

## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Александр Филиппов\*

### Актуальность философии Гоббса<sup>1</sup>

#### Статья первая

**Аннотация.** Философия Гоббса продолжает привлекать к себе внимание исследователей. Важными вопросами, которые обсуждаются до сих пор, остаются следующие: 1. Следует ли рассматривать политическую философию Гоббса в связи с его физикой и метафизикой, или она является совершенно автономной областью рассуждений? 2. Можно ли понять философию Гоббса имманентно, как систему взаимосвязанных положений, или она должна быть расшифрована, исходя из исторического контекста публикаций его сочинений? 3. Является ли «война всех против всех» сугубо интеллектуальной конструкцией или этому понятию можно поставить в соответствие исторические или универсальные факты устройства социальной жизни?

**Ключевые слова.** Гоббс, война, государство, естественный закон, Штраус, Скиннер, Зарка.

#### I

Значение философии Гоббса для становления современной политической мысли огромно, и, пожалуй, в наши дни едва ли кто усомнится в том, что Гоббс — один из великих философов Нового времени. Это было осознано далеко не сразу. «Гоббс создал англоязычную философию, — пишет его биограф Ричард Такк, подготовивший новейшее издание "Левиафана". — [Но] именно Гоббса, более всех великих философов, отвергали последующие поколения» [29, р. vii]. Так еще раз останавливается на этом, говоря об интерпретаторах Гоббса: «Очевидно, что Гоббс, как и любой философ его ранга, играет определенную роль в конструкциях всех последующих философий. Никто из следовавших за ним авторов не может полностью его игнорировать, и даже если кто-то (как это, утверждают, делал Локк) поступает по видимости именно так, их молчание весьма выразительно. Тем не менее значение Гоббса для позднейших философов было не постоянным, и его труды не всегда читали с одним и тем же тщанием и внимательностью на протяжении трехсот лет, истекших с его смерти до нашего времени» [29, р. 92]. Очень показательны замечания Лео Штрауса, сделанные в разных изданиях его знаменитой книги о Гоббсе. Во введении к первому изданию (1935 г.) он утверждает: «Что Гоббс составил эпоху в истории естественного права и общего государственного права, признается почти всеми. Но вот что вклад его куда более значителен, что он поистине универсален, — это не только не признается, но даже и не оспаривается, потому что об этом даже не задумываются» [26, S. 13]. В США книга Штрауса вышла в свет в начале 50-х годов прошлого века, а в 1964 г. (!) он цитирует свое предисловие к американскому изданию, где Гоббс назван родоначальником современной политической науки, и добавляет, что *теперь*, правда, отдает первенство не Гоббсу, но Макиавелли, однако по-прежнему предпочитает свое «легко исправимое заблуждение, точнее, его характеристические предпосылки, общераспространенным воззрениям, которым <...> чувствовал себя обязанным противодействовать и которые исправить куда труднее» [26, S. 9]. Несмотря на то, что тогда уже появилось много серьезных работ о Гоббсе, ощущение, что ему еще не в достаточной мере отдают должное, видимо, сохранялось. Штраус, впрочем, не заметил нескольких важных работ о Гоббсе, появившихся к этому времени, и его оценку нельзя считать вполне объективной.

Спорные вопросы интерпретации взглядов Гоббса породили множество дискуссий. За последние 100—150 лет<sup>2</sup> единого понимания Гоббса не утвердилось, но сформировалась устойчивая

---

\* Филиппов Александр Фридрихович — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ ГУ-ВШЭ

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в журнале «Полития». 2009, №2. Перепечатано с любезного разрешения редакции журнала.

Эта статья является третьей в ряду моих публикаций, посвященных интерпретации «Левиафана» Т. Гоббса. См. также: [5; 4] Я выражаю глубокую признательность Эдуарду Надточию (Университет Лозанны, Швейцария), не только существенно расширившему мое понимание современных подходов к философии Гоббса, но и обсуждавшему со мной мою работу на всех этапах ее создания. Его помощь и поддержка в библиографической части работы позволили мне лучше сориентироваться в современных исследованиях.

тенденция к очередному новому переосмыслению его учения. Сейчас эта тенденция только усиливается. Историко-философская работа не исчерпывает, конечно, возможностей актуализации сочинений Гоббса, но, сохраняя собственное достоинство сугубо научного предприятия, она может считаться симптомом более глубоких процессов. Успехи и споры историков имеют оборотную сторону: с Гоббсом, так можно сказать, взглянув на более чем вековую историю споров о нем, в сущности, еще ничего не решено. Чтобы столь часто обращаться к нему, нужен особый мотив, и, пожалуй, потребность решать заново историко-философские вопросы свидетельствует еще и о том, что Гоббс интересен *сам по себе*, как автор, актуальный для нас потому, что нас продолжают занимать те же вопросы, что и философа, жившего несколько столетий назад. Но действительно ли это *те же самые вопросы*? Насколько мы можем быть уверены в том, что вообще понимаем Гоббса?

Наверное, одним из наиболее показательных примеров радикального переосмысления Гоббса являются в наши дни работы Квентина Скиннера [см.: 19; 23]. Скиннер утверждает, что Гоббс, воспитанный в традиции ренессансного гуманизма, выработал концепцию, прямо противоположную той, что утверждалась в этой традиции. Вместо республиканского самоуправления городов-государств он предложил концепцию суверенитета, ради утверждения которого люди отказываются от своего права на самоуправление<sup>3</sup>. Очевидно, что такая постановка вопроса имеет вполне актуальный смысл. Существо политической свободы является не только предметом постоянного обсуждения, оно оказывается в центре внимания, в особенности в те эпохи, когда, как в наши дни, происходит переустройство большого политического пространства. Историческая работа Скиннера оказывается, таким образом, вкладом в самую актуальную дискуссию. Но что означает в данном случае «историческая работа»?

Еще в ранних публикациях Скиннера его подход был сформулирован очень жестко. Те, кто считает Гоббса столь выдающимся автором, что все его идеи представляются им не имеющими себе подобных у его современников и предшественников, сильно грешат против истины, утверждал Скиннер. «Можно показать, что сложные и двусмысленные отношения между Гоббсом и другими политическими писателями его эпохи тем самым роковым образом упрощаются» [21, р. 287]. Однако дело состоит не только в том, чтобы отдать должное менее известным и полузабытым, если не вовсе забытым авторам. Вопрос поставлен более принципиально. Фокусируя внимание на фигуре Гоббса, интерпретаторы неправильно понимают его сочинения. Текст рассматривается как нечто самодостаточное, нечто внутренне вполне связное и завершенное, так что именно внимательное чтение и реконструкция взаимосвязи основных идей способны открыть нам его подлинное содержание. Эту позицию Скиннер не принимает. «Всякая интерпретация, предполагающая рационализацию собственных положений автора, должна в результате впасть в зависимость от изъятий из текста. Конструируется теория авторских намерений, которая затем позволяет выпускать [из текста] все то, что считается непоследовательностями изложения. Трудно понять, однако, каким образом приравнивание «смысла» абстрагированной [из текста] когерентности могло бы хоть когда-то считаться самоочевидным выводом, сколь бы необходимой ни представлялась сама эта процедура» [20, р. 323].

Эта позиция стала весьма влиятельной в последующие годы, и через 40 лет отстаивается Скиннером и его коллегам по Кембриджской школе истории идей столь же решительно. Представители «оксфордского подхода», утверждает Скиннер, «абстрагируют смысл от того, что сказано, не замечая того, что сделано. Чтобы понять текст, необходимо понять его как комплекс лингвистических действий и вскрыть то, что делал автор, когда писал его. Существо или сила текста (кого или как пытался убедить автор), поскольку они имеют ключевое значение для его смысла и для того, каким образом разворачиваются аргументы, можно распознать, только поместив текст в конвенциональный лингвистический контекст. Если принимать эту мысль Витгенштейна всерьез, *следует* задавать вопросы о природе и месте текста» [18, р. 3; 2]

Эти методологические соображения звучат в наши дни убедительно, а успехи Кембриджской школы широко признаны<sup>4</sup>. Тем не менее легко заметить, что Скиннер опровергает взгляд, едва вообще возможный для историка философии: речь идет об акцентах интерпретации, которые, будучи приведены в систему, образуют, так сказать, отдельный диалект, но отнюдь не отдельный язык описания. Контекстуальная история не *фактически*, не в смысле актуализации прежде не

<sup>2</sup> Это зависит от того, как считать: от первых ли полных (для своего времени) изданий его трудов Моулсуортом или от начала собственно научной работы над его наследием, положенного Фердинандом Теннисом.

<sup>3</sup> Мы не касаемся здесь собственно концепции свободы, по Скиннеру, непростой и претерпевшей с течением времени некоторые изменения. См. в русском переводе: [3]. Критику этой концепции см., напр., в [15].

<sup>4</sup> «Усилия реконтекстуализировать политическую философию Гоббса привели к важным инициативам во всей интеллектуальной истории», — отмечает П.Спрингборн. См.: [25, р. 7].

учитываемого контекста, но *принципиально*, в части, касающейся именно замысла, могла бы противостоять лишь такой истории философии, которая *принципиально* отвлекается от контекста и вообще не желает знать о том, что одни и те же высказывания философа могут быть поняты по-разному в наши дни и в ситуации его времени.

Есть свои резоны и у тех, кто пытался ответить на вызов Скиннера уже в начале его предприятия. Г.Уоррендер, раскритикованный Скиннером<sup>5</sup>, указывал на трудности реализации его подхода: «Не проясненным остается ряд общих вопросов. Приведем лишь несколько примеров: следует ли выводить смысл гоббсовской философии из того, что он писал (и что хорошо подтверждается множеством документов), или же из того, что его современники думали, что он имеет в виду, или из того, что думали об этом *некоторые привилегированные* современники? Или вот: насколько широкой должна быть привлекаемая для этих целей среда современников? Охватывается ли ею жизнь автора, или только продуктивная часть его жизни, или, например, век вперед или век назад? И снова: насколько оправданно говорить о том, что нечто имеет смысл, пока мы не специфицируем, что оно имеет смысл для кого-либо. Допустим, мы обнаружим, что смысл того, [что говорил] Гоббс, есть *x* для некоторых или даже для всех его современников. Каков тогда статус вывода, что [смысл, который] он имел в виду, должен быть, следовательно, *x* для нас»? [31, р. 934].

В современной литературе точка зрения Уоррендера<sup>6</sup>, доказывавшего, что Гоббса прежде всего следует рассматривать как теоретика естественного права, в основном не поддерживается. Однако и в высшей степени благожелательные к Скиннеру авторы отмечают, что контекстуальный подход не может заменить философский анализ. «Чтение этой книги, — пишет авторитетный исследователь Бернард Герт, — показало мне, сколь различны между собой поле истории, даже интеллектуальной истории, и поле философии, особенно аналитической философии» [9]. На примере понятия свободы у Гоббса Герт демонстрирует, что суждения Скиннера могут быть опровергнуты путем систематического обращения к текстам философа.

Наиболее решительную оппозицию кембриджской школе составляет подход так называемой сорбоннской группы, которую возглавляет Ив Шарль Зарка [35]. Этот подход предполагает радикальный антиисторизм, т.е. исследование работ Гоббса как прежде всего философских сочинений со своей собственной внутренней логикой<sup>7</sup>. Результаты работы этой группы выглядят весьма впечатляющими<sup>8</sup>, а принципы, на которых она основывается, кажутся нам более взвешенными и продуктивными, чем принципы работы кембриджской группы. Речь идет не о том, чтобы оценить историко-философские достижения. В трехтомном исследовании Скиннера «Видения политики» весь первый том отдан рассуждениям о методе. Вновь возвращаясь к критике Уоррендера и тех, кто так или иначе разделяет его точку зрения (и ни словом не упоминая Зарка), Скиннер говорит, что рассуждения Гоббса о Боге и естественном праве, подобно рассуждениям П.Бейля, нельзя принимать за чистую монету. Их считали скептиками, разрушителями религиозной ортодоксии современники, их считали своими предшественниками *философы* — французские просветители XVIII в. Гоббс одно время жил и писал в обстановке прямой угрозы его жизни, связанной с резким недовольством со стороны церковных кругов, Бейль дважды лишился университетской кафедры. Почему же ни он, ни Бейль не исключили из последующих изданий своих сочинений те места, которые вызвали наибольшее неудовольствие? Решить эти вопросы нельзя, снова и снова штудировав одни только тексты, «изучение того, что было кем-то сказано, недостаточно, чтобы понять, что имелось в виду» [22, р. 82]. Ответом на это могло бы служить высказанное еще в ходе амстердамских дебатов

<sup>5</sup> См. сжатое изложение и в целом позитивную оценку этой критики в статье: [33]. Более ранняя и сугубо текстологическая критика концепции Уоррендера в части теории обязательств дана в кн.: [8, р. 155-157].

