



Общие вопросы истории и философии науки

ПОНЯТИЕ «ПРИРОДА» И ПРОБЛЕМА СОЛИДАРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Т. ГОББСА И ДЖ. ЛОККА

Д.Р. Яворский

В статье реконструируется совершенный в британской философии XVII–XVIII вв. переход от теологической символики единства к натуралистической выявляется его своеобразие в сравнении с континентальной философией и показано, как в свете проблемы солидарности трансформировалось содержание понятия «природа» в трудах Т. Гоббса и Дж. Локка.

Ключевые слова: природа, солидарность, британская философия, Гоббс, Локк

Политическая смута в Англии второй половины XVII в., вызванная целым комплексом религиозных, политических, экономических и социальных причин, поставила перед интеллектуалами вопрос об основаниях общественного согласия и порядка. Мир, который рушился на глазах, ранее опирался на теологический дискурс, однако именно религиозные разногласия лежали на поверхности социальных конфликтов и тем самым дискредитировали интеграционный потенциал религиозной символики. Поэтому искомые основания должны были быть выражены иными символическими средствами. Их поиск составляет значительную часть философского труда ведущих представителей британской интеллектуальной традиции, не только сформулировавших фундаментальные социальные и политические идеи своей эпохи, но и обеспечивших переход от теологического дискурса в объяснении оснований общественной солидарности к новому натуралистическому.

Королевская реформация, отделившая английскую (англиканскую) церковь от католической, не только запустила машину конфликта между сторонниками папской и королевской церкви. Конфессиональная жизнь страны усложнилась с появлением многочисленных приверженцев каль-

винизма – пуритан, образовавших самостоятельные конгрегации и общины, которые враждовали и с католиками, и с англиканами, и друг с другом. Эта религиозная смута раскрыла весь свой внутренний конфликтный потенциал в период Английской буржуазной революции 1640–1688 гг. Общность веры была бесповоротно утрачена и сменилась изнурительным, а в некоторых случаях и безысходным религиозным противостоянием.

Именно в этой ситуации предпринимается своеобразный интеллектуальный эксперимент – попытка прорваться к самой социальной ткани, к непосредственности межличностных интеракций, сумма которых давала бы в итоге социальное тело. Так возникает идея «общественного договора». В сущности, это первая попытка обойтись без символического посредничества религиозной символики, т.е. без констатаций наличия единой сотворенной Богом человеческой природы, божественного промысла, связывающего людей, первородного греха, разделяющего их, искупительной смерти Христа, преодолевающей разрушительные эффекты испорченной грехом человеческой природы.

Однако «общественный договор» как прямое социальное действие нельзя было обнаружить в исторической реальности, и в этом смысле он оказался не менее мифичен, чем архаические космогонии, описывающие время творения, к которому вернуться уже нельзя. Поэтому в поле зрения теоретиков общественных отношений возвращаются символические посредники, способные, как может показаться, вывести к скрытым основаниям социального единства: английские философы, подобно мыслителям континентальной Европы, обращаются к символу «природа» и к его понятийному и образному наполнению.

Прежде всего в фокусе их внимания оказываются понятие *человеческой природы*, в котором кроется совокупность универсальных, т.е. присутствующих всем, свойств человека, и понятие *естественного закона*, под которым разумеется всеобщий регулятор межчеловеческих отношений. К ним обращается Т. Гоббс в раннем философском трактате «Человеческая природа». При этом философ не скрывает социально-политический подтекст своих изысканий: по его собственному признанию, цель трактата – выведение таких философских принципов, которыми могли бы руководствоваться монархи в отношениях друг с другом и со своими подданными, дабы мир и порядок строились не на страхе, а на добровольно принятых разумных основаниях [1].

Понятие человеческой природы, которое включает в себя, согласно Гоббсу, представления о наиболее общих способностях человека – питании, движении, размножении, чувстве, разуме [2], является базовым для

этих принципов. Однако формулировка «человеческой природы» у Гоббса не отличается определенностью (философ оставляет открытым ряд «способностей», присущих «природе» человека: «способность питаться, двигаться, размножаться, чувство, разум и т.д.» [3]), она лишь призвана подвести к убеждению в том, что эта «природа» константна и во времени, и в пространстве, что делает ее более эффективной основой интеграции, чем разнообразные религиозные верования и доктрины [4].

