобы развить каждую часть моей настоящей системы, я здесь вкратце [это] изложу» [\[4, с. 9\]](#).

Для Т. Гоббса как сенсуалиста-эмпирика источником всех представлений (или мыслей, то есть, содержания мышления) для него является опыт, редуцируемый к ощущениям. Как и для всех последующих эмпириков, вплоть до Д. Юма, для него в представлении принципиально не может быть того, что когда-то не имелось бы в том или ином виде в ощущениях. Однако опыт него еще не есть непосредственный источник знания — опыт это скорее источник благоразумия, то, что сегодня можно было бы назвать «опытом повседневности», свойственного и животным, позволяющего более или менее сносно ориентироваться в окружающем мире. Знание же базируется не столько на опыте, сколько на рассуждении, причем на рассуждении строгом и правильном. Таким образом, в гоббсовской гносеологии мы обнаруживаем решающую роль знаково-символической системы и логики, что тоже общеизвестно — Т. Гоббс традиционно характеризуется как номиналист [\[23, с. 670-673\]](#).

Здесь переел нами важный момент всего рассматриваемого в работе творчестве Т. Гоббса. Дело в том, что для английского мыслителя существует весьма четкое, хотя и не всегда столь четко обозначаемое разделение человеческого мира на мир чувственно-данный, обыденно-повседневный и мир определенным образом рассудочно-организованный. Эти миры друг с другом связаны, но друг в друга не переходят. Одно дело — обыкновенный человек, воспринимающий окружающие объекты, использующий их в своей практике, обозначающий тем или иным образом, воспроизводящий их памяти или сообщаящий о них другому человеку. Другое дело — человек, подходящий к миру с позиций науки, видящий мир в свете положений науки, описывающий его, согласно требованиям науки. Несмотря на то, что рассуждать и размышлять (т.е. выводить из одних суждений другие суждения) присуще практически каждому человеку, далеко не каждый человек способен увидеть мир в ином свете, в ином качестве — для этого необходимо обучение и особая внутренняя дисциплина.

Рассудочно-разумный мир науки отличается от мира обыденности, прежде всего, упорядоченностью и, следовательно, наличием определенных правил. Т. Гоббс начинает изложение научной картины мира с логики, вполне, кстати, в духе Аристотеля, трактуя ее как совокупность правил и законов операций со словами (именами), суждениями и умозаключениями. Здесь, как справедливо отмечает подавляющее большинство комментаторов и интерпретаторов, Т. Гоббс фактически покидает почву эмпиризма и рассуждает как последовательный рационалист. Логикой Гоббс, по его словам,

зажигается «светоч разума» [\[6, с. 71\]](#). Но в чем именно этот свет заключается?

Логика Т. Гоббса не содержит каких-либо принципиальных отличий от логики Аристотеля [\[24, сс. 121, 134, 138\]](#), за исключением, возможно, того, что базовой ее единицей является не суждение, а имя, которое также может быть положительным и отрицательным. Закон противоречия, таким образом, оказывается заключен в самом акте именования. Это вполне отвечает духу логики Т. Гоббса, которая признает наличие индивидуального языка (меток) наравне с языком интерсубъективным (знаков). Однако в остальном логика Гоббса выглядит вполне традиционно — возжигание «светоча разума» здесь заключается не столько в каких-то принципиальных новациях (что для Т. Гоббса на уровне онтологии скорее редкость), сколько в особой дисциплине разума. Мало использовать слова для усиления возможностей памяти и воображения — необходимо использовать их в соответствии с их внутренней сущностью, имманентными правилами. Правилами автономными по отношению к миру (т.е., содержанию суждений) — как автономен по отношению к миру любой язык, что Т. Гоббс подчеркивает неоднократно.

Точно также — строго по правилам! — Т. Гоббс начинает выстраивать далее общую картину мира, начиная с законов движения: пространство-время, тела, обладающие протяжением и движением, движение прямолинейное и круговое и т. д. Так перед нами возникает мир науки — созданный правилами и описанный по правилам, а потому доступный любому разуму, которому указанные правила известны и который готов сии правила соблюдать в своих рассуждениях.

Мир науки или рационально-рассудочный «научный мир» представляет собой мир классической механики — мир тел, движущихся в пространстве по геометрическим траекториям, воздействуя друг на друга. Этот мир отличается от мира, данного в ощущениях. Во-первых, телам объективно присущи только две акциденции — величина и движение, субъективно воспринимаемые как протяженность и время; все остальные качества являются субъективными, порожденными нашими органами чувств. Во-вторых, в мире науки тела движутся в пустом пространстве, тогда как в обычном ощущаемом мире (частично описываемом Т. Гоббсом в разделе «Физика») пустоты нет [\[6, с. 210-211\]](#). Наконец, в-третьих, целое в ощущениях выступает первичнее частей, тогда как в науке причины как части целого являют себя прежде целого [\[6, с. 119-120\]](#). Здесь уже начинается просматриваться парадоксальность — но пока лишь в виде апорийности, которой с избытком хватало в античности — когда мир мысли противопоставляется миру внешнему, докисическому, пусть и непосредственно данному в ощущениях.

Ощущения, таким образом, изначально представляют собой хаос восприятий, образов, мыслей, воспоминаний, предвидения. Язык же сам по себе — хаос имен, предложений, умозаключений. Мысли, следующие непосредственно за ощущениями — стихия и хаос. Для того, чтобы мыслить мир «научно» и столь же упорядоченно и правильно его выражать, мысли и язык необходимо возвысится над хаосом, очистить от стихийности. Но можем ли мы привести в порядок хаос ощущений и образов, бесконечно друг друга сменяющих, затмевающих и усиливающих? Стихийно такой мир возможен, когда мышление захватывается какой-либо страстью. Но страсть это лишь внешняя, случайная цель — научный же подход предполагает рационально-сознательное встраивание «научного мира», его упорядочивание, его сбережение от хаоса и беспорядка.

О возникновении «научного мира» Т. Гоббс специально говорит в шестой главе работы «О теле», посвященной методологии — более нигде столь подробно в работах 40-50-х гг. он на этих вопросах не останавливается. Метод Т. Гоббса представляет собой синтез

аналитического и синтетического метода. На создание фундамента научного мира, на радикальное преобразование мира ощущений, работает аналитический метод, целью которого является выявление из всей пестроты чувственно-данной реальности простых нерасчлененных элементов, определения которой и становятся основой нового мира, синтетический же метод служит своего рода правилом для возведения на уже заложенном основании стен, перекрытий и крыши. Этот момент чрезвычайно важен, поскольку становится гарантией истинности научной картины мира и правильности ее построения — по аналогии с геометрией, где в качестве такой гарантии выступает демонстративная ясность аксиом и исходных определений.

Мир науки, таким образом, изначально имеет свои основания в самом себе, тогда как мир ощущений предстает, с одной стороны, как мир вторичный, порожденный внешней нам силой и потому «мы извлекаем из них [ощущений] только частные, а не общие суждения; из них нельзя вывести теорем» [\[6, с. 192\]](#). С другой стороны, именно ощущения дают нам «знание факта», являющееся по Т. Гоббсу абсолютным, в отличие от научного знания, «знания причин», которое всегда условно и строится по схеме «если... то ...». Здесь гоббсовский ход мысли напоминает рассуждения Г. Галилео, с чьими трудами (во всяком случае, с «Диалогом о двух важнейших системах мира») Т. Гоббс был неплохо знаком.

Многими исследователями [\[5, с. 220-221\]](#), [\[14, с. 220-225\]](#) неоднократно подчеркивался тот факт, что в галилеевской методологии очень своеобразно определяется методологическая роль опыта. Последовательным эмпириком в его произведениях выступает скорее оппонент галилеевских идей — перипатетик Симплицио, постоянно делающий отсылки к чувственному опыту как свидетелю в пользу истинности той или иной концепции (в данном случае — аристотелевской). Для Г. Галилея же важно показать, что опыт сам по себе (например, опыт с падением камня с высоты) вообще ни о чем свидетельствовать не может — для такого свидетельства опыт должен быть коренным образом изменен, преобразован, переформатирован фактически до неузнаваемости. Г. Галилей в данном случае абсолютно прав — единичное само по себе никоим образом не может ни свидетельствовать в пользу всеобщего закона, ни выступать против него просто в силу своей единичности, о чем, кстати говорил в ином контексте уже Платон. Для того, чтобы единичное смогло выполнить эту функцию, необходимо рассмотреть единичное в контексте всеобщего — в контексте той или иной картины мира в целом как таковой. Г. Галилей ставит вопрос следующим образом — что именно мы должны увидеть, если истинна система Н. Коперника, а не Аристотеля? Какая именно картина должна возникнуть перед нашими глазами, если мы видим не сам по себе единичный факт, а всю общую картину в целом [\[5, с. 226-227\]](#) [\[25, 148-150\]](#)? При этом картина эта должна быть определенным образом дана и развернута — развернута в бесконечной цепи мысленных экспериментов, развернута в мысли, развернута в слове. Нельзя сказать, что эта картина — абстракция, противостоящая реальности — эта и есть сама реальность, но реальность не стихийно данная, не случайно найденная, но обнаруженная определенным дискурсивным рациональным способом как некоторое изначально «очевидное» единство рассудка и его содержания.

Примерно тот же ход рассуждений мы обнаруживаем у Т. Гоббса, правда, не в столь развернутой форме: Т. Гоббс все-таки не ученый-экспериментатор. Мир чувственных восприятий — мир, который дан нам непосредственно, но которому нельзя однозначно доверять, при этом Т. Гоббс категорически отказывается обвинять в этом обмане природу. Обманывает не природа, дающая информацию в ощущениях, обманывается человек, делающий из нее неверные выводы и неправильно фиксирующий свои мысли в

предложениях. Поэтому мир непосредственной данности, мир ощущения, как уже было сказано выше, нуждается в достаточно жесткой процедуре проверки и аналитической переформировки — в ходе которой он, в идеале, и должен перейти в рациональный мир науки. Именно в таком «мире науки» и обитает как гоббсовский Левиафан-суверен, так и порождающий его человек, равный другому человеку.

Теперь вернемся к проблеме языка. Т. Гоббс настаивает на том, что изначально мир, данный и описанный в слове, и мир, данный непосредственно в ощущениях, автономны. Слово ничего не выражает в вещи — оно лишь репрезентует ее, заменяет ее, указывает на нее, не более того. Никаким онтологическим статусом такое слово не может обладать, хотя уже употребление слова, во избежание абсурда, должно быть тщательно сориентировано с его значением. С другой стороны, слово служит, прежде всего, средством передачи информации, средством общения, что также накладывает на произвольное употребление слов определенное ограничение — я должен выражаться так, чтобы быть понятым другим.