<sup>6</sup> Между тем общепризнанны заслуги Уоррендера в издании трудов Гоббса. В 1983 г. он выпустил издание важнейшего труда Гоббса «О гражданине», задавшее новые научные стандарты публикации его сочинений.

<sup>7</sup> В 1996 г. состоялись «Амстердамские дебаты» между Скиннером и Зарка. Обосновывая свою позицию, французский философ пишет: «Такого рода чтение отнюдь не предполагает, что мы должны быть слепы к тому, какое место занимает политическая философия в истории данного периода, не предполагает оно и того, что мы будем игнорировать ее литературные аспекты. Речь идет лишь о том, чтобы изучать эти аспекты в терминах превалирующего статуса этой философии как рационального философского труда». Зарка далее указывает на то, что эта работа требует, конечно, исторической точности, учета исторического контекста. Но отделять исторический аспект от философского нельзя, «потому что эти тексты — не просто пережитки прошлой эпохи», в них содержатся вопросы, относящиеся к «природе, ценностям и целям политики». Таким образом, «всякая попытка переоткрыть прошлое, полностью отсекая себя от настоящего, кажется мне иллюзорной» [34, р. 8].

<sup>8</sup> Помимо решающего вклада в утверждение новых стандартов издания трудов Гоббса к важным успехам группы можно отнести публикации результатов собственно исследовательской работы. См., напр.: [11].

следующее рассуждение Зарка: «Философское мышление всегда предполагает некоторую точку зрения. Некий современный интерес к объекту, интеллектуальная ориентация, цели, которых мы хотим достигнуть, определяют характер нашего мышления. Нет «философии вообще», есть определенные философские позиции и задачи, которые мы решаем. И, конечно, тут не обойтись без интерпретации, т.е. реконструкции смысла текста, события, действия, процесса. Но интерпретации могут быть двух сортов: в одном случае важно, какое значение текст имеет для нас, во втором — тот же текст интересует нас как историческое произведение. В этом втором случае мы не так свободны, как в первом, мы связаны историческим контекстом. «Две эти позиции, — заключает Зарка, — фундаментальны и несводимы одна к другой» [34, р. 31].

Мы видим, что вопрос о соотношении между современным политико-философским интересом и характером историко-философского исследования *не решается в общем виде*. Контекстуальное исследование — не по результатам, но по замыслу, по общей идее — невозможно дезавуировать, если задача состоит в том, чтобы узнать: что на самом деле имел в виду автор? Однако никакое контекстуальное исследование не помешает (хотя и может помочь) задать совсем другой вопрос: что на самом деле значат для нас те или иные рассуждения Гоббса, даже если мы неправильно понимаем его намерения? Интенция высказывания-в-контексте не исчерпывает смысла высказывания-в-контексте, и смысл этот меняется не в зависимости от интенции (которая остается одной и той же, относясь к далекому прошлому), но в зависимости от контекста, который не остается одним и тем же во все времена и в любых странах.

Контекстуальный анализ открывает важную исследовательскую перспективу. Тексты Гоббса, как, разумеется, и прочие тексты, далеки от идеала последовательного, непротиворечивого изложения, свободного от случайных или преднамеренных отклонений, ошибок, скрытой или откровенной полемики, тактических приемов, призванных обеспечить больший успех книге или безопасность автору, и т.п. Идеальная последовательность бывает только в теоретических реконструкциях, и они могут показаться тем менее убедительными, чем больше отклонений от них мы обнаруживаем в самом тексте. Но ведь реконструкция может быть частичной, не говоря уже о том, что в ней может быть лишь частично учтен момент авторского замысла. Идеи автора могут быть представлены в логической последовательности, но это отнюдь не обязательно должна быть сквозная последовательность! Его труды представляют собой не столько единый текст, сколько совокупность или связь единых текстов. Объединены ли эти тексты между собой настолько плотно, что «возвращение все время к тому же самому» принесет, наконец, желанный результат и мы поймем, «что на самом деле говорил Гоббс», или же в них можно найти столько разрывов и непоследовательностей, столько переключек с современниками, что правильный ответ даст одна лишь контекстуальная история, представляется в этом случае вопросом второстепенным.

## II

В подходах к изучению Гоббса можно выделить две радикальные позиции, которые не всегда артикулируются и не всегда представлены в чистом виде, но имеют далеко идущие теоретические следствия. Одна из них заключается в том, чтобы исследовать его политические сочинения в связи с прочими, исходя из того, что корпус работ мыслителя — это более или менее последовательный, но все-таки *единый* текст. Другая позиция сводится к тому, чтобы представить политическую и моральную философию Гоббса как особый мир, в котором аргументы натуральной философии не имеют силы. Вопрос, какая позиция предпочтительнее, далеко не прост. Конечно, Гоббс был универсальным умом, и притязания его распространялись на все важнейшие в то время отрасли знания. Но вот насколько тесно связаны между собой были его исследования? Сделаем краткое историческое отступление.

Известно, что философская трилогия Гоббса «Начала философии» публиковалась в следующем порядке: сначала появилась третья часть «О гражданине», затем первая часть «О теле» и только много позже вторая часть «О человеке». Это обстоятельство давало основания утверждать, что, подобно тому, как Гоббсу для *создания* практической философии не нужна была философия теоретическая, не требуется последняя и для *интерпретации* его этических и политико-философских сочинений. Однако история создания «Левиафана» показывает, что все было сложнее. В то время когда Гоббс, выпустив в свет трактат «О гражданине» (1642 г.), сосредоточился на работе над трактатом «О теле», его отвлекли, пригласив ко двору принца Уэльского во Францию (будущего короля Карла II) преподавать *математику* наследнику престола. Затем он продолжил работу над «О теле», несмотря на тяжелую болезнь и прочие заботы посвятив ей несколько лет. Только в 1649 г.

Гоббс оставил «О теле» и принялся за написание «Левиафана»<sup>9</sup>, первая часть которого содержит важнейшие теоретико-философские главы. Практически сразу же по выходе в свет «Левиафана» у Гоббса портятся отношения с королевским двором в эмиграции; он перебирается в Лондон и снова принимается за работу над трактатом «О теле» [17, р. X-XI]. Иначе говоря, самое знаменитое политико-философское сочинение Гоббса появляется в разгар создания его основного труда по теоретической философии!

К занятиям физикой и математикой Гоббс подходил очень серьезно, хотя успехи его в этих областях в сегодняшней перспективе кажутся сравнительно небольшими<sup>10</sup>. Известна его полемика со знаменитым английским математиком Уоллисом о квадратуре круга. Общеизвестно, что Гоббс в этом вопросе был не на высоте не только современного понимания сути дела, но и математики своего времени, а его грубые нападки на Уоллиса в конце концов привели к тому, что философ так и не был избран членом Лондонского Королевского общества<sup>11</sup>. Однако значение его математических и естественно-научных идей, каким оно представляется в наши дни, — совсем не то же самое, каким оно представлялось самому Гоббсу и многим его современникам. Н. Малькольм, подробно исследовавший историю «Гоббс и Королевское общество», пишет: «Если мы посмотрим, как относились к Гоббсу в конце 1640-х годов, самым поразительным будет то, что многие считали его главным образом ученым-естественником (scientist) и что репутация его была чрезвычайно высока, хотя основывалась она на весьма немногих опубликованных сочинениях...» [14, р. 323]<sup>12</sup>. Это не только подтверждает высказанный ранее тезис, но позволяет даже отчасти усилить его: не только теоретическая философия, но и научные исследования Гоббса исторически переплетены, по меньшей мере, с написанием «Левиафана» и должны приниматься в расчет<sup>13</sup>.

В противоположность такому взгляду еще в середине 30-х годов прошлого века Лео Штраус обосновал совершенно иной подход. Политическую философию Гоббса он предложил рассматривать вне связи со всем остальным комплексом его идей и понятий. «Попытки разработать политическую науку как часть или придаток науки естественной, в соответствии с методами естественной науки, постоянно ставятся под сомнение в трудах Гоббса, поскольку он сознает, что две дисциплины принципиально различны между собой. На этом и основывается его убеждение в том, что политическая наука по существу своему независима от естественной» [26, S. 19]<sup>14</sup>. В подтверждение

<sup>9</sup> Мотивы этого решения не ясны до сих пор, пишут К.Шуман и Г.А.Дж.Роджерс, подготовившие новейшее критическое издание «Левиафана». Непонятно, почему Гоббс не только прекратил работу над «О теле», но и впоследствии не упоминал о том, что занимался ею в годы, предшествовавшие написанию «Левиафана». См.: [16, р. 10]. Знаменитый французский исследователь Гоббса Ф.Трико выдвинул гипотезу о том, что английскому «Левиафану» предшествовал не сохранившийся латинский текст, «прото-«Левиафан», написанный гораздо раньше. Эта гипотеза не стала общепринятым мнением, но даже если она верна, написание двух трактатов, «О теле» и «Левиафан», приходится практически на одно время. См.: [28, р. XXVI-XXIX].

<sup>10</sup> См., впрочем, более взвешенную и далеко не уничижительного тона статью Х.Гранта [10].

<sup>11</sup> Скиннер доказывает, что мотивы этого исключения сводились преимущественно к тому, что Королевское общество было клубом, не желавшим принять в свои ряды человека, наносившего обиду одному из самых уважаемых членов клуба. См.: [23].

<sup>12</sup> Малькольм в целом присоединяется к Скиннеру, однако считает, что дело было сложнее, чем просто вопрос о членстве в клубе. В «Левиафане» и позже Гоббс резко атаковал университеты, и это было тем более опасно, что критика исходила от уважаемого ученого. Это вызвало ответную реакцию профессуры.

<sup>13</sup> В последнее время особое внимание стали обращать также на неопубликованный текст 1643 г., посвященный критике трактата Томаса Уайта «О мире». В частности, Зарка придает ему большое значение для понимания философии Гоббса. Зарка вообще считает, что вся традиция интерпретации Гоббса «до сих пор» (первое издание его книги «Метафизическое решение Гоббса» вышло в 1987 г.) связана с недооценкой его «первой философии» и философии природы. (См.: [35, р. 11 sqq]). Зарка, как нам кажется, преувеличивает. Достаточно вспомнить о классической биографии философа, написанной Фердинандом Теннисом еще в конце XIX в. [27], или книгу Фритьофа Брандта о механицистской концепции природы у Гоббса [7]. Недаром Штраус, радикально разведший политическую философию Гоббса и прочие части его учения, считал себя новатором, опровергающим установившийся взгляд. Зарка также не совсем справедлив к современным ему историкам философии, утверждая, что они в лучшем случае пытаются доказать когерентность его концепции, но фактически никак не соотносят природное с социальным. Для них «основоположение политического есть основоположение юридическое, не выводимое из физики законов сообщения движения» [35, р. 224].