Утверждая о единстве человеческой природы, Гоббс, конечно же, следует в русле христианской антропологии. Однако констатация этого единства считалась недостаточной для характеристики положения человека в мире, ведь люди совместно приобщены не только к дарам, но и к дефектам природы, вызванным первородным грехом. Поэтому в стремлении к идеалу, как духовному, так и социальному, нужно было апеллировать не к наличной природе, а к *преобразенной*. Но само преобразование природы, как считалось, возможно только благодаря божественному вмешательству, которое реализуется, согласно христианскому вероучению, в церкви через участие в ее литургической жизни. Поэтому общечеловеческое единство возможно только как «единство во Христе», где «нет ни эллина, ни иудея». Но что делать, если единство во Христе не только не приближается к реализации, но и понимается по-разному? Что делать, если различие в понимании этого единства разобщает людей?

Поиски ответа на этот вопрос были осложнены тем, что Гоббс не мог в одночасье порвать с теистическим дискурсом и бесповоротно перейти к натуралистическому. Поэтому он вынужден прибегать к подменам понятий. Прежде всего, он затушевывает различия между философским и теологическим пониманиями «человеческой природы», замалчивая проблему первородного греха. Тем самым философ умаляет значение божественного промысла (что вообще характерно для деизма), а соответственно, и событий «священной истории», настаивая на том, что они исключительно историчны.

Для того чтобы незаметно перейти от теистического дискурса к натуралистическому, Гоббс идет на уловку. Он признает, что порядок межчеловеческих отношений задается в конечном счете божественной волей, и разграничивает три формы ее выражения: откровение, пророчество и внушение через посредство «естественного разума». Вопрос только в том, какая из этих форм имеет всеобщий характер и, тем самым, может стать основой социальной интеграции.

Откровение, согласно Гоббсу, не может быть основанием всеобщих правил, ибо «в такой форме Бог говорит лишь отдельным людям, причем

разным людям разное» [5]. Более надежное свидетельство божественной воли – пророчество, закрепленное в Священном Писании. Однако обоснование его всеобщности также наталкивается на серьезные препятствия. Во-первых, авторитет пророчества должен быть подтвержден совершением чудес, но, как пишет Гоббс, «чудеса теперь больше не совершаются» [6]. Во-вторых, если пророчество признано, оно кладется в основу социального порядка как закон путем властного установления. Тогда область юрисдикции пророческого закона совпадает с границами юрисдикции власти. Первоначально библейские пророчества были адресованы одному народу и сфера их политического действия не переходила за национальные границы. Что же касается остальных народов, то авторитет Библии в отношении организации земной жизни у них также стал результатом политического установления. Поэтому ключевым становится вопрос о том, «чьей властью Писание было сделано законом» [7].

Собственно, ответ на этот вопрос составляет у Гоббса немалую часть трактата «Левиафан», в которой мыслитель пытается доказать, что государство (*commonwealth*) обладает приоритетом перед церковью в социально-политической сфере [8]. Это означает, что право наделять религиозный текст статусом закона имеет только государство. Следовательно, пророчество нельзя считать всеобщим источником регламентации социальных отношений до тех пор, пока не существует общечеловеческой политической организации. В таком случае не пророчество – источник социально-политического единства, а наоборот, социально-политический организм обеспечивает внутреннее единство, легитимируя тот или иной религиозный текст. Иными словами, закон, основанный на пророчестве, попадает в сферу позитивного, а не естественного права.

Остается последний ретранслятор божественной воли – «естественный разум». Рассуждая о нем, Гоббс не торопится раскрыть свои карты и явно продемонстрировать независимость «природы» от Бога. Он утверждает, что «естественный закон», который лежит в основании «естественного права», так же как откровение и пророчество, исходит от Бога. Однако способ этого исхождения весьма специфичен и принципиально отличается от способа, каким исходит от Бога откровение.

Прежде всего, в отличие от откровения «естественный закон» транслируется Богом не на человека, а на все творение. Иными словами, в качестве объекта приложения «естественного закона» человек не отличается от всех остальных существ и вещей. По отношению к воле Бога, выраженной таким образом, у него нет свободы отказа или принятия. Из чего нетрудно сделать вывод, что перед лицом «естественного закона» все

люди одинаковы, он в равной мере обязателен для всех. Далее, «естественный закон», согласно Гоббсу, есть проявление «непреодолимого могущества» Бога, т.е. безличной силы, исходящей от божественной Личности, наподобие физических законов или непререкаемой власти сильнейшего.