Еще один момент, связанный напрямую с гоббсовским номинализмом. Дело в том, что существуют (в самом простом значении этого слова) только единичные объекты, данные в ощущении. Однако, всем известно, что словесные описания даже самые элементарные не могут не использовать общих понятий. Таким образом, получается на первый взгляд полная нелепица: мир науки, тот самый истинный мир, который мы выстраиваем в слове, не только не существует, но и истинность его оказывается проблематичной, построенной на себе самой и логически замкнутой на саму себя. Это еще один аспект взаимодействия единичного и всеобщего. Нельзя сказать, что Т. Гоббс решает эту проблему развернуто и последовательно, однако решение в его системе присутствует, ибо без последнего вся она начинает заметно трещать по швам.

Дело в том, что связь языка и вещей сама по себе естественна — внутри повседневной практики человека, будучи органично в эту практику вплетена. Человек изначально использовал язык вовсе не для создания научной картины мира, но для общения и обмена информацией в процессе совместной жизнедеятельности, а также более эффективного сохранения информации в процессе той же самой жизнедеятельности накопленной. Гоббс объясняет это в известном фрагменте «Левиафана» (глава 4) примерно так: для человека, не владеющего речью, всякий чувственно данный треугольник будет выступать как новая фигура, и даже если для одного такого треугольника было найдено соотношение о сумме углов равной двум прямым углам, то для каждого нового треугольника это соотношение придется подтверждать заново. С другой стороны, человек, не умеющий считать, будет каждый удар часов воспринимать как один и тот же удар, не отличая его от предыдущего. В слове и счете, таким образом, фиксируется как тождество объектов в рамках того или иного качества (всеобщее в единичном), так и последовательность ряда тождественных объектов (единичное во всеобщем): «последовательность, найденная в одном частном случае, регистрируется и запоминается как всеобщее правило... а также превращает то, что мы нашли истинным здесь и теперь, в вечную и всеобщую истину» [\[4, с. 24-25\]](#).

Это указание, однако, нуждается в дополнении, которое Т. Гоббс делает только в одной работе — ранней работе «Человеческая природа». Без этого дополнения истина (как правильность соединения имен в предложениях и выводов в силлогизмах) не значит ничего, бессодержательна. Это важное дополнение — то, что Т. Гоббс называет очевидность (evidence), то есть, «соответствие человеческого представления словам», «очевидность, состоящая в сопровождении наших слов соответствующими

представлениями, есть жизнь истины» [\[6, с. 532\]](#), [\[24, с. 111\]](#). Знание, таким образом, оказывается некоторой вероятностной схемой реального мира, отличающейся от него, и в то же время являющей его познающему уму, подобно тому как у Г. Галилея математика, являясь «языком книги природы», выступала как явление самой природы, а сфера в реальном мире и мире математических описаний оказывалась все той же *сферой*.

Очевидность предполагает некую первичную связь данного в ощущении со словом, причем в мире науки эта очевидность становится уже не столько чувственной, сколько рациональной. Эта рациональность выводит конкретное чувственное содержание за скобки, оставляя место лишь общей чувственной (геометрической) форме, которая легко переводит полет снаряда в параболу, а параболу — в коническое сечение, от которого уже рукой подать до математической формулы, о чем говорил уже Р. Декарт в «Геометрии». Но на отношении Т. Гоббса и Р. Декарта следует остановиться особо.

5. О чем спорил Гоббс с Р. Декартом?

Как известно, Р. Декарт перед опубликованием «Размышлений о первой философии» разослал экземпляры рукописи видным ученым и теологам своего времени, куда входили Арно, Бурден, Гассенди. В числе адресатов был и Т. Гоббс. Ответы Р. Декарту и контрдоводы самого Р. Декарта также широко известны и давным-давно опубликованы. Однако в контексте темы данной работы имеет смысл вновь обратиться к этой давней заочной дискуссии.

Известно, что в «Размышлениях...» Р. Декарт излагал только принципы своего учения, но не излагал выводов и следствий [\[15, с. 189\]](#). Это, в свою очередь хорошо согласуется с подходом к построению системы самого Т. Гоббса. Уже говорилось, что Т. Гоббс рекомендует построение системы начинать с аналитического выявления базовых определений и принципов, лежащих в ее основаниях [\[4, с. 122-124\]](#). Эти принципы должны быть предельно ясны для рассудка, а определения максимально очевидны, очевидны настолько, чтобы никто не смог их не принять, даже при сильном желании [\[4, с. 129-132\]](#). Особенно это важно, подчеркивает Т. Гоббс, для процесса обучения: если ученик не понимает определения, значит либо оно неправильно — правильные истины ясны сами по себе (для любого мыслящего ума), либо ученик сознательно сопротивляется учителю вследствие лени.

Много общего оказывается у Т. Гоббса и у Р. Декарта в области физики, в частности, понимания материи как протяженности и т.д. Более того, Т. Гоббс фактически солидаризируется с декартовским пониманием воли и разума (правда, частично, не ссылаясь на Р. Декарта и никак с ним не солидаризируясь) — разума как постигающего идеи вещей, высказанных в тех или иных утверждениях или отрицаниях, и воли как некоторого выбора возможных вариантов утверждений и отрицаний. Р. Декарт говорил, что заблуждение является следствием нашего принятия ложного за истину и истинного за ложное, то есть, это не просто свойство суждения, но свойство нашего отношения к нему. В этом смысле у человека есть свобода принимать или отклонять. Если бы я бы принимал все — я бы не заблуждался. У Т. Гоббса мы видим похожую картину. Правда, у Т. Гоббса разум трансформируется в рассудочную счетную машину, а воля станет всего лишь последним решением на пути «обдумывания» того или иного выбора — но некоторое общее содержание здесь все равно прослеживается.

Однако очевидность у Т. Гоббса выступает не только как неразрывная связность в уме представления и слова. Ведь слово по природе своей произвольно, поэтому даже следующий строго правилам логики легко может попасть впросак, когда речь заходит о

предельных абстракциях. С гоббсовской точки зрения, однако, все обстоит как раз наоборот — чем более простые начала мы выявляем в процессе дедуктивно-аналитической стадии, чем проще наши определения, чем яснее выделены простые объекты-предметы (из объектов сложных, чувственно-данных) — тем проще нам понять мир, а другому человеку проще понять нас. Говоря об истине, Т. Гоббс, как говорилось выше, замечает, что одна из главных ее свойств — простота в передаче от учителя к ученику, так, чтобы ученик не смог бы не понять своего учителя. Так обстоит дело и в науке, когда цель двух дискутирующих ученых поиск истины, а дискуссия их имеет задачей эту истину обнаружить. Если же ученые спорят исходя из других целей — то это тема уже не онтологическая, но относящаяся к центральным вопросам «Левиафана».

Итак — очевидность, вот ключ к пониманию гоббсовской физики, так и философии в целом. Именно очевидность стала краеугольным камнем в полемике с Р. Декартом. При этом Т. Гоббс уже в первом возражении заявляет следующее: «Если бы мы следовали показаниям наших органов чувств, мы с полным основанием могли бы сомневаться в существовании чего бы то ни было... Но поскольку об этой недостоверности чувственных чувственных вещей рассуждали и Платон, и другие философы древности и трудность различения состояния бодрствования и сновидений является общим местом, я не хотел бы думать, что выдающийся автор новых умозрений решил заново опубликовать эти старые мысли» [\[26, с. 135\]](#). Указанное замечание прямо говорит об ожиданиях Т. Гоббса — он рассчитывал на то, что труд Р. Декарта поставит точку в вопросе очевидности и самоочевидности, столь занимавшем Т. Гоббса, похоже еще со времен знакомства с декартовскими «Опытами...».

Основная линия спора двух мыслителей интересующая нас в контексте темы — проблема обоснования существования внешнего мира, проблема, берущая свое начало из тех же временных глубин, что и сама философия. Дискуссия двух гениев разворачивается на фоне общей установки эпохи, частично восходящей к Г. Галилею и принимаемой и тем и другим безоговорочно — все подвергай сомнению. Подвергнув сомнению авторитеты (вроде Платона и Аристотеля), традицию (связанную с церковью и ее университетами), Бога (который никак себя в нашем мире не обнаруживает), пылкий ум ученого неизбежно упирался в вопрос — существует ли мир и я сам в этом мире? Или же это сон? Или же это видимость? Или это игра ощущений? Если учесть, что этот вопрос вполне благополучно дожил до наших дней, не потеряв своей остроты и лишь обогатившись разными интересными компонентами, вроде концепций о симулякрах и симуляции или виртуальной реальности, легко понять, насколько актуально было все это для ученого на заре Нового Времени, когда старая картина мира рухнула, а новая лишь обретала некие общие контуры.

Если все знание о мире мы, в конечном счете, получаем из ощущений, то где гарантия, что эти ощущения дают нам информацию о чем-то внешнем? Тем более, что у Т. Гоббса сам процесс восприятия и передачи информации абсолютно редуцирован к движению (соударению) тел, составляющих наше тело и органы ощущения? Т. Гоббс отвечает на этот вопрос несколько раз. В первом случае, когда говорит о различии восприятия реальности и сновидения: «во сне я не часто и не постоянно думаю о тех же лицах, местах, предметах и действиях, о которых думаю наяву, и что я не припоминаю во сне такого длинного ряда связанных мыслей, как в другое время, а также ввиду того, что в бодрствующем состоянии я часто замечаю нелепость моих сновидений, но никогда не думаю во сне о нелепости своих мыслей наяву» [\[6, с. 14\]](#), то есть, критерий весьма расплывчатый. Во второй раз — в рассуждениях о различии имен тел и имен «образов и духов»: «поскольку духи, чувственно воспринимаемые образы, тень, свет, цвет, звук,

пространство являются нам во сне так же, как и наяву, то они не могут быть предметами, существующими вне нас» [\[4, с. 115\]](#).

Этот же вопрос о сне и яви возникает в полемике с Р. Декартом. Т. Гоббс, комментируя декартовское утверждение о том, что разница между сном и явью заключается невозможности памяти сопрягать «сонные видения со всей остальной жизнедеятельностью», рассуждает так: «Либо атеисты не могут заключить на основании памяти о своей прошлой жизни, что они бодрствуют, либо кто-то из них может знать, что он бодрствует, и не постигнув истинного Бога», на что Р. Декарт, впрочем, отвечает: «атеист может на основании памяти о своей прошлой жизни заключить, что он бодрствует; но он не может знать, достаточно ли этого признака для уверенности в своей правоте, если он не знает, что создан Богом, не способным к обману» [\[26, с. 153-154\]](#).

Следует напомнить, что Т. Гоббс с самого начала своих возражений говорит примерно следующее: утверждение «я — мыслящая вещь» не эквивалентно утверждению «я — мышление (я мысль)». То, что я мыслю не делает меня мыслью, но делает меня субъектом мышления. «Вполне может статься, что мыслящая вещь — это субъект мысли, рассудка или интеллекта, и в силу этого — нечто телесное... мы не можем воспринимать ни один акт вне соответствующего субъекта, подобно тому, как нельзя прыгать без прыгающего, знать без познающего, мыслить без мыслящего... Субъекты любого акта, как кажется, могут быть осмыслены лишь в телесном облике, иначе говоря, их можно представить себе лишь в виде материи», потому «мыслящая вещь скорее должна считаться не имматериальной, но материальной» [\[26, с. 136-137\]](#).

