

ПОНЯТИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО В ФИЛОСОФИИ Т. ГОББСА

Б. З. Цанава

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

В статье рассмотрено понятие политического в философии английского мыслителя Томаса Гоббса (1588–1679). Автор отмечает ключевые концепты для понимания понятия политического у этого философа, такие как метод его философии, антропологические воззрения и идея естественного состояния. Автор показывает мыслительный путь философа к понятию политического, начиная с попытки преодоления Гоббсом недостатков современной ему философии и желания создать науку о политике, в основу которой будет положено разумное рассуждение. Гоббс противопоставляет ораторскому искусству свой разумный метод поиска политической истины: по мнению философа, от ораторского искусства государству больше вреда, чем пользы, так как в руках эгоистичных и тщеславных индивидов оно превращается в инструмент достижения личных целей, нежели общего блага. Антропологические воззрения Гоббса позволяют ему описать весь ужас и несправедливость естественного, дополитического состояния, в котором любой эгоистичный, но разумный индивид с помощью правильного метода придет к мысли об учреждении государства. Автор отмечает, что в философии Гоббса отдельного внимания заслуживают понятия тщеславия и страха, так как именно они являются причинами крушения и создания государств. Таким образом, понятие политического у Гоббса неотделимо от рассуждения, основанного на разуме, так как без него эгоистичные индивиды не смогут услышать голос разума, учредить Левиафан и перейти в политическое состояние. Общественный договор, получаемый в результате разумного рассуждения эгоистичных индивидов, представляет собой вершину понятия политического, так как до него не существовало ни самого политического состояния, ни граждан.

Ключевые слова: Гоббс, естественное состояние, Левиафан, антропологический пессимизм, общественный договор.

Томас Гоббс не зря заслуживает звания янусоподобного теоретика, так как его учение может быть плодородной почвой для диаметрально противоположных интерпретаций. С одной стороны, он задумывал создать стройную и понятную систему мысли, в которой естествознание плавно переходит в учение о человеке, а затем — в учение о государстве. Но, с другой стороны, его философия была крайне чувствительна к политическому и интеллектуальному климату и подвержена постоянной эволюции. Тем не менее можно проследить единое понимание понятия политического в идеях философа о методе политической науки, антропологических воззрениях и концепции естественного состояния.

Например, Л. Штраус, характеризуя философию Гоббса в целом, отмечал, что для ее генезиса характерны определенные процессы: 1) отход от идеи монархии как лучшей формы искусственного государства; 2) отход от признания естественных обязательств как основания морали, закона и государства, выводимого из морали, от признания существования государства на основе природы (и, таким образом, отказ от любых естественных обязательств); 3) отход от признания сверхчеловеческой власти — независимо от того, основана ли власть на Божественном откровении или возникает в силу естественного порядка, основанного на Божественном разуме, — в сторону признания исключительно искусственного основания государственной власти; 4) отход от изучения прошлых и настоящих государств в сторону изучения свободной конструкции будущего государства; 5) отход от гордости к страху насильственной смерти как основополагающему принципу рассуждения [Strauss, 1952, p. 129]. Однако ключевым тезисом Штрауса является то, что политическая философия Гоббса сформировалась задолго до его знакомства с естествознанием, которое затем послужило лишь дополнительным обоснованием его политических идей. Так или иначе, окончательные воззрения Гоббса по поводу одной из основополагающих концепций его политической философии — концепции свободы — были изложены в «Leviathan» и с безусловной опорой на его метафизическое учение о теле и движении. Более того, Гоббс, работая над «De Corpore» — своим главным трактатом по теоретической философии, делает перерыв в 1949 г., чтобы написать свой magnum opus по политической теории. Другими словами, именно в разгар метафизических размышлений философа появляется «Leviathan».

Более того, Штраус, очевидно, допускает ошибку при оценке влияния гуманистической традиции, делая упор на интерпретацию классических текстов. К. Скиннер отмечает, что Гоббс в ранних работах по политической философии — «The Elements» и «De Cive» — пытается заменить базис гуманистической политической науки другими предпосылками, основанными на разумном рассуждении. Однако если мы обратим внимание на понимание политической науки в «Leviathan», то мы обнаружим, что это отнюдь не новая версия его ранней теории, а новая теория, противоречащая старой: судя по всему, этот возврат обоснован тем, что Гоббс хотел обратиться к тем аспектам, которые он раньше упустил. «The Elements» и «De Cive» основаны на убеждении, что политическая наука должна превзойти техники убеждения, связанные с ораторским искусством и «украшением» истины, и отречься от них (см.: [Skinner, 2002, p. 87–142]). В «Leviathan» Гоббс, наоборот, апеллирует к гуманистической предпосылке, что если истины разума должны быть широко распространены, то методы науки следует дополнить усиливающим их силу искусством красноречия. Более того, согласно Скиннеру, латинская версия «Leviathan» 1668 г. является самым риторическим произведением Гоббса из всех [Skinner, 2002, p. 81]. Отчасти это можно объяснить тем, что Гоббс хотел повлиять на другую целевую аудиторию, чем в ранних работах, так как «The Elements» и «De Cive», скорее всего, предназначались образованной элите, а не широкому кругу читателей. Тем не менее встает вопрос: как этот возврат к ораторским техникам убеждения мог повлиять на понятие политического в философии Гоббса?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к одному из первых текстов Гоббса, его вступительному эссе к «Истории» Фукидида — «Of the Life and History of Thucydides». В этом произведении Гоббс очерчивает некоторые проблемы, которые в дальнейшем становятся основополагающими для его политической философии. В первую очередь это противопоставление между демагогом и тем, кто действительно пытается найти истину и быть полезным государству. Это противопоставление отчетливо проявляется в фигурах Фукидида и Дионисия Галикарнасского. Гоббс пишет: «Цель Дионисия заключается в улажении настоящего слушателя, в то время как Фукидид считает, что его цель — оставить свой труд для вечного владения потомков» [Hobbes, 1843, р. XXVII]. Гоббс обращает внимание на тот факт, что народ легко поддается убеждению со стороны демагогов, которые специально настраивают толпу против тех, кто с ними не согласен: он отмечает, что «в те дни было невозможно дать полезный совет государству, не навлекая на себя недовольство людей» [Hobbes, 1843, р. XVI]. Поэтому Гоббс винит демагогов в развязывании Пелопоннесской войны. Он пишет: «...по их мнению, они обладали такой силой, которая позволила бы им достигнуть любой цели, однако такие люди только влияли на собрания и почитались как мудрейшие и лучшие люди своего государства, которые вовлекли его в опасные и отчаянные предприятия. Когда кто-нибудь давал им умеренный и осторожный совет, его не понимали и называли трусом, который оклеветал их власть. И неудивительно, что для большего благополучия (к которому они уже за долгие годы привыкли) человек влюбляется сам в себя; поэтому сложно для каждого человека одобрить совет, который вынуждает любить себя меньше» [Hobbes, 1843, р. XVI]. Гоббс превозносит Фукидида, который осмелился указать на пагубное влияние сочетания красноречия и тщеславия на государство. «На разных примерах он подчеркивает соревнование и конкуренцию среди демагогов за репутацию и славу остроумия: с их противоречивыми между собой советами в ущерб обществу; непоследовательность решений, вызванную разнообразием целей и силой ораторского искусства; отчаянные действия, принятые под воздействием лестных советов, чтобы захватить или удержать власть и влияние среди обычных людей» [Hobbes, 1843, р. XVI–XVII].

В зрелых работах по политической философии Гоббс попытается разрешить проблему, поставленную Фукидидом: проблему страстей (усиленных ложным убеждением и подкрепленных целенаправленным красноречием), ведущих к войне [Scott, 2003, р. 119]. Этому он противопоставляет последовательную науку о добродетели и пороке, или, вернее, «метод достижения добродетели и избегания порока» [Strauss, 1952, р. 130]. Таким образом, понятие политического для Гоббса является предметом рационального метода рассуждения, с помощью которого каждому человеку будет доступно познание политической истины. Кроме того, Гоббс разводит сами понятия политической истины и ораторского искусства. Тем не менее в «Leviathan» он возвращается к ораторскому искусству не как к источнику политической истины, а как к инструменту убеждения политической истины, полученной в результате научного познания.

