

УДК 101

В.А. Тер-Аракельяни

кандидат философских наук,

кандидат богословия,

протоиерей Ростовской Епархии РПЦ

Ростов-на-Дону, Россия

redaction-el@mail.ru

РЕЦЕПЦИЯ ЭПИКУРЕИЗМА В АНГЛИИ:

Ф.БЭКОН, Т.ГОББС, Д.ЛОКК

[*Ter-Arakelyants V.A. Perception of Epicurism in England:*

***F. Bacon, T. Gobbs, G.Lock*]**

Keeping epicurean utilitarianism, modern philosophy begins to search for an objective distinction between good and evil, it is inclined to the religious justification of morality (no, that so directly and explicitly does not provide and does not bring the benefit of all people in this world as obedience to the laws that God had given them), just in the spirit of the Epicurean morality, that says: good and evil is nothing else but pleasure or pain.

Key words: Epicureanism, determinism, atomism, anthropomorphism, society, use, law, virtue, vice.

На Западе критика эпикурейской традиции никогда не прекращалась. Происходило это, как следствие увлечения эпикуреизмом целого ряда философов и писателей. Рассел замечает: «Христианство всегда предлагало людям лозунг прямо противоположный эпикурейскому. Доктрины, весьма похожие на эпикуреизм, были возрождены европейскими философами в эпоху Нового времени. Это было сделано в виде сознательной оппозиции к христианству, которое они рассматривали так же враждебно, как Эпикур рассматривал религии, ему современные» [17, с. 197]. Однако были и попытки примирить эти два совершенно разные направления религиозной и философской мысли.

Одновременно с усилением эпикурейских веяний в период развития материалистических учений, увеличивается и количество публикаций направленных против этики эпикуреизма. Представители этих учений, развивавшихся в

XVII-XVIII вв., сохраняли тесную связь с Эпикуром.¹ В Англии влияние эпикуреизма испытывали Ф. Бэкон (1561-1626), Т. Гоббс (1588-1679), Д. Локк (1632-1704) и другие. Их более или менее положительные высказывания в пользу метафизических воззрений и этики Эпикура вызвали волну критических или полемических сочинений в адрес эпикуреизма².

В изучении эпикуреизма наибольшее внимание философов Нового времени привлекала проблема космогонии, или эпикурейского видения мироздания. Отсюда же их отношение к другим частям его учения. Английский философ и писатель Френсис Бэкон³, как и его предшественники, считает, что Эпикур приспособливает свою натурфилософию к нуждам этики. Оставаясь детерминистом, подобно Спинозе, он, касаясь некоторых построений Эпикура, дает ему такую оценку: «Конечно же, Эпикур произносит, не только безбожные, но даже, как мне кажется, и совершенно безумные речи, когда говорит, что «лучше верить мифу о богах, чем быть рабом судьбы», как будто во Вселенной, подобно острову в море, может существовать хоть что-нибудь, что было бы свободно от естественной взаимосвязи вещей. Но дело в том, что Эпикур (как явствует из его собственных слов), приспособивая свою естественную философию к нуждам своей этики и подчиняя ее им, не желал допустить ни одного теоретического положения, которое могло бы подействовать угнетающе и болезненно на душу, нарушить и поколебать знаменитую эвтимию («благодущие»), понятие, заимствованное им у Демокрита. Поэтому, заботясь скорее о радостном состоянии духа, чем об истине, он полностью освободился от тяготеющего над людьми ига, отбросив, прочь как неизбежность судьбы, так и страх перед богами» [7].

¹ До середины XVII века в Англии отношение к эпикурейцам было как к обжорам и пьяницам. Достаточно вспомнить трагедии Шекспира «Король Лир» и «Макбет». Однако во второй половине этого же века наблюдается всплеск интереса к эпикуреизму как философскому учению. Известно не менее 15 книг, опубликованных в то время и содержащих переводы эпикурейских текстов Лукреция, Петрония, или же представляющих интерпретации философии Эпикура. К числу таких авторов можно отнести Люси Хадчинсон, переведившую поэму Лукреция «О природе вещей», при этом открыто опровергавшую атеизм и этику эпикуреизма. В 1682 году Томас Крич издал в Лондоне полный перевод текста Лукреция с комментариями, в которых выступал против материализма и атеизма эпикурейцев, называя их «безнравственными». Цит. по: Шакир-заде А. С. Эпикур. М., 1963.

