

Политический трепет и теодицея Левиафана

ГИНЗБУРГ К. (2010). СТРАХ. ПОЧТЕНИЕ. УЖАС / ПЕР. С АНГЛ. Т. АЗАРКОВИЧ ПОД РЕД. А. ФИЛИППОВА. М.: ПРОЕКТ LETTERA.ORG. 26 С.

*Александр Филиппов**

Аннотация. Статья представляет собой отклик на перевод лекции Карло Гинзбурга, прочитанной в Институте Европейского университета. Соглашаясь с Гинзбургом в ряде принципиальных положений, автор предлагает собственную интерпретацию Гоббса, в которой ужас, вызываемый государством, прямо не связан с обычными человеческими страхами, в том числе и страхом смерти.

Ключевые слова. Гоббс, страх, ужас, Левиафан, пруденция.

Страх есть возможность свободы. Кто научился по-настоящему бояться, тот обучился высшему; действительность — легче возможности; нельзя обманывать действительность, которая хочет нас научить, бесчестно — пренебрегать страхом, который хочет спасти нас.

Карл Шмитт. «Глоссарий». 8.02.48¹

Брошюра, выпущенная в Москве в рамках проекта lettera.org, знакомящего отечественную публику с небольшими, но емкими и значительными сочинениями выдающихся современных мыслителей, представляет собой перевод лекции, прочитанной знаменитым историком Карло Гинзбургом в одном из ведущих центров современных европейских исследований, European University Institute, где уже много лет существует программа Макс-Веберовских лекций. Несмотря на скромный объем, это сочинение столь важно, а темы, поднятые в нем, столь актуальны, что мы решили откликнуться на него в нашем журнале.

Лекция Карло Гинзбурга говорит более о политической теологии, нежели о политической философии. Он вводит нас в проблематику через учение Гоббса, одного из основателей современной философии государства. Значительную часть лекции составляет реконструкция важного утверждения Гоббса, которое Гинзбург считает его центральным аргументом: страх заставляет людей соединиться, образовать государство; страх заставляет их подчиняться суверену. Страх этот настолько велик, что не может быть приравнен к обычному испугу. Благоговейный трепет почитания превосходящей человека мощи примечателен тем, что вызывает его творение человеческое.

* **Филиппов Александр Фридрихович** — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ, filippovaf@gmail.com

© Филиппов А. Ф., 2011

© Центр фундаментальной социологии, 2011

1. *Schmitt C.* (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951.* Berlin: Duncker & Humblot. S. 93.

Человек сам создает нечто страшное, и слов нашего языка не хватает, чтобы передать ужас преклонения перед ним.

Учёное сообщение Гинзбурга содержит немало тонких наблюдений, но лишь в малой степени соотносится с современными дискуссиями о Гоббсе. Откликаясь на его речь, мы поставим три взаимосвязанных вопроса, отчасти инспирированных этими дискуссиями.

Прежде всего следует спросить, *что на самом деле говорил Гоббс?* Во-вторых, необходимо выяснить *место страха* в его политической философии. В-третьих, задаться вопросом об *актуальном значении* гоббсовской политической теологии страха. Рассмотреть эти вопросы по отдельности и подробно в рамках этой небольшой рецензии мы не сможем — жанр не располагает к обширным штудиям. Сделаем лишь несколько предварительных замечаний, возможно, открывающих некоторые перспективы дальнейших исследований.

1.

О реконструкции не то что всей философии или только политической философии Гоббса, но даже и одной лишь его позиции в «Левиафане», в лекции Гинзбурга не может быть и речи: предмет столь обширный не следует обозревать на нескольких страницах. Однако методически автор не вполне корректен: несколько примеров из текста «Левиафана», отсылка к переводу Фукидида, выполненному Гоббсом, цитирование современника Гоббса Пёрчеса (а больше у него ничего нет) — этого еще недостаточно, чтобы доказать сквозное и ключевое значение страха в понимании религии и государства у Гоббса. Вопрос, однако, ставится иначе: возможно ли, в принципе, приписать Гоббсу определенный взгляд на вещи, выстраивая *за него* систематическую, обнаруживающую себя в разных текстах и в разные периоды его творчества, но прежде не замеченную ни современниками, ни поколениями исследователей, позицию? Конечно, это — общий вопрос историко-философской реконструкции, и касается он многих великих авторов. Но Гоббс — один из тех, кто возбуждает наибольшие противоречия и разногласия в толкованиях².