<sup>14</sup> Штраус далее говорит о том, что политическая наука является, по Гоббсу, эмпирической, что она основывается на важнейшем опыте, какой каждый имеет, опыте знания самого себя, а потому и очевидность ее иного рода, чем очевидность естественной науки. См.: [26, S. 20]. Однако в любом случае следовало бы постоянно держать в уме знаменитое высказывание Гоббса, которое содержится в Посвящении к его позднему труду, второй части философской трилогии «Начала философии», «О человеке»: «Человек ведь является не только физическим телом: он представляет собой также часть государства, иными словами, часть

этого тоже нетрудно сослаться на историю. Первое значительное сочинение Гоббса, посвященное моральной философии, хотя и не опубликованное при жизни автора, «Elements of Law», относится к 1640 г., двумя годами позже появляется «О гражданине», затем — «Левиафан», и только много позже публикуются работы по теоретической философии. Ту же самую историю, о которой речь шла выше, можно рассказать и по-другому: практическая философия Гоббса создается, безусловно, до того как его теоретическая философия принимает завершённый вид<sup>15</sup>, а репутация ученого основывается на очень немногих его публикациях.

Однако дело ведь, собственно, не в истории, а в логике аргумента! Недаром, отнюдь не солидаризуясь со Штраусом в вопросах собственно интерпретации Гоббса, Уоррендер также пошел по пути изоляции политико-правовых аргументов Гоббса от прочего содержания его теории<sup>16</sup>. Среди современных авторов эту точку зрения отстаивает, например, Т. Сорелл. Он обосновывает ее тем, что, по Гоббсу, «хотя истины философии государства могут зависеть от истин, объясняемых физикой и геометрией, знание истин философии государства не зависит от знания физики и геометрии и может быть, в самом деле, обретено на основе некоторого самопознания, или [нашего] знакомства с человеческими страстями в нас самих» [24, р. 56]. Развивая свой аргумент, Сорелл утверждает, что любая наука для Гоббса была наукой о телах. Но нельзя считать, что основные свойства физических тел суть те же самые, что свойства тел политических, и что метод исследования в обоих случаях один и тот же [24, р. 57 f].

Как и в полемике «контекстуалистов» с «логиками», в наши дни предпочтительнее выглядит точка зрения, согласно которой для понимания политической философии Гоббса — а не просто более корректного историко-философского отображения его взглядов — необходимо привлекать весь корпус его сочинений и идей. Однако и в этом случае мы можем говорить о том, что *одного* ключа к политической философии Гоббса нет, его натурфилософские труды, его рассуждения о космологии, природе движения и человеке — это лишь *один из* ключей. Вопрос не только в расстановке акцентов, дьявол кроется в деталях, куда более важных, чем простое противостояние тех, кто видит у Гоббса мораль и политику *sui generis*, и тех, кто усматривает важную связь морали и политики с натурфилософией, космологией и метафизикой.

### III

Проблемы интерпретации Гоббса не должны увести нас от самого Гоббса. Мы видим, что поле интерпретаций весьма широко, но мы готовы повторить то, с чего начали эту статью: споры вокруг интерпретации могут быть симптомом актуальности проблем, отнюдь не сводящихся к историко-философским.

Установим прежде всего то очевидное обстоятельство, что именно политическая философия Гоббса продолжает привлекать к нему внимание. Так было, так есть, так будет. Если бы Гоббс не создал концепцию общественного договора, не написал про естественное состояние войны всех против всех, не обосновал исключительные права суверена и не назвал получившуюся конструкцию «Левиафаном», имя его стояло бы в ряду второстепенных персонажей, чьи идеи представляют интерес лишь для узкого круга специалистов. Все контексты и вся философия природы вкупе с метафизикой Гоббса важны для нас только потому, что актуальной остается его политическая философия.

---

*политического тела. И по этой причине его следует рассматривать равным образом как человека и как гражданина. А это означает, что мне нужно было соединить основные принципы естественных наук и физики с принципами политики, следовательно, вещи наиболее трудные с вещами самыми легкими» [1, с. 220].*

<sup>15</sup> Ни ранняя работа о «первых принципах», которую, возможно, неосновательно приписали Гоббсу, ни появившийся в 1640 г. «Краткий трактат по оптике» принципиально ничего не меняют в этой оценке.

<sup>16</sup> Замысел своего знаменитого сочинения о теории обязательств у Гоббса Уоррендер характеризует как «попытку вскрыть логическую структуру его аргумента в одном из ключевых аспектов... Хотя это — только часть доктрины Гоббса, это — важная ее часть, имеющая далеко идущие последствия» [32, р. 3]. В предисловии к предпринятому им изданию латинского текста трактата «О гражданине» Уоррендер отмечает, что Гоббс смог выстроить свою моральную и политическую философию именно потому, что был вынужден отказаться от последовательной реализации своего «великого плана», в котором на первом месте стояла философия природы. В противном случае «он, возможно, обнаружил бы, что пропасть между его материалистическими предпосылками и тем типом политической теории, который он предлагает, непреодолима, а это могло бы привести его к отказу от написания последнего раздела [его философской трилогии]. Но Гоббс столько же хотел изменить мир, как и понять его, и создал политическую философию «основанную на ее собственных принципах, достаточно хорошо известных из опыта» [30, р. 3. Fn 2].

Но что актуального в этой политической философии? Почему она важна? Никто в наши дни не станет всерьез полагать, будто некогда был или мог быть заключен общественный договор, которому предшествовало естественное состояние, каким его описывает Гоббс. Повествование об общественном договоре — это не гипотеза, не спорное утверждение. Естественного состояния такого рода никогда не было, общественный договор не был заключен, его формулы остаются изобретением самого Гоббса и находят место лишь в его трудах. Следовательно, если и не общепринятым, то, во всяком случае, наиболее распространенным пониманием этого важнейшего вклада Гоббса является такое, которое выводит эти рассуждения Гоббса за рамки любых фактографических описаний. Сформулируем еще раз: нет оснований полагать, что рассуждения Гоббса имеют исторический характер. Штраус в свое время весьма подробно показал, как менялось отношение Гоббса к истории. В начале научной деятельности он выпустил в свет перевод Фукидида. Это было не просто филологическое упражнение. Гоббс хотел поставить историю на место философии в деле постижения и обоснования норм правильного поведения. Но по мере вызревания его собственной «политической науки» происходил отказ от истории, переоценка ее значения в сторону все большего пренебрежения. «Чем более четко умудрялся Гоббс различать между тем, что есть, и тем, что должно быть, чем более ясным становился для него идеальный характер “Левиафана”, тем менее важной становилась для него история» [26, S. 116].

Итак, «Левиафан» — это идеальная конструкция; общественный договор и все, что с ним связано, — результат идеализации, научной процедуры, позволяющей, например, геометрам изучать чистые формы, а не фактические площади и объемы реальных тел. Однако полное уподобление метода Гоббса математическим методам его времени было бы неправильно. Исторический аргумент, подчеркивает тот же Штраус, не полностью исчез из его построений. Ведь у Гоббса мы находим не просто идеализацию как описание некоторого *состояния* или *вещи*. Гоббс говорит о некоторой идеальной *истории* возникновения государства, и этот рассказ неотделим от его теории. В самом деле, повествование об общественном договоре в одном из ключевых пунктов дает любопытный сбой. «Может быть, кто-то подумает, что никогда не было ни такого времени, ни такого состояния войны, как это [состояние войны всех против всех]; и я полагаю, что оно никогда не бывало распространено во всем мире, но есть много мест, где и до сих пор так живут. У дикарей во многих местах *Америки* нет вообще никакого правления, не считая правления маленьких семей, в которых согласие зависит от природного вождения, и таким-то вот скотским образом они живут до сих пор. Но как бы там ни было, легко понять, какова была бы жизнь при отсутствии общей власти, которой можно было бы бояться...» [12, p. 89-90].

Если бы мы рискнули судить о намерениях, то сказали бы, что этот аргумент Гоббса носит *демонстративно легковесный* характер. Но даже если вопрос об интенциях автора вынести за скобки, аргумент не может не производить странного впечатления. *Он логически неконсистентен*. Если Гоббс считает, что войны всех против всех никогда не было как повсеместного догосударственного состояния, тогда не было и повсеместного общественного договора как формулы перехода от этого состояния к государственному! Дикари, которых он упоминает, не воюют все против всех. А в тех местах, которые для него важны в первую очередь, можно было бы приискать некие свидетельства, хотя бы намекающие на безгосударственное прошлое. Но Гоббс не делает этого. Следующий абзац он начинает со слов: «Но хотя никогда не было такого времени, когда бы отдельные люди были в состоянии войны между собой...» [12, p. 90]. Это уже недвусмысленное свидетельство: в прошлом искать нечего, кроме войн, которые ведут между собой суверены, собственно, и находящиеся в «естественном состоянии»<sup>17</sup>.

Как же тогда понимать рассуждение о естественном состоянии? Гоббс пишет: «Итак, ясно, что то время, пока люди живут без общей власти, которая может держать их в страхе, они находятся в состоянии, которое называется войной, причем такой, какая есть война каждого человека против каждого человека. Ведь война состоит не в одной только битве или акте борьбы, но есть весь тот период, пока достаточно внятна воля к сражению в битве, так что понятие *времени* надо включить в рассмотрение войны, подобно рассмотрению погоды» [12, p. 88]. Понятие времени (*time*) означает здесь, собственно, некий отрезок, промежуток, период времени (*tract of time*). В течение этого периода явно замечается воля к битве. Но что было до этого времени? Отступая в абсолютное начало времен, к Адаму, Гоббс не говорит, что тот жил в естественном состоянии, вообще состоянии войны

<sup>17</sup> Поэтому не прав Штраус — не тогда, когда доказывает, что для Гоббса теряют смысл образцовый порядок человеческого мира, равно как и порядок надчеловеческого космоса, а потому приобретает значение человеческая воля, человеческое деяние, но тогда, когда выводит отсюда значение *реальной истории*. Раз человека, по Гоббсу, может убедить лишь то, что он делает сам, то история его убеждает не типичная, не та, что должна служить образцом и примером, а реально бывшая история несовершенных порядков [26, S. 125].

и мира, судя по всему, чередуются. Всякому известному нам состоянию мира *однажды* предшествовала война и общественный договор. Это, конечно, достаточно очевидный и не очень интересный результат. Но если довести это рассуждение до конца, то и обратное окажется справедливым: всякой войне *однажды* предшествовало мирное состояние правления суверена. Поэтому заключение общественного договора, которое Гоббс описывает как некоторое *абсолютное событие*, предстает в несколько ином свете.

Вспомним, что государства, по Гоббсу, образуются не одним, но двумя способами: путем установления (*institution*) и путем завоевания (*conquest*). Правда, договор, причем договор добровольный, заключается в обоих случаях, так что именно благодаря такому договору граждане завоеванных государств получают права и обязанности во всей полноте, как и те подданные, которые с самого начала жили в государстве-завоевателе. Но как же могло образоваться каждое из государств, о которых здесь идет речь, государство-завоеватель и завоеванное государство? Очевидно, что это могло также произойти лишь одним из двух способов, т.е. либо путем договора, либо в силу завоевания. Однако Гоббс не желает уходить в прошлое настолько далеко. Подобно тому как состояние войны он берет в качестве естественного, не заботясь о том, не предшествовало ли ему состояние мира, он не исследует природу тех государств, которые были завоеваны (не говоря уже о завоевателях). В Обзоре, которым завершается «Левиафан», Гоббс объясняет это совершенно недвусмысленным образом. «Я уже показал в главе 29 «Левиафана», — напоминает он, — что одной из причин распада государства является недостаток абсолютной и произвольной законодательной власти, из-за чего суверен берется за меч правосудия неуверенно, словно бы он был слишком горяч для него. Но почему это происходит? Дело в том, что все они хотят оправдать войну, благодаря которой была впервые обретена их власть и от которой (как они думают) — а не от владения — зависит их право <...> Поэтому одной из самых действенных причин смерти любого государства я считаю то, что завоеватели не требуют не только подчинения им действий людей в будущем, но и одобрения всех их действий в прошлом, потому что вряд ли есть в мире такое государство, начало которого может быть по совести оправдано» [12, р. 486]. Гоббс ставит вопрос радикальным образом. По совести оправданным могло бы быть государство, основанное на общественном договоре «по установлению». Однако таких государств Гоббс не знает. Зато он знает государства, начало которых не может быть по совести оправдано, а таковы именно государства, основанные на завоевании. Где же здесь место общественного договора?