Иными словами, Бог в данном случае действует не как суверен, которому общество делегировало свои естественные права ради сохранения мира, а как сильнейший, который если и заботится о тех, кто ему покорился, то только по собственному изволению [9]. Однако этот божественный «произвол» оказывается более «разумным», чем откровение. Такая власть Бога, как утверждает Гоббс, «зиждется на одной природе» [10]. Нетрудно увидеть, что при таком понимании действия божественной воли она ничем не отличается от природы, и Бог без труда может быть заменен «природой» как источником «естественных законов». Таким образом, подмена теистического дискурса натуралистическим состоялась.

Однако гоббсовский натурализм как символическую модель репрезентации социокультурной целостности нельзя признать завершенным. На это указывает внутренняя противоречивость понятия природы в социальной философии Гоббса. С одной стороны, природа – хранилище всеобщих принципов межчеловеческих отношений, но с другой стороны, под именем «естественного состояния» она выступает как источник всеобщей войны. Именно «от природы» индивид обладает правом на все. Более того, сама природа предоставляет три причины для ведения непрерывной войны людей друг с другом: соперничество, недоверие и жажду славы [11].

Надо заметить, что здесь слышится отголосок трактовки природы Ф. Бэконом. И Гоббс, и Бэкон видят в природе противника человека, но трактуют эту враждебность по-разному. У Бэкона природа укрывает от человека необходимые ему блага, и это делает ее объектом научно-технической агрессии человека. По собственным словам Гоббса, «наша труба зовет людей не ко взаимным распрям или сражениям и битвам, а наоборот, к тому, чтобы они, заключив мир между собой, объединенными силами встали на борьбу с природой, захватили штурмом ее неприступные укрепления и раздвинули (насколько великий господь в своей доброте позволит это) границы человеческого могущества» [12]. У Гоббса природа – враг, который сам покушается на жизнь и благополучие человека, и последний оказывается в положении осажденного. Здесь с необходимостью возникает вопрос о средствах противостояния губительной природе. В рамках религиозного мировоззрения вызовом искаженной природы следовало бы противопоставить дары, которыми Бог наделил людей, дабы склонить их к миру и солидарности. Однако

Гоббс отказывается от такого способа аргументации и ищет выход в самой природе.

Оказывается, что природа сама помогает людям выбраться из кошмара «естественного состояния», наделяя их страстями и разумом. Страх смерти, стремление к процветанию («хорошей жизни») и «надежда приобрести» все необходимое для этого «своим трудолюбием» – таковы «страсти, делающие людей склонными к миру». Разум же подсказывает людям «естественные законы», составляющие те условия, при которых мог бы воцариться мир [13].

«Естественные законы» суть запреты делать то, что вредит жизни самого человека, и упускать то, что необходимо для ее сохранения. Гоббс попытался до предела конкретизировать понятие «естественного закона» и предложил 19 норм, наделенных таким статусом. В этом перечне самые общие правила, например «следует искать мира и следовать ему» [14] или своеобразная версия «золотого правила этики»: человек обязан оставить себе только те права в отношении других людей, которые он готов допустить с их стороны в отношении себя [15], – сочетаются с весьма специфическими, ситуационными требованиями, наподобие неприкосновенности парламентариев.

Нетрудно показать, что почти все предложенные Гоббсом нормы не столько выражают всеобщую «человеческую природу», сколько соответствуют проблематике становящегося буржуазного общества, для которого важны возмездность в межличностных отношениях, четкие правила распределения собственности, умеренность, сговорчивость, предупредительность, а также условиям военного времени, когда на первый план выходит уже упомянутая неприкосновенность посредников между воюющими сторонами [16]. Из этого следует вывод: у Гоббса, как и у многих его современников, «природа» выступает в виде искусственного мыслительного конструкта, которому атрибутируются желаемые условия человеческого общежития.

Итак, благодетельная природа, действуя через естественные законы разума, сама позволяет человеку выйти из естественного состояния «войны всех против всех», т.е. из-под власти пагубной природы, и перейти к гражданскому порядку, который Гоббс не только не называет естественным, но и противопоставляет таковому. Страх человека перед губительной природой должен, по-видимому, укрепить его в приверженности гражданскому состоянию, в лояльности государству и законам, а апелляция в конечном счете к естественному желанию мира – обосновать всеобщность и объективность законов гражданской жизни. Здесь природа

должна смиренно уйти в тень и уступить место государству, которое провозглашает и охраняет законы человеческого общежития.