Чтобы подчеркнуть тот факт, что ораторские приемы не приводят к истине, он намеренно разделяет истину и ораторское искусство в работах древ-

них историков. «Истина составляет душу истории, а ораторское искусство — ее тело. Последнее без первого лишь картина истории, но первая без второго не способна обучать» [Hobbes, 1843, р. XX]. «Душа» в этом смысле бессмертна, в то время как «тело» является изменяющимся и мимолетным элементом. Поэтому, возвеличивая работу Фукидида, Гоббс отмечает, что «он не писал свою историю, чтобы услышать сегодняшние аплодисменты, как было принято в то время, но чтобы создать монумент для наставления грядущих поколений, озаглавив свою книгу “собственность вечности”» [Hobbes, 1843, р. XXI]. Можно сказать, что у Фукидида Гоббс находит главные причины общественных потрясений в неуправляемых человеческих страстях и красноречии, которое способно оспорить и вынести на обсуждение любое понятие и идею.

Противопоставление основанной на беспристрастном разуме вечной истины, которая способна предотвратить войны и катастрофы, и сиюминутных мнений, подкрепленных страстями и ораторским искусством, вынуждает искать новые основания для точной науки политики. Для Гоббса «философствовать — значит восходить из пещеры к свету солнца, т. е. к истине. Пещера — мир мнений, в противоположность знанию» [Штраус, 2007, с. 18]. Таким образом, первичным импульсом для политической философии Гоббса была ни вера и ни любопытство, но сомнение в том, что прежние моралисты и риторы действительно искали политическую истину, а не отстаивали отдельные мнения. Как потом отметит М. Оукшотт, скептицизм во времена Гоббса везде витал в воздухе, но «в век скептиков он был самым радикальным из всех них» [Oakeshott, 1975, р. 11].

Скептицизм к гуманистической традиции вместе с увлечением Гоббса естественными науками приводят его к проблеме не самой идеи политической науки — в возможности существования которой он не сомневался, — а ее метода, который становится для Гоббса главным вопросом после изучения Евклида [Strauss, 1952, р. 136]. Именно в геометрии Гоббс находит идеал четкого и непротиворечивого научного знания, который он затем попытается перенести в сферу политики. Это влияние уже заметно в самом названии первого систематического трактата Гоббса о политике — «The Elements of law», которое намеренно напоминает о «The Elements of Geometry» — названии первого трактата Евклида, впервые переведенного на английский в 1571 г. [Skinner, 2002, р. 75]. В этом трактате Гоббс противопоставляет математический и догматический подходы к изучению природы разума и страстей. Он выделяет два типа людей, которых называют учеными: первые зовутся математиками и получают знание из четких принципов, а вторые — догматики — заимствуют максимы из своего образования, авторитета или обычая. Гоббс пишет: «...те, кого мы зовем математиками, освобождены от порождения противоречий, и их познание не может быть поставлено под вопрос, в то время как всему виной догматики, которые недостаточно образованны и вынуждены страстно отстаивать свои мнения в погоне за истиной без единой демонстрации доказательств, без отсылки к опыту или даже без отсылки к непротиворечивым местам в Библии» [Hobbes, 1810, р. 73–74]. Интересно отметить, что введение к «Истории» Фукидида — «Of the Life and History of Thucydides» — является текстом, определенно относя-

щимся к гуманистической традиции [Skinner, 2002, p. 5], в то время как в «The Elements» впервые проявляется новый образ мышления, с помощью которого Гоббс пытается восстать против этой же традиции. В этом трактате философ предпринимает попытку создать определенный тезаурус понятий, с помощью которого можно будет избежать двусмысленности и стать на шаг ближе к настоящему знанию о природе человека, государства и закона (см.: [Danford, 1980, p. 102–134]). К. Скиннер подмечает, что «его проект лучше понимать не как реакцию на скептицизм как эпистемологическую доктрину, но как реакцию на режим аргументации, характерной для риторической культуры гуманизма. Гоббс стремится заменить диалогический и антидемонстративный подход к моральному размышлению, основанный на гуманистическом предположении, что всегда существуют две стороны вопроса и поэтому в политической науке всегда будет возможно аргументировать за обе стороны» [Skinner, 2002, p. 79]. Поэтому его первоначальной задачей было создание четких понятий, из которых затем можно было последовательно сделать выводы о физике, человеке и политике.

Тем не менее попытка создания тезауруса, судя по всему, так и не увенчалась успехом, поскольку Гоббс не выстраивает четкой иерархии между понятиями — другими словами, ему нужна была общая точка отсчета, единая формулировка метода, которая позволила бы ему один за другим выводить остальные понятия натурфилософии и политической науки. Однако один элемент его философии с тех пор станет основным — материалистическое воззрение на человека. Он пишет, что «слова и понятия есть не что иное, как движение внутренней субстанции в мозгу, которая не останавливается там же, а продолжается к сердцу, где по необходимости оно или помогает, или мешает главному движению, называемому жизненным: когда оно помогает, это называется восторгом или удовольствием... когда же это удовольствие направлено на предмет, мы называем это любовью, но когда такое движение ослабляет или мешает жизненному движению, тогда это называется болью, а по отношению к ее причине мы проявляем то, что называется ненавистью» [Hobbes, 1810, p. 31]. Фактически Гоббс поставил проблему человеческих страстей как индивидуальных побуждений к влечению или отвращению к тем или иным вещам и, как следствие, изначальной субъективности понятий добра и зла. «Каждый человек называет добром то, что приносит ему восторг и удовольствие, и злом — то, что ему не нравится: так что в то время, как люди разнятся друг от друга по физическим качествам, они также отличаются тем друг от друга касательно различия добра и зла» [Hobbes, 1810, p. 32]. Гоббс, по сути, утверждает природный релятивизм человеческой природы, уходящий корнями в представление о человеке как материальном теле. Следовательно, можно только согласиться со Штраусом, что «это был Макиавелли, тот великий Колумб, открывший материк, на котором Гоббс смог воздвигнуть свое сооружение» [Штраус, 2007, с. 170].

В завершенном виде формулировку метода мы уже находим в систематической попытке Гоббса изучить природу тела, человека и государства — в первой части трилогии «Elements of Philosophy». Изначально Гоббс задумывал путь к политической науке через познание движения физических тел, от них к познанию природы человеческого тела и только потом к познанию более

сложных тел — государств, т. е. политических тел. Однако Гоббс сначала публикует третью часть — «De Cive» — и только затем переходит к первым двум. Эту непоследовательность он объясняет так: «...в моей стране незадолго до того, как развернулась гражданская война, разгорелись споры, ставшие настоящими провозвестниками войны, касающиеся права суверена и обязанностей гражданина. Поэтому так произошло, что последняя часть первой вышла в свет, а также потому, что я понял, что основанная на собственных принципах, достаточно известных из опыта, она не нуждается в предыдущих частях» [Hobbes, 1841, р. XX]. Отсюда возникает ключевой вопрос: как возможно создание последовательной политической философии, основанной на материалистическом воззрении о человеке, если метод был описан после изложения политической философии? Значит ли это, что политическая философия Гоббса может быть проинтерпретирована вовсе без отсылки к его натурфилософским изысканиям?