В известных лекциях, получивших при публикации название «Нужно защищать общество», М.Фуко обратил внимание на это обстоятельство. Фуко говорил, что исторический факт норманнского завоевания остро переживался еще и во времена Гоббса и он старался переключить господствующий дискурс с противостояния завоевателей и завоеванных на единство государства, в котором все равно, было ли прежде завоевание или нет<sup>18</sup>. Рассуждение Фуко можно усилить. Внимательное чтение показывает, что Гоббс не оставляет никаких шансов исторической трактовке общественного договора как перехода от дообщественного состояния к общественному, от войны *свокорыстных независимых* индивидов к подчинению суверену. Между тем рассуждение Гоббса о том, что представляет собой основание государства, предполагает, что это переход от естественного состояния войны к миру<sup>19</sup>. Но как можно вести речь о переходе, если этот переход — не исторически состоявшийся?

Чтобы лучше рассмотреть эту проблему, подойдем к ней с другой стороны. Гоббс называет три основные причины войны: соперничество людей, их взаимное недоверие и жажду славы [12, р. 88]. Однако по поводу каждой из причин можно высказать сомнения. Если представить себе изолированных индивидов, не вступающих в договоры, то соперничество между ними отнюдь не покажется чем-то неизбежным. Для соперничества нужно, чтобы у людей уже были собственность и репутация, т.е. то, что приобретается только в обществе, по уверению самого Гоббса. Конечно, если мы говорим, вслед за Гоббсом, что в естественном состоянии человек имеет право на все, это значит, что всякое время, когда он пытается насладиться чем-либо, это что-либо могут у него отнять или попытаться отнять. Но нет нужды даже предполагать, вслед за Руссо, будто в естественном

<sup>18</sup> «Невидимым противником Левиафана было завоевание <...> Имея с начала и до конца вид дискурса, провозглашающего войну повсюду, дискурс Гоббса в действительности свидетельствовал об обратном. Он говорил, что одно и то же — находиться в состоянии войны или обходиться без войны, испытать поражение или не испытать его, победить или прийти к соглашению... [6, с.125]. Подробнее об этом я пишу в статье [4].

<sup>19</sup> Зарка говорит, что Гоббс вполне отдавал себе отчет в парадоксальных характеристиках естественного состояния. Ведь «если это состояние не относится ни к определенному географическому месту, ни к определенному историческому моменту, то оно тем не менее всегда и везде допускается для объяснения того, как основывается государство» [35, р. 248].

состоянии «под небом места хватит всем», чтобы построить простое рассуждение иного рода, чем у Гоббса. *Разумным* образом гораздо легче и надежнее, удаляясь от людей, добыть себе необходимое в самой природе, нежели отнимать уже добытое у другого человека. Люди примерно равны между собой, часто повторяет Гоббс, так что шансы успешно побороться за вожделенное благо — заведомо меньше, чем шансы приобрести его самостоятельно. Однако соперничество неминуемо, если люди не изолированы, точнее, если они живут вместе, не будучи связаны договорами.

В недавнем прошлом среди интерпретаторов Гоббса была очень популярна заимствованная из теории игр логическая конструкция, известная под названием «дилемма заключенного» [см., например: 8, р. 76-80 и далее]. Отношения между людьми редуцировались в ней до отношения двоих, вынужденных выбирать между моральным (позитивным, кооперативным) и аморальным (предательским, недоверчивым) поведением для максимизации прибыли и минимизации издержек. Получалось, что предательское поведение либо более надежно, чем кооперативное, либо даже единственно надежно. Если применить эту формулу к рассуждениям Гоббса, расшифровывается она так: два человека вступают в соглашение, оба они обладают разумом, т.е. способностью взвешивать средства, необходимые для самосохранения, значит, наиболее разумным для каждого будет нарушить соглашение и начать (продолжить) войну. Такое понимание дела выглядит, однако, слишком простым. Его можно усложнить, введя временное измерение: если выбор стратегии поведения повторяется несколько раз, т.е. речь идет не об однократном решении, а о цепочке решений, возможно, более выгодным будет то, что в теории игр называют «tit-for-tat», т.е. эквивалентным обменом. В этом случае лучше было бы действовать кооперативно, надеясь на то же в ответ от партнера. Но в этом случае можно было обойтись и без суверена! Только в том случае, поясняет Кинч Хекстра, если происходящее связано с небольшим риском. Если риск велик, а у Гоббса главный риск — риск погибнуть, — тогда эта стратегия не сработает [см. подробнее: 13, р. 114-115]. Но почему же столь рискованно соперничество? Бернард Герт считает, что сам термин выбран не очень удачно. В главе VI Гоббс «уже определил алчность (covetousness) как «желание богатства» <...> что, видимо, близко к тому, что он здесь подразумевает» [9, р. 162], поскольку люди, соперничающие за обладание богатствами, говорит Гоббс, недовольны успехами друг друга. Но какое может быть соперничество, когда не может быть богатств без собственности и не может быть собственности без государства? Это надо продумать очень тщательно, потому что не только в понятие войны, о чем пишет Гоббс, но и в понятие богатства, о чем Гоббс не пишет, входит понятие времени. Богатство есть у человека все то время, пока оно признано, пока оно законно. Но в естественном состоянии нет собственности, нет владения, нет различия между «моим» и «твоим» [12, р. 90]. Все это появляется лишь с появлением государства. Схоласты, по мнению Гоббса, удивительным образом солидаризуясь с теми, кому обычно оппонируют, утверждают, что «справедливость — это постоянная воля давать каждому то, что ему принадлежит (own). А следовательно, там, где нет принадлежащего (own), там нет собственности (propriety), нет несправедливости; и где не установлена принуждающая власть, т.е. нет государства, там нет собственности и все люди имеют право на все вещи» [12, р. 101].

Повторим еще раз. Война — явно сказывающаяся в течение определенного времени воля к битве. Справедливость (даже в терминах схоластов) — постоянная воля к тому, чтобы у каждого было то, что ему принадлежит. Что значит «отдавать собственность»? Не отнимать, препятствовать тому, чтобы тот, кто хотел ее присвоить, мог это сделать. Это постоянство воли в обоих случаях должно быть понято во временном измерении. Таким образом, в естественном состоянии мы сталкивались бы с парадоксальной ситуацией, а именно со стремлением отнять то, что нельзя отнять, потому что отнять можно собственность, что-то «принадлежащее», а собственности в этом состоянии нет. А если мы скажем, что речь не идет о собственности, но только о том, чтобы захватить нечто, оказавшееся в руках другого человека, то на это следует ответить, что так война не начинается. Война связана с жадностью и стремлением обладать богатствами другого человека, которых по указанным причинам просто не может быть. Все упирается в проблему времени. Чтобы богатства появились, они должны некоторое время накапливаться, не быть отняты, но стать предметом вожделения и сравнения.

Рассуждение того же рода можно выстроить и применительно к славе, которая, в сущности, может быть славой лишь в государстве<sup>20</sup>. Недоверие, конечно, тоже важно, однако надо специально добавить: недоверие, о котором говорит Гоббс, случается между людьми в больших по численности собраниях, потому что маленькие объединения вроде семьи возможны даже в естественном

<sup>20</sup> Другой точки зрения придерживается К.Хекстра. Он считает очень примечательным то, что Гоббс включил жажду славы в причины вражды. Это значит, считает он, что в естественном состоянии есть и действуют социальные силы и социальные группы, а не просто изолированные индивиды. См.: [13, р. 119].

состоянии. И тем более это относится к жажде славы. Ведь слава — это слава между людьми, образовавшими некое общество, настолько гомогенное, что оно может признавать кого-то более славным, чем прочие. Иначе говоря, в каждом из трех пунктов некое общество уже предполагается существующим, хотя и в далеко недостаточном виде, в плохом, неполном, несовершенном, сказал бы Аристотель, состоянии.

Что же мы получаем? Мы начали это раздел с общественного договора и преодоления войны. Мы установили, что эти рассуждения Гоббса имеют теоретическую, а не фактографическую актуальность. Мы пришли далее к вопросу о том, что означает *генетический характер* той теоретической схемы, которую предлагает Гоббс. Что естественное состояние войны всех против всех не надо понимать исторически конкретно, что это — некоторая идеализация, было ясно давно и многим. Но эта идеализация является *идеализацией процесса*, причем процесса генетического, порождающего новое. Что же означает в этой идеализации естественное состояние? Напрашивается вывод, что оно — не более чем идеальная конструкция, некое предельное состояние социальности, асоциальность как абсолютное иное политической, общественной жизни человека, преодолеваемое идеальным договором, который тоже, таким образом, мыслится только как некая чистая теоретическая гипотеза.

Однако мы видим, что эта конструкция не работает. Не удается, собственно, сконструировать множество своекорыстных изолированных индивидов, из которого посредством чудесного договора возникает государство и суверен. Обстоит ли дело так, что Гоббс просто не сумел построить последовательное рассуждение на тех предпосылках, которые сам объявил в качестве основных? Поймем ли мы его лучше, если включим более широкий контекст? Возможно, именно это и было бы правильным решением, однако мы предлагаем другое. Попробуем изложить его вкратце.

Прежде всего установим, что Гоббс нигде не утверждает того, что приписывают ему интерпретаторы. Он не говорит об абсолютном начале истории, множестве изолированных индивидов, реальности договора и перехода. Он говорит о естественном состоянии, конечно. Естественное состояние, по Гоббсу, *действительно предшествует* состоянию общественному, политическому. Это идеализация, но идеализация куда менее радикальная и менее формальная, чем предполагают, прилагая к ней, например, «дилемму заключенного». Гоббс не описывает реальные события, он почти не обращается к реальной истории, но он имеет в виду то, что происходит в действительности. В действительности же состояния мира сменяются состояниями войны, государства гибнут и вновь образуются, государства воюют между собой и одно захватывает, завоевывает другое. Когда начинается гражданская война, когда в ходе завоевания одно государство уже погибло, а новое на его руинах еще не создано, тогда состояние бывает естественным. Оно естественное и тогда, когда мы описываем небольшие группы людей, не составившие государства в силу малочисленности или дикости. Так или иначе, в естественном состоянии люди не изолированы, чаще всего у них есть навыки социального общения, либо унаследованные из прежнего, социального состояния, либо само это прежнее состояние не совсем разрушилось, либо в ограниченных кругах общения они смогли выработать некоторые нравы и навыки общения. Политическая жизнь, социальность *чревата* естественным состоянием, из естественного состояния *можно* перейти в социальную жизнь, государство *может* возникнуть, разрушиться и возникнуть, завоевание *может* быть в какой-то период чуть ли не единственным способом образования новых государств. Все это возможно потому, что между естественным и искусственным нет радикальной цезуры, они суть изначальные стороны друг друга, и как естественная вражда просвечивает через социальность, так социальное просвечивает через все настроения естественной вражды, недоверия и тщеславия.

Сделав этот важный шаг, мы увидим, что построения Гоббса намного более консистентны, а консистентность их намного более актуальна, чем это могло казаться нам при более поверхностном чтении. Дальнейшее исследование получающихся отсюда выводов мы оставляем для следующей статьи.

## Литература

1. Гоббс Т. О человеке // Гоббс Т. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
2. Дмитриев А. Контекст и метод (предварительные соображения об одной становящейся исследовательской индустрии) // НЛО. 2004, №66.
3. Скиннер К. Свобода до либерализма. СПб.: Европейский университет, 2006.
4. Филиппов А.Ф. Война и договор. Второе рассуждение о «Левифане» Томаса Гоббса // Гуманитарный контекст. 2009, №2.