И Т. Гоббс, и Р. Декарт признают, что реальный мир дан нам в ощущениях. И Т. Гоббс, и Р. Декарт согласны с тем, что ощущения могут нас обманывать. Это не значит, что истина от нас скрывается или прячется — это означает лишь то, что к ее поиску нужно подходить с особой осторожностью и вниманием. Но дальше начинаются радикальные различия. Р. Декарт утверждает, что в существовании внешнего мира можно быть уверенным с абсолютной достоверностью, потому что это внушает Бог, а Бог — не обманщик. Т. Гоббс утверждает нечто иное — внешний мир существует с необходимостью, потому что в ином случае мы вообще бы не смогли мыслить.

Из этих позиций вытекают и другие позиции Т. Гоббса и Р. Декарта, все далее расходящиеся друг от друга. Р. Декарт — мышление автономно. Т. Гоббс — мышление (правильное мышление!) всегда зависит от внешнего мира. Р. Декарт — мышление может опираться на само себя. Т. Гоббс — мышление не может не опираться на чувственные метки и знаки. Правда, утвердив изначальную автономию разума, Р. Декарт неизбежно столкнулся с проблемой содержания нашего мышления и — шире — всего познания. Для спасения содержательности мышления он изящно обнаружил в разуме врожденные идеи, в том числе, идею Бога как абсолютного совершенства, вложенную в разум (несовершенство) самим Богом. Для Т. Гоббса все обстоит иначе — врожденным для него выступает не содержание познания (пусть и сведенное к нескольким базовым принципам как условиям того, что мы можем что-либо знать вообще), но лишь способность к познанию, обусловленная, в свою очередь, включенностью человека в общий механизм природы и составляющего с ним единое целое. И эта включенность характерна для любого человека — будь то ученый или не искушенный в науках простец.

Общий смысл гоббсовского возражения, впрочем, не столь радикален — он просто показывает, что в данном случае возможны и альтернативные трактовки — как и по всем

пунктам его возражений [27],[28]. Собственно, на это указывает и Декарт, комментируя различие в определении понятия «идея»: «образы материальных вещей, запечатленные в телесной фантазии» или «все то, что непосредственно воспринимается умом» [26, с. 142]. Как и у Р. Декарта, гоббсовская аподектичность основывается на фундаментальных принципах — если у Р. Декарта таким принципом выступает принцип *cogito* и следующий ему концепт «не лгущего Бога», то у Т. Гоббса таким принципом становится *общая инертность всех тел*, не изменяющих, начинающих или завершающих движение сами по себе. Если у нас есть ощущение — то для Т. Гоббса это само по себе доказательство существования материального мира. Плюс к этому Гоббс, хотя и не в качестве аргумента, постоянно говорит о наличии ощущений и у животных, ничуть не сомневающих в существовании объекта эти ощущения вызывающие.

В целом же, все гоббсовские возражения Р. Декарту сводятся, на мой взгляд, к общему заключению — то, о чем говорит Р. Декарт, не обладает ни отчетливостью, ни ясностью, ни необходимостью, поскольку в каждом критикуемом случае безо всяких противоречий можно допустить альтернативные варианты: мир существует, потому что Бог не может обманывать, мир существует, потому что иначе что мы вообще не могли бы мыслить. С исходным тезисом никто и не спорит: «если бы мы следовали показаниям наших чувств без дополнительного рассуждения, мы с полным основанием могли бы сомневаться в существовании чего бы то ни было» [26, с. 135].

Таким образом, для Т. Гоббса более очевидной является позиция, признающая как самоочевидность некую *данность (самоданность) внешнего мира*, внешнего объекта, внешнего тела. При этом сам мыслящий субъект также материален — ведь в противном случае неизбежно возникает декартова психофизическая проблема. «Мыслящая вещь есть нечто телесное; ведь субъекты любого акта, как кажется, могут быть осмыслены лишь в телесном облике, иначе говоря, их можно представить себе лишь в виде материи» [26, с. 136]. Эта позиция для Т. Гоббса далеко не случайна — она имеет ключевое значение для понимания всей его философской системы, в том числе, концепции государства.

Итак, еще раз, субъект скорее материален (или, внешен, протяжен), поскольку мы мыслим его как некое место мысли или акта мышления, то есть как протяженное. Материальное, таким образом, у Т. Гоббса выводится из представимого, а представимое, как пишет он сам изначально дано только в ощущении — дифференциал или логарифм можно понять, но невозможно представить. Мышление, таким образом, поскольку его невозможно отделить от мыслящей материи, становится у Т. Гоббса лишь акциденцией материи, одним из множества ее эффектов, происходящих внутри сложноустроенного человеческого тела. Точно также — мы можем рассудочно мыслить о душе, не имея ее идеи, представления, образа: «у нас вообще нет никакой идеи души: мы лишь рассудочным путем заключаем, что есть нечто внутренне присущее человеческому телу и сообщающее ему жизненное движение, благодаря которому оно чувствует и движется; чем бы ни было это нечто, мы именуем его душой, не обладая его идеей» [26, с. 144]. Впрочем, к душе я еще вернусь в конце этой главы.

Перед нами не более чем один из вариантов решения проблемы — вариант вполне себе самостоятельный, самодостаточный и позволяющий справиться с целым рядом существенных эвристических задач. Когда речь идет о познании, мы имеем дело лишь с представлениями, мыслями и образами. Эти представления несамостоятельны? Почему бы нет — разве я не могу мыслить что-либо как воображаемое мною, а нечто как существующее вне моего ума? Правда, это не означает, что она там действительно

существует — но зато делает, в частности, мои представления более весомыми и противопоставить фантазии реальному опыту. Для Т. Гоббса, тем не менее, это важный методологический принцип, который он подчеркивает во всех своих произведениях на указанную тему — недаром, тему сновидений и их отличий он практически никогда не оставляет без внимания.

Итак, наше знание невозможно без опыта, редуцируемому к чувственным ощущениям. Но к самому опыту Т. Гоббс, еще раз, относится не столь однозначно. С одной стороны, опыт действительно дает возможность первичной ориентации в мире, неважно даже — реальном мире или мире фантазии, коль скоро оба подчиняются законам. Опыт позволяет выстроить причинно-следственную связь, опыт позволяет получить и накопить первичную информацию в памяти. В опыте факт дан как нечто абсолютно ясное. Благоразумие (*prudentia*) — всего лишь накопленный опыт. Все это, еще раз, роднит человека с животным миром. С другой стороны, мы можем обманываться в опыте. Ощущения неотчетливы, потому что к движению тел примешивается мое телесное движение (в органах ощущения), плюс мой жизненный ритм. Когда я говорю «Солнце есть диск диаметром два сантиметра», это не обман чувств — это обман мышления: я принял представление своего ума за реальный объект. При этом сам факт опыта, сам факт ощущений, к которому опыт редуцируется, остается непрозрачным, принимаемым просто как факт. «Удивителен сам факт существования явлений... т. е. то обстоятельство, что из тел, существующих в природе, некоторые обладают отображениями почти всех вещей, другие же не обладают никакими» [\[4, с. 192\]](#).

Утвердив бытие внешних тел как исходный принцип мышления, Т. Гоббс продолжает его развивать, выстраивая общую научную картину мира, то есть *всеобщих законов и правил*. Критерии ясности и отчетливости — логика и ее правила и законы. Что мы можем познать ясно и отчетливо — то, что в нас или то, что вне нас? Но по Т. Гоббсу здесь вообще не разницы — в «научном мире» и там, и там движущиеся тела. Более того, смоделировать то, что вне меня оказывается проще — по аналогии с чувственным миром. Внутренние же движения уловить труднее (фактически — невозможно) — и здесь приходится оставаться в области гипотез.

Здесь уже прозвучало ключевое слово — «смоделировать». Дело в том, что, постулируя наличие внешнего мира, внешнего тела, внешнего объекта как нечто самоочевидное и самоосновное для бытия мышления, Т. Гоббс с этим внешним миром практически не имеет дела — все, что Т. Гоббс описывает в своих работах, включая легендарного «Левиафана», представляет собой лишь модели, лишь мир представлений, лишь мир, выраженный в словах, с этими представлениями тем или иным образом связанных. Возможна некая параллель между Г. Галилеем и Т. Гоббсом. Г. Галилей — нет разницы между миром надлунным и миром подлунным! Т. Гоббс — нет разницы (для нас) между тем, что вне ума (движение тел) и тем, что в уме (тела и их движения как источник представлений).

Здесь возникает вопрос, который в полный рост встанет во времена И. Канта: каким образом наши теоретические описания и дедуктивные умозаключения наполняются соответствующим содержанием или, иначе, каким образом единичные по своей природе данные опыта обобщаются в синтетических суждениях рассудка?

Ход рассуждения Т. Гоббса известен (часть вторая «О теле»). Мы удаляем мысленно все тела, как будто весь внешний мир, окружающий нас, исчез. Что же остается вне меня, если нет никаких тел, нет ничего внешнего, нет мира? Остается чистое пространство как нечто вне меня, как совокупность мест, не входящих в границы моего тела. Я не могу

допустить, что вне меня вообще ничего нет, ведь у моего тела есть границы. А поскольку места эти различаются в зависимости от моих интенций — я могу сосредоточить внимание на одном, а потом на другом — то такое перемещение внимания уже дает нам простейший образ изменения или движения, что напрямую выводит к идее времени. Пространство и время, казалось бы, здесь перед нами выступают образно, однако это не так — мы никак не можем представить чистого пространства. Поэтому перед нами, во-первых, не образ, а лишь дискурсивное описание, во-вторых, нечто всеобщее, а не единичное. Тело же нечто качественно иное — одно одновременно сочетает в себе и всеобщее (как нечто вообще сущее независимо от нас и вне нас), и единичное, как и положено сущему телу самому по себе. Вообще, все сущее вне нас — единичное, однако в наших представлениях, в дискурсивном описании оно парадоксально-диалектически задается как всеобщее, как тело вообще, как мир вообще. Мысль разворачивает все определения через себя. Но следует помнить, что изначально все они получены от простейших представлений или идей, то есть, аналитически выведенных «простых предметов».

Пространство и время образуют своеобразную схему математики — так единица это пространство-время в отношении к иному пространству-времени, любое число получается прибавлением к единице новой единице (одного места (пространства) к другому), либо отделением одного от другого в случае их последовательного рассмотрения [\[6, с. 141-142\]](#). Точно также образуются целое, части, единство и единое, непрерывное, смежное, бесконечность, при этом выясняется и обосновывается тот факт, что об актуально бесконечном мы не можем ни мыслить, ни рассуждать. Однако бесконечное деление Гоббс признает, что, как и отношение к актуальной бесконечности, частично (но только частично!) роднит его с Аристотелем [Гайденко, ИГФ].