² Р. Кедворт в своей работе "Разумная система Вселенной" критиковал Лукреция как поэта-атеиста. Английский поэт Джон Мильтон в "Трактате о воспитании" (1642) и английский критик Драйден говорили об ослепительном, но опасном атеисте Лукреции; Английский писатель Бентли в своих примечаниях к поэме Лукреция, изданной Уэкфильдом в 1813 году и Кричем в 1818 году, выступал против материализма и атеизма эпикурейцев, называя их безнравственными.

³ Лорд-канцлер Англии, представитель эмпиризма и индуктивизма, один из родоначальников сциентистского мировоззрения, критик схоластической философии и теологии.

Хотя Бэкон и писал, что натурфилософия атомистов, «которые устранили Бога и Ум из мироздания и приписали строение вселенной бесчисленному ряду попыток и упражнений самой природы ... глубже проникает в природу, чем философия Аристотеля и Платона» [8, с. 230], тем не менее, рассуждая об атомизме Эпикура, он, вслед за Кампанеллой, находит его недостаточным для объяснения первопричин всего сущего, а учение Эпикура о случае и вовсе противоречившим его убеждениям. По этому поводу он говорит: «Да и атомическое учение Демокрита и Эпикура само по себе не встречало возражений со стороны некоторых весьма проницательных ученых, однако же, когда они стали доказывать, что все мироздание возникло из случайного столкновения этих атомов без какого бы то ни было участия ума, то их подняли на смех. Поэтому утверждение о том, что познание физических причин отвлекает человека от Бога и Провидения весьма далеко от истины; напротив, те философы, которые целиков посвятили себя изучению этих причин, не находя никакого иного выхода, в конце концов обращались к Богу и Провидению» [7, Кн. 3, Гл. 4].

Выступая с позиций современной ему науки, Ф. Бэкон критикует натуралистические основы как античной философии вообще, так и эпикуреизма в частности. Именно в натурализме он видит причину заблуждений антропоморфитов. Ему, в отличие от Эпикура, совсем не кажется, что человек адекватен окружающей его природе. По этому поводу он пишет: «Имеется утверждение о том, что человек – это своего рода мера и зеркало природы. Невозможно даже представить себе (если перечислить и отметить все факты), какую бесконечную вереницу идолов породило в философии стремление объяснять действия природы по аналогии с действиями и поступками человека, т.е. убеждение, что природа делает то же самое, что и человек. Это не намного лучше ереси антропоморфитов, родившейся в уединенных кельях глупых монахов, или мнения Эпикура, весьма близкого по своему языческому характеру к предыдущему, ибо он приписывал богам человеческие черты» [7, Кн. 5, Гл. 4]. Бэкон глубоко убежден в том, что существует принципиальная разница между понятием гармонии у человека и у Бога. С его точки зрения, эпикуреец Веллей не должен был спрашивать: «Почему Бог, подобно эдилу, разукрасил небо звездами и светильниками?». «Потому, – отвечает Ф. Бэкон, – что, если бы этот величайший Мастер стал бы вдруг эдилом, Он расположил бы звезды на небе в каком-нибудь прекрасном и изящ-

ном рисунке, похожем на те, которые мы видим на роскошных потолках в дворцовых залах, тогда как на самом деле едва ли кто укажет среди столь бесконечного числа звезд какую-нибудь квадратную, треугольную или прямолинейную фигуру. Столь велико различие между гармонией человеческого духа и духа природы!» [7, Кн. 7, Гл. 1].

Наконец, Ф.Бэкон обращает свое внимание на проблему соотношения добродетели и наслаждения. В решении столь ожесточенного и упорного спора он видел одно из предназначений науки. Сравнивая мнения по этому вопросу Зенона и Сократа, он отмечает, что: «с одной стороны видевших счастье в добродетели самой по себе или в ее проявлениях (ибо от нее всегда зависят важнейшие обязанности жизни), и множеством других сект и школ, с другой стороны, таких, как школа киренаиков и эпикурейцев, которые видели счастье в наслаждении, а добродетель, подобно авторам некоторых комедий, где госпожа меняется платьем со служанкой, делали лишь служанкой, и то потому, что без нее невозможно полное наслаждение» [7, Кн. 7, Гл. 1].