Следует заметить, что Гоббс пока еще нередко использует понятие природы в том смысле, который был привычен для средневековой философии и сильно отличается от современной трактовки. В Средние века природа понималась преимущественно как сущность вещи или класса вещей. Сущее во всей его совокупности представляло средневековому интеллектуалу как универсум, космос, сотворенный Богом и управляемый им. Мысль о самоорганизации сущего не допускалась. В довольно жестких рамках теизма можно было дискутировать о соотношении первичных (проистекающих от Бога) и вторичных (присущих самому творению «по природе») причин. Но если вторичные причины и допускались, то они рассматривались как обособленные друг от друга, локализованные в границах отдельных сфер сущего или в границах видов. Эти вторичные причины, по существу, и составляли обособленные природы, отношения между которыми гармонизировались не имманентными факторами, а трансцендентным источником порядка.

На заре истории новоевропейской философии мысль о единстве природы проговаривалась натурфилософами, но весьма осторожно, с пояснениями и поправками. Гоббс хотя и интересовался естествознанием и даже входил в «невидимый колледж» ученых, поддерживая связи с М. Мерсенном, Г. Галилеем, П. Гассенди, Ж. Робервалем, Р. Декартом, У. Гарвеем и др., но уделил натурфилософии сравнительно малую часть своих философских трудов. О натурфилософской концепции природы Гоббса можно составить представление по первой части его трилогии «Основы философии». Философ озаглавил ее «О теле», но большую часть труда посвятил проблемам психологии познания, оставив естественно-научным вопросам, или «физике», только один раздел. Материал изложен здесь без какой-либо системы, затрагиваются разрозненные вопросы психологии восприятия, космологии, оптики, метеорологии, атомистики, физических свойств тел (теплота, твердость, прозрачность и т.д.), динамики. Гоббс сам признает несовершенство этой части своей философской системы: «Четвертая же часть, напротив, основана на гипотезах, и, только доказав истинность последних, можно было бы доказать, что те особые причины, которые я изложил, являются истинными причинами тех вещей, от действий которых я заключил к этим причинам» [17].

В трактате «О теле» природа выступает уже как вместилище тел, ее «явления или действия» познаются чувствами [18]. Однако это, пожалуй, единственное упоминание природы как совокупности сущего. На слу-

чайность такого словоупотребления указывает то, что далее вместилище тел, их «агрегат», «безмерное пространство» Гоббс именует «Вселенной» [19]. И вообще неясно, имеет ли природа как вместилище тел какое-либо отношение к природе – вместилищу «естественных законов» общества.

Обращает на себя внимание тот факт, что после Ф. Бэкона британская философия не уделяла большого внимания естествознанию, оставляя его специалистам в области отдельных естественных наук. Природа перестает быть предметом философских размышлений и превращается в объект научного анализа, выводится в сферу эстетического любования (в литературе, живописи, музыке) и заботливого культивирования (в английских парках).

Гоббс, как видно, не возлагает больших надежд на природу: воля суверена, которому делегированы естественные права, по его мнению, – более надежный гарант мира и единства.

Иную концепцию природы и «естественного состояния» предложил Дж. Локк. Понимая «естественное состояние», подобно Гоббсу, как «состояние полной свободы в отношении их (людей) действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью» [20], Локк ограничивает этот «естественный» произвол «законом природы». «Естественное состояние, – пишет он, – имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого» [21]. Таким образом, если Гоббс считает «естественное состояние» неприемлемым и предпочитает состояние гражданское, то у Локка естественное состояние выглядит как идеал общественной жизни, что побудило его последователей попытаться продумать возможность возврата к таковому.

Поиск социокультурных универсалий в британской философии начиная с Локка осуществлялся преимущественно в русле гносеологической проблематики [22]. По существу, новоевропейская гносеология пыталась ответить на вопрос о том, каковы формы восприятия и суждений, которые дают всеобщее и необходимое знание. Нетрудно усмотреть здесь связь между гносеологической проблематикой и проблематикой социокультурной: «знание», «истина», «идея» и другие гносеологические категории суть превращенные формы межчеловеческих отношений, гносеологические корреляты ценностей и в этой связи могут рассматриваться как социокультурные интеграторы.