Гинзбург предлагает всего только *одну из* возможных стратегий чтения Гоббса. Он не изолирует логическую связь ужаса и поклонения смертному богу — Левиафану — от исторического контекста, но старается продемонстрировать идеи Гоббса в их внутренней последовательности, по преимуществу историко-биографической. *На самом деле* Гоббс говорил, конечно, *также и* все то, что вменяет ему Гинзбург, однако — не только это. И множество убедительных интерпретаций свидетельствуют только о том, что любое сокращенное, обедненное представление его аргумента заведомо уступает в достоверности более сложным.

2.

Но дело, конечно, не только в том, чтобы зафиксировать многообразие интерпретаций. Все упомянутые нами подходы имеют отношение к тому, что можно было бы назвать рождением трансфактического из фактичности. Устройство человека, по

2. О различных интерпретациях Гоббса см.: Филиппов, 2009а, 2009б.

Гоббсу, на первый взгляд выглядит просто: человек подобен механизму. Но в механистической картине мира и человека невозможно ни тщеславие, ни обязательство, ни авторизация, т. е. поручение доверенному лицу действовать так, как если бы действовал сам *автор*, источник действия³. Привычное многим понимание Гоббса как автора, изобразившего человека рациональным эгоистом, в настоящее время кажется архаичным. Не разделяет его, конечно, и Гинзбург. Но что получается у него? Тот же эгоизм, только вывернутый наизнанку: если на место погони за удовольствием поставить страх, теоретическая логика останется все той же, и все так же будет непонятным появление трансфактического.

Это требует краткого пояснения. Представим себе, как, по Гоббсу, действует человек, волевым образом направляя свои действия к тому, что ему приятно, или от того, что ему неприятно. Готье формулирует это в высшей степени внятно: люди, то есть «самосохраняющиеся машины (engines) Гоббса принуждены к постоянной активности представлением (presenting) в чувственном опыте все новых и новых объектов желаний и отвращения. <...> Власть — средство достижения успеха в этой бесконечной активности» (Gauthier, 1969: 14). Так, не отсылая к агрессивности человека, можно объяснить «соперничество самосохраняющихся машин». Но страх, о котором говорит Гинзбург, не равен отвращению или разумному выводу об опасности. Страх имеет обобщенный характер; точно так же обязательства и тщеславие выходят за пределы фактических ситуаций, у них нет однозначной референции, они распространяются на целые классы возможных ситуаций.

Здесь мы подступаем к самому интересному. Тщеславие, в общем, может быть истолковано следующим образом. Человек не всегда действует, не всегда вступает в фактическую конкуренцию с другими людьми, не всегда борется и побеждает. Он желает, однако, вступив в борьбу и победив противников, сохранить ее результаты. Ж.-Ж. Руссо в «Происхождении неравенства» поставит это в упрек Гоббсу: какое может быть подчинение одного человека другому в естественном состоянии? Допустим, кто-то решил завладеть некоторой вещью. Как он будет ею владеть? Постоянно охранять? Это невозможно. Объявлять своей? Но права собственности еще нет в естественном состоянии. То же самое и с порабощением одного человека другим. Более сильный может непосредственно принудить более слабого совершить некие действия. Но может ли он контролировать его поведение постоянно? Нет, конечно, как не может он всегда охранять вещь, которой он якобы завладел. Если теперь мы вернемся к Гоббсу, то увидим, что в том-то и смысл тщеславия. Забота о славе — это забота о трансфактическом. Битвы миновали, доказательства силы не требуется, если известно, что *такой-то* достаточно силен, чтобы принудить. Ему подчиняются, его

3. Русский перевод не позволяет увидеть терминологические тонкости многих аспектов учения Гоббса. Так, в гл. XVI «Левиафана» речь идет об *author*, *actor* и *person*, т. е. первоначально *авторе* и *персонаже* на сцене. Притом что перевод «доверитель и его доверенное лицо» в контексте последующих рассуждений точно передает мысль Гоббса, русский читатель не замечает, что введенные выше термины переводятся уже по-другому. Ср.: «And then the person is the actor, and he that owneth his words and actions is the author, in which case the actor acteth by authority» и «И тогда личность является представителем, а тот, кто признает своими его слова и действия, есть их доверитель. В этом случае представитель действует по полномочию».