По его мнению Штрауса, «политическая философия Гоббса по своей задумке основана на знании и самоанализе личности, а не на общей научной или метафизической теории» [Strauss, 1952, р. 29]. Следовательно, политическую философию Гоббса можно интерпретировать без отсылок к работам по натурфилософии. И действительно, мы можем найти в тексте двусмысленную формулировку метода размышления: «Философия морали и государства не соединены так сильно друг с другом, и их можно разделить. Так как причины душевных движений известны не только в результате размышления, но и из наблюдения за чувствами из собственного опыта. И поэтому не только те, кто достиг познания страстей и душевных волнений посредством синтетического метода, с самого первого принципа философии, могут в дальнейшем достичь понимания причин и необходимости создания государства, познать, что такое естественное право и что такое гражданские обязанности» [Hobbes, 1839, р. 73]. Гоббс продолжает: «...принципы политики состоят из знания душевных движений, а также знания чувств и воображения; но даже тот, кто не изучал первую часть философии, называемую геометрией и физикой, может, несмотря на это, изучить принципы философии государства, используя аналитический метод. Так как если рассмотреть вопросы о том, справедливо ли какое-нибудь действие или несправедливо, противно ли оно закону как распоряжению того, у кого есть право принуждать, и является ли источником этого права объединенная воля людей, собранная, чтобы обеспечить жизнь в мире, то в итоге мы обнаружим, что желания и страсти людей должны быть ограничены какой-нибудь властью или иначе всегда будет война» [Hobbes, 1839, р. 74]. В предисловии к «Leviathan» Гоббс даже приводит поговорку «Nosce te ipsum» — познай самого себя — и пишет, что по аналогии можно прийти к познанию человеческого поведения, так как «в силу подобия мыслей и страстей у одного человека любой, кто посмотрит внутрь себя и рассмотрит то, что он делает, когда он думает, высказывает мнение, рассуждает, надеется, боится и т. д. и в силу каких мотивов, также познает мысли и страсти других людей, оказавшихся в похожей ситуации» [Hobbes, 1839, р. XI]. Как следствие, система политической философии Гоббса представлена как наслаиваемые друг на друга пласты саморефлексии.

Но значит ли это, что метод политической философии абсолютно независим от естественной философии Гоббса?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к самой формулировке метода. Большинство комментаторов, в том числе и Штраус, соглашаются, что метод Гоббса можно назвать резольютивно-композитивным, или, другими словами, аналитически-синтетическим. По Гоббсу, «не существует такого метода, с помощью которого мы смогли бы найти причины вещей и который не был бы ни сложением (composition), ни разложением (division or resolution), ни частично сложением и разложением» [Hobbes, 1849, p. 66]. Учитывая, что Гоббс допускает основанное на самоанализе изучение политики аналитическим путем, можно сказать, что его политическая теория вполне автономна от естественно-научных изысканий, однако это не совсем так.

Ответ на этот вопрос кроется в самой формулировке предмета науки. Гоббс пишет, что «любой, кто желает познать происхождение и свойства тел, увидит, что их существует всего два вида и они сильно отличаются друг от друга. Тела первого вида являются продуктами природы и называются естественными, а тела второго вида называются государствами (commonwealth), так как они происходят из воли и соглашения (agreement) людей. Отсюда происходят два типа философии: естественная и политическая (civil). Но ввиду того, что для изучения государства необходимо знать склонности, страсти и нравы людей, политическая философия также распадается на две части, где первая изучает склонности и нравы людей — этика, и вторая, изучающая гражданские обязанности, — политика или политическая философия (civil philosophy)» [Hobbes, 1840, p. 11]. Дьявол кроется в деталях: с одной стороны, Гоббс разделяет различные виды тел, но с другой — предметом философии выступает «любое тело, происхождение которого мы можем узнать и которое мы можем рассмотреть, сравнив его с другими телами, или в котором могут происходить соединение и разъединение; т. е. каждое тело, происхождение и свойство которого мы можем узнать» [Hobbes, 1840, p. 10]. Следовательно, начальной точкой политической философии Гоббса является изучение тел и их свойств, с одним лишь исключением, что сами тела могут иметь естественное происхождение или искусственное, при этом тела второго вида, т. е. государства, состоят из тел первого вида, т. е. людей. Учение о человеке, таким образом, является точкой соприкосновения физики и политики. Более того, материалистическое воззрение на психологию человека проявляется как в ранней работе «The Elements», так и в «De Cive» и «Leviathan».

Штраус подмечает этот момент, но приходит к выводу, что политическая философия Гоббса уходит корнями в его антропологические воззрения, это дает основание сказать, что дело не только в методе философствования [Strauss, 1952, p. 8]. Отчасти с этим можно согласиться, но ключевой в данном вопросе является проблема концепции свободы в политической философии и ее зависимость от концепций движения и влечений в натуральной философии Гоббса. Ввиду этих размышлений стоит обратить внимание на замечание М. Оукшотта: «...политическая философия принадлежит философской системе не потому, что она материалистическая, а потому, что она философская и исследование

характера этой системы, как и место политики в ней, сводится к изучению того, что Гоббс рассматривал как суть философии» [Oakeshott, 1975, p. 17]. Идеал научного знания, по Гоббсу, заключается не столько в самой геометрии и физике, сколько в их точности и стремлении к ясности. Для него идеал точности и однозначности и есть идеал знания, к которому новая наука о политике должна стремиться. Поэтому то, что связывает вместе всю философию Гоббса, включая политику и физику, отнюдь не нить дедуктивного материализма, но нить механистического объяснения. И эта нить называется движение, которое для Гоббса является концептуальным ключом к пониманию реальности [Gauthier, 2000, p. 2]. Именно через концепт движения метод Гоббса соединяется в когерентное учение с переходом от физики к антропологии и затем — к политике.

Человек, по Гоббсу, в первую очередь является телом, так как «под телом можно понимать то, что не зависит от нашего мышления, совпадает с определенной частью пространства и имеет равную с ней протяженность» [Hobbes, 1840, p. 102]. При этом важно отметить, что мысль как феномен начинается именно с ощущения: «...нет ни одной идеи в человеческой голове, которая не была бы целиком или частично порождена поверх органов ощущения» [Hobbes, 1839, p. 1]. В этом плане В. Дильтей справедливо отмечал, что «человек в понимании Гоббса — система физических частиц, которая обладает в сердце собственным централизованным движением, поддерживаемым возбуждающими его частицами воздуха. Посредством органов чувств эта система находится под постоянным меняющимся воздействием внешнего мира и приспособливает среду посредством внешних действий воли к потребностям своего сохранения» [Дильтей, 2013, с. 349]. Следовательно, человек является своего рода материальным объектом, который способен получать и анализировать информацию из внешнего мира, но тогда чем человек отличается от животного?

Ответ на этот вопрос кроется в языке. Наряду с материалистическим представлением о теле как предмете философии Гоббс развивает номиналистическую теорию языка (см.: [Bileztki, 1997, p. 225]). Без языка не было бы «ни государства (commonwealth), ни общества, ни договора, ни мира» [Hobbes, 1839, p. 3]. Кроме того, для Гоббса было важно показать, что язык — основа красноречия — может быть причиной общественных потрясений. Поэтому философ отмечает, что «если среди всех животных существ только человек способен благодаря общему значению слов придумать себе общие правила и сообразовать с ними весь строй своей жизни, то и он лишь способен следовать в своих действиях ложным правилам и внушать их другим, с тем чтобы последние также следовали им» [Гоббс, 1989, с. 235].

При этом человек как физическое тело испытывает разные воздействия от окружающих его объектов, что приводит к разделению в его сознании объектов на предметы влечения и отвращения. Существование определенных объектов влечения не есть акт выбора, скорее это акт осознания необходимости: этот аспект человеческой природы у Гоббса крайне иррационален. Очевидно, Гоббс хочет показать, что существует правдоподобное объяснение для всех особенностей психологии человека — чувства, воображения, мечты, влечения и отвращения — с точки зрения внутренних телесных движений [Gert, 1996,

р. 159]. Восприятие окружающего мира крайне субъективно, так как для «различных людей предметами влечения и отвращения являются различные вещи, то должно существовать много вещей, которые для одних — благо, а для других — зло; так, для наших врагов зло то, что для нас благо» [Гоббс, 1989, с. 239]. Таким образом, Гоббс вполне отчетливо передает дух времени Англии середины XVII столетия, провозглашая, что «добро и зло суть утверждения личного предпочтения и отвращения, на основании которых люди могли различаться и действительно различались» [Робин, 2007, с. 47]. Вдобавок ко всему люди накапливают опыт, почерпнутый из ощущений и их непосредственных переживаний, который Гоббс называет *prudence*. Наука (*science*) и практическая мудрость (*prudence*) не являются одной и той же вещью: Гоббс намеренно их разделяет. Если наука — безусловный источник истины, выраженной в теории по всем правилам ясности и на основе четких определений, то знание, взятое из опыта, имеет лишь партикулярную ценность, отражающую определенный аспект жизненного опыта отдельного человека. Если научное знание — это свет истины, то практическая мудрость лишь тени, отбрасываемые огнем на стену пещеры.