Таким образом, мир разворачивается перед сознанием ученого в двух плоскостях — мир как сущий сам по себе и мир как данный, явленный и зафиксированный в описаниях и суждениях, развернутый в системе умозаключений. Опыт наполняет последний содержанием, но и опыт представляет собой всего лишь некоторую явленность, как было указано выше, ведь опыт сам по себе ничего не говорит — говорит человек, делающий те или иные выводы, строящий те или иные суждения. Опыт лишь дает информацию, воспользоваться которой тем или иным образом — дело человека (нетрудно, кстати, заметить, что у Р. Декарта, как было показано выше, эта проблема возникала и разрешалась в контексте проблемы воли и разума, а не опыта). Именно в критике опыта и возникает представление о мире самом по себе, становящееся в процессе аналитико-дедуктивной работы одним из базовых принципов гоббсовской философии, начиная с ранних его произведений.

Здесь нужно отметить еще одну черту — несовпадение предмета познания с самим собой «Предметом галилеевского эксперимента становится предмет, доведенный "до ума" в горниле галилеевского опыта, то есть предмет, который таит в себе несовпадение самого себя (как фрагмента бесконечного астрономического мира) (внешнее разума — авт..) с самим собой (как "актуально всеобщим, актуально бесконечным" предметом) (внутреннее разума — авт.)... без такого несовпадения с собой предмет не может выйти из опытных испытаний» [\[5, с. 249\]](#). На входе — предмет как репрезентант целого (разум озабочен видимостью предмета как необходимой в рамках этого целого (как возможного целого среди других)); на выходе — целое, раскрывающееся в своем репрезентанте (Мыслимое бесконечное целое должно быть вообразено, должно получить воплощение в чувственности, в чертеже (!); т.е. разум озабочен своей собственной бесконечностью, выраженной в особенном мыслимого предмета — как это возможно). Каким образом этот

возможный цельный мир может быть извлечен из чувственного опыта? Каким образом он может воплотиться в чувственном опыте, обнаружить себя не с точки зрения знания, а с точки зрения бытия?

Вернемся к нашим рассуждениям в п. 1 настоящего исследования. Итак, наши размышления должны, таким образом, завершиться, исчерпываясь а) на Боге (так как Бог это всего лишь имя нашей познавательной неспособности, имя превышающего наши возможности познания и истины, когда мы говорим о Нем мы лишь указываем ту высоту в познании и понимании реальности, которую никогда не достигнем); б) на мире в целом; в) на справедливости (так как здесь говорить не о чем — справедливо то, что указано в законе!). В естественнонаучном мире всеобщее, всеобщий закон, присутствует как некоторый остаточный отпечаток эмпирической реальности в уме человека, отпечаток, который постоянно воспроизводится в процессе практики и обнаруживается в ней при любых попытках помыслить мир как упорядоченный механизм (т.е., мир динамически-кинематический, мир взаимоперетекающих друг в друга геометрических конструкций (переходящих в алгебраические формулы) и силовых взаимодействий (полет снаряда — конические сечения)). А в морали, этике, политике?

Здесь всеобщее, оглашенное нами (ученым, познающим субъектом), должно в своих границах найти коррелят в физическом мире, мир знаков и символов должен перейти в мир ощущений и телесности — или хотя бы этот путь указать. И этот путь — государство-Левиафан, исключаяющее любые рассуждения о всеобщих правилах морали и справедливости за пределами государственных законов, исключая всякую свободу слова и печати. Последнее - то, что не может принять Дж. Мильтон, не сможет принять И. Кант. И. Кант прямо говорит о том, что только так (через публичное суждение о существующих законах и правилах) человек достигает себя самого в качестве цели и реализует себя соответствующим образом. Но для Т. Гоббса здесь как раз уже никакой реализации не требуется — ибо реализация происходит через суверенную репрезентацию, ибо суверен и Левиафан становятся той силой, которая, будучи «искусственным телом», эту познавательную границу прямо осуществляет своим бытием.

Такую фигуру всеобщего должен воплотить в себе суверен — не философ Платона, не государь Н. Макиавелли, но человек, репрезентующий собой волю всех граждан, всеобщую волю. Именно с точки зрения этой репрезентации суверен особенно интересен.

6. Единичное и всеобщее в общественном договоре.

Таким образом, ученый говорит от имени природы и репрезентует в своей речи ее законы, ученый выступает тем самым агрегатом, который способен абстрактное всеобщее перевести в содержательное единичное, а уникальное и неповторимое единичное выразить всеобщим языком закона. Это право ученый получает только в том случае, если его слова и суждения строжайшим образом привязаны к природному содержанию — то есть, соотнесены с внешним объектом в его самой ясной и простой явленности рассудку.

Конечно, следует помнить, что ученый не выступает от лица абсолютной истины. В науке и ее системах рассуждений никто не может дать никаких гарантий истинности, правильности, безошибочности — ведь человеку свойственно ошибаться в своих рассуждениях, причем в абсолютно любой момент — однако ошибка, коль она обнаружена, всегда может быть исправлена при должном внимании (как самого ученого, так и его коллег или учеников) и прилежании. В крайнем случае, если дело доходит до

споров и дискуссий, можно довериться мнению третейского судьи (семнадцатый и восемнадцатый естественные законы). Все, тем не менее, меняется, когда речь заходит о человеке не в пространстве знания и истины, а в континууме социальных отношений. Здесь-то как раз и начинается основная всем известная тематика «Левиафана», здесь сразу вспоминается известный афоризм Т. Гоббса о том, что если бы геометрия затрагивала интересы людей, мир увидел бы костры из книг по геометрии (о геометрии у Т. Гоббса см. напр.: [\[13\]](#), [\[17, с. 282\]](#)).

Для того, чтобы понять каким образом единичное (человек) реализуется во всеобщем (государстве) и реализует это всеобщее через себя самого, необходимо вкратце указать на то, что за человек Т. Гоббсом рассматривается и анализируется. Конечно, это не человек, непосредственно данный нам в нашем повседневном опыте — Т. Гоббс хотя и приводит множество примеров именно из повседневного опыта, не использует их, конечно, в качестве доказательств, поскольку, как было указано выше, опыт здесь вообще не может свидетельствовать о чью-либо правоте. Само по себе наличие войн, столкновений, споров, раздоров и противостояний в обществе (коих во времена Аристотеля и Платона, думается, было не меньше, чем во времена гоббсовские; одна хорошо знакомая Т. Гоббсу Пелопонесская война чего стоит) не говорит вообще ни о чем. Гоббсовский человек — это абстрактная модель, описывающая человека как особого рода двухконтурное существо: разумное и страстное (эта модель присутствует у Гоббса уже в ранних работах). Человек «Левиафана» живет в мире науки — и вся первая часть рассматриваемого произведения как раз и являет нам опыт конструирования такого «жителя» мира движущихся тел и их взаимодействий.

Каков же этот человек? Он, прежде всего, телесен, т.е., представляет собой тело среди других тел. Его тело обладает способностью ощущать, сохранять и комбинировать образы — в этом плане он несколько не отличается от животных. Он может накапливать опыт и оптимизировать в соответствии с ним свою практику. От животных он отличается рассудочностью-разумностью, позволяющей давать имена, строить суждения и рассуждения всеобщего характера, формулировать законы природы, ставя вопрос о причинах и следствиях тех или иных явлений и фактов. Обнаружение всеобщих и необходимых связей дает возможность человеку действовать с большей эффективностью, раскрывая эти причинно-следственные связи в природе и используя их в своей практической деятельности. Собственно, познание мира для человека есть всего-навсего отображение внешней реальности в ее всеобщей форме — и дальнейший перевод этого всеобщего знания в конкретно-практические отношения. Сама по себе идея причинно-следственной связи выводится человеком из вполне практического соотношения цели (следствия) и путей ее достижения (причины). Мысль, захваченная какой-либо целью — мысль более организованная и направленная, нежели любое случайное размышление о мире и его законах, подверженное спонтанному затуханию, утере внимания, ослаблению интереса.

Другая сторона бытия человека — его страсти, то есть, влечения или отвращения к чему- или от чего-либо, представляющегося человеку полезным или вредным. Эти страсти и оказываются тем, что можно описать как «внутреннюю сущность человека». Собственно, сущность эта у Т. Гоббса заключается в ее отсутствии — сущность человека есть лишь пучок влечений-отвращений, симпатий-антипатий, который при наличии определенного ресурса реализуется в процессе жизнедеятельности человека, либо при отсутствии ресурса не реализуется. Вся жизнь человека предстает как бесконечный бег за удовлетворением все новых и новых, все более и более сильных желаний, как бесконечный перевод желаемого в действительное, как бесконечная самореализация

[\[29, сс. 4-63, 71-72\]](#), которая останавливается только со смертью.

Конкретная совокупность этих влечений и желаний в конкретном человеке в конкретный момент его бытия представляет собой нечто сугубо единичное — как единичны в данном случае индивидуальные представления о справедливости, добре, зле и т.д. Для номиналиста Т. Гоббса в этом отношении вообще нет и не может быть ничего всеобщего самого по себе, в отличие от Платона и Аристотеля, Фомы или Р. Беллармина. В этом — считает Т. Гоббс — их главная проблема, в этом — источник путаницы и абсурда. Именно так Т. Гоббс и прочитывает своих предшественников. «Аристотель и другие языческие философы делают критерием добра и зла влечения людей. И это совершенно правильно, пока мы предполагаем людей живущими в состоянии, при котором каждый управляется своим собственным законом. Ибо в том состоянии, когда люди не имеют других законов, кроме своих собственных влечений, не может быть общего правила относительно добрых и злых деяний. Однако в государстве такое мерило неправильно. Ибо здесь мерилom служит не влечение частных лиц, а закон, являющийся волей и стремлением государства» [\[6, сс. 520, 511-512\]](#).

Проблема гоббсовского человека в том, что и единичность его в смысле определенности весьма условна — если человек предстает бесконечной сменой страстей и настроений, то единичность эта будет меняться в каждый момент времени. Ставший ареной борьбы страстей и влечений, человек не только никак не может найти свое место в космосе (как это было у Платона и Аристотеля), у него такое место отсутствует в принципе, поскольку а) нет никакой «сущности», которая требовала бы «места»; б) нет никакого мира как системы мест — мир уже раскрыт в бесконечность, во всяком случае, мир науки.

Итак, человек, влекомый страстями, стремится от одной цели к другой, стремясь удовлетворить свои желания. При этом человек желает не только достичь цель, но и приобрести ресурс, без которого этой цели достичь невозможно. Таким ресурсом могут выступать, например, сила, власть или авторитет — то, что позволяет отдавать приказы другим и требовать их исполнения, т.е., отчуждать в свою пользу волю других. Научное знание для этого человека — точно такой же ресурс, способный многократно увеличить его силы.

Т. Гоббс здесь в своем понимании человека вполне себе стоит на плечах гигантов. Дело в том, что перед нами человек, сильно напоминающий человека уже смоделированного задолго до того в своей неповторимой единичности, пытающийся в этой же единичности из этой же единичности развернуть весьма своеобразную бесконечную всеобщность [\[30, с. 164-170\]](#). Речь идет о человеке, описанном Н.Макиавелли. Правда, у Н. Макиавелли этот человек выступал как самодостаточная в себе и для себя индивидуальность, способная увидеть внутри мировых стихий (в том числе — и внутри движения толп или народных масс) момент, в котором совершаемое действие имеет максимальные шансы на успех. Фактически, мир Н. Макиавелли занимает промежуточное положение между античным миром, с его абсолютно размеченным топосом сущностей, и миром Нового времени, мира открытого любому воздействию, хотя и не в любой точке — эти точки еще надо уметь увидеть, а это и есть она из составляющих *Virtu* подлинного государя. Как писал Л. Штраус, «Макиавелли, тот великий Колумб, открывший материк, на котором Гоббс смог воздвигнуть свое сооружение» [\[8, с. 170\]](#).