Есть еще один взгляд на учение Эпикура в соотношении добродетели и наслаждения. Ф. Бэкон относит этот взгляд, к так называемой им второй, в чем-то реформированной школе Эпикура, которая утверждала, что «счастье состоит в спокойствии и ясности духа, свободного от всяких волнений, как будто желая сбросить с трона Юпитера и вернуть вновь Сатурна и золотой век, когда не было ни лета, ни зимы, ни весны, ни осени, и все время оставалась одна и та же неизменная и ровная погода» [7, Кн. 7, Гл. 1]. Здесь, по мнению автора, «с Сократом соглашается даже сама школа Эпикура, не отрицающая того, что добродетели принадлежит огромная роль в достижении счастья» [7, Кн. 7, Гл. 2]. Ну а если это так, заключает Ф.Бэкон, то может ли быть какое-нибудь сомнение в том, что добродетель гораздо нужнее для успокоения душевных волнений, чем для достижения желаемого, т.е. наслаждения.

Несколько иной взгляд на проблему эпикуреизма имеет Т. Гоббс, нашедший во взглядах Эпикура предпосылки для своего учения о происхождении государства. И хотя в воззрениях Гоббса и Эпикура много различий, большинство ортодоксальных англикан и картезианцев считало их союзниками. В своей социальной философии он различает жизнь людей в «естественном» и «общественном» состоянии, отдавая предпочтение последнему. Выступая с позиций эпикурейского гедонизма, он полагал, что в «общественном

состоянии» моральные ценности, суть иллюзии, порожденные сознанием людей: «Имена таких вещей, которые вызывают в нас известные эмоции, т.е. доставляют нам удовольствие или возбуждают наше неудовольствие, имеют в обиходной речи непостоянный смысл, так как одна и та же вещь вызывает одинаковые эмоции не у всех людей, а у одного человека – не во всякое время... Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-либо умозаключения» [10, с. 30]. С другой стороны, «естественное состояние», в его понимании – дисгармонично, т.к. прекрасные «естественные законы» лишь способствуют еще более глубоко укорененному эгоизму людей, требующему максимума благ («все имеют право на все») и неохотно ограничивающему свои притязания, поэтому «естественное состояние» неизбежно ведет к «общественному», к триумфу государства и трансформации морали в право. Итог тот, что мораль у людей просто отсутствует, добро и зло – лишь слова, термины не обозначающие ничего, кроме наших эмоций... Люди стремятся к пользе и избегают вреда; право регулирует их стремления. Этим исчерпывается наша жизнь в «общественном состоянии» [12, с. 72].

Локк, сохраняя эпикурейский утилитаризм, начал поиск объективного различия добра и зла, склоняясь к религиозному обоснованию морали, («Ничто так прямо и явно не обеспечивает и не приближает всеобщего блага людей в этом мире, как повиновение законам, которые Бог им дал...» [14, с. 408]), также в духе эпикурейской нравственности, утверждал: «Добро и зло... есть не что иное, как удовольствие или страдание. Нравственное добро и зло есть поэтому лишь согласие или несогласие наших сознательных действий с некоторым законом, по которому, согласно воле и власти законодателя, нам делают добро или причиняют зло, причем эти добро и зло, удовольствие или страдания, которые по велению законодателя ожидают нас за соблюдение или нарушение закона, мы называем наградой и наказанием... Этих нравственных правил или законов... существуют три рода с их тремя различными видами принуждения: (1 – Божественный закон... награждающий и карающий в ином мире, 2 – «гражданский закон... награждающий и карающий силой законов, 3 – «закон общественного мнения»... награждающий и карающий уважением и осуждением.)» [14, с.405].

К теме эпикуреизма в середине XVII в. обратился и другой британский моралист и политический деятель Ричард Овертон (ум. ок. 1663), автор трак-

тата «Человеческая мораль» (1643). Будучи рационалистом, он пытается обосновать нерелигиозное происхождение морали и утвердить мнение о том, что райского блаженства и загробных мук не существует. Даже Джордж Мильтон, автор известного произведения «Потерянный рай», не избежал использования идей Эпикура и Лукреция в своем творчестве.

Дипломат и политический деятель сэр Уильям Темпл (1628-1699), обратившись к эпикурейской философии, написал книгу «О садах Эпикура», где признавал Эпикура великим мудрецом, указавшим людям путь к счастливой жизни [23, с.142]. В этой книге автор рассуждает о том, почему эпикурейское отношение к богам не менее благочестиво, чем отношение к ним Гомера и подобных ему поэтов древности. Ведь поэты приписывали богам человеческие слабости и страсти, в то время как у эпикурейцев боги прославлялись как бессмертные и блаженные.