5. *Филлипов А.Ф.* Невидимое животное // Синий диван. 2007, №10-11. С. 47-58.
6. *Фуко М.* Нужно защищать общество / Пер. Е.А.Самарской. СПб., 2005.
7. *Brandt F.* Thomas Hobbes' mechanical conception of nature L: Levin & Munksgaard, 1928.
8. *Gauthier D.* The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Oxford University Press, 1969.
9. *Gert B.* [Review article:] Quentin Skinner. Hobbes and Republican Liberty // Notre Dame Philosophical Reviews. 2008. 07. 24. <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13687>
10. *Grant H.* Hobbes and mathematics // The Cambridge Companion to Hobbes / Ed. by T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 108-127.
11. *Hobbes et son vocabulaire* / Ed. par Y. Ch. Zarka. Paris: Vrin, 1992.
12. *Hobbes T.* Leviathan, Or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. Revised Student Edition / Ed. by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
13. *Hoekstra K.* Hobbes on the natural condition of mankind // Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan/ Ed. by P. Springborn. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
14. *Malcolm N.* Aspects of Hobbes. Oxford: Clarendon, 2002.
15. *Pettit Ph.* Keeping political freedom simple. On a difference with Quentin Skinner // Political Theory. Vol. 30. №3, June 2002. P. 339-356.
16. *Schuhman K., Rogers G. A. J.* Introduction // *Hobbes T.* Leviathan. Vol. 1. N. Y.: Continuum International Publishing Group, 2006.
17. *Schuhmann K.* Introduction // *Hobbes T.* De corpore. Paris: Vrin, 1999.
18. *Skinner Q. et al.* Political philosophy: The view from Cambridge // The Journal of Political Philosophy. 2002. Vol. 10. N. 1.
19. *Skinner Q.* Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
20. *Skinner Q.* [Review Article]. Hobbes's Leviathan // Historical Journal. 1964. Vol. 7, N. 2.
21. *Skinner Q.* The ideological context of Hobbes's political thought // Historical Journal. 1966. Vol. 9. №3.
22. *Skinner Q.* Visions of Politics. Vol. 1. Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
23. *Skinner Q.* Visions of Politics. Vol. III. Hobbes and Civil Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
24. *Sorell T.* Hobbes's scheme of the sciences // The Cambridge Companion to Hobbes / Ed. by T.Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
25. *Springborn P.* General Introduction // Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan / Ed. by P. Springborn. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
26. *Strauss L.* Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften — Briefe. 2. Aufl. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2008.
27. *Tönnies F.* Hobbes Leben und Lehre. Stuttgart: Frommann, 1896.
28. *Tricaud F.* Introduction du traducteur // *Hobbes T.* Léviathan. Paris: Dalloz, 1999. P. XXVI-XXIX.
29. *Tuck R.* Hobbes. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1989.
30. *Warrender H.* Editor's Introduction // *Hobbes T.* De Cive: The Latin Version Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive, and in Later Editions Elementa Philosophica de Cive. Oxford: Clarendon Press, 1983.
31. *Warrender H.* Political theory and historiography: A reply to professor Skinner of Hobbes // Historical Journal. 1979. Vol. 22. N. 4.
32. *Warrender H.* The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation. Oxford: Clarendon Press, 1957.
33. *Wiener J. M.* Quentin Skinner's Hobbes // Political Theory. 1974. Vol. 2. N. 3. P. 251-260.
34. *Zarka Y. Ch.* Hobbes and modern political thought // *Skinner Q., Zarka Y. Ch.* Hobbes: The Amsterdam debate / Ed. and introduced by H. Blom. Hildesheim: Olms, 2001.
35. *Zarka Y. Ch.* La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique. 2me éd. augm. Paris: Vrin, 1999.

## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Александр Филиппов\*

### Актуальность философии Гоббса

#### Статья вторая<sup>1</sup>

**Аннотация.** В социальной науке, в отличие от истории идей, существует устойчивая тенденция рассматривать Гоббса как философа, считавшего человека рациональным и своекорыстным существом. Такие люди в естественном состоянии вступают в войну всех против всех, а в состоянии мира могут быть удержаны только сильной властью. Однако подлинные воззрения Гоббса на отношения людей между собой мало походят на это расхожее представление. В статье рассматриваются некоторые аспекты антропологии Гоббса и его учения о добродетели. Показано, что социальный порядок он представляет как очень подвижный и сложно устроенный. На поверхности его философия выглядит как внятная, чистая конструкция, задуманная как торжество последовательности и неумолимой логики. Глубже — даже не противоречия, но именно поле вопросов, остающихся без ответа.

**Ключевые слова.** Гоббс, война, добродетель, конатус, парадиастола, мир, желание, антропология.

В предыдущей статье мы установили, что между естественным и общественным состоянием, по Гоббсу, нет радикальной цезуры<sup>2</sup>. Государства возникают и разрушаются, нападают на другие государства и сами становятся жертвами завоеваний, в них случаются гражданские войны, приводящие к смене правления. Естественное состояние все время просвечивает сквозь гражданское, но верно также и обратное: в естественном состоянии обнаруживается то, что должно появиться только в государстве, после заключения общественного договора. Этот вывод можно было бы развернуть в формально-теоретическом рассуждении примерно следующим образом. Сама идея существования своекорыстных изолированных индивидов не может быть проведена до конца. Не может быть войны при полной взаимной независимости людей, война уже означает какие-то зависимости и обязательства. Не может быть правовых и моральных установлений, находящихся выражение в собственности и почестях, которые бы служили причиной войн, если нет политических условий для прав собственности и установления знаков отличия. Но такой формальной теоретической демонстрации явно недостаточно для продуктивной работы. Что значит такое описание естественного состояния, в котором видно гражданское, и гражданского, в котором видно естественное?

Фердинанд Тённис, выдающийся исследователь Гоббса и классик социологии, в своем самом известном теоретическом труде «*Gemeinschaft und Gesellschaft*»<sup>3</sup> сделал важное замечание. Индивиды моего *Gesellschaft*'а, утверждал он, происходят от «людей Гоббса» [18, S. 124]. Иначе говоря, рациональные, холодные люди, которыми движет не «сущностная воля», не ощущение безусловной принадлежности к некоторой общности, но воля избирательная, рассудочная, направленная на обретение некоторой выгоды, — эти люди, полагал Тённис, описаны именно Гоббсом. Они таковы в естественном состоянии, такими же остаются и в гражданском. Именно они могли бы снова начать войну всех против всех, если бы на них не давило, не сковывало их государство. Общество, *Gesellschaft*, не может существовать без государства. Но может ли существовать государство-общество, если *Gemeinschaft*, общность людей совершенно распалась? Иначе говоря, может ли готовность договариваться и соблюдать договоры быть единственным содержанием социальной жизни? Может ли быть суверен, угрожающий карой за нарушение договора, единственным условием самой возможности этой социальной жизни? Не требуется ли современному обществу *исходящее от*

---

\* Филиппов Александр Фридрихович — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ ГУ-ВШЭ

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в журнале «Полития». 2009, №4. Перепечатано с любезного разрешения редакции журнала.

<sup>2</sup> Таким образом, мы отказываемся и от того, чтобы относиться к естественному состоянию, как это зачастую предлагается в наше время, просто как к мысленному эксперименту. Ср.: [10, p. 70].

<sup>3</sup> Это название по причинам, многократно обсуждавшимся в научной литературе, лучше оставлять без перевода. См., впрочем, превосходный русский перевод: [4].

государства преобразование такого рода, чтобы теперь уже общество смогло быть, как говорит Тённис «нравственным организмом»?

Пожалуй, это предполагает слишком упрощенное, обедненное понимание Гоббса. Основания для него, как мы видели, есть, хотя рассуждения Гоббса намного сложнее. Но именно такое толкование, точнее, еще более простое оказывает наибольшее влияние на социальные науки. Несмотря на то, что и собственные работы Тённиса о Гоббсе, и сочинения о Гоббсе таких выдающихся политических мыслителей, как Карл Шмитт, Майкл Оукшотт, Лео Штраус были направлены против упрощений, самым характерным для социальной науки оказался подход Толкота Парсонса. В книге «Структура социального действия» Парсонс сформулировал так называемую «гоббсову проблему в социологии» [11, р. 42 ff, 82 ff]. Проблема, по Парсонсу, состоит в том, что социальный порядок невозможно мыслить сугубо утилитаристически. Он не может поддерживаться ни благодаря рациональным соображениям участников взаимодействий, ни политическим насилием. Значит, социальный порядок с самого начала устроен по-другому. Тем самым «гоббсова проблема» не ставится, но — при *правильной* постановке вопроса — снимается. Трактовка Парсонса не основана на глубоком изучении Гоббса, но ее влияние выходит далеко за пределы аудитории читателей, которые в полной мере или частично стали приверженцами парсонсианства. Социологическая теория, от Тённиса и Парсонса и вплоть до наших дней склонна противопоставлять два типа социальности. Один основан на тесном знакомстве и эмоциональных связях между людьми, в основе другого — взаимная отчужденность, почти враждебность, и расчет. И какие бы тонкости трактовок ни обнаруживались у разных ученых, рациональные «люди Гоббса» и создаваемая ими «гоббсова проблема» зримо или незримо присутствуют во множестве социологических построений.

Быть может, одним из самых интересных исключений из общего правила оказался американский антрополог Маршал Салинз, проделавший любопытное сопоставление философии Гоббса с теорией дара Марселя Мосса [12, ch. 4; 13]. В «Опыте о даре» Мосса он находит определенную политическую философию. «Войну всех против всех Мосс заменяет обменом всего между всеми. <...> “Опыт о даре” — это род общественного договора для первобытных людей. <...> Дар — это союз, солидарность, общность (communion), короче говоря — мир, та великая добродетель, которую прежние философы, в особенности Гоббс, открывали в государстве. <...> Дар — это первобытный способ достижения мира, который в гражданском обществе гарантируется государством. <...> Но как обмен дарами договор должен был бы политически реализоваться совершенно новым, непредвиденным и невообразимым в традиционной философии образом, не конституируя ни общества, ни государства» [12, р. 168-169]. В отличие от общественного договора, в результате которого происходит отчуждение прав участников в пользу государства, дар организует общество только сегментарным образом. Это взаимность межличностных отношений, стороны которых не «растворяются» в высшем единстве, но продолжают свое существование как противоположности [12, р. 170].

Отсюда Салинз переходит к сопоставительному анализу «Левиафана» и «Опыта о даре». Прежде всего он характеризует «войну всех против всех» как *политическое* состояние, политический порядок [12, р. 171]. Государство, говорит Салинз, возникает у Гоббса из человеческой психологии, человеческой природы, но война — это не просто склонность использовать силу. Это еще и *право* ее использовать. Таким образом, речь идет о политической реальности, несводимой к психологии. Естественное состояние уже есть некоего рода общество [12, р. 172]. Битвы возникают и прекращаются, а право остается. Гоббс, продолжает Салинз, говоря о войне всех против всех, использует архаический термин «*warre*», вместо «*war*», что позволяет нам интерпретировать его как нечто иное, нежели обычную войну. В политическом состоянии *warre* каждый волен применить силу, если ему потребуется, будь то для защиты своего имущества или в погоне за славой или добычей.

Салинз не упускает из виду разъяснений Гоббса, которые мы сделали предметом анализа в первой части статьи. Он цитирует те места из «Левиафана», где Гоббс говорит о том, что естественное состояние в чистом виде вряд ли когда имело место. Но это приводит его к другим выводам. Чаще всего, рассуждает Салинз, это понимают так, что естественное состояние для Гоббса — идеальная модель, подобная идеальной модели свободного падения в галилеевской науке. Однако вообразить себе такое состояние, такую войну следовало бы не в логике экспериментальной физики, а скорее в логике психоанализа. Речь идет о глубинных структурах, которые проявляются на поверхности только в искаженном, преобразованном виде. Когда речь идет о свободном падении, мы, даже уходя в наших выводах за пределы наблюдаемого, все равно остаемся в согласии с опытом. Когда речь идет о первоначальном состоянии, мы скорее обнаружим нечто противоположное тому, что дано в наблюдении [12, р. 173]. Так что умиротворение на поверхности событий — это свидетельство в пользу глубоко залегающей войны, а не против нее.