Но если макиавеллиевский государь был уникальной личностью, то гоббсовский человек выступает как личность массовая. Все люди у Гоббса устроены одинаково. Читая себя, можно прочесть других — и даже человеческий род в целом, как заявляет Гоббс в

предисловии к «Левиафану» [4, с. 9-10], так же [6, с. 125]. Другой, таким образом, неизбежно присутствует во мне — как имманентно присутствует в каждом человеке и естественный разум, способный понимать и рассуждать. Судя по всему, именно в этом Гоббс видит возможность понимания людьми друг друга, как и возможность языка вообще.

В естественном состоянии люди совершенны [8, с. 176] — насколько вообще может быть совершенным единичный человек, имеющий в своем бытии множество ограничений. Однако каждый из этих совершенных людей не только не нуждается в другом человеке — он видит в нем источник опасности, угрозу своей полноте, угрозу своему совершенству. Для исправления этого состояния требуется не Божья благодать, а Левиафан. Правда, некоторые авторы [31, с. 192] выделяют из естественного состояния состояние предшествующее государственному как специальный переходный период. То есть, человек естественного состояния — это человек войны, человек, заключающий договор (при всей спорности его дальнейшего соблюдения), уже делает шаг по превращению этой войны в мир.

Само по себе естественное состояние — результат мысленного эксперимента. Т. Гоббс критически отзывается об эксперименте «эмпирическом» (в рамках полемики с Р. Бойлем) в том смысле, что эксперимент ничего сам по себе не говорит, говорит человек, делающий из этого эксперимента выводы. Однако галилеевский мысленный эксперимент Гоббс использует: ведь что такое естественное состояние, как не галилеевское «отсутствие всякой среды»? Что такое «человек человеку волк» как не вынесенная за скобки социальная среда (по Аристотелю, социальная сущность человека, представляющая собой для человека аналог природной среды для тела движущегося)? В реальном человеке всегда будет присутствовать и моральное сознание, и следы нравственно-правового воспитания. Но в человеке естественного состояния — все это остается за скобками, как остаются за скобками у Г. Галилея сопротивление поверхности, среды или форма движущегося тела.

В этом пункте и происходит первое столкновение единичного и всеобщего. Дело в том, что Т. Гоббс — похоже, вслед за Г. Галилеем — хорошо чувствует проблему взаимодействия мира науки и мира обыденности, мира рассудка и мира непосредственной данности ощущений. Эти миры должны не только взаимообосновывать друг друга, но и друг друга взаимопорождать, друг в друга взаимопереходить и даже друг друга взаимоописывать. У Г. Галилея это столкновение миров выразилось в так называемых парадоксах или «монстрах понимания» вроде бесконечной делимости конечной величины, точки, развернутой в линию, конечной вещи как составной из бесконечного количества неделимых, многоугольник с бесконечными сторонами, обращающийся в круг или окружность бесконечного радиуса, переходящая в прямую и т.д. [5],[14],[32, с. 130-143],[33]. У Г. Гоббса — в раскрытой закрытости другого по отношению к моему мышлению.

«Не делай другому того, чего себе не желаешь» - вот исходный принцип этики, разделяемый и Т. Гоббсом. Это очень просто и, как показывает Т. Гоббс, очень сложно. Этот принцип может быть легко доступен любому разумному существу в любой ситуации — но при этом он может быть (и должен быть, коль существо рационально разумное!) рационально обоснован, что гораздо сложнее. Я, казалось бы, должен поставить себя на место другого. Это не так, поскольку я должен стать другим и смотреть на мир его глазами, а не своими собственными. Сказать легко, но как это сделать? В каком случае я подлинно становлюсь иным? Для этого необходимо создать механизм — Левиафана. Что

представляет собой Левиафан? Это суверен (в пределе — один человек), репрезентующий всех остальных людей таким образом, что каждый воспринимает его приказание (выражение его воли) как свое собственное.

Как известно, в гоббсовском естественном состоянии все люди равны, и каждый имеет право на все. Иначе говоря, я имеет право именовать все своим собственным — то есть, выражать всеобщность мира через свою единичность, индивидуальность, хоть и взятую изначально в абстрактной форме. Я могу хотеть всего, чего захочу. Я имею право на все, что я захочу. Я имею право не только на конечный объект моего вожеления. Это означает, что я имею право на жизнь любого другого человека — но и он имеет точно такое же право. Всеобщность права изначально противоречива, как и единичность, которая через всеобщность пытается обнаружить здесь свое собственное содержание.

Это напоминает другую схему Т. Гоббса, детально изложенную во второй части работы «О теле», однако похожие идеи Т. Гоббс высказывает и в ранних произведениях. Там Т. Гоббс выстраивает рационально-научную картину мира, начав с установки, что даже если мир исчезает, мышление человека продолжает работать благодаря памяти и воображению. Далее, в этом мышлении Гоббс обнаруживает субъективное (пространство-время) и объективное (тело) содержание. О необходимости объективно сущего внешнего тела уже было сказано выше, но считаю необходимым вновь указать на важность этой установки — поскольку тело выступает здесь как некая внешняя граница познания, как парадоксальное познаваемое непознаваемое, пустое заполненное, бесконечная конечность и т.д. Точно таким же внешним телом оказывается в схеме «естественного состояния» другой человек. Я говорю «Это мое!», он говорит «Это мое!». Где истина? В обоих утверждениях (с точки зрения логики тут все безупречно).

Правда, можно сказать, что здесь срабатывает закон противоречия, ибо другой может быть обозначен как не-я. Но в мире новой науки такая уловка не проходит — ибо в критических его точках, точках парадоксов, закон противоречия не срабатывает. Я это и есть не-Я, как у Г. Галилея конечное и есть бесконечное — причем, реальное, а не потенциальное. По Аристотелю мир или делим или неделим, делим бесконечно или до некоего предела. У Г. Галилея, как было указано выше, дизъюнкция заменяется конъюнкцией — «или» переходит в «и». То же самое, как видим, происходит и у Т. Гоббса. Я имею право на все и не имею права ни на что. Перевернутый мир «естественного состояния» требует соблюдать естественный закон, но внутри этого состояния соблюдение этого закона невозможно. Нужен новый мир — мир, где будет место как закону, так и тому, кто сможет его от своего лица провозгласить.

Выход из ситуации естественного состояния — либо война, либо соглашение, договор (contract). Но с точки зрения Т. Гоббса сам по себе договор неустойчив («...соглашения без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность» [\[4, с. 129\]](#)) и нуждается в некой «силе», способной принудить к его соблюдению. Договор сам по себе никто не обязан соблюдать, несмотря на взятые на себя обязательства. В этом пункте вновь обнаруживается та самая указанная чуть выше важная черта гоббсовской модели человека и мира — люди *непрозрачны* по отношению друг к другу, как непрозрачен для мысли объективный (внешний) мир сам по себе. Иначе говоря, невозможно сказать, что на уме у человека, будет он соблюдать договор или нет, если нет *внешнего* принуждения.

В реальной ситуации мы всегда можем сослаться на давнее знакомство с другим человеком, на родственные связи, на обстоятельства и т. д., но в «научном мире» подобное должно быть обосновано не эмпирически-случайно, а строго рационально. Что

же касается абстрактности рационального конструкта гоббсовского человека, то этот «человек разумный», руководствуясь только разумом и логикой должен сделать вывод о том, что соблюдать договор, нужно, так каждый обязан стремиться к миру, но, возможно и не нужно, поскольку другой может его нарушить в любой момент и т.д. Вероятность пятьдесят на пятьдесят: нужно и не нужно. Здесь нет исключения «или». Сама формулировка первого естественного закона Т. Гоббса содержит в себе неразрешимый парадокс: необходимо поступать таким образом, каким можно и не поступать, необходимо искать мира, но можно и нужно готовиться к войне, если мира достичь нельзя! Но ведь «если» несовместимо с необходимостью и долженствованием.

Эта парадоксальность у Т. Гоббса сформулирована и так: «Основной причиной войн является нежелание людей воевать, ибо воля человека всегда стремится к благу...» [6, с. 78]. Об этой же парадоксальности говорит и Дж. Бьюкенен — абсолютная свобода превращается в абсолютное рабство [34]. М. Оукшот видит истоки этой парадоксальности в том, что Т. Гоббс занят решением двух напрямую не связанных задач: а) создание теории долга в соответствии с принципами всей системы его философии (чисто логическая задача); б) формулировка практического руководства для современников с целью борьбы с анархией. Их совмещение оказалось невозможным как невозможно смешение эзотерического и профанного, интеллектуального и обыденного [31, с. 186]. Думается, проблема здесь заключена и в самой парадоксальной сущности науки нового времени, обозначенной еще Г. Галилеем — описать природу как сущую вне и независимо от человека и в то же время, являющуюся человеку в опыте и эксперименте.

7. Рождение Левиафана как разрешение проблемы

Что же именно делает человека непрозрачным для другого человека? То же, что дает возможность одному человеку передавать свои мысли и представления другому, то есть, язык. То, что человек что-либо высказал, не означает, что человек думает именно так — даже если с точки зрения логической структуры его речь безупречна. С другой стороны, с человеком злую шутку начинает играть сам метод Т. Гоббса, заявленный в Предисловии к «Левиафану»: «...Хотя при наблюдении действий людей мы можем иногда открыть их намерения, однако делать это без сопоставления с нашими собственными намерениями и без различения всех обстоятельств, могущих внести изменения в дело, все равно что расшифровывать без ключа...» [4, с. 7-8]. Постигая через единичное всеобщее, я неизбежно приду лишь к общей абстрактной форме, которая ничего не может мне сказать о том, каким образом мой единичный, а не всеобщий визави поступит в том или ином конкретном случае. «Впрочем, как бы превосходно один человек ни читал в другом на основе его действий, он это может осуществить лишь по отношению к своим знакомым, число которых ограничено. Тот же, кто должен управлять целым народом, должен постичь (to read) в самом себе не того или другого отдельного человека, а человеческий род» [4, с. 8].

Таким образом, единичный субъект не может, не впадая в абсурд, выступать от лица всеобщего и репрезентовать его. Желания и страсти единичного субъекта, формирующие его пространство права, не могут претендовать на всеобщий характер — их неснимаемая единичность как раз и разрешается через ликвидацию любой единичности в войне всех против всех. Недаром, у Т. Гоббса речь об этой войне и естественном состоянии заходит практически сразу после того, как закончено описание единичного человека со всеми его страстями, представлениями и рациональными свойствами. Война исчерпывает единичность, не давая возможность реализоваться

всеобщему естественному закону. Для того, чтобы всеобщность в виде естественного закона могла обрести существование, людям необходимо создать «искусственное тело» Левиафана-гаранта его исполнения (в лице суверена), для создания этого тела необходимо отказаться от абстрактной всеобщности прав, точнее, перенести их на то самое лицо (суверена). Но каким же образом этот отказ осуществим, если одного лишь словесного выражения не достаточно? Что должно сообщить словам плоть и кровь?