Значительную роль в распространении атомизма сыграли труды Р. Бойля (1627-1691) и И. Ньютона (1643-1727) [9, с. 210-240]. Надо сказать, что атомистические идеи Эпикура, у этих авторов были в значительной степени и существенно изменены. Так, Бойль называл учение Эпикура «дурной» атомистикой за то, что в ней отвергалось Божие начало в природе. А Ньютон пытался связать с атомистикой ряд своих метафизических идей. Он считал Бога причиной, как движения атомов, так и образования из них определенных предметов. Ньютон допускал возможность существования пространства и времени без материальных тел, полагал, что нет существенной разницы между микромиром и макромиром.

Большое значение в распространении эпикуреизма в Англии принадлежит книге «Мораль Эпикура», опубликованной в 1651 г. личным врачом Карла I Уолтером Чарлетоном. Здесь воспроизводится свод фрагментов Эпикура и свидетельств о нем древних авторов. В предисловии, которое называлось «Оправдание Эпикура, относительно трех главных преступлений, в которых он обвиняется», Чарлетон защищает Эпикура перед христианским судом, заявляя, что он такой же языческий натурфилософ, как и опора западного христианского богословия – Аристотель. Чарлетон утверждал, что эпикуреизм ближе к христианству, чем аристотелизм, ввиду того, что Эпикур чтит богов за бессмертие, блаженство и совершенство [22, с.12]. Опубликовав свое сочинение в 1654 г., автор назвал его «Эпикуро-гассендо-чарлетонианская физиология». Здесь эпикуреизм излагается в христианизирующем духе трудов Гассенди.

По всей видимости, всплеск интереса к этике эпикуреизма в Англии в XVII в. произошел по причине созвучности идеалов эпикуреизма некоторым мировоззренческим установкам протестантской этики. Прежде всего, это уход в индивидуализм с одновременным требованием личной ответственности за свою жизнь и представление о договорном характере общественных связей. На этой почве в середине XVII в. сложился определенный консенсус между англиканским христианством и «новой наукой».

К концу XVII в. интерес к эпикуреизму в Англии пропал. Тем не менее, реанимация эпикурейских идей состоялась. Прошедшая через частичную христианизацию эпикурейская этика, способствовала утверждению философии Нового времени и в таком виде была воспринята мыслителями XVIII в.

У ирландского философа Джоржа Беркли (1685-1753)¹ эмпиризм, номинализм и утилитаризм приобретают явно выраженный религиозный характер. В начале, истолковав ощущения как единственную реальность, он стал первооткрывателем субъективного идеализма, затем, чувствуя опасность солипсизма, перешел на позиции объективного идеализма [12, с. 97]. В ранних «Философских заметках» он пишет: «Чувственное удовольствие есть Высшее Благо. Это является великим принципом морали. Если это правильно понять, то все догматы, даже наиболее догматы из Евангелий, могут быть доказаны» [5, с. 46]. «Правильное понимание», очевидно, будет в духе Валлы. Позже, выступая с критикой тех религиозных принципов, которые заведомо оправдывают безнравственную жизнь и которые вполне ассоциируются с эпикуреизмом, Дж. Беркли пишет: «Что нечестивые и суетные люди охотно соглашались с такими системами, которые благоприятствуют их склонностям, глумясь над нематериальной субстанцией и предполагая, что душа делима и так же подвержена гибели, как и тело, – с системами, которые исключают всякую свободу, ум и намерение в создании вещей и вместе с тем принимают за корень и источник всех вещей саму по себе существующую, немыслящую и бессмысленную субстанцию; что такие люди прислушиваются к тем, кто отрицает Провидение, руководство со стороны Верховного Духа делами мира, приписывая весь ряд событий либо слепому случаю, либо роковой необходимости, вытекающей из воздействия одного тела на другое, – все это вполне естественно. И если, с другой стороны, люди лучших принципов замечают,

¹ Епископ в Клойне (Ирландия, с 1734 г.); сторонник сенсуализма и номинализма, близкого к субъективному идеализму, критик материализма и атеизма.