Ту же самую логику Салинз обнаруживает и у Мосса, а поскольку изначальное состояние анархии и беззакония преодолевается у Мосса через учреждение дарения, Салинз пытается найти нечто подобное дару и у Гоббса. В первой книге «Левиафана» Гоббс формулирует естественные законы, следование которым позволило бы человеку избежать войны и удержать мир. И хотя вряд ли можно предполагать, продолжает Салинз, что Гоббс уже в свое время хотя бы даже предвидел значение *дара*, стоит присмотреться в особенности к тем первым пяти законам (включая первый и основной, говорящий о необходимости стремления к миру), в которых обосновываются правила мира и согласия. От войны удастся избавиться не посредством подчинения всех одному, не посредством победы одних над другими, но благодаря обоюдному отказу от насилия [12, р. 177]. Таким образом, заключает Салинз, у Гоббса и Мосса можно обнаружить пусть и не общую логику дара, но, во всяком случае, общую логику взаимности, основанной на рациональных соображениях и позволяющей примитивным, первозданным образом добиваться мира [12, р. 178]<sup>4</sup>.

Рассуждения Салинза, в общем, не получили значительного отклика ни в среде исследователей Гоббса, ни у теоретиков — социологов и политологов<sup>5</sup>. Между тем они позволяют заново поставить некоторые важные вопросы. Салинз реконструирует философию Гоббса, обращая внимание не на понятие суверенитета, а на естественные законы. Устройство естественных законов он прямо связывает не столько с реальной возможностью преодоления войны, сколько с шансами на устройство человеческой жизни при сохранении войны как подспудной угрозы. Война никуда не исчезает, но враждебность может предстать на поверхности событий своеобразным порядком, сильно отличающимся от привычной картины калькуляций, совершаемых смирёнными сувереном индивидами. Очевидно, конечно, что эту конструкцию нельзя представить как некую реальную альтернативу политическому состоянию того вида, который связан с общественным договором и авторизацией суверена. Однако дело, видимо, обстоит не так, что Гоббс рисует нам в первой части картину морально-социального порядка, каким он мог бы быть, если бы люди удержались от войны, а во второй (и далее) — картину подлинного политического порядка, в котором источником мира и права является суверен. Интрига и напряжение состоят здесь в следующем. Если мы соглашаемся с тем, что естественного состояния в чистом виде не было, что война по существу не кончается и что естественные законы суть характеристики морального порядка, каким он предстает помимо общественного договора, тогда приходится задать следующий вопрос: а что значит «помимо»? Отвергнув предположение, будто «помимо» означает только некоторую гипотетическую конструкцию, и приняв во внимание, что о прекращении войны можно говорить лишь в смысле прекращения актуальной угрозы жизни, мы приходим к выводу о том, что естественные законы также никуда не могли исчезнуть и продолжают действовать в государстве. В этом, собственно, и не должно быть сомнений. Вопрос только в том, как они действуют.

Рассмотрим это, обратившись прежде всего к характеристикам естественного состояния и естественных законов. Гоббс говорит о естественных законах в первой части «Левиафана», он показывает, как можно достичь мира и удержать его, соблюдая диктуемые разумом правила. Вот как реконструирует эту логику Т.Соррел. Причины войны, по Гоббсу, заключены в том, что каждый человек в естественном состоянии сам решает, что есть добро и зло. Но если люди поймут, что причина войны именно в том, что каждый из них руководствуется своими частными устремлениями, они могут также согласиться между собой, что отсутствие войны — это хорошо; что средства поддержать мир тоже хороши; наконец, что справедливость, благодарность, беспристрастие, готовность прощать, скромность<sup>6</sup> также хороши как средства для достижения мира. Таким образом, конструируется базис «науки о добродетели», которая позволяет установить образцы безусловно правильного поведения, способствующего достижению и удержанию мира [16, р. 133-134].

Теперь попробуем посмотреть на это с точки зрения того весьма специфического устройства естественного состояния, о котором речь шла до сих пор. Обратим внимание на то, что применительно к науке о добродетелях Гоббс выставляет в качестве основных причин войны не те три, о которых обычно вспоминают, реконструируя его политическую философию. Он говорит не о соперничестве, взаимном недоверии и жажде славы, но о том, что каждый сам судит о справедливости и несправедливости. Между тем в гражданском состоянии необходимость судить об этом не может исчезнуть полностью. Поскольку человек, даже заключив общественный договор, не

<sup>4</sup> Мы оставляем за скобками последующее рассуждение Салинза с оценками теории возникновения государства у Гоббса и сопоставления с Моссом.

<sup>5</sup> С ними было бы полезно сопоставить одну из поздних публикаций Ю.Н.Давыдова, однако мы рассчитываем посвятить его социальной философии отдельную статью. См.: [2].

<sup>6</sup> Это именно те добродетели, которые Гоббс специально выделяет в конце главы XVI «Левиафана», суммируя свои рассуждения о естественных законах. См.: [7, р. 111].

перестает быть смертным телом [см. об этом подробнее: 3, с. 260-262], он не может отказаться от права самостоятельно решать, находится ли он в смертельной опасности<sup>7</sup>. Это, в свою очередь, заставляет вспомнить о старой формулировке естественного закона, какую можно найти, например, уже у Цицерона: «...Есть такой, не писанный, но врожденный закон, который мы не изучали, о нем не слышали, его не читали, но подлинно от самой природы восприняли, у нее почерпнули, из нее извлекли, мы ему не научены, но для него рождены, мы не наставления получили, но им проникнуты, так что если жизнь наша в опасности, если угрожает ей насилие и оружие либо разбойников, либо недругов, то для спасения всякое средство достойно (*honestum*); ведь законы безмолвствуют в пылу сражений и не велят ждать себя, ибо если кто вздумал бы их дожидаться, то ему пришлось бы раньше несправедливо претерпеть, прежде чем востребовать справедливого возмездия» (*Cicero. Pro Milone, IV, 10*).

С тем, что естественный закон «записан в сердцах», Гоббс мог бы и согласиться, хотя он и говорит об этом иначе. Большой интерес в этой связи представляет его позднейшее (кажется, последнее из завершённых при жизни) произведение, диалог, в котором сторонами дискуссии оказываются философ и юрист. Предмет диалога — английское общее, прецедентное право, на которое опираются судьи, вынося решения в тех случаях, когда нет писаного закона (статутного права). Гоббс оспаривает утверждение, будто судьи обладают особым разумом, привилегированным доступом к толкованию права. Он говорит при этом, что «закон человеческой природы есть закон разума» [8, р. 8], соглашаясь со знаменитым юристом Коуком (точку зрения которого, в общем, подвергает критике) в том, что «человек скорее придет к уверенности в несомненности права и знанию права благодаря аргументам и разумным доводам» [Там же]. Разум есть жизнь права, говорит Гоббс, причем разум естественный, а не искусственный<sup>8</sup>. Конечно, знание закона — это искусство, но искусство не одного и не нескольких искусников, да и творцом закона является не мудрость, но авторитет [см.: 8, р. 10]. Утверждение исключительной роли суверена как творца закона мы можем понять только в том смысле, что судьи как привилегированные интерпретаторы, собственно, могли бы оказаться еще одним, дополнительным источником права, заполняющего пропущенные в статутах места. А этого быть, по Гоббсу, не должно.

Дальше диалог развивается следующим образом. Юрист, в уста которого Гоббс также вкладывает некоторые свои мысли, говорит философу: «Хорошо, я согласен, что если убрать статутное право (*law*), нигде не останется никакого закона (*law*), который бы способствовал мирному существованию народа; но справедливость и разум, каковые суть законы божественные и вечные, каковые обязывают всех людей во все времена во всех местах, все равно останутся, только повиноваться им будут лишь немногие, и хотя нарушение их не будет караться в этом мире, достаточная кара воспоследует в мире будущем» [Там же]. На это философ отвечает, что он тогда, пожалуй, не возьмет на себя слишком много, если через месяц-другой будет претендовать на исполнение обязанностей судьи. И тут же он снова говорит, что и сам он, и другие люди (я обычный человек, подчеркивает философ) притязают на обладание разумом, каковой есть общее право [8, р. 11]. Выступая в суде, философ может даже отступить от буквы статута, если посредством разума разберется в его смысле [Там же]. Наконец, юрист говорит о том, что время от времени у человека появляются стремления к богатству, к чувственным наслаждениям, к власти, что здесь и лежит корень насилий, лицемерия и обмана. И хотя законы могут способствовать тому, чтобы уничтожить плоды, но они не могут уничтожить самые корни, скрытые в сердцах людей, так что те будут давать все новые и новые злые плоды [8, р. 12]<sup>9</sup>.

Получается, что Гоббс смотрит на реальность гражданского состояния примерно так: люди, с одной стороны, подвержены в нем неупорядоченным приступам вождельний, которые делают их опасными для других людей. Однако, с другой стороны, они всецело сохраняют способность судить о справедливом и несправедливом, пользуясь своим разумом. Мало того, они способны активно участвовать в интерпретации буквы и духа писаных законов, а в случае необходимости, когда запахнет серьезной опасностью, действовать из соображений самосохранения, не раздумывая, в полной уверенности, что вечный и естественный закон на их стороне. Но в таком случае вряд ли им

<sup>7</sup> «Это значит, что если кто-то в государстве серьезно опасается за свою жизнь, он может делать то, что считает наилучшим для защиты от неминуемого нападения, даже если это означает обращение к насилию или оружию защиты такого рода, которое разрешено только полиции» [16, р. 142].

<sup>8</sup> *Artificial*, то есть разум искусника, знатока, например юриста.

<sup>9</sup> Отсюда Гоббс переходит к исследованию вопроса о мире и справедливости, устанавливаемых суверенной властью, однако это уже лежит за пределами нашей темы, как и весьма любопытные рассуждения Гоббса об истории народов вообще и истории Англии в частности. Тема завоевания как единственного достоверно известного источника возникновения государства звучит здесь особенно внятно.

должны быть безразличны те естественные законы установления мира, о которых мы говорили выше. Но может ли идти речь лишь о том, что эти законы относятся к некоторому иному срезу реальности, что действуют они, например, среди тех немногих, кто, по словам юриста из цитированного выше диалога, будет жить мирно даже при исчезновении писанных статутов? Ниже мы еще вернемся к вопросам, которые возникают в связи с антропологией Гоббса, но сначала сосредоточим внимание на некоторых спорных моментах интерпретации гоббсовской моральной философии.

Скиннер обращает внимание на тот аспект его учения о добродетелях, который прежде ускользал от внимания исследователей. Это критика риторического приема «парадиастола», означающего наряду с прочим сведение вместе противоположного или представление одного и того же в противоположном свете, как, например, бывает, когда доказывают, что добродетели — это пороки, а пороки — добродетели. Гоббс видит большую опасность в таких речах, и, будучи хорошо знаком с основным составом риторических сочинений, продолжает традицию критики парадиастолы, идущую с глубокой древности [15, ch. 4]. Так, например, в трактате «О гражданине» Гоббс недвусмысленно пишет о «нашей повседневной жизни, где то, что один *хвалит*, то есть называет *благом*, другой порицает как *зло*, более того, часто один и тот же человек в разное время одно и то же хвалит и порицает. При этом неизбежно возникают разногласия и столкновения» [1, с. 317]. Гоббс не надеется на то, чтобы ввести словарь точных обозначений и моральных квалификаций тех или иных деяний, он предлагает другой выход. Необходимо показать, что разногласия такого рода ведут к войне, так что желание мира может иметь решающее значение: «Следовательно, те, кто не может прийти к соглашению относительно блага в настоящем, соглашаются относительно будущего, а это уже дело разума. <...> Если разум указывает, что мир является благом, отсюда на том же основании следует, что все средства, необходимые для достижения мира, суть благо, а посему *скромность, справедливость, верность, человечность, сострадание*, которые, как мы доказали, необходимы для достижения мира, являются добрыми *нравами*, или обычаями, то есть *добродетелями*. Следовательно, закон, требуя средств для достижения мира, требует тем самым и добрых нравов, или *добродетелей*. А поэтому он называется *моральным законом*» [Там же].