М. Оукшот, посвятивший этой проблеме известную статью, описал этот переход так [\[31, с. 194-196\]](#). Договор представляет собой отсроченное во времени обязательство. Заключая договор в той или иной мере этими обязательствами ограничивают свои права (я должен делать не то, что хочу, а то, что требует другой). Соблюдение договора — как известно, требование естественного закона. В естественном состоянии человек, желающий соблюдать естественный закон (то, есть, желающий исполнить заключенный с другим человеком договор), неизбежно выдает себя своему визави, поскольку никакой гарантии, что тот в свою очередь также исполнит свои обязательства. Тот, кто первый ограничит свои права по договору, таким образом, нарушит все тот же естественный закон, который прямо запрещает причинять себе какой-либо вред. «Благородство, — замечает Т. Гоббс, — слишком редко встречается, чтобы на него можно было бы рассчитывать», а пример Сиднея Годольфина — исключение, а не правило [\[4, с. 536\]](#). Рациональный человек не может рассчитывать на столь шаткие основания. Поэтому главной действующей силой становится не благородство, а страх перед вполне реальной угрозой.

Иная ситуация складывается, когда в договор вступают все люди, переносящие свои права на суверена, отчуждающие в его пользу свою волю. В этой ситуации приказ суверена есть изначальное проявление не моей воли, но воли суверена, которая в процессе переноса стала... моей волей, моей репрезентацией. Т. Гоббс не случайно тратит целую главу на разъяснение специфики подобного переноса права и акцентирование внимания на репрезентативности фигуры суверена. Приказ суверена — выражение всеобщей воли — есть с этого момента однозначное требование моей воли, исполнение которого находится в полном согласии с требованием естественного закона.

В этой ситуации неисполнение приказа суверена выступает как неуважение к всеобщей воле (которую, еще раз, суверен и провозглашает) и прямой вызов ей. Не исполняя приказ, я выставляю себя как противник договора. Если мы разумно пришли к мысли заключить договор, то не менее разумно будет исполнить его без всякого страха (точнее, на страх и риск), нежели не исполнить — словно мы в следующий же момент после его заключения расписываемся в неверии другим, то есть, изначально выдаем себя как потенциального его нарушителя.

С другой стороны, если никто первым не сделает этого (исполнит приказ суверена), мир вообще никогда не наступит. Конечно, я, исполнив приказ суверена, могу ожидать, что многие последуют за мной, но даже если кто-то не последует, мы все равно ничего не теряем. Если государство-суверен не возникает, то мы все всего-навсего, остаемся в естественном состоянии (возможно, до следующей попытки договориться или же до нашей взаимной гибели). Если государственная машина уже построена и вступила в работу, то те, кто не последовал за мной, кто не выполнил приказ, уничтожаются автоматически. Не неразумно ожидать, что достаточное число участников станет исполнять условия сделки, чтобы дать суверену необходимую силу и власть. Как только сил для этого достаточно, как только — вот оно, долгожданное «fiat!», вот он, Левиафан! Иначе... суверен не состоится, а Левиафан не родится, увы...

Надежда здесь только на то, что в какой-то момент большинство станет следовать не страстям, а разуму, станет искать мира, а не войны, станет ставить общее выше частного, заключит договор о взаимном переносе прав на суверена и в силу последнего выполнит первый приказ суверена, выражающий волю последнего как репрезентацию всеобщей воли — в этот момент это (все)общее и возникает, набирая силу. Бесконечные пробы (получится-не получится) рано или поздно должны увенчаться долгожданным «fiat!», а то, что речь идет о людях исключительно рассудочно-разумных, дает все шансы на то, что произойдет это достаточно быстро, ибо в условиях формально-словесного переноса прав, в условиях, когда все в равной степени отказались от всего в пользу суверена-репрезентанта, выполнение своего долга уже не может выступать как противоречие с естественным законом, как некая выдача самого себя не произвол другого.

Таким образом, естественный закон становится обязательным тогда и только тогда, когда он становится частью (основанием) закона гражданского. Божественный закон сам по себе также не обязателен — он представляет собой совет, которому человек лишь вправе следовать. Гражданский же закон исключений не знает — за его неисполнение неизбежны санкции, неизбежно силовое наказание, неизбежны потери, неизбежен ущерб [\[31, с. 168-178\]](#). При этом происходит полное переформатирование самого человека. Человек в естественном состоянии, имеющий право на все — совсем не тот человек, который остается после «fiat!», ибо последний уже не имеет абсолютно никаких прав, кроме тех, которые предоставит ему суверен. Таким образом, для прочного мира как основы всей благополучной человеческой жизни требуется не просто ограничение прав (как это происходит в обычном договоре), но полный отказ от них и возвращение их в переформатированном виде. «Это больше чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим» [\[4, с. 133\]](#). Изначальный человек должен быть переформатирован так, чтобы стать гражданином — но уже не в рамках осуществления своей изначальной потенциальной сущности, но как часть целого, определяемая через целое, как репрезентация всеобщего, как воля суверена, репрезентующая волю каждого подданного.

Здесь мы видим весьма интересный момент. В гоббсовой системе и речи уже нет о «месте» человека в бытии, согласно его сущности, поскольку государство здесь не столько определяет это «место», сколько произвольно устанавливает его согласно принципу равенства. Человек здесь не может занять не свое место, как это было в платоновско-аристотелевском мире, просто по той причине, что все места равноправны, одинаковы сами по себе, любая иерархия закрепляется государством уже постфактум, а потому абсолютно вторична. Однако государство Т. Гоббса все-таки дает жизнь и существование тому, что без него существовало лишь как потенциальное, естественному закону. Можно видеть в этом некоторый аристотелевский атавизм. Правда, с точки зрения Т. Гоббса здесь не имеет смысла говорить об актуальном-потенциальном, поскольку то, что имеет причину возникает необходимостью, а между действующей причиной и потенцией нет различия [\[6, с. 165\]](#).

Левиафан воспринимается как сотворенный - fiat! — но необходимо помнить, что а) сотворен он человеком как искусственное тело, как механизм, позволяющий естественному закону обрести полноценное бытие; б) по отношению к своему творцу (человеку естественного состояния) он выступает как полное его отрицание, однако этот творец внутри него уже не существует, он также оказывается преобразован в «личность», «гражданина», выступающего, теме не менее, как проявление того

изначального человека, что остался за пределами этого «*fiat!*». При этом человек оставляется человеком в указанной двойственности, причем двойственность это не атиномична (человек и государство в реальном мире против наших представлений о человеке и государстве в их сути, как это было у Платона), но парадоксальна (представление о человеке как самом по себе и представление о нем же как части некоего общего целого, синтезированное одно из другого). Человек «естественного состояния» постоянно присутствует в человеке «Левиафана» своими страстями, своей телесностью, своей жизнью, которую невозможно вынести за скобки.

Теперь вкратце о том, почему невозможно анализировать и познавать проблемы морали, справедливости и права, почему эти вопросы должен охранять страж-Левиафан. Государственный интерес в полной мере никогда не может быть постигнут подданными, поскольку постигать здесь нечего: за законами как выражением воли суверена не стоит ничего, кроме все той же воли к миру. Левиафан внешне абсолютно трансцендентен, однако эта трансцендентность, как и трансцендентность внешнего тела или Бога, абсолютно пустая. И если трансцендентность всемогущего Бога есть нечто само собой разумеющееся, если трансцендентность окружающего мира нуждается в обосновании (в дискуссии, например, с Р.Декартом), то трансцендентность Левиафана должна быть обеспечена сам Левиафаном и его законами. Нельзя сказать, что за этими актами изъявления воли Левиафана (законами) стоит нечто скрытое — Левиафан-суверен предельно открыт, целью закона является, в конечном итоге мир и только мир. Нет смысла вкладывать в это дополнительные смыслы и значения. В Левиафане нельзя полноценно соучаствовать — просто признавай все акты воли его своими и точка! Государство никому ничего не объясняет, оно просто являет свою волю. Но ведь и Левиафан до конца не проникает внутрь человека, не так ли?

И вновь — Левиафан оказывается несвободен от противоречий и парадоксов. Так А. Филиппов, например, указывает на следующее, по его мнению, фундаментальное противоречие: право суверена убить любого и право любого на защиту [\[3\], \[17, с. 62-63\]](#). Список можно продолжить: полное подчинение суверену и возможность смены суверена, абсолютная полнота власти суверена, не имеющая формальных границ, и обязанность ответа суверена по суду, если речь не идет о государственных вопросах и т.д. Эти парадоксальные противоречия возникают, как легко заметить, во вполне определенных местах левиафановой конструкции — когда всеобщее «право и мораль» Левиафана вступают в контакт с телесной единичностью, когда государственный закон обнаруживает, что он не может быть абсолютно и до конца применен к реальной ситуации, когда общее правило обнаруживает бесконечное количество досадных исключений. Как всеобщий закон не может объять необъятное (бесконечное количество единичных случаев), так и единичные случаи не могут исчерпать всей полноты объективной реальности.

8. Т. Гоббс и И. Кант: где заканчиваются права суверена

Итак, суверен всеми своими действиями должен сделать все, чтобы наступил мир, сделать все, чтобы из общества исчезли раздоры и споры. Научные дискуссии, судя по всему, Т. Гоббс отдавать на откуп суверена не намерен, однако и здесь он делает оговорку, что в случае невозможности прийти к компромиссу, участники дискуссии должны воспользоваться авторитетом третьей стороны (не потому что он умнее или компетентнее их, но потому, что его решение исключает влияние личных факторов и предпочтений спорящих). Любые другие споры, в том числе, религиозные запрещены. В этом нет ничего удивительного — спорить о религии незначит, ибо вся истина в догматах,

которые нельзя подвергать аналитическому разложению, сомнению, интерпретации. Спорить о справедливости, морали и праве тоже незачем — справедливо, морально и правомерно все то, что ведет к миру, а это законы, выражающие волю суверена как репрезентации всеобщей воли.

Все ограничения, накладываемые государством на граждан преследуют одну цель — мир. Но главное ограничение здесь — запрет на свои собственные суждения по указанным выше вопросам. Таким образом, человек в государстве не имеет права на всеобщие суждения в определенных областях, оставляя это право целиком и полностью суверену. Конечно, суверен не может запретить человеку думать, но он может запретить знакомиться с опасными мыслями, запретив опасные книги, чтение которых способно привести к спорам, распрям и, как следствие, войне против всех. К этому же относится и соответствующая забота о просвещении граждан. Обратим внимание, насколько слабым оказывается пресловутое «единство» *commonwealth*, насколько слабым оказывается Левиафан, насколько амбивалентным являет себя рассудок, не имеющий предохранительных механизмов ни от абсурда, ни от бессмысленных дискуссий и споров.