В средневековой философии залогом всеобщности знания выступал «божественный свет», который щедро источается Богом на всех людей; последнее отличало его от откровения, которого удостоиваются избранные. В новоевропейской философии аналогом «божественного света» выступают «врожденные идеи», также обладающие всеобщностью. Вопрос о всеобщности или intersубъективности чувственного восприятия также решался при помощи апелляции к Богу. У Декарта Бог выступает как гарант достоверности чувственных восприятий, ведь опираясь только на них, познающий субъект сам не может преодолеть методологическое сомнение. Таким образом, континентальная философия при всем своем радикализме не разрывала окончательно связей с теологией и теистическим дискурсом.

Локк с самого начала крайне усложнил задачу выявления форм всеобщности, подвергнув критике концепцию «врожденных идей» и отказавшись от помощи Бога в удостоверении истинности восприятий внешнего мира сознанием. Критический анализ предложенной Локком реконструкции процесса порождения идей навязывает вопрос о том, каким образом эти идеи, как «простые», так и «сложные», приобретают всеобщий характер.

Прямого ответа на этот вопрос нет, как и нет у Локка самого этого вопроса. Однако представляется возможным выявить скрытые постулаты, которые позволяют Локку снять (или игнорировать) проблему. Во-первых, он неявно вводит тезис о единстве объективной реальности (ничем этот тезис не подкрепляя). Во-вторых, постулируется единообразное оснащение мышления у всех людей. Для Локка это самоочевидно: «природа в своих творениях остается всюду той же самой, неизменной и единообразной» [23], и «разве не представляется нелепым утверждение, что человеческие умы в самих основаниях отличаются друг от друга?» [24].

Локк принимает за аксиому тезис о единстве природы, нигде этот вопрос не выступает как предмет особого рассмотрения. Причем сама эта аксиома широко используется в аргументации философа. Так, доказывая положение о том, что сложные идеи (например, видовые) являются продуктами разума, а не природы, Локк пишет: «...Если бы они были произведением природы, они не могли бы быть так разнообразны у различных людей, как нам это показывает опыт» [25]. Итак, согласно Локку, объективная реальность природы едина, а ее мыслительные проекции многообразны.

Сопоставление позиций Декарта (философа с фундаментальным католическим образованием) и Локка (мыслителя, оторванного от католи-

ческой традиции) позволяет зафиксировать в данном случае переход от теизма (пусть и в остаточной форме) к натурализму. Если у Декарта всеобщность знания обеспечивает Бог, то у Локка эту функцию выполняет чувственно воспринимаемый мир, который в конечном итоге получит имя «природа».

Однако, как нетрудно догадаться, единство природы мало помогает в деле интеграции людей, так как их мировоззрение образовано отдаленными от самой природы идеями. Только «простые идеи» выступают как отпечаток в сознании объективной реальности, остальные же – результат сложных комбинаций в сознании, в которых мышление сталкивается с серьезными препятствиями и может порождать не только идеи, адекватные реальности, но и «химеры».

Локк оговаривается, что в процессе образования идей различных видов мышление действует не совсем произвольно. В некотором смысле оно соотносится с самим вещами, ведь «никто не соединяет голоса овцы с внешним видом лошади, а цвета свинца с весом и твердостью золота для образования сложных идей каких-либо реальных субстанций» [26]. В противном случае образовавший такую идею был бы не понят окружающими, а его слова «перестали бы служить общению и обычным житейским нуждам» [27].

Недостаточная разработанность проблемы всеобщности «идей» у Локка быстро была диагностирована последующими философами, которые с безупречной логической последовательностью вывели наиболее проблемные тезисы, проистекающие из посылок Локка. Больше всех преуспели в этом Дж. Беркли и Д. Юм. Беркли поставил под сомнение не только единство, но и существование объективной реальности. При этом он реставрировал теистическую трактовку всеобщего (надо заметить, весьма специфическую). Юм путем устранения субъекта показал несостоятельность посылки Локка об общности «человеческих умов». И таким образом возродил скептицизм, оставляя своих читателей в недоумении относительно того, как вообще возможны утверждения и знания, характеризующиеся всеобщностью. Эти выводы могли поставить под вопрос самые основания общественной жизни. Нужно было срочно искать выход из того тупика, в который британская философия зашла, следуя за Локком. Эти поиски оказались связанными с разработкой двух концепций: концепции «здравого смысла» (*common sense*), объединяющего сознание всех людей, и концепции «невидимой руки рынка», осуществляющей принудительную социализацию эгоистически мотивированных индивидов [28].