Откуда у Гоббса, спрашивает Скиннер, столь настойчивые утверждения, будто именно он первым обнаружил то, чего не замечали философы прежде? На первый взгляд он просто повторяет то, что говорили о добродетелях гуманисты, причем уже со времен Петрарки они показывали, что говорить о добродетелях можно в двух разных смыслах. Во-первых, это некие похвальные качества человека, во-вторых, социальная сила, способствующая достижению общего блага, в том числе и мира. Ко времени Гоббса такая аргументация стала общим местом. Новизна подхода Гоббса, которую сам он лишь постепенно смог сформулировать с полной ясностью, состояла в том, что для него «добродетели — не просто имена качеств, способствующих установлению мира, но как раз это (т.е. то, что они способствуют миру. — **А.Ф.**) и конституирует их благость» [15, p. 137]. Такой ход мысли характерен для Гоббса. Например, как показывает Х.Мюнклер, Гоббс не случайно переворачивает обычный для античной политической философии ход рассуждений, начинающийся с вопроса о том, что такое справедливость, и приводящий далее к обсуждению законов, наиболее подходящих для справедливого устройства жизни. Гоббс отрицает любые определения справедливости, которые могут быть даны до ее определения в позитивном праве, то есть путем сугубо философской рефлексии. Гоббс «не признает за дискурсивным разумом никакой обязательности в смысле долженствования или даже принуждения. И более того: такого рода философский дискурс постоянно рискует стать преддверием и зачином гражданской войны» [9, S. 62]. Это рассуждение, говорит Мюнклер, стало возможным потому, что Гоббс основывается на положении, совершенно чуждом античной политической философии, а именно положению о естественном равенстве людей. «Аристотель начинает с неравенства, чтобы прийти к равенству как элементу *политического* порядка; Гоббс, напротив, начинает с равенства, чтобы прийти к неравенству как конституирующему порядок результату господства. Иначе говоря, что для Аристотеля — нормативно высшая и ценнейшая форма господства, господство равных и свободных, то для Гоббса есть не что иное, как естественное состояние, решающая характеристика которого — отсутствие всякого стабильного порядка» [9, S. 65].

Таким образом, важнейшие морально-политические определения, будь то добродетели или справедливость, оказываются *имманентными* самому порядку. Повторим это еще раз. Добродетели суть добродетели потому, что способствуют миру, справедливость есть справедливость потому, что порядок именно таков, какой он есть, распределение в нем прав и неравенства установлено сувереном. Но мы, однако, уже выяснили, что война возникает, так сказать, не по ту сторону порядка, она постоянно присутствует в нем как возможность распада и, так сказать, переформатирования. Поэтому добродетели, о которых идет речь, это не добродетели чисто естественного состояния,

бессильные в деле установления мира, точно так же как и справедливость — это не просто перевод в морально-политические термины действующего позитивного закона. Грубо говоря, гражданин гоббсовского государства должен быть не только послушен, но еще и добродетелен, а соображения о том, что, кому и по какому праву принадлежит, он должен ориентировать не только на сугубую фактичность господствующих установлений, но и на представление об их справедливости.

Вопрос, собственно, состоит в том, как это возможно? Если мы согласимся с тем, что независимый от позитивного права философский дискурс и рефлексия не могут задавать мерку справедливости, что могут они в таком случае? Конечно, Гоббс не упускает случая указать на вред университетов. Что от обсуждения книг и мнений можно перейти к обсуждению самого главного: кто именно будет интерпретировать не только естественное и тем более — позитивное право<sup>10</sup>, но и отдаленные последствия действий, приводящих к войне или миру, кажется совершенно очевидным. Иначе говоря, тот критерий, который Гоббс называет самым главным для оценки добродетельности добродетелей, тоже работает только через процедуры интерпретации, а значит, необходимо сделать именно то, на чем и настаивает Гоббс: признать определение добродетелей, подобно определению справедливости, прерогативой суверена. Иначе говоря, суверенная власть, таким образом, не может не вторгаться не только в область права, но и в область самой морали. Только в государстве есть не просто правила, но инстанция интерпретации, от которой исходят авторитетные суждения о том, что считать скромностью, милосердием, состраданием и т.п. Получается, что для сохранения мира государству, суверену приходится проникать довольно глубоко в ткань социальной жизни. А в повседневной жизни, как мы видели, разногласия в области моральных оценок, а не в делах сугубо корыстных, достаточно велики. В части оценки настоящего, то есть там, где включение дискурсивного разума еще невозможно или уже невозможно, вероятны сильные расхождения между людьми. Единодушие может быть достигнуто только в отношении будущего, когда начинается размышление, но размышление не гарантирует, что единодушие будет достигнуто даже с применением основного критерия, «содействия миру». Поэтому размышление должно быть необходимо только для того, чтобы ориентироваться на результаты суверенной интерпретации добродетелей, именно поскольку о них приходится *размышлять*<sup>11</sup>. Вместе с тем потенциал конфликта в повседневной жизни вынуждает в текущих оценках обходиться без размышлений, полагаясь на то моментальное усмотрение естественного закона, о котором мы говорили выше.

Гоббс разводит *prudentia* и *sapientia*, то есть знание, почерпнутое из опыта и на опыт опирающееся, и собственно научное знание. Сравнительно скромная роль первого по сравнению со вторым примечательна, если принять во внимание, что *prudentia* — терминологически прямая наследница (у Цицерона и далее) *phronesis*'а, той практической жизненной мудрости, которой придавали столь большое значение древние, прежде всего Аристотель. И благоразумие (*prudence*), и наука (*science*) полезны, говорит Гоббс, но только вторая непогрешима [7, р. 36]. Но может ли наука помочь в повседневной жизни и повседневных оценках?

Когда люди занимаются своими домашними делами, они мало доверяют знаниям, почерпнутым из книг, доверяясь своему благоразумию. Но стоит им заняться делами политическими (в совещаниях по делам государственным, уточняет Гоббс), как они больше демонстрируют свою начитанность и заботятся о своей репутации, чем о делах других людей. Благоразумие носит частный характер, но является ли сохранение мира частным делом? Благоразумно ли полагаться на благоразумие, то есть на обобщенный и противоречивый опыт, когда речь пойдет об отдаленных следствиях сегодняшних поступков? Что означает эта постоянно подчеркиваемая Гоббсом неспособность проявить в чужих делах, особенно в делах государственно-политических, те же качества благоразумия, которые, в общем, надежно используются домохозяином? Кажется, что здесь что-то не складывается. С одной стороны, велик соблазн ограничить равнодушие или неспособность

---

<sup>10</sup> На этой стороне дела сосредоточил внимание Карл Шмитт, создавший своеобразную схему толкования Гоббса, так называемый «гоббсовский кристалл». В этом «кристалле» (вписанных в открытый шестигранник строчках, которые расположены одна над другой и могут быть читаны как сверху вниз, так и снизу вверх) сведены несколько положений. «Кристалл» открыт сверху трансценденции, но закрыт снизу системой потребностей. Верхняя строчка — это положение истинной веры, что Бог есть Христос. А вот вторая строчка — «*Quis interpretabitur?*», т.е. «кто истолкует?». И уже отсюда Шмитт переходит к центральному положению: законы создаются не истиной, а властью, авторитетом. См.: [14, S. 122].

<sup>11</sup> Разум, говорит Гоббс в главе V «Левиафана», — это способность вычислять, но нет никаких гарантий, что вычисления будут безошибочными. Этой гарантией не может служить и мнение нескольких человек. Так что необходим арбитр или судья, обладающий авторитетом. Если же судьей претендует быть некто, претендующий быть мудрецом, на деле желает лишь выдать свое мнение за единственное правильное, мира и покоя от этого не будет. См.: [7, р. 32-33].

дать совет только теми случаями, которые выходят за пределы повседневного общения. С другой стороны, внезапно оказывается, что благоразумие может проявиться в управлении государством<sup>12</sup>, так что главное, что ведет к неудаче, — занятие чужим, а не своим делом<sup>13</sup>. Это может выглядеть как психологически убедительное наблюдение, однако связь благоразумия и науки, а тем более — благоразумия, науки и естественных законов сохранения мира тем самым отнюдь не проясняется. Где-то здесь происходит сбой, коллективное занятие общими делами было бы, наверное, благоразумным, но даже частное занятие делом другого человека не приводит к успеху, вот почему нужен суверен — и как арбитр, и как благоразумный правитель. Но благоразумен ли суверен, когда доходит до пределов *домохозяйства*? Будет ли суверен в этом случае заниматься своим или чужим делом? Насколько глубоко он может вторгнуться не только в действия людей, приспособляющихся к тому, что законная власть устанавливает масштабы оценок и систему права, но и самое целенаправленное благоразумно распоряжающихся своими делами домохозяев?

Сделаем еще один заход, на этот раз вместе с Заркой, подробно исследующим категорию *желания* у Гоббса. Человек совершает действия, и эти действия имеют причины. От действий появляются войны и мир, действиями управляет благоразумие и мудрость, но в основе энергетики, события действия лежит желание или (то же самое, но с обратным знаком) — отвращение. Та энергетическая составляющая, которая присутствует в этом, называется у Гоббса *conatus* (*endeavor*), то есть усилие. *Конатус*, собственно, и есть то, что соединяет человеческое с природным, то малое движение, которое совершается внутри человеческого тела, а затем продолжается вовне, в виде наблюдаемых действий. Вот это усилие, направленное на некий объект, и есть желание, а когда оно направлено от объекта — отвращение [7, р. 38]. Но как, спрашивает Зарка, соотносятся между собой желание и удовольствие (а также отвращение и боль)? В природе движение передается от одной материальной вещи к другой. *Conatus* материального агрегата исчерпывается в самой этой передаче движения. Желание устроено иначе. Оно разворачивается в репрезентациях и отражается в аффектах. При этом по сравнению с животными у человека шире поле опыта и больше степень осознания самого себя. Поэтому животные испытывают свое состояние лишь в актуальных аффектах удовольствия и страдания, привязанных к наличному объекту. Как животное, человек испытывает то же самое, но он еще способен испытывать удовольствие и страдание, *независимые от реального наличия их объектов*. Например, эстетические удовольствия слуха связаны с *последовательностью* звуков, а эстетические удовольствия зрения — с сочетаниями цветов. Таким образом, они имеют отношение к органам чувств, но не *локализованы* ни в одном из них, то есть носят характер их также и *ментальный*, связанный с воспоминанием и предвосхищением. Именно ментальная форма удовольствия и страдания отличает человека от животного [19, р. 257-260]. Поэтому желания человека связаны в меньшей степени с заботой о настоящем, чем с беспокойством по поводу будущего. А отсюда следует, что человек может испытать глубокую печаль, даже если его существование в настоящем гарантировано. Он может также испытать радость, хотя в его состоянии может ничего при этом не улучшаться. Но радость и печаль могут существовать лишь в эмбриональных формах, пока мы не примем во внимание межчеловеческие отношения. «Итак, развитие поля опыта, в котором радость и печаль становятся рефлексивными аффектами, позволяющими человеку обрести специфическую форму самосознания, предполагают, что сюда вмещивается отношение к другому» [19, р. 261]. Если мы продолжим рассуждение дальше, то увидим, что страсти продолжаются в разумной воле, причем воля — по Гоббсу, последнее желание (отвращение) в череде желаний (отвращений), непосредственно предшествующее действию, — не может по определению усмирять желания или противостоять им. Желая действовать, мы, конечно, раздумываем, можем ли мы добиться того, чего хотим. Мы принимаем в расчет осуществимость наших желаний, а это означает, что желание, ставшее волей, — это разумное желание, в которое включен расчет будущего [19, р. 263]. И поскольку изменчивость желания и его модифицируемость имеют фундаментальный характер, никакая дедукция общего блага невозможна. «Жизнь есть прежде всего движение без цели желания, ставшего центром себя самого. Понятно, однако, что первейшим из благ является самосохранение, а первейшим из зол — смерть. Но вопрос-то теперь как раз и состоит в том, чтобы выяснить, не получается ли так, что желание, дефинитивное (т.е. лишнее цели. — А.Ф.) в его отношении к миру, рефинализируется (т.е. вновь обретает цель. — А.Ф.) через отношение к сохранению простой биологической жизни...» [19, р. 267]? Зарка склонен,

<sup>12</sup> В другом месте Гоббс говорит, что для управления королевством требуется то же самое *благоразумие*, что для управления домохозяйством. Тут не разные степени *prudence*, но разные дела. А вот «частные советники» куда менее сведущи в чужих делах, чем домохозяева — в своих собственных. См.: [7, р. 53].