право уважают, даже если нет фактического принуждения и фактической борьбы. А как же быть со страхом? Можем ли мы сказать, что страх — это как раз коррелят тщеславия? Если кто-то славой своей заменяет непосредственное применение силы, значит, на другой стороне отношения — страх, даже если бояться, собственно, нечего, потому что непосредственной угрозы нет. Но достаточно ли нам этого толкования?

Очевидно, нет, хотя переход от страха, какой повседневно испытывает человек, к политическому трепету, подчиняющему себе его волю, куда менее очевиден, чем переход от фактических расчетов в ситуациях к тщеславию и обычному страху. Обычное выхождение за пределы фактического *пруденциально*: «Как эмпирическое знание причин пруденция есть более или менее надежное ожидание соответствующих результатов [действий], способность, общая человеку и прочим тварям» (Warrender, 1957: 245). Когда мы говорим о подавляющем страхе, мы не можем всего лишь противопоставить его повседневному опасениям. Конечно, тот ужас, о котором идет речь у Гинзбурга, это не пруденциальный ужас, он необъясним обстоятельствами жизни и действия, но его и не оторвать от обстоятельств жизни и действия.

Попросту говоря, в чем здесь проблема? Повседневное поведение человека неотделимо от опасений, именно поэтому он ведет себя благоразумно, взвешивая привлекательное и отталкивающее, ошибаясь, поддаваясь страстям, опираясь на опыт, в меру своего предвидения последствий, и — как считается — руководствуясь потребностью самосохранения больше, нежели потребностью в удовольствиях.

Но мы же знаем, что страх, наряду со своекорыстием и тщеславием, это источник войны всех против всех, а значит, в силу общественного договора, — возникновения государства. Государство допускает своекорыстие, если оно не становится причиной войны; государство (то есть суверен как лицо государства) распределяет знаки престижа, удовлетворяя тщеславие демонстрацией того, кто более любезен суверену как единственному источнику силы; государство внушает ужас, заставляя склониться перед ним, ибо нет на земле силы, его превосходящей.

3.

Все так. Но можно ли из суммы повседневных опасностей получить ту основную угрозу, с которой невозможно справиться благоразумному? Можно ли из обыкновенного преследования преступлений и надзора за порядком получить тот подавляющий волю ужас, какой должен вызвать «Левиафан»? Мы лучше пойдем, в чем тут дело, если снова вернемся, во-первых, к концепции власти, а во-вторых, к концепции естественного состояния у Гоббса. Власть, которая есть концентрат множества волений, вложенных в искусственное лицо государства посредством общественного договора, именуется *authority*. Но есть еще более общее понятие власти. Это мощь, это способность. Мощь (*power*), говорит Гоббс в самом начале десятой главы «Левиафана», есть наличное средство достигнуть в будущем некоего явного блага⁴. Власть как *power*, таким образом, есть некая общая сила причинения, сопряжения воли и результата. Но это, замечает Зарка, и есть способность пребывания, сохранения своего существования. Мощь — значит быть, и «мощь как средство есть мощь для себя, то

4. См. в русском переводе: «Могущество человека (взятое в общем виде) есть его наличные средства достигнуть в будущем некоего видного блага» (Гоббс, 1991: 63).

есть такая, какой представляет ее себе вожделеющее существо» (Zarka, 1999: 295–296). Но такая мощь должна, в конце концов, превратиться в вожделение господства над другими, потому что иначе невозможно ничего поделать, нет никакой гарантии, что любое действие достигнет результата (Zarka, 1999: 297–298). Вопрос о власти становится главным вопросом сохранения самого существования «самосохраняющейся машины». Не страх перед отдельной неудачей, но постоянная угроза небытия открывается в возможности любого неуспеха.