Примечания

1. См.: *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – М., 1964. – Т. 1. – С. 439, 440.
2. Там же. – С. 441, 442.
3. Там же.
4. Как заметил автор предисловия к собранию философско-политических сочинений Т. Гоббса Е.М. Вейцман, «понятие *человеческая природа* имело большое значение для разработки социальных и политических проблем века» (*Вейцман Е.М. Социологическая доктрина Томаса Гоббса* // *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 2. – С. 17).
5. *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 1. – С. 366.
6. Там же. – С. 384.
7. Там же. – С. 395.
8. По существу, Гоббс присоединился к целой традиции критики претензий римского папы на верховенство не только в духовных, но и в светских вопросах, к традиции, которая восходит еще к XIV в., к трудам Марсилиа Падуанского и У. Оккама.
9. *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 1. – С. 367.
10. Там же. – С. 368.
11. См.: *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 2. – С. 151 и далее. Это свидетельствует о том, что Гоббсу еще не совсем чуждо представление об испорченности природы, и указывает на него как на мыслителя переходного периода.
12. *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 1. – С. 239. Модификации этой метафоры природы можно встретить у более поздних авторов. Например, секретарь Лондонского Королевского общества Г. Ольденбург в письме к Б. Спинозе (июль 1662 г.) патетически призывает распустить «паруса истинной науки» и проникнуть «в святилище природы глубже, чем это делалось до сих пор». Здесь ученые предстают не воинами, штурмующими крепость природы, а дерзкими профанами, пробирающимися в заповедное святилище, что не меняет сути отношения к природе (См.: *Письмо 7* Славнейшему мужу Б. д. С. от Генриха Ольденбурга // Спиноза Б. Сочинения: В 2 т. – СПб., 1999. – Т. II. – С. 354).
13. *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 1. – С. 155.
14. Там же. – С. 156.
15. Там же. – С. 156–157.
16. Там же. – С. 177–183. Примечательно, что норму, касающуюся посредников (или послов), уже Дж. Локк трактует как установленную, а не «естественную» (см.: *Локк Дж. Сочинения*: В 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – С. 27–28).
17. *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 1. – С. 214.
18. «Я перехожу теперь к изложению второй части, задача которой состоит в том, чтобы исходя из явлений или действий природы, познаваемых нашими чувствами, исследовать, каким образом они если и не были, то хотя бы могли быть произведены»; «...из тел, существующих в природе, некоторые обладают отображениями почти всех вещей, другие же не обладают никакими» (*Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 1. – С. 185).
19. См.: *Гоббс Т. Избранные произведения*: В 2 т. – Т. 1. – С. 206–207.
20. *Локк Дж. Сочинения*: В 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – С. 263.
21. Там же. – С. 264–265.
22. При этом Локк отдает дань натурализму. Весьма показательным в этой связи является противопоставление в его работе «Опыты о законе природы» так называемого «светоча природы» – источника всеобщих познавательных и моральных принципов,

с одной стороны, и традиции – с другой. Последняя, по мнению Локка, дискредитировала себя отсутствием внутреннего надежного критерия достоверности (см.: *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. – Т. 3. – С. 12–13. В этой же работе Локк высказывает мысль о соответствии порядка видимой природы и «естественных законов» морали.

23. *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. – Т. 3. – С. 17.

24. Там же.

25. Там же. – С. 511. Ту же мысль иными словами Локк излагает на с. 490. См. также его рассуждения о неопределенности границ идеи человека на с. 511–513.

26. Там же. – С. 514.

27. Там же. Здесь обращает на себя внимание апелляция к повседневности социально-экономических практик, которая влечет за собой обращение к здравому смыслу.

28. См. об этом: *Яворский Д.Р.* Природа, здравый смысл, рынок: британский эмпиризм XVII–XVIII веков в поисках социокультурных универсалий // Вестник Волгоград. гос. ун-та. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. – 2008. – № 2 (8). – С. 26–30.

Дата поступления 05.05.2012

Волгоградская академия
государственной службы, г. Волгоград
yavorsky@vistcom.ru

Yavorskiy, D.R. The notion of nature and the problem of solidarity in Thomas Hobbes's and John Locke's philosophy

The paper reconstructs the transition from theological symbolism of unity to naturalistic one in British philosophy of 17–18th centuries. It reveals the specific of this process in comparison with continental philosophy and shows how the meaning of the concept «nature» transformed in Hobbes's and Locke's works in the light of the problem of solidarity.

Keywords: nature, solidarity, British philosophy, Hobbes, Locke