<sup>13</sup> Суверен занимается именно своим делом, когда благоразумно управляет государством.

интерпретируя Гоббса, скорее отрицательно отвечать на этот вопрос. Каждый человек желает не просто сохранить жизнь, но желает также удовольствий, счастья, радости, хочет избежать страдания и горя. «В результате если люди конституируют гражданское общество, то делают они это не *только* для того, чтобы гарантировать постоянство своего кровообращения, не *только* для того, чтобы выжить. <...> Есть <...> права, не затрагивающие нашего биологического существования, и все-таки неотчуждаемые» [19, р. 269]. Зарка цитирует главу пятнадцатую «Левиафана», в которой Гоббс перечисляет и разъясняет законы природы, соблюдение которых необходимо для человеческого общежития. Тут Гоббс пишет, в частности, о том, что человеку требуется в таком общежитии не только *отказаться* от некоторых прав, но и *сохранить* некоторые права, в том числе — право самостоятельно управлять своим телом, пользоваться водой, воздухом, дорогами для передвижения, в общем, всем, что нужно, чтобы не только жить, но и *жить* хорошо [7, р. 107]. Однако скромная формула «жить хорошо» (live well) неявно отсылает нас к старой формуле Аристотеля, согласно которой политическая совместность нужна людям не просто для жизни, но для *благой жизни*. Разумеется, Гоббс не имеет в виду аристотелевское понятие блага, и французский переводчик «Левиафана», многоумный Ф.Трико поступил совершенно правильно, интерпретировав «well» как «*commodément*», т.е. «удобно» [6, р. 154]. Однако в более общем плане проблема все равно остается.

Зарка обосновал свою интерпретацию Гоббса в целом менее убедительно, чем того следовало ожидать от ведущего гоббсоведа Франции. Ряд ключевых моментов интерпретации не положен прямо на текст Гоббса, не иллюстрируется достаточным количеством цитат. Однако в целом он создает достаточно убедительную и, что очень важно, прямо перекликающуюся с современными дискуссиями картину. С одной стороны, Гоббс в интерпретации Зарки явно напоминает о немецкой философской антропологии, в особенности антропологии Х.Плеснера и А.Гелена. Человек оказывается «не установившимся» существом, для которого нет ничего фиксированного. Он вписан в природу, но природа устроена так, что в ней невозможно найти конечные цели и высшие блага, возбуждающие движение и останавливающие его. Его воля равна его желаниям, но сами желания носят ментальный характер и принуждают ориентироваться на других людей, принимать их в расчет. Он ничего так не боится, как смерти, но желает не просто жизни, а такой, определения которой носят, очевидным образом, социальный, а не просто биологический характер. Иначе говоря, Зарка ставит нас перед проблемой, которая с легкой руки Дж.Агамбена стала называться проблемой «голой жизни» («*nuda vita*»), жизни как таковой, без всех добавочных и столь важных для политической философии определений [5].

Агамбен также считает, что естественное состояние, по Гоббсу, отнюдь не предшествовало гражданскому. Принцип естественного состояния внутренне присущ государству, проявляя себя тогда, когда государство рассматривается, как если бы оно находилось в состоянии распада [5, р. 105]. А отсюда следует, что оно отнюдь не безразлично к законам государства, оно есть принцип *исключения* (исключительного положения) и тот порог (состояния нормальности), который расположен в самом государстве, внутри его. И в этом смысле естественное состояние есть не столько война всех против всех, сколько условие, при котором каждый для каждого есть только *голая жизнь* (а не человек, наделенный моральными и политическими квалификациями) [5, р. 106]. Может ли политический порядок основываться только на том, что он сохраняет голую жизнь? Может ли отношение к другому вне данного порядка, и тем более — внутри его быть отношением одной голой жизни к другой голой жизни?

Суммируя наши рассуждения, мы можем зафиксировать, что *ответов* на большую часть поставленных нами вопросов в сочинениях Гоббса нет. Внимательно вчитываясь в его сочинения, мы обнаруживаем любопытный феномен. Вся конструкция Гоббса словно бы вибрирует, но вибрирует подспудно. На поверхности — внятные, чистые конструкции, задуманные как торжество последовательности и неумолимой логики. Глубже — даже не противоречия, но именно поле вопросов, остающихся без ответа. Мы ставим эти вопросы, но правомерна ли такая постановка? Среди излюбленных, повторяющихся аргументов Скиннера, критикующего неправомерные, с его точки зрения, интерпретации Гоббса, один заслуживает в этой связи особого внимания. Гоббс, говорит Скиннер, безусловно, рассчитывал на определенную реакцию своих читателей, и если в наши дни мы предлагаем интерпретации, совершенно не учитывающие исторический контекст, нас должно все-таки удивлять, что *намерения* Гоббса, открывшиеся его нынешним толкователям, не были замечены его современникам. Однако стоит ли всякий раз придавать особое значение намерениям? Не может ли оказаться так, что тексты, прочитанные в новых исторических контекстах, обнаруживают логические связи и противоречия, открывают пространство вопросов, во всяком случае, не менее важных или по-другому важных в прошлом, нежели они важны сейчас?

Именно поэтому нам кажется сейчас столь актуальной именно моральная философия вкупе с антропологией Гоббса и только в этой перспективе — собственно политическая философия вместе с конструкцией общественного договора и суверенитета. Некогда в своей влиятельной интерпретации, составившей целую эпоху в понимании Гоббса, Лео Штраус доказывал, что его конструкция государства основывается на двух принципах, полученных аналитическим путем: принципе «естественного вождения» и принципе «естественного разума», то есть *извращенного и правильного*. Но сама эта квалификация принципов, согласно Штраусу, не получена аналитическим путем. Анализ может только выявить эти принципы, но не квалифицировать их [17, S. 175]. Но именно за счет этого Гоббсу удается обосновать новую и парадоксальную науку политики, в которой государство основано на праве, то есть некотором *притязании*. По Гоббсу, говорит Штраус, «фундаментом морали и политики является не «закон природы», не естественное обязательство, «право природы», безусловно оправданное, *ибо* безусловно, всем людям и при всех обстоятельствах могущее быть предъявленным притязание на защиту плоти и жизни, которое конституируется путем ограничения максимального, безусловно неоправданного, *ибо* не могущего быть предъявленным всем другим людям притязания на триумф всех над всеми...» [17, S. 176]. Это — замечательный результат, полученный Штраусом, собственно, вопреки упрощенному пониманию антропологии Гоббса, характера влечений и выстраиваемых с учетом естественных законов (!) отношений между людьми. Вот что составляет непреходящую актуальность Гоббса. «Людей Гоббса», как назвал их Тённис, эгоистичных, враждебных друг другу, озабоченных лишь самосохранением, можно встретить у разных социальных теоретиков. Их нельзя только найти у самого Гоббса. Но даже и в том случае, когда с основаниями интерпретации — как в данном случае — нельзя согласиться, многие важные выводы сохраняют значение. Штраус привлекает внимание к тому ключевому пункту, который, возможно, является настоящим источником отмеченной нами «вибрации». Вот как он строит рассуждение. Если все люди, по Гоббсу, одинаково разумны от природы, но разум сам по себе бессилён, нельзя утверждать, что разум определяет господство. Тогда ставится вопрос: кто же из равных между собой людей может господствовать над прочими, при каких условиях и в каких границах у них могут быть притязания на господство. Отсюда мы и приходим к проблематике суверенитета. В ситуации естественного равенства требуется произвольное вмешательство, *искусственная* замена разуму — суверен. «*Разрыв с рационализмом* есть, таким образом, решающая предпосылка как понятия суверенитета, так и вытеснения «закона» «правом», то есть вытеснение примата обязательства приматом притязания» [17, S. 181].

Мы помним, однако, что настоящие «люди Гоббса» совсем другие. Кажется, их враждебность, доходящая до воинственности, может быть определена как такое отношение друг к другу, в котором присутствует модус заботы о себе и своем домохозяйстве, но отсутствует модус заботы о чужом. Скажем еще точнее: «люди Гоббса» устроены так, что они, безусловно, способны распознать необходимость такого отношения друг к другу в модусе заботы, однако это познание должного (закона) им не удастся перевести в практику благоразумного действия. Эти неудачи не сквозные, не тотальные, однако «люди Гоббса» постоянно считаются с возможностью и большей вероятностью того, что дела не заладятся, что придется воевать, а не договариваться «по-хорошему» и жить разумно и добродетельно. Они исходят из этого постоянно — их жизнь протекает в государстве, и они принуждены считаться с далеко идущим вмешательством суверена. Можно было бы сказать, следуя Штраусу, что именно поэтому ключевым пунктом оказывается не фактичность закона, а притязания права, но право как действующее право тоже имеет фактический характер и приобретает, благодаря суверену, вид действующего закона.

«Люди Гоббса» — и мы вместе с ними — ходят по кругу. Они не могут отказаться и/или освободиться ни от разума, ни от притязаний, ни от вождений, ни от страха перед ближним, ни от еще большего страха перед сувереном. Они динамичны по своей природе, исток и тайна которой находится за пределами политической жизни. Ни одно определение не годится для построения целостной картины, в какой-то момент приходится переходить к следующему, от него путь лежит дальше и дальше. Этот динамичный неустойчивый мир, прославленный некогда безоглядным прославлением любой фактической власти, — не тот, чем кажется. Он завораживает наблюдателя и взыскует новых исследований.

## Литература

1. Гоббс Т. О гражданине, кн. 1, III, 31 / Пер. Н.А.Федорова // Гоббс Т. Сочинения. Т. 1. — М.: Мысль, 1989.

2. *Давыдов Ю.Н.* Укрощение Левиафана, или Социальные потенции обычного согласия // Полис. 1994, №2. С. 143–155; №3. С. 135–147.
3. *Филиппов А.Ф.* Социология и космос // Социо-Логос. Выпуск 1. Общество и сферы смысла. — М.: Прогресс, 1991.
4. *Тённис Ф.* Общность и общество. — СПб.: Владимир Даль, 2002.
5. *Agamben G.* Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life / Transl. b. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
6. *Hobbes T.* Leviathan / Intr., trad & notes de. F. Tricaud. P.: Dalloz, 1999.
7. *Hobbes T.* Leviathan, Or, The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. Revised Student Edition. Cambridge, 1996.
8. *Hobbes T.* Writings on Common Law and Hereditary Rights. Oxford: Clarendon Press, 2005.
9. *Münkler H.* Thomas Hobbes. 2. Aufl. Frankfurt/N. Y.: Campus, 2001.
10. *Newey G.* Hobbes and Leviathan. London: Routledge, 2008.
11. *Parsons T.* The structure of social action. A study in social theory with special reference to a group of recent European writers. N.Y. and L.: McGraw-Hill, 1937.
12. *Sahlins M. D.* Stone Age Economic. N.Y: Aldine de Gruyter, 1972.
13. *Sahlins M.* Philosophie politique de l' «Essai sur le don» // L'Homme. Année 1968. Vol. 8. №4. P. 5—17.
14. *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot, 1963.
15. *Skinner Q.* Visions of Politics. Vol. III. Hobbes and Civil Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
16. *Sorrel T.* Hobbes's moral philosophy // The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan / Ed. by P. Springborg. Cambridge, 2007.
17. *Strauss L.* Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften — Briefe. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2008.
18. *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. 8. Aufl. Leipzig: Hans Buske, 1935.
19. *Zarka Y. Ch.* La décision métaphysique de Hobbes. Paris: Vrin, 1999.