В естественном состоянии люди находятся в состоянии войны всех против всех. Гоббс пишет, что «в природе человека мы можем найти три главные причины разногласий: во-первых, это соперничество; во-вторых, это взаимное недоверие; в-третьих, это жажда славы» [Hobbes, 1839, p. 112]. Так как отношения между отдельными индивидами в естественном состоянии не регулируются, то, когда объекты влечения одних людей становятся также и объектом влечения других, возникает конфликт.

Гоббс пишет, что «у всех людей в естественном состоянии есть желание и воля, чтобы нанести друг другу вред, но причины этого желания различны и оцениваются по-разному. Согласно естественному равенству людей, один человек позволяет остальным то, что считает позволительным для себя: так мыслит сдержанный человек, который может правильно оценить свои силы. Другой человек, считающий себя выше остальных, будет считать для себя позволительным делать все, что ему угодно, а также требовать большего уважения и чести по сравнению с остальными: так поступают вспыльчивые люди. Желание нанести вред у этого человека возникает из его тщеславия и неправильной оценки собственных сил. Желание нанести вред у другого возникает из необходимости защищать себя, свою свободу и свое добро от тщеславного человека» [Hobbes, 1841, p. 7]. Таким образом, лейтмотивом осуществления насилия в естественном состоянии является стремление к наживе, безопасности или славе. Однако не только материальные блага становятся источником разногласий и, как следствие, войны. Гоббс пишет: «...когда люди считают себя умнее остальных и крикливо требуют справедливого разрешения спора судьей, добиваются лишь того, чтобы правильным рассуждением стало не рассуждение других людей, но только собственное: это так же неприемлемо в человеческом обществе, как в карточной игре, где при вскрытии козыря человек считает козырем ту масть, которой у него больше» [Hobbes, 1839, p. 31]. Следовательно, человек пытается удовлетворить не только свои индивидуальные материаль-

ные влечения, но и социальные. Это особенно проявляется в гордости и тщеславии человека. При этом человек стремится не единожды удовлетворить каждое свое желание, но также обеспечить удовлетворение желаний, которые могут появиться в будущем. Поэтому могущество человека заключается в текущем наличии средств «для получения в будущем какого-нибудь видного блага» [Hobbes, 1839, p. 74]. Как итог Гоббс во главу угла ставит «главную склонность всего человечества — вечное желание все большей власти, которое прекратится только со смертью» [Hobbes, 1839, p. 85–86].

Таким образом, человек является телом, которое вплоть до своей смерти подвержено хаотичному воздействию со стороны своих иррациональных позывов к влечению и отвращению к материальным и нематериальным благам. Человек движется в сторону от объектов отвращения к объектам вожделения. Более того, все люди более или менее равны по своим способностям, однако некоторые переоценивают свои силы и склонны нападать на остальных, которые вынуждены защищаться. Отсюда выводится знаменитая формула *Bellum omnium contra omnes*, где «нет общества, но самое ужасное — есть нескончаемый страх и опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, противна, бессмысленна и коротка» [Hobbes, 1839, p. 113]. Страх насильственной смерти, так же как и гордость, играет у Гоббса определяющую роль в понимании природы человека. По сути, «именно гордость является той силой, что закрывает человеку глаза, а страх — силой, которая заставляет человека видеть» [Strauss, 1952, p. 130].

Эту мысль интересно выражает М. Оукшотт: «...человеческая жизнь является напряжением между гордостью и страхом; в свете каждой из этих страстей другая становится более понятной, вместе же они определяют те неоднозначные отношения, в которые вступают между собой люди. Они нуждаются друг в друге, потому что без других не может быть и успеха, признания превосходства, не может быть почестей и славы, не может быть настоящего счастья; и все же, тем не менее, каждый человек — это враг каждого человека и находится в соревновании друг с другом в борьбе за превосходство, и он не может не знать, что в этой гонке можно потерпеть неудачу» [Оукшотт, 2002, с. 40]. Человек в понимании Гоббса становится разумным с того момента, когда он начинает испытывать чувство страха. Когда же он чувствует страх по отношению к возможным будущим событиям, он учреждает государство. Таким образом, Гоббса можно назвать «первым теоретиком, увидевшим и стимулировавшим потенциал политического страха и то, как он мог помочь установить моральный язык и политические коды общества, утратившего этот язык и эти коды» [Робин, 2007, с. 40].

Сейчас мы подошли к наиболее важному теоретическому аспекту философии Гоббса: как рассматривать суть естественного состояния? Крайне ошибочно видеть в естественном состоянии определенную попытку ретроспективно взглянуть на дополитическую историю человечества. Квазиисторический аргумент Гоббса является крайне амбивалентным: «...вполне возможно, что кто-то подумает, что никогда не было такого времени и состояния войны, как это; и я думаю, что в целом этого состояния не было во всем мире, но существует много мест, в которых живут именно в таком состоянии. У дикарей в Америке

нет никакого правления, кроме правления маленьких семей, согласие которых держится на природном вожделении, и в таком звероподобном состоянии, которое я показал ранее, они живут и до сих пор» [Hobbes, 1839, p. 114]. С одной стороны, этого состояния, по сути, и не было, но с другой — оно где-то все же существует. При этом война всех против всех — это не просто историческая ступень развития, а период времени, «когда люди живут без общей власти, которая держит их всех в страхе» [Hobbes, 1839, p. 112–113]. Можно ли тогда отнести период гражданской войны к естественному состоянию? То есть к периоду, не когда Левиафана еще нет, но когда Левиафан «погибает»?

А. Филиппов отмечает интересный парадокс в естественном состоянии у Гоббса: отнять можно только то, что является собственностью, — нельзя отнять то, что никому не принадлежит [Филиппов, 2009, с. 154]. Так же как и заработать славу невозможно только среди себя — нужны зрители этой славы и другие люди, в сравнении с которыми тщеславный человек будет тешить свое самолюбие. Значит ли это, что гражданское общество всегда предшествует естественному состоянию? Гоббс дважды иллюстрирует движение по нисходящей от гражданского состояния к естественному: в первый раз во вступительном эссе к «Истории» Фукидида и во второй — в описании истории гражданских войн в Англии (см.: [Hobbes, 1840, p. 165]). При этом важно отметить, что для Гоббса принципиальным является понимание войны не как акта сражения, но как «промежутка времени, в течение которого проявляется стремление к соперничеству через вступление в битву» [Hobbes, 1839, p. 113].

Следовательно, естественное состояние является скорее гипотетической моделью будущего или настоящего сценария развития событий, если граждане не выполняют свои обязательства, чем ретроспективной моделью объяснения происхождения государства и общества. Этот вывод позволяет ухватить антипримитивистскую интенцию гоббсовского теоретического построения, потому что Гоббс постоянно противопоставляет ужас естественного состояния порядку гражданского состояния, состояния искусственности. Как отмечал Штраус, «до него (Гоббса) термин “естественное состояние” принадлежал скорее христианскому богословию, чем политической философии. Естественное состояние отличалось по преимуществу от состояния благодати и подразделялось на состояние непорочного естества и состояния падшего общества. Гоббс отбросил это разделение и заменил состояние благодати состоянием гражданского общества» [Штраус, 2007, с. 176].

Более второстепенным для понимания философии Гоббса является вопрос о том, заканчивает ли акт создания Левиафана войну в обществе, уже впадшем в естественное состояние, или скорее создает новое общество. В этой связи стоит учитывать, что на время жизни Гоббса пришлось много общественных потрясений, в том числе и гражданская война, и ликвидация монархии. Беря в расчет общую антипримитивистскую направленность философии Гоббса, можно сделать вывод, что для получения актуальной на тот момент практической пользы, к которой так стремился сам Гоббс, учение о Левиафане должно было быть направлено больше на «воскрешение» мертвого Бога, нежели на его создание с чистого листа.