что враги религии приписывают такое большое значение немыслимой материи и прилагают так много старания и искусства к тому, чтобы все свести к ней, то первые, полагаю, должны радоваться при виде того, что вторые лишились своей сильной опоры и вытеснены из той их единственной крепости, вне которой ваши эпикурейцы, гоббисты и им подобные не могут иметь тени притязания на победу и должны уступить ее быстро и легко» [3, с. 213].

Основное внимание Беркли, в последние годы его жизни, было привлечено политической ролью религии: «Повиновение гражданским властям коренится в религиозном страхе Божьем; оно распространяется, сохраняется и питается религией» и, мало того, «ничто не есть закон только потому, что оно ведет к общественному благо, но закон является таковым потому, что так предписано Божьей волей» [6, с. 176-177]. Беркли в Диалоге «Алсифрон» (1732) подводит итог своей этике в духе прямо противоположном эпикурейской теории общественного договора: «Общество разумных агентов, сообща и по единому плану действующих под надзором Провидения... где каждый деятель должен рассматривать себя не отдельно, но как члена великого града, чей Создатель и Основатель Бог; в котором гражданские законы не отличаются от правил добродетели и обязанности религии... В такой системе зло будет сумасшествием, коварство – глупостью, а мудрость и добродетель совпадают... В такой системе или обществе, которое руководствуется самыми мудрыми заповедями и подкрепляется наградами и наказаниями свыше, восхитительно сознавать, что установление законов, распределение добра и зла, стремление моральных агентов – все это должным образом содействует великой цели – полному счастью и процветанию целого...» [4, с. 460-461]. Из сказанного, очевидно, что Беркли в своей философии следует за Валлой и Платоном.

Джон Толанд (1670-1722) пессимистически констатировавший греховность человеческого рода, примыкает к той традиции, которая согласно Гоббсу, предполагает «эгоцентрический» подход к человеку и обществу, где несомненно, что «люди действуют из любви к себе, а не к другим» [11, с. 287]. Толанд, отвечая на вопрос, что такое вера и каково ее место в истинной религии, отождествляет ее с разумом, – «вера есть знание». Следовательно, возможна «религия разума» т.е. то, что вообще характерно для этой эпохи и на что выше мы обращали внимание. Для религии Толанда одинаково неприемлемо, как безбожие (атеизм), так и суеверие.

Атеизм и суеверие он называет Сциллой и Харибдой души. Необходимо избегать этих крайностей и следовать «расположенной между ними религии» [1, с. 230], которая «у всех умных людей одна...».

Толанд предлагая исповедовать несотворенность и бесконечность движущейся материи, признавал большое значение атомистического учения Эпикура, но при этом – отрицал его утверждение о существовании пустого пространства между атомами, где живут боги. Будучи деистом, он отрицал так же и концепцию самопроизвольного отклонения атомов, считая, что она служит основанием «абсурдных принципов эпикурейского атеизма» [1, с. 39], признающих источник движения в самой материи.

Для «социоцентрического» подхода к человеку и обществу, характерному для Э. Шефтсбери (1671-1713), где люди стремятся к добродетели, а не к пороку «представления о прекрасном, справедливом и честном «являются природными свойствами человеческой души, составляют основу так называемого морального чувства, присущего от рождения всем людям» [1, с. 156]. Искусственность этой схемы очевидна, прежде всего отсутствием намека на христианское учение «о первородном грехе», а также – традиционными атрибутами христианского Бога. Вместо личного Бога – безличное, разумное и нравственное начало, в котором «нет места ничему, кроме морально превосходящего». Основанием для утверждения его существования является «крепкая и рациональная вера в такое существо, покоящееся на философских основаниях» [19, с. 95]. Утверждение, что: «Вера в Божество, являющееся воплощением высших моральных качеств, укрепляет и усиливает нравственное начало в человеке» [13, с. 64], не оправдывает старую религию, а констатирует новую, согласную, по его мнению с разумом и философией [12, с. 64].

«Рациональная вера» – выражение невозможное для П. Бейля, потому что, с его точки зрения, вера не только не совпадает с разумом, она ему противоречит. Именно поэтому это – вера. Бейль признает это, скорбя о заблуждениях атеистов. Кроме того, и это не менее важно, люди не живут согласно своим убеждениям [12, с. 102] (на что уповают создатели «религий разума»).