Д. Юм также указывает на неограниченную свободу печати как на зло, рассматривая ее применительно к реалиям Великобритании XVIII века как следствие борьбы республиканской и монархической фракций во власти [\[35, с. 487\]](#). Но у Д. Юма нет речи о рациональной договорной основе государственности. Он достаточно убедительно в рамках собственной позиции доказал серьезную условность концепции «первоначального договора», ее малую объяснительную силу в вопросе возникновения государства и весьма слабое значение для понимания современных политико-правовых процессов. «Это не оправдывается историей или опытом ни одной из стран в мире ни в один период ее существования» [\[35, с. 660\]](#). Но юмовские рассуждения базируются на чистом эмпиризме, отрицающим всеобщие и необходимые законы как в природе, так и в морали и государстве — последние понимаются как некоторое «удобство», позволяющее людям более-менее удачно сосуществовать друг с другом, основанное на привычном образе жизни. Гоббсовский же концептуальный ряд качественно иной — Т. Гоббс говорит о законе именно как о всеобщем и необходимом правиле (как в природе, так и в государстве), имеющем исключения в реальном мире, но не переставшим от этого быть всеобщим и необходимым. И если для Д. Юма корни государства и его природа кроются в голом насилии (хотя в современном мире скорее потенциальном [\[35, с. 662\]](#), но от этого не менее действенным [\[35, с. 666-667\]](#)), то для Гоббса это насилие всегда идет бок о бок с согласием и рациональным принятием. Как совместить изначальное согласие и тотальную цензуру? Как совместить рациональный характер гоббсовского человека как субъекта общественного договора и строгое ограждение этого человека от возможных мыслительных соблазнов, могущих потенциально вызвать дискуссии, раздоры или — не дай Бог — полноценную войну?

Именно этот пункт вызвал резкие возражения и И. Канта (о связи философии И. Канта с Т. Гоббсом см. напр.: [\[36, с. 279-280\]](#)). Сам И. Кант определяет общественный договор как объединение людей, которое «само по себе есть цель... стало быть, есть безусловный и первый долг вообще во всех внешних отношениях между людьми» [\[37\]](#) и которое образует общность, т.е. некую общую сущность (*ein gemeines Wesen*). При этом этот договор не имеет отношение ни к естественным целям людей (счастью), ни к средствам его достижения. Гражданское состояние, таким образом, требует подчинения свободных людей принудительным законам как требованию чистого разума вне каких-либо чисто

эмпирических целей. Каждый, таким образом, вправе искать своего счастья, то есть, устраивать собственную «эмпирическую» жизнь, если при этом он не мешает в том же деле другому. Это сохраняет активность человека, а не уничтожает ее как при деспотизме, при гарантии права на такую же активность со стороны другого. И. Кант отмечает, что заключение подобного договора нельзя рассматривать как эмпирический факт, это всего лишь идея разума, то есть, не нуждающееся в созерцании предельное разумное понятие, требующее, однако того, чтобы любой закон издевался правителем сувереном «как если бы» он исходил от воли всего народа, «хотя бы в настоящее время народ находился в таком положении или держался такого образа мыслей, что, если бы его спросили об этом законе, он, вероятно, не одобрил бы его» [38]. Невозможность последнего автоматически делегитимирует любой закон. Это, впрочем, не относится к суждению подданного, который обязан повиноваться закону в любом случае. Восставая же против суверена и закона, граждане творят величайшую несправедливость - что опять же не значит, что у народа вообще нет никакого права в отношении суверена (хоть и эти права и не принудительные).

Указанная «непринудительность» представляет собой право гражданина высказывать свое собственное мнение по поводу справедливости или несправедливости закона — разумеется, при безусловном и полном исполнении закона. Глава государства тоже человек, он тоже может ошибаться — и наш долг указать ему на ошибку. Иначе, следует признать его боговдохновенным, безгрешным — и вообще, сверхчеловеком. Суверен должен иметь возможность видеть свои ошибки, чтобы иметь возможность исправить их и тем самым изменить себя. Каждый должен иметь возможность своим собственным разумом убедиться в правомерности того или иного закона.

«Человек, — пишет И. Кант, — есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в Господине. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой» [Кант И. Идея ...С. 428.]

Таким образом, очевидно что И. Кант говорит о человеке как о свободном существе, реализующем свободу в бесконечном поиске своих всеобщих определений (теоретически) и взаимоопределении ее границ относительно свободы других. Человек, рассматривающий себя как цель, видит себя уже как единичность, раскрытую во всеобщее, а как не чистую единичность. Это предполагает трансцендентальную открытость человека другому человеку. У Т. Гоббса же человек от человека отделен пропастью — человек не может проникнуть в мысли другого, человек не может сам по себе поставить себя на место другого, не может судить о себе с позиции другого (а если и может — то это порождает не эмпатию, а нечто прямо противоположное).

Для И. Канта человек находится на своеобразном стыке между миром природной необходимости (разумеется, понимаемой таковой в контексте новоевропейской науки) и человеческой свободы и может быть понят в контексте того или иного мира. Собственно, политическое конструирование человека как актора политики и балансирует между этими полюсами — полюсом натурализма (где человек понимается и оценивается как существо подчиненное законам как природы так и общества) и полюсом свободы, где человек не столько превращается в объект политической манипуляции или насилия,

сколько становится проектом, имеющим цель и смысл в реализации и раскрытии самого себя. У И. Канта сталкиваются два понимания свободы — индивидуальное (как свобода индивида делать что-либо в соответствии со своими потребностями и представлениями о счастье) и всеобщее (как регулятивная идея разума, как воплощение рода в индивиде). Свободный индивид — тот, кто сам устанавливает свои ограничения и следует им вне зависимости от обстоятельств, тот, кто сам свободно определяет себя и следует этому определению, не отчуждая при этом от себя критический разум. Свобода как раз и есть способность человека подчинить себя требованиям разума, то есть, всеобщему. Государство же есть инструмент согласования общих и частных интересов посредством общепринятых общезначимых норм. Законопослушному гражданину, по выражению И. Канта, «не требуется ничего кроме свободы, причем самой безобидной из всего того, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях публично пользоваться своим разумом» [Кант Что такое просвещение].

Здесь решающую роль играет различие в понимании свободы обоими мыслителями. Свобода у И. Канта сверхприродна и представляет собой возможность творения себя самого в контексте всего человечества как его явление. У Т. Гоббса же свобода природна — свобода понятая, прежде всего, как способность ставить цели и достигать их, цели, в свою очередь, обязательно заданные теми или иными соответствующими причинами. Для И. Канта человек есть «вещь» для самого себя, для Т. Гоббса же он выступает такой непрозрачной «вещью» для других. Для И. Канта государство и общественный договор дают возможность человеку самостоятельного достижения счастья в гармонии с саморазвитием как самого себя, так и других людей и общества в целом. Для Т. Гоббса же государство-суверен не может быть объектом суждений граждан, оно есть чистое удержание человека в определенных рамках, исключающих любое нарушение мира, любые споры, любые дискуссии — кроме естественнонаучных, да и те могут существовать только в определенных пределах.

Впрочем, в понимании человека Т. Гоббсом также проглядывает робкий росток вещи в себе — это физическое бытие человека, не подчиняющееся как суверену и государственным законам (суверен не вправе приказать подданному причинить себе вред самому себе, хотя и может приказать сделать это по отношению ко мне другому человеку), так и самому человеку (естественный закон запрещает самоубийство). Я как живое существо оказываюсь изначально определенным в жизни — посягать на которую я не имею права, даже имея право на все.

Заключение

Таким образом, завершая исследование, можно сделать следующие выводы в плане заявленных целей и задач.

Во-первых, философия Т. Гоббса представляет собой относительно заверченный и самостоятельный вариант философии раннего Нового времени, основанной на новейших достижениях науки той эпохи. Практически всегда и везде в своих крупных работах 40-50-х гг. Т. Гоббс выступает не как ученый-экспериментатор, сколько как учитель и оригинальный интерпретатор, не открывающий принципиально новых истин, но приводящий в порядок уже сделанные другими открытия, выстраивая последние в цельную рациональную систему. Исключением является учение Т. Гоббса о праве и государстве, где Т. Гоббс творчески применяет методологию науки XVII века, восходящую, с одной стороны к Р. Декарту, с другой стороны, в большей степени, к Г. Галилею.

Во-вторых, на примере философской системы Т. Гоббса весьма ясно обнаруживается принципиальная новизна парадигмы классической новоевропейской науки по отношению к парадигме науки и натурфилософии Античности, восходящей в основе своей к трудам Платона и Аристотеля, а также — софистов [\[39\]](#). Мир в контексте античной парадигмы предстает как замкнутый, определенный как в своем собственном положении (абсолютный верх и низ), так и в положении всех без исключения объектов в нем находящихся и его составляющих. Концепция государства в рамках античности восходит именно к такому пониманию мира — само по себе государство-полис представляет собой совокупность мест, которое люди должны занять в соответствии со своими «сущностными» предназначениями. Новое время радикально разрывает эту картину, превращая определенный мир в бесконечную вселенную, абсолютное расположение объектов в относительное, а любое место — в собственное место любой вещи, которое она проходит под воздействием других вещей, реализуя себя через процесс движения от места к месту.

В-третьих, в гоббсовой системе ясно демонстрируется характерная черта науки Нового времени, восходящая к Г. Галилею: выведение из непосредственно (чувственно) данной обыденной реальности нового аналитико-дедуктивного (предметного) мира, с которым и имеет дело научное описание. Корни такого выведения Т. Гоббс обнаруживает в языке, который даже на обыденном повседневном уровне автономен по отношению к той реальности, которую он репрезентует. При этом объективность языка разворачивается в совместной человеческой практике — то есть, тогда, когда языковые обозначения реализуются в объективном чувственно-данном мире через деятельность людей для преобразования последнего.

В-четвертых, указанный аналитико-дедуктивный мир, имеющий характер всеобщих определений и научных законов, неизбежно порождает свой «антитезис» - мир, существующий сам по себе, то есть, мир внешних по отношению к человеку тел. Сам человек представляет собой, прежде всего, сложное физическое тело, на существование которого не может посягать ни суверен (не имеющий права требовать от подданного лишить себя жизни), ни сам человек (не могущий лишить самого себя права на существование как таковое). Это важнейшее, по мнению Т. Гоббса, условие всякой познавательной рациональной деятельности стало предметом известной дискуссии Т. Гоббса с Р. Декартом. Разум-рассудок, считает Т. Гоббс, не может быть и действовать абсолютно автономно, он необходимо полагает нечто внешнее себе, иное себе, самому себе не данное, а, значит, непознаваемое.