Лавджой справедливо отмечал, что писатели, интересующиеся главным образом политической теорией, склонны рассматривать только юридическое естественное состояние (*the juristic state of nature*). Естественное состояние для этих теоретиков — это состояние невыносимого зла, от которого можно найти только одно спасение — гражданское состояние [Lovejoy, 1935, p. 15]. Таким образом, естественное состояние — это скорее определенный мысленный эксперимент, с помощью которого гражданин пытается увидеть себя по ту сторону добра и зла, где он уже не гражданин общества, но атомарный индивид, не защищенный правовыми или моральными нормами. В естественном состоянии нет понятия справедливости и морали, потому что нет установленного общего критерия для всех.

Более того, Гоббс рассматривает проблему отдельно взятого человека и всего общества не так, как это делали его предшественники. Теперь человек по природе не является *zoon politikon*, частью метафизической системы или эсхатологии. В первую очередь он физическое тело, которое постоянно испытывает субъективное влечение и отвращение к объектам внешнего мира. Здесь важно понять ход мысли Гоббса: не общество предшествует человеку, а человек с субъективным пониманием добра и зла предшествует обществу, которое появляется тогда, когда отдельные люди по своей воле учреждают государство, чья главная задача — не раскрыть потенциал человека, а сдержать его деструктивную природу. В этом плане был совершенно прав К. Шмитт, когда утверждал, что «в аргументации, оправдывающей политический или государственный абсолютизм, природное злонравие человека всегда является аксиомой для обоснования авторитета государства, и как бы ни разнились между собой теоретические интересы Лютера, Гоббса, Босюэ, де Местра и Шталаля, этот аргумент у них всегда оказывается решающим» [Шмитт, 2005, с. 27].

Теперь главный вопрос звучит так: как образуется государство из совокупности эгоистических индивидов, которые любят властвовать над другими больше, чем любят мир, но при этом каждый из индивидов испытывает страх перед мучительной смертью? Гоббс формулирует интенции выхода из естественного состояния следующим образом: «...страсти, располагающие человека к миру, заключаются в страхе смерти, в желании иметь необходимые вещи для благой жизни и в надежде получить их через трудолюбие. А разум подсказывает определенные условия (*articles*), по которым люди могут прийти к соглашению (*agreement*). Эти условия называются естественными законами» [Hobbes, 1839, p. 116]. При этом важно подчеркнуть, что Гоббс намеренно разделяет понятия права и закона: «...право заключается в свободе что-то сделать или воздержаться, тогда как закон определяет или обязывает что-то делать или не делать. Следовательно, закон и право отличаются как обязательство и свобода, которые несовместимы одновременно по отношению к одному предмету» [Hobbes, 1839, p. 117]. В естественном состоянии, таким образом, сталкиваются две тенденции: с одной стороны, каждый человек имеет право на все, а с другой — разум (*right reason*) заставляет человека стремиться к миру. Очевидно, для Гоббса крайне важно подчеркнуть, что первоначальным условием получения любого блага является жизнь и только затем следуют остальные предметы

вожделения из внешнего мира. Признание ценности жизни «требовало от человека не отречения от своих представлений о добре и зле, а признания того, что как бы они ни определяли эти термины, прежде всего надо быть живым, чтобы искать первое и избежать второго. Другими словами, жизнь — это не сущностное, а инструментальное благо» [Робин, 2007, с. 48]. Таким образом, разумный человек, испытывающий страх, склонен пробовать установить мир с другими людьми любой ценой, несмотря на различия представлений о добре и зле.

Как следствие, первый естественный закон звучит так: «...каждый должен стремиться к миру, если он надеется достичь его. И если он его достигнуть не может, то он должен искать и использовать средства для получения преимущества в войне» [Hobbes, 1839, p. 117]. И второй: «...если другие согласны на мир, то человек в интересах мира обязательно должен отказаться от права на все вещи и отвести себе свободы столько же, сколько он отвел бы и другим людям по отношению к себе» [Hobbes, 1839, p. 118]. И хотя естественные законы не являются настоящими «законами», т. е. они необязательны — их исполнение или неисполнение не подкреплено наказанием суверена, — тем не менее они понуждают человека стремиться к миру и учредить общую власть (см.: [Taylor, 1938, p. 406–424]). Иначе говоря, естественный закон имеет силу тогда, когда он воздействует на разумного человека, рационального по отношению к тем вещам, к которым он испытывает влечение, и осознающего, что первым условием получения всех благ является собственная жизнь. Гоббс, таким образом, ставит на первое место блага этого мира, а не потустороннего, что подтверждает то, что человек в системе Гоббса является в первую очередь разумным телом, страх которого способен создавать правила для себе подобных.

Чтобы понять, как происходит трансформация суммы стремлений отдельных людей к миру в государство, Гоббс разрабатывает целый инструментарий, позволяющий ему прийти к концепции приписываемого действия (attributive action). Эта концепция важна, так как большинство может создать государство только тогда, когда оно превратит себя в искусственное лицо через уполномочивание некоторых естественных лиц или группы лиц для своей репрезентации [Skinner, 2002, p. 197]. Концепция приписываемого действия, таким образом, объясняет то, как мы можем считать поступки отдельных людей, даже находящихся на официальной должности, поступками определенной абстрактной общности — искусственного лица — государства (см.: [Pitkin, 1972, p. 330; Skinner, 2005, p. 155–184]). Переход от взаимоотношений между персонифицированным сувереном и подданными к отношениям между гражданами и искусственным лицом является ключевым в политической истории западных стран, так как «по мере того, как общества постепенно начинают развивать способы наделяния организаций правосубъектностью, вне зависимости от персональных качеств лидеров, они становятся способными к поддержанию более сложных организационных структур» [Норт, 2011, с. 89].

Под лицом (person) Гоббс понимает того, «чьи слова и действия рассматриваются как его собственные или как представляющие слова и действия другого человека или предмета, к которым эти слова и действия приписаны по существу или мысленно (by fiction)» [Hobbes, 1839, p. 147]. При этом лицо может быть как

естественное, так и искусственное. Оно может представлять одного или многих, если он или они до этого передали ему свое право. Фактически Гоббс предполагает, что действие может быть справедливо приписано лицу на основании его совершения представителем тогда и только тогда, если представитель был наделен полномочием (*authorized*) совершать это действие. Ключевой идеей здесь выступает сам факт наделения полномочием, а также возможность быть поручителем (*author*) и с тех пор находиться в состоянии предоставлять полномочия [Skinner, 2002, p. 183]. Как следствие, «слова и действия искусственных лиц признаются теми, кого они представляют. Тогда лицо является представителем (*actor*), а тот, кто признает своими его слова и действия, есть их доверитель (*author*)» [Hobbes, 1839, p. 148].

Перед тем как рассмотреть учреждение государства, необходимо прояснить, в каких формах возможно обращение индивида со своими правами. Гоббс прорабатывает несколько вариантов, при этом каждый из них является добровольным и осуществляется ради какого-нибудь другого блага. Во-первых, человек может сложить с себя право, что означает «лишиться свободы, помешать другому воспользоваться выгодой от того же самого права» [Hobbes, 1839, p. 118]. Во-вторых, человек может отречься от права, это означает, что «отказывающийся не интересуется тем, кто станет получателем блага от его права» [Hobbes, 1839, p. 118–119], либо перенести права на другое лицо, что значит передачу «блага от этого права определенному лицу или лицам (*person or persons*)» [Hobbes, 1839, p. 119]. Если передача прав осуществляется взаимно, то Гоббс называет это договором (*contract*) [Hobbes, 1839, p. 120]. Когда перенесение права осуществляется не взаимно, то это просто акт дарения (*free gift*). Особенно важным в этих двух случаях является то, что перенесения данного типа возможны только в прошлом или настоящем. Будущее выходит за рамки понятия договора и акта дарения.