Но таково, как можно было бы сказать, лишь естественное состояние? Да, разумеется, только естественное состояние при ближайшем рассмотрении оказывается не состоянием, *исторически предшествующим* государственному, а скорее, оборотной стороной последнего. Естественное состояние — это не исторически изначальное состояние человека, но то, что получается, если множество людей лишить искусственной личности государства, которому они по общественному договору доверили вершить суд и расправу. Естественным становится состояние при разрушении государства. Но и в обычной жизни в государственном состоянии естественность дает о себе знать. Даже в государствах нет полной безопасности. Это значит, что никогда человек не может быть полностью спокоен, никогда не сможет избавиться от ужаса. Государство не означает избавления от ужаса⁵, но составляет ли ужас главное, господствующее в человеке?

Мы возвращаемся, таким образом, к вопросу об антропологии Гоббса, поскольку решение этого вопроса имеет значение для его политической теологии. Вообще, богословские параллели (не говоря уже о собственно теологически-политических вопросах) в трактовке государства у Гоббса отметить легко. Государство он называет не только *Левиафаном* (дав тем самым начало сложным и не всегда очевидным истолкованиям его символики⁶), но также смертным богом. Договор, заключаемый при образовании государства, это особый род договора, *covenant*, заставляющий вспомнить о *covenant theology*⁷ его времени. Интерпретация догматов, признание пророчеств и прочие суждения в принципиальных религиозных вопросах являются делом государства. Наконец, спасение — пусть лишь посюстороннее, земное спасение — тоже есть дело государства. Чтобы довершить картину, достаточно добавить, что перед государством человек испытывает тот же самый трепет, что и перед всемогущим Богом.

Не все, правда, складывается здесь так просто. Если бы «гоббсовский человек» был не просто эгоистом, но эгоистом, делающим ставку на физическое выживание, спасение тела прежде всего, тогда можно было бы смело уподобить посюстороннее

5. Ср. у Л. Фуано: «Гоббс не утверждает здесь, будто существования государства достаточно, чтобы рассеять страх и недоверие в отношениях между людьми; он также не утверждает, что страх, в себе и для себя, делает недействительными договоры. Прежде всего государство не рассеивает страх, потому что оно само есть источник другого, специфического страха, называемого „terrouir“ (ужасом), который берет начало в его исключительном праве выносить приговоры и осуществлять наказания» (Foisneau, 2004: 108).

6. См. прежде всего, конечно: Шмитт, 2006.

7. В русском языке прижился крайне неудачный термин-калька с немецкого языка «федеральная теология» (Föederaltheologie); речь идет о *завете*, союзе с Богом. Разностороннее исследование того, как использован этот термин в «Левиафане», см. в цитированной выше статье Фуано. Более подробно о *covenant theology* Гоббса см.: Lessay, 2007: 243–270.

избавление от опасностей в государстве потустороннему спасению в царстве Славы Божьей. Однако пронизательные читатели Гоббса замечают, что смерть далеко не всегда оказывается у него худшим злом, а простое сохранение жизни — высшим благом. Доминик Вебер приводит несколько цитат из разных сочинений Гоббса, чтобы показать далеко не безусловное преобладание желания жить над желанием умереть (Weber, 2007: 73–75). Смерть также может рассматриваться *в числе благ*. Важный вывод Вебера совпадает с выводом Зарки: «Если уж Гоббс и мыслит нечто вроде себялюбия, то оно у него имеет форму желания, причем желания мощи: любить себя значит любить желать, то есть любить мощь, которая позволяет продолжать желать. В этом смысле желание сосредоточивает в себе тотальность действующих причин человеческого поведения» (Zarka, 1999: 77).

Этот результат позволяет с осторожностью оценивать рассуждения Гоббса о том, что от природы все люди, в принципе, одинаковы и хотят сохранения жизни. Если есть те, для кого смерть благо, это значит, что не всякая жизнь, по Гоббсу, — «голая жизнь», не нуждающаяся ни в каких дополнительных квалификациях. Если мощь важнее собственно жизни, то мера мощи более важна, чем голый факт жизни. Люди, говорит Гоббс, соревнуются между собой, ища славы и чести. Их отличает от прочих животных интерес к исследованию причин вещей (об этом говорится в 6-й главе «Левиафана»), а роднит с животными жажда телесных удовольствий. При желании в его сочинениях можно найти много неочевидных, мимоходом высказанных суждений такого рода.

Что это значит? Мы рискнем предположить, что человек то и дело изображается Гоббсом именно в