

Актуальность философии Гоббса

Статья вторая¹

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, парадиста, мир, желание, антропология.

В предыдущей статье мы установили, что между естественным и общественным состоянием, по Гоббсу, нет радикальной цезуры². 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 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*»³ 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 государства* преобразование такого рода, чтобы теперь уже общество смогло быть, как говорит Тённис «нравственным организмом»?

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

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

² 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].

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

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 Мосса 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, неподвижным 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 изначально 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]⁴.

Рассуждения Салинза, в общем, не получили значительного отклика ни в среде исследователей Гоббса, ни у теоретиков — социологов и политологов⁵. 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 смиренными 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, скромность⁶ 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 перестает быть смертным телом [см. об этом подробнее: 3, с. 260-262], он не может отказаться от

⁴ Мы оставляем за скобками следующее рассуждение Салинза с оценками теории возникновения государства у Гоббса и сопоставления с Моссом.

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

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

права самостоятельно решать, находится ли он в смертельной опасности⁷. 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 искусственный⁸. 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]⁹.

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 писанных 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 должны быть безразличны те естественные законы установления мира, о которых мы говорили выше.

⁷ «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].

⁸ *Artificial*, то есть разум искусника, знатока, например юриста.

⁹ 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.

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 право¹⁰, 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*¹¹. 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 домохозяйством? Кажется, что здесь что-то не складывается. С одной стороны, велик соблазн ограничить равнодушие или неспособность дать совет только теми случаями, которые выходят за пределы повседневного общения. С другой

¹⁰ 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].

¹¹ 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].

стороны, внезапно оказывается, что благоразумие может проявиться в управлении государством¹², так что главное, что ведет к неудаче, — занятие чужим, а не своим делом¹³. 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 целеполагание 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, дефиниализированное (т.е. лишенное 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, интерпретируя Гоббса, скорее отрицательно отвечать на этот вопрос. Каждый человек желает не

¹² 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].

¹³ Суверен занимается именно своим делом, когда благоразумно управляет государством.

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.