Примечательно, что Гоббс является родоначальником и представителем традиции общественного договора в формулировке *social contract*. В то время как понятие договора, адресованного исключительно общественному соглашению, учреждающее государство, в самих сочинениях Гоббса обозначается отчетливым термином *covenant*, начиная с «*The Elements*», «*De Cive*» и продолжая в «*Leviathan*». С одной стороны, понятие *covenant* специально охватывает только будущее: «...когда одна сторона передает вещь, которую обещала по договору, и позволяет другой стороне выполнить обязательства к определенному сроку в будущем, оставаясь некоторое время должником, то тогда участие первой стороны в договоре называется пактом или соглашением (*pact or covenant*)... выполнение своих обязательств тем, кто должен их выполнить в будущем, называется сдержанием обещания (*keeping of promise*) или верностью, а в случае преднамеренного невыполнения — нарушением верности (*violation of faith*)» [Hobbes, 1839, p. 121]. Однако, с другой стороны, термин *covenant* имеет квазирелигиозный смысл, означающий принесение клятвы и актуализированный во время английской революции. Прочтение данного термина Гоббсом имеет полемическую направленность против договорной теологии (*covenant theology*) — направления в протестантизме и особенно в пре-

свитерианстве, в котором договор (covenant) заключался между человечеством и Богом. Гоббс был свидетелем создания движения в защиту пресвитерианской церкви — движения ковенантеров в Шотландии, которое на религиозной почве смогло вырвать авторитет из рук законного правителя, учредив договор между народом Шотландии и Богом о защите религии от притязаний Карла I. Более того, учреждение национального движения в Шотландии через договор было отнюдь не новым способом создания союзов: в 1581 и 1596 гг. шотландская знать и духовенство также заключали договоры с Богом о защите реформированной церкви [Martinich, 1992, p. 143].

А. Мартинич совершенно верно отмечает: «...нет сомнения, что Гоббс держал в голове шотландские договоры (covenant), когда писал “*De Cive*” и “*Leviathan*”. Договоры появились незадолго до работ Гоббса, и их формулировки способствовали краху основ правления Карла. Они были вызваны определенным типом дестабилизирующего политического использования религии, которому Гоббс так последовательно сопротивлялся» [Martinich, 1992, p. 146]. Далее Мартинич продолжает: «...для теологии ковенантизма ключевой идеей является репрезентация большинства или персоны. Согласно этой идее, с одной стороны, все люди согрешили через грех Адама, потому что он представлял все человечество, и с другой — все люди были спасены через Иисуса, так как он также представлял всех людей» [Martinich, 1992, p. 165]. Именно эта идея позволяет Гоббсу осуществить аналогичный перенос прав от конкретных людей на персону власти.

Здесь перед нами открывается возможность понять, почему Левиафан является «смертным Богом». Согласно значению термина *covenant*, Шмитт ближе всех подходит к описанию процесса появления государства: «...возрастающий страх индивидуумов, дрожащих за свою жизнь, конечно, вызывает появление Левиафана, некоей новой власти, но он скорее закликает появление нового Бога, а не творит его» [Шмитт, 2006, с. 153]. Действительно, по сути установление государства — т.е. выбор института всеобщего страха — происходит как дача клятвы: «...я уполномочиваю (authorize) этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия» [Hobbes, 1839, p. 158]. Но кем все же является эта искусственная персона, наделенная человеком нечеловеческой властью? Гоббс дает следующее определение: «...это одно лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного соглашения (covenant) между собой большое количество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет нужным для сохранения мира и общей защиты» [Hobbes, 1839, p. 158]. При этом очень важно то, что государство — седалище власти — воплощается не в реальной персоне того, кто является сувереном, и не в совокупности людей, которая его создала. По мнению К. Скиннера, в этом проявляется главное стремление Гоббса как теоретика политики: «...продемонстрировать, что если и есть какая-нибудь перспектива обретения гражданского мира, то наиболее полная верховная власть должна находиться не у народа и не у правителей, но всегда быть воплощена в фигуре “искусственного человека”» [Скиннер, 2002, с. 58].

Суверенитет не заключен ни в персоне правителя, ни в персоне управляемых: он трансцендентен и осязаем лишь до тех пор, пока остается сила в клятве, которая его породила. Тут проглядывается разительное отличие между дальнейшим ходом мысли Гоббса и прежних сторонников договорной теории государства: Гоббс настаивает, что суверен не является стороной общественного договора, в отличие от прежних теоретиков, считавших, что государство возникает из договора между сувереном и людьми. Гоббс сознательно избавляется от этой идеи, так как если суверен является стороной договора, то у него также возникнут обязательства, что, по мнению Гоббса, приведет к подрыву авторитета суверена [Martinich, 1992, p. 167].

Таким образом, «Левиафан возникает как мощное символическое снятие противоречий, возникающих между личинами участников договора» [Ямпольский, 2004, с. 380]. При этом Гоббс выражает акт создания государства в религиозном термине, имплицитно проводя аналогию между государством и Богом. Государство также трансцендентно своим подданным и естественной персоне суверена, как Бог трансцендентен совокупности верующих и церкви. Если подданные нарушают договор — клятву, данную при создании Левиафана, то смертный Бог покарает их так же, как Господь покарает грешника. Но почему этот Бог смертен? Ответ должен звучать так: он жив лишь потому, что подданные верят в его существование, верят в него как идею и соблюдают завет, данный в момент его создания. Поэтому государство есть не что иное, как идея, факт существования которой обоснован верой в нее граждан: сила же государства заключена в силе этой веры.

В погоне за легитимацией абсолютной власти суверена Гоббс доходит до архитектурных аспектов существования социального строя, запечатлев появление государства в современном смысле этого слова. Увидев в Левиафане действенный инструмент координации индивидуальных страстей посредством чувства страха за свою жизнь, он достиг пределов политической философии своего времени. Однако для него как теоретика государства не имеет особого значения рассмотрение конкретного институционального основания государственной власти. В предисловии к «*De Cive*» Гоббс признается: «...несмотря на то что в десятой главе я стремился убедить читателя, что именно монархия является лучшей формой правления, признаюсь, что этот тезис единственно не доказан, но только озвучен. Тем не менее я совершенно ясно заявляю, что любое государство (*government*) должно обладать верховной властью» [Hobbes, 1841, p. XXII]. Незамедлительным следствием этой идеи является то, что если любое государство происходит схожим образом и должно обладать верховной властью, то объем свободы для граждан при любой форме правления будет одинаковым. Данный тезис позволяет Гоббсу опровергнуть претензии своих неоримских оппонентов, идеи которых о том, что республика и смешанное правление — лучшие формы правления, нежели монархия, получили импульс к развитию после казни Карла I. Именно перенос вопроса о свободе граждан из классического конституционалистского дискурса о лучшей форме правления в более фундаментальный и абстрактный модус рассмотрения происхождения государства как такового позволяет Гоббсу вплотную подойти к современной идее государства как *state*.

Интересно также отметить, что Гоббс, по сути, выделяет два способа происхождения государства — посредством договора и посредством завоевания, — философ, судя по всему, думал, что договор также превращает множество в искусственное лицо с завоевателем в качестве его суверенного представителя. Но он ни разу не упоминает о представителе государства, когда анализирует завоевания суверенитета посредством приобретения или захвата [Skinner, 2002, p. 197]. Следовательно, настоящая сила суверена заключена не в действительной силе, с помощью которой он может насильственно заставлять людей подчиняться себе, а в определенной договоренности между управляющими и подчиняющимся, т. е. в легитимации собственной власти перед теми, кто является объектом этой власти.