Возражая против эгоистических оснований общественного бытия, Френсис Хатчесон (1694-1746), утверждал, что если бы человеческие чувства исчерпывались эгоизмом не возникло бы даже мысли об одобрении того, что не выгодно мне лично – в частности и мысли о Боге, вознаграждающем добро:

«Если нет никакого чувства достоинства в любви к обществу и содействию счастью других, то откуда же может возникнуть это убеждение, что Божество сделает добродетельных счастливыми? Сможем ли мы доказать, что сделать так будет к выгоде Божества?» [18, с. 155].

Бернард Мандевиль (1670-1733), следует линии Гоббса, углубляя гоббсовский утилитаризм: добро и зло не эмоции, а общественно необходимая иллюзия. «Главное, что предприняли законодатели... состояло в том, чтобы заставить людей, которыми они должны были управлять, поверить в то, что для каждого из них более выгодно сдерживать свои желания, чем следовать им, гораздо лучше принимать во внимание не личные, а общественные интересы... Но вряд ли поверили бы этому люди... если бы одновременно не предложили им в замен нечто равноценное, которым можно было бы наслаждаться как вознаграждением...» [15, с. 65-66], а именно – лесть. Лесть учит чести. Это классическое выражение идеи «разумного эгоизма», о котором трудно сказать, в какой мере она обосновывает мораль, а в какой – дискредитирует [1, с. 104].

Синтез Гоббса и Локка, с одной стороны, и идеи врожденного морального чувства Шефтсбери и Хадчесона – с другой, осуществленный на основе «религий разума», мы находим у последнего из великих философов британского Просвещения Давида Юма (1711-1776) в его «дескриптивной» теории морали, не объясняющей, а фиксирующей ее проявления. В своей философии он исходит из эпикурейского принципа познания на основании человеческих чувств. «Откуда вообще мы узнали, что существует такая вещь, как моральное различие, если не из наших собственных чувств?.. Главным источником моральных идей является размышление об интересах человеческого рода. Неужели эти интересы, столь недолговечные и суетные, следуют охранять посредством вечных и бесконечных наказаний?» [20, с. 692-694] Различие между добром и злом естественно, как естественно «не только различие между пороком и добродетелью, но и всякое событие, которое когда-либо случалось во вселенной, за исключением чудес, на которых основана наша религия» [21, с. 515]. «Естественность различий оказывалось субъективной, находящейся в сознании человека: «...когда вы признаете некий поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы, вы испытываете при виде его переживание или чувство порицания. Таким образом, порок и добродетель

могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые... являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа» [21, с. 510]. Юм, подобно Эпикуру, признавал связь добродетелей с общественной пользой. Правда, с его точки зрения, не симпатия основана на общественной пользе, как утверждают некоторые авторы [16, с.262], а наоборот, общественная польза – на симпатии. Руководствуясь эпикурейским принципом «общественного договора» он утверждал, что «...система законов и справедливости в целом выгодна для общества, и люди установили ее путем добровольного соглашения, именно рассчитывая на выгоду» [21, с. 616].

Основатель утилитаризма, как направления этики, Иеремия Бентам (1748-1832) в книге «Введение в основания нравственности и законодательства», утверждал принцип полезности, «то есть принцип, который полагает величайшее счастье всех тех, о чьем интересе идет дело, истинной и должной целью человеческого действия» [2, с. 9]. Выступая с сугубо эпикурейских позиций, автор формулирует счастье как удовольствие наибольшего числа людей. Иные возможные принципы, как то – принцип аскетизма, или принцип симпатии-антипатии – объявляются либо нежизнеспособными, либо не общеобязательными для этики. Религиозная мораль, названная «теологическим принципом», «который повелевает обращаться за стандартами хорошего и дурного поведения к Высшей силе» [2, с. 28], с точки зрения Бентама, отсутствует.

ЛИТЕРАТУРА

1. Английские материалисты XVIII в. Т. 2. М., 1967. С. 39.
2. *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С.9.
3. *Беркли Б.* Сочинения. Сост., общ. ред. и вступит, статья И. С. Нарского. М., 1978. 556 с. (АН СССР. Ии-т философии. Филос. наследие). С.213.
4. *Беркли.* Алсифрон, или Мелкий философ // Сочинения. С. 460-461.
5. *Беркли.* Философские заметки // Сочинения. М., 1978. С. 46.
6. *Быховский Б.Э.* Беркли. М., 1970. С. 176-177
7. *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук. Разделение наук Цит. по URL: http://www.lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka1.txt_with-big-pictures.html, (дата обращения 12.12. 2012.)

8. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 230.
9. *Герлак Г.* Ньютон и Эпикур // Герлак Г. Физика на рубеже XVII- I вв. М., 1974. С. 44-74; Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М., 1987.
10. *Гоббс.* Левиафан // Сочинения. Т. 2. М., 1991. С. 30.
11. *Гоббс.* Основ философии. Часть третья. О гражданине. С.287.
12. *Завалько Г.А.* Проблема соотношения морали и религии в истории философии. Изд. 2-е. М.: КомКнига, 2010.
13. *Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986. С. 64.
14. *Локк.* Опыт о человеческом разумении // Сочинения. Т. 1. М., 1985. С. 408.
15. *Мандевиль.* Исследование о происхождении моральной добродетели // Мандевиль. Басня о пчелах. М., 1974. С. 65-66.
16. *Разин А. В.* Этика. М., 2003. С. 262.
17. *Рассел Бертран.* История западной философии. Ростов н/Д: «Феникс», 2002, 992с. С. 197.
18. *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 155.
19. *Шефтсбери.* Эстетические опыты. М., 1975. С. 95.
20. *Юм.* О бессмертии души // Сочинения. Т. 2. М., 1996. С. 692-694.
21. *Юм.* Трактат о человеческой природе // Сочинения. Т. 1. С. 515
22. *Charleton W.* Epicurus' Morals. Collected and faithfully English. London, 1651.
23. *Temple W.* Upon the Gardens of Epicurus, or of Gardening in the year 1655. London, 1685.

REFERENCES

1. The English materialists XVIII century. Т. 2. М., 1967.
2. *Bentham I.* Introduction to the foundation of morals and legislation. М., 1998. С.9.
3. *Berkeley B.* Works. Composed and total edition by I.S. Narsky. М.,1978. (USSR Academy of Sciences. Ii of Philosophy. Philos. Heritage).

4. *Berkeley B.* Alsifron or Small philosopher // Works. Pp 460-461.
5. *Berkeley B.* Notes // Philosophical Writings. M., 1978. P. 46.
6. *Bykhovskiy B.E.* Berkeley. M., 1970. P. 176-177
7. *Bacon F.* Great restoration of Sciences. Separation Sciences cited. at URL: http://www.lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka1.txt_with-big-pictures.html, (the date of the Treatment of 12.12. 2012.)
8. *Bacon F.* Works in 2 Volumes. Vol. 1. M., 1977. 230 pp.
9. *Gerlac H.* Newton and G. Gerlac Epicurus // Physics at the turn XVII- I centuries. M., 1974, pp 44-74; Gaidenko P.P. Evolution of concepts of science (XVII-XVIII centuries.). Formation of scientific programs of the New Age. M., 1987.
10. *Hobbes.* Leviathan // Works. T. 2. M., 1991. P. 30.
11. *Hobbes.* Fundamentals of philosophy. Part 3. About citizen. P.287.
12. *Zavalko G.A.* The problem of correlation of morality and religion in the history of philosophy. Ed. 2nd. M.: KomKniga 2010.
13. *Kuznetsov V.N., Meerovskaya B.V., Gryaznov A.F.* Western philosophy of the XVIII century. M., 1986. P. 64.
14. *Lock G.* Essay Concerning Human Understanding // Works. T. 1. M., 1985. P. 408.
15. *Mandeville.* The study of the origin of moral virtue // Mandeville. Fable of the Bees. M., 1974, pp 65-66.
16. *Razin A.V.* Ethics. M., 2003. P. 262.
17. *Bertrand Russell.* History of Western Philosophy. Rostov-on-Don, 2002. P. 197.
18. *Hutcheson F.* Study of the origin of our ideas of beauty and virtue // F. Hutcheson, Hume D. Smith A. Aesthetics. M., 1973. P. 155.
19. *Shaftesbury.* Aesthetic experience. M., 1975. P. 95.
20. *Hume.* On the immortality of the soul // Works. T. 2. M., 1996, pp 692-694.
21. *Hume.* Treatise of Human Nature // Works. T. 1. P. 515
22. *Charleton W.* Epicurus' Morals. Collected and faithfully English. London, 1651.
23. *Temple W.* Upon the Gardens of Epicurus, or of Gardening in the year 1655. London, 1685.

21 августа 2015 г.