В-пятых, социально-политическая концепция Т. Гоббса демонстрирует решение проблемы взаимосвязи и взаимоперехода единичного (конкретного, чувственно-данного) и всеобщего (абстрактно «сущностного»), то есть, одного из основных вопросов теории познания и философии. Этим решением в социально-политической сфере является общественный договор, представляющий процедуру репрезентации всеобщей воли в лице суверена через отказ в его пользу от всех естественных прав — то есть, радикальное преобразование некоторого изначального единичного человека, хотя и сконструированного абстрактно, в некоторую часть всеобщего искусственного тела. Собственно, потребность в такого рода теле и есть потребность перевода абстрактного слова (договора) в реальный мир, потребность в обратной репрезентации, переводе знания в практику, без которой знание само по себе остается лишь набором слов, не имеющим отношения к реальности и человеческой деятельности.

Задачей такого искусственного тела (Левиафана) является поддержания мира, то есть,

овеществление соглашений и договоров между людьми, придание им материальной силы, существования — в мире, где нет абсолютных «сущностей» и соответствующих им абсолютных «мест», но есть бесконечные взаимодействия, взаимоуничтожающие и взаимоусиливающие друг друга, и есть бесконечное движение, порожденное этими взаимодействиями. Условием функционирования Левиафана является запрет выносить частные суждения по ряду вопросов. Левиафан выступает как граница аналитической редукции и содержательной дедукции, то есть, научно описуемого, предметного мира. Но если в естествознании такого рода граница определяется естественным путем (например, через Бога), то в области морали, политики и права эта граница практически устанавливается «искусственным телом».

Мир, представляющий собой предметный мир, описанный наукой, имеет, таким образом вполне определенные границы внутри которых только и возможно теоретическое осмысление объективной реальности. Правда, объективная реальность сама по себе здесь всегда остается за скобками как «непознаваемый остаток». На это указывают парадоксы, обозначенные Г. Галилеем. Об этом говорит общая парадоксальность философии Т. Гоббса. На это же обратит внимание в следующем столетии И. Кант — но уже в несколько ином контексте.

Библиография

1. Авдащенко М. В. Томас Гоббс глазами исследователей его творческого наследия XX—XXI веков // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки 2007. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tomas-gobbs-glazami-issledovateley-ego-tvorcheskogo-naslediya-xx-xxi-vekov>. (дата обращения 28.02.2023).
2. Грановская О. Л. Исая Берлин и неогоббсизм: интерпретация публичной рациональности. URL: http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2015/10/philosophy/granovskaya.pdf. (дата обращения 28.02.2023).
3. Филиппов А. Левиафан Томаса Гоббса. URL: <https://postnauka.ru/faq/40976>. (дата обращения 28.02.2023).
4. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 3-535.
5. Библер В. С. Кант-Галилей-Кант. — М.: Мысль, 1991. 250 с.
6. Гоббс Т. Основ философии часть первая «О теле». Основ философии часть вторая «О человеке». Основ философии часть третья «О гражданине». Человеческая природа. // Гоббс Т. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 56-574.
7. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии // https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/nauchnaya_literatura/394736/fulltext.htm
8. Штраус Л. Естественное право и история. — М.: Водолей Publishers, 2007. 312 с.
9. Скиннер К. Свобода до либерализма / пер. с англ. А. В. Магуна; науч. ред. О. В. Хархордин. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге — 2006, 120 с. URL: <http://library.khpg.org/files/docs/1438501676.pdf>. (дата обращения 28.02.2023).
10. Филиппов А. Актуальность философии Гоббса // Социологическое обозрение. Т.8. №3. 2009. // . URL: <https://publications.hse.ru/mirror/pubs/share/folder/kfupim8d04/direct/73706515>. (дата обращения 28.02.2023).
11. Плешков А. Статус языка в политической философии Томаса Гоббса URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/status-yazyka-v-politicheskoy-filosofii-tomasa-gobbsa>.

(дата обращения 28.02.2023).

12. Дюринг Е. Критическая история общих принципов механики. Пер. с нем. Изд. 2-е. — М.: КРАСАНД, 2011. 552 с.
13. Огурцов А.П. Томас Гоббс и Левиафан тотальной власти // Электронный философский журнал Vox/Голос. Выпуск 10 (июнь 2011). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/yuridicheskie-metafory-v-kotoryh-zhila-filosofiya-statya-pervaya-tomas-gobbs-i-leviafan-totalnoy-vlasti>. (дата обращения 28.02.2023).
14. Дмитриев И. С. Увещание Галилея. — СПб.: Нестор-История, 2006.
15. Асмус В. Ф. Декарт. — М.: Госполитиздат, 1956. 372 с.
16. Мееровский Б.В. Томас Гоббс. URL: https://www.4italka.ru/dokumentalnaya_literatura_main/biografii_i_memuaryi/395549/fulltext.htm. (дата обращения 28.02.2023).
17. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / Пер. с немецкого Д. В. Кузницына. — СПб.: Владимир Даль», 2006. — 300 с.
18. Филиппов А. Ф. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / Пер. с немецкого Д. В. Кузницына. — СПб.: Владимир Даль», 2006. С. 5-100.
19. Ямпольский М. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. — М.: Новое литературное обозрение, 2004. 800 с.
20. Платон Государство. // <https://classics.nsu.ru/bibliotheca/plato01/gos01.htm>. (дата обращения 28.02.2023).
21. Жильсон Э. Избранное. Т.1 Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. — М. СПб.: Университетская книга, 1999. 496 с.
22. Гайденок П. П. История греческой философии в ее связи с наукой. URL: https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/17644/fulltext.htm. (дата обращения 28.02.2023).
23. Неретина С. Огурцов А. Пути к универсалиям. — СПб.: РХГА, 2006. 1000 с.
24. Асмус В. Ф. Лекции по истории логики. : Авиценна, Бэкон, Гоббс, Декарт, Паскаль / Под ред. и со вступ, ст. Б. В. Бирюкова. Изд. стереотип. — М.: Издательство ЛКИ, 2017. — 238 с.
25. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой // Галилей Г. Избранные труды в 2-х тт. Т. 1. — М.: Наука, 1964. С. 97-556.
26. Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 2. — М.: Мысль, 1994.
27. Сухно А.А. «Эффект зеркала» и травмированная мысль. Часть первая: Парадокс рефлексии: мыслящий субъект и его двойник // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1 (11). С. 9-23. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/effekt-zerkala-i-travmirovannaya-mysl-chast-vtoraya-paradoks-vospriyatiya-materialnyy-obekt-i-ego-dvoynik>. (дата обращения 28.02.2023).
28. Сухно А.А. «Эффект зеркала» и травмированная мысль. Часть вторая. Парадокс восприятия: материальный объект и его двойник // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 4 (14). С. 9-24. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/effekt-zerkala-i-travmirovannaya-mysl-chast-vtoraya-paradoks-vospriyatiya-materialnyy-obekt-i-ego-dvoynik>. (дата обращения 28.02.2023).
29. Делез Ж. Лекции о Спинозе /пер. Бориса Скуратова. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.

30. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. — М.: Наука, 1989. 272 с.
31. Оукшот М. Моральная жизнь в философии Томаса Гоббса // Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. Пер. с англ. — М.: Идея-Пресс, 2002. С. 153-196.
32. Галилей Г. Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки // Галилей Г. Избранные труды в 2-х тт. Т. 2. — М.: Наука, 1964. С. 109-403.
33. Горохов В.Г. Галилео Галилей как философ техники (социокультурный подвиг, который изменил мир // Философский журнал. 2012. № 1 (8). С. 59-76. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/galileo-galiley-kak-filosof-tehniki-sotsiokulturnyy-podvig-kotoryy-izmenil-mir>. (дата обращения 28.02.2023).
34. Бьюкенен Дж. Границы свободы. URL: http://gallery.economicus.ru/cgi-bin/frame_rightn_newlife.pl?type=school&links=.%2Fin%2Fbuchanan%2Fworks%2Fbuchanan_w3_0.txt&img=works.jpg&name=pubchoice. (дата обращения 28.02.2023).
35. Юм Д. О свободе печати. О первоначальном договоре // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. — М. Мысль, 1965. С. 487-490. С. 656-675.
36. Магун А.В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. 544 с. URL: http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/magun_h2.htm. (дата обращения 28.02.2023).
37. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения в шести томах. — М.: Мысль, 1965. (Философ. наследие).-Т. 4. Ч. 2. С. 59-105. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000513/st000.shtml>. (дата обращения 28.02.2023).
38. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Критика способности суждения. — СПб.: Наука, 2006.
39. Федотова О. А. Договорная теория возникновения государства и права (старшие софисты) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2010. Т. 4, № 1. С. 210-216. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dogovornaya-teoriya-vozniknoveniya-gosudarstva-i-prava-starshie-sofisty>. (дата обращения 28.02.2023).

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой целостный и весьма компетентный очерк философского учения Томаса Гоббса. Автор рассматривает все основные его элементы, показывая пересечение смысловых линий различных разделов философии Гоббса, – результат, редко достигаемый как авторами, писавшими об английском философе, так и историками философии, стремившимися реконструировать другие сложные и противоречивые концепции мыслителей Нового времени. Достижение указанного единства образа философии Гоббса свидетельствует не только о профессиональной историко-философской эрудиции, но и о глубине проникновения в стиль мысли изучаемого философа, завершающегося складывающимся постепенно навыком мыслить подобно изучаемому автору, как бы «предугадывая» и восстанавливая ход его

рассуждений. Несомненным достоинством статьи является представление социально-культурного контекста эпохи Английской революции, Гоббс выступает в полном смысле этого выражения «сыном своего времени», оказываясь одним из выразителей духа эпохи, в которой ему выпало жить. Впрочем, «историчность» повествования не ограничивается «веком Гоббса», в тексте представлены и связи философии Гоббса с античными философами и мыслителями эпохи Возрождения, и здесь для автора также характерны эрудиция, умение извлекать нетривиальные заключения из, казалось бы, хорошо известных фактов, способность вызвать у читателя удивление неожиданными параллелями или противопоставлениями. Отдельно следует сказать о стиле статьи: она написана лёгким и местами даже элегантным языком, демонстрирующим возможность достижения синтеза профессионализма и простоты изложения. Особенно ярко выступает эта черта как раз там, где автор открывает упомянутые выше «пересечения» различных линий размышлений Гоббса, например, когда раскрывает место в его системе учения о знаках. В существующей традиции восприятия новоевропейской философии Гоббса иногда характеризуют (правда, это не относится к его социально-политическому учению) как «скучного» философа; однако, автору удалось в полной мере преодолеть этот предрассудок. При этом невозможно не обратить внимание на одно обстоятельство, препятствующее тому, чтобы без сомнения рекомендовать статью к печати, – это её объём: дело в том, что он составляет более трёх авторских листов (ему соответствует и количество источников). Можно ли разделить статью на части, не повредив впечатлению, которое она производит? – На взгляд рецензента, да, однако, последнее слово всё же, по-видимому, должно остаться за Редакцией. Каким бы оно ни оказалось, в представленном тексте нет никаких недостатков, которые предполагали бы необходимость повторного рецензирования (несколько опечаток автор может устранить в рабочем порядке). На основании сказанного рекомендую принять статью в качестве целого или один из её разделов к печати в научном журнале.