Выражаясь в терминологии Гоббса, легитимация власти происходит тогда, когда граждане приписывают себе все действия своего представителя, т. е. государства. Все, что бы ни сделал суверен, должно относиться не к его собственным действиям, а к действиям тех, кого он представляет [Skinner, 2002, p. 200]. В этом плане Ямпольский совершенно верно отмечает, что «суверен возникает из вполне рационального общественного договора, сопровождающегося неожиданным переворачиванием ролей актера и актора. Но сам этот момент оказывается столь противоречащим его рациональным предпосылкам, что Бог вновь возникает в книге, правда уже как смертный Бог, как сотворенное чудовище Левиафан» [Ямпольский, 2004, с. 382]. Следовательно, в аргументации можно выделить две противоречащие друг другу тенденции мысли: с одной стороны, суверен создан людьми, но с другой — люди должны принимать его действия как само собой разумеющиеся и не могут вносить корректировки в осуществляемую им политику. Гоббс пишет: «...тот, кто уже установил государство и по соглашению обязался признавать действия и суждения другого как свои, не имеет права без его разрешения заключать новое соглашение, согласно которому они были бы обязаны подчиняться другому. Поэтому подданные монарха не могут без его разрешения ни разрушить монархию и вернуться к разобщенному состоянию, ни перенести полномочия на другого человека или собрание людей, так как они обязались каждый перед каждым признавать именно его действия своими и быть ответственными за все то, что суверен сочтет нужным сделать» [Hobbes, 1839, p. 160]. Судя по всему, тут мы подходим к ключевой проблеме: предпосылки, на которых основан Левиафан, вступают в противоречие со следствием, которое Гоббс выводит из этих предпосылок. Перед тем как рассмотреть этот аспект, необходимо более тщательно изучить обязательства суверена и гражданина.

Человек отказывается от своих прав в пользу суверена лишь с одной целью — чтобы установить мир. В этом плане суверен, по замечанию Шмитта, «не является “защитником” мира и спокойствия, исходящего от Бога (*defensor pacis*); он является творцом земного — и никакого другого — мира и спокойствия (*creator pacis*)» [Шмитт, 2006, с. 150]. Установление мира — его первоочередная задача, ради которой он концентрирует в своих руках абсолютную и неделимую власть. В том числе и власть устанавливает право, так как «до государства и вне государства никакого права не существует и ценность го-

сударства заключается как раз в том, что оно создает право, разрешая споры о праве» [Шмитт, 2005, с. 40]. Ради сохранения мира Гоббс предлагает отдать в пользу суверена свободу слова, власть над официальным религиозным культом, но самое важное — то, что его власть неделима и не может быть ограничена. «Если же суверен переносит на другого право управления войсками (the militia), то сохранение за собой права судебной власти будет бесполезным, ибо суверен не сможет привести законы в исполнение. Если суверен уступит кому-нибудь право взимать налоги, то пустым становится его право распоряжаться военными силами. Если суверен отказывается от права направлять те или иные учения, то страх перед потусторонним может толкнуть людей на восстание» [Hobbes, 1839, p. 167–168]. Таким образом, Гоббс противопоставляет мощь Левиафана идеалу смешанной конституции, который становится актуальным во время революции.

Обязанность гражданина имеет несколько аспектов. С одной стороны, это аспект, который раскрывает сам Гоббс, перечисляя, что гражданин должен и чего не должен делать, а с другой стороны, обязанности, вытекающие из того факта, что гражданин является человеком, который стремится к самосохранению. Фактически суверен отнимает у граждан все позитивные права, но тем не менее право на самосохранение в любой ситуации сохраняется уже не у гражданина, но у естественного лица, которое заключало договор. Поэтому Штраус справедливо отмечал, что у Гоббса «государство несет функцию не порождения или поддержки добродетельной жизни, но сохранения права каждого» [Штраус, 2007, с. 174]. Так как факт существования права на самосохранение предшествует государству и обосновывает его существование, можно сказать, что власть суверена ограничена именно этим правом. Импликации этого утверждения лучше всего раскрываются в полемике Штрауса со Шмиттом: «...право на сохранение голой жизни, в котором состоит естественное право Гоббса, в полной мере обладает характером неотъемлемого права человека, т. е. предшествующего государству, определяющего цель и границы государства, притязание индивидов; Гоббсово обоснование естественно-правового притязания на обеспечение голой жизни неизбежно ведет нас к созданию всей системы прав человека в смысле либерализма, если вообще не требует его» [Майер, 2012, с. 122]. Парадоксальность связи между всевластным Левиафаном и либерализмом прослеживается в том факте, что основной предпосылкой политической теории Гоббса является индивидуализм, с помощью которого отдельный человек рассматривается как естественное тело, предшествующее телу искусственному, т. е. социуму или государству. Таким образом, права индивида предшествуют государству, которое создается только с той целью, чтобы защитить базовое право для всех индивидов — право на жизнь. Гражданин вправе защищать свою жизнь всеми возможными способами, если этого не делает суверен, с которым он заключил договор, и в тот момент, когда он сам обеспечивает свою защиту, он вновь впадает в естественное состояние и расторгает общественный договор.

Таким образом, возникает парадокс, который получит широкий отклик в дальнейшей истории мысли. С одной стороны, права индивида предшествуют

обязанностям гражданина, что подразумевает ограничение власти суверена, а с другой стороны, идея политического договора у Гоббса сама по себе не является средством ограничения власти, скорее она призвана обосновывать то, что власть суверена искусственна и вообще не имеет границ [Skipper, 2002, p. 208]. Именно «лазейка» в виде сохранения права на защиту собственной жизни порождает единственное возможное ограничение власти Левиафана. Последующее развитие договорной традиции покажет, что основная линия пересмотра будет касаться вопроса расширения набора прав, ограничивающих власть Левиафана. Можно сказать, что Гоббс посеял семена для своих идей уже на базе основной сентенции философии модерна и идей либерализма — отвоевывание незыблемого жизненного пространства индивидуализмом у внеличных социальных институтов и структур.

Можно заключить, что понятие политического в философии Гоббса имеет четко выраженную гносеологическую природу. Гоббс одним из первых отверг политическое как природную само собой разумеющуюся данность, что позволило ему выстроить целый мысленный путь к пониманию сути политического. Как мы убедились, философ начинает с создания научного метода рассуждения, который позволит эгоистичным и властолюбивым индивидам прийти к разумному пониманию необходимости политического состояния с целью самосохранения. Высшей точкой этого рассуждения является момент наделевания индивидами, познавшими политическую истину, правосубъектностью внеличной властной структуры — Левиафана, являющегося как проводником общества в политическое состояние, так и его демиургом.

Литература

- Гоббс Т.* О человеке // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 219–270.
- Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 464 с.
- Майер Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. М.: Издательская группа «Скимень», 2012. 192 с.
- Норт Д., Уоллис Д., Вайнгайт Б.* Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М.: Изд-во Института Гайдара, 2011. 480 с.
- Оукшотт М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. 288 с.
- Робин К.* Страх. История политической идеи. М.: Прогресс-традиция; Территория будущего, 2007. 368 с.
- Скиннер К.* The State // Понятие государства в четырех языках / под ред. О. В. Хархордина. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2002. С. 12–74.
- Филиппов А. Ф.* Актуальность философии Томаса Гоббса (1) // Полития. 2009. № 2 (53). С. 141–157.
- Шмитт К.* Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005. 326 с.
- Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006. 300 с.
- Штраус Л.* Естественное право и история. М.: Водолей, 2007. 312 с.
- Ямпольский М.* Физиология символического. Кн. 1: Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец старого режима. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 800 с.

Bileztki A. Talking Wolves. Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997. 225 p.

Danford J. W. The Problem of Language in Hobbes's Political Science // *The Journal of Politics*. 1980. Vol. 42. P. 102–134.

Gauthier D. P. The logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 2000. 227 p.

Gert B. Hobbes's psychology // *The Cambridge companion to Hobbes* / ed. by T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 157–174.

Hobbes T. Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars in England // *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* / ed. by Sir William Molesworth, Bart. London: Henrietta street, Covent garden, 1840. Vol. 6. P. 165–419.

Hobbes T. Elements of Philosophy: The First section concerning Body // *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* / ed. by Sir William Molesworth, Bart. London: Henrietta street, Covent garden, 1849. Vol. 1. 557 p.

Hobbes T. Human nature, or the Fundamental Elements of policy // *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* / ed. by Sir William Molesworth, Bart. London: Henrietta street, Covent garden, 1810. Vol. 4. P. 1–77.

Hobbes T. Leviathan // *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* / ed. by Sir William Molesworth, Bart. London: Henrietta street, Covent garden, 1839. Vol. 3. 732 p.

Hobbes T. On the Life and History of Thucydides // *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* / ed. by Sir William Molesworth, Bart. London: Henrietta street, Covent garden, 1843. Vol. 8. P. XIII–XXXII.

Hobbes T. Philosophical Rudiments concerning Government and Society // *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* / ed. by Sir William Molesworth, Bart. London: Henrietta street, Covent garden, 1841. Vol. 2. 355 p.

Lovejoy A. O. Primitivism and related ideas in antiquity / ed. by A. O. Lovejoy, G. Boas. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935. 482 p.

Martinich A. P. The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 454 p.

Oakeshott M. Hobbes on civil association. Indianapolis: Liberty Fund, 1975. 192 p.

Pitkin F. H. The concept of representation. Berkeley: University of California Press, 1972. 330 p.

Scott J. *The peace of silence: Thucydides and the English Civil War*. London; New York: Routledge, 2003. 191 p.

Skinner Q. Hobbes on Representation // *European Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 13, iss. 2. P. 155–184.

Skinner Q. Visions of Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Vol. 3: Hobbes and Civil Science. 400 p.

Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Chicago: The University of Chicago Press, 1952. 186 p.

Taylor A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes // *Philosophy*. 1938. Vol. 13. P. 406–424.

Цанова Бачуки Зурабиевич — аспирант; Tsanova.bach@gmail.com

Статья поступила в редакцию: 3 июля 2020 г.;

рекомендована в печать: 21 августа 2020 г.

Для цитирования: Цанова Б. З. Понятие политического в философии Т. Гоббса // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2020. Т. 16, № 3. С. 375–396.

<https://doi.org/10.21638/spbu23.2020.305>

THE CONCEPT OF THE POLITICAL IN THE PHILOSOPHY OF THOMAS HOBBS

Bachuki Z. Tsanova

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation;
Tsanava.bach@gmail.com

The article is devoted to the concept of the political in the philosophy of English thinker Thomas Hobbes (1588–1679). The author points out the key concepts for understanding the concept of the political in Hobbes's philosophy, such as the method of his philosophy, anthropological views, and the idea of the state of nature. The author describes the philosopher's thought path toward the concept of the political, beginning from his attempt to overcome the shortcomings of contemporary philosophy and the desire to create a science of politics, based on rational deliberation. Hobbes contrasts elocution with his method of searching for political truth based on reason because there is more harm than good done to the state by elocution. In the hands of selfish and vain individuals, elocution turns into an instrument for achieving personal goals rather than the common good. Hobbes's anthropological views allow him to describe all the horror and injustice in the state of nature, in which any selfish, but reasonable person, using the right method will come to the idea of the need to establish a state. The author notes that the concepts of vanity and fear occupied a particularly important place in Hobbes's philosophy, since they are the reasons for the collapse and creation of states. Thus, the concept of the political in Hobbes's philosophy is inseparable from deliberation based on reason, since without it selfish individuals cannot hear the voice of reason, establish the Leviathan, and proceed to the political condition. The social contract, obtained as a result of rational deliberation of egoistic individuals, represents the pinnacle of the political because neither the political condition nor citizens existed before it.

Keywords: Hobbes, state of nature, Leviathan, anthropological pessimism, social contract.

References

- Bileztki A. *Talking Wolves. Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, 225 p.
- Corey R. *Fear: The history of political idea*. Moscow, Progress-traditsia Publ., 2007, 368 p. (In Russian)
- Danford J.W. The Problem of Language in Hobbes's Political Science. *The Journal of Politics*, 1980, vol. 42, pp. 102–134.
- Diltey V. *Views in world and study of human since Renaissance and Reformation*. Moscow, Centr Gumanitarnuch Initsiativ Publ., 2013, 464 p. (in Russian)
- Filippov A. F. The actuality of Hobbes's philosophy (1). *Politia*, 2009, no. 2 (53), pp. 141–157. (In Russian)
- Gauthier D. P. *The logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 2000, 227 p.
- Gert B. Hobbes's psychology. *The Cambridge companion to Hobbes*, ed. by T. Sorell. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 157–174.
- Hobbes T. Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars in England. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir William Molesworth, Bart. Vol. 6. London, Henrietta street, Covent garden, 1840, pp. 165–419.
- Hobbes T. Elements of Philosophy: The First section concerning Body. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir William Molesworth, Bart. Vol. 1. London, Henrietta street, Covent garden, 1849, 557 p.
- Hobbes T. Human nature, or the Fundamental Elements of policy. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir William Molesworth, Bart. Vol. 4. London, Henrietta street, Covent garden, 1810, pp. 1–77.

Hobbes T. *Leviathan. The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir William Molesworth, Bart. Vol. 3. London, Henrietta street, Covent garden, 1839, 732 p.

Hobbes T. On human nature. Hobbes T. *Sochineniia*, in 2 vols., vol 1. Moscow, Muisl Publ., 1989, pp. 219–270. (In Russian)

Hobbes T. On the Life and History of Thucydides. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir William Molesworth, Bart. Vol. 8. London, Henrietta street, Covent garden, 1843, pp. XIII–XXXII.

Hobbes T. Philosophical Rudiments concerning Government and Society. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir William Molesworth, Bart. Vol. 2. London, Henrietta street, Covent garden, 1841, 355 p.

Iampolski M. *Physiology of the symbolic. Return of Leviathan: political theology, representation of power and the end of the old regime*. Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 2004, 800 p. (In Russian)

Lovejoy A. O. *Primitivism and related ideas in antiquity*, ed. by A. O. Lovejoy, G. Boas. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935, 482 p.

Martinich A. P. *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 454 p.

Mayer H. *Carl Schmitt, Leo Strauss and the concept of the Political. On dialogue of absentees*. Moscow, Skimen Publ., 2012, 192 p. (In Russian)

North D., Wallis J., Barry R. *Violence and social order. A Conceptual framework for interpreting recorded human history*. Moscow, Institut Gaidara Publ., 2011, 480 p. (In Russian)

Oakeshott M. *Hobbes on civil association*. Indianapolis, Liberty Fund, 1975, 192 p.

Oakeshott M. *Rationalism in politics and other essays*. Moscow, Idea-Press Publ., 2002, 288 p. (In Russian)

Pitkin F. H. *The concept of representation*. Berkeley, University of California Press, 1972, 330 p.

Schmitt C. *Dictatorship. From origins of modern idea of sovereignty till proletarian class struggle*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2005, 326 p. (In Russian)

Schmitt C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes*. St. Petersburg, Vladimir Dahl Publ., 2006, 300 p. (In Russian)

Scott J. *The peace of silence: Thucydides and the English Civil War*. London and New York, Routledge, 2003, 191 p.

Skinner Q. Hobbes on Representation. *European Journal of Philosophy*, 2005, vol. 13, iss. 2, pp. 155–184.

Skinner Q. The State. *Ponyatie gosudarstva v chetyrech yazikach*. St. Petersburg, Izdatelstvo EU v Sankt-Peterburge Publ., 2002, pp. 12–74. (In Russian)

Skinner Q. *Visions of Politics. Vol. 3: Hobbes and Civil Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 400 p.

Strauss L. *Natural right and history*. Moscow, Vodoley Publishers Publ., 2007, 312 p. (In Russian)

Strauss L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago, The University of Chicago Press, 1952, 186 p.

Taylor A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, 1938, vol. 13, pp. 406–424.

Received: July 3, 2020

Accepted: August 21, 2020

For citation: Tsanova B. Z. The concept of the political in the philosophy of Thomas Hobbes. *Political Expertise: POLITEX*, 2020, vol. 16, no. 3, pp. 375–396.

<https://doi.org/10.21638/spbu23.2020.305> (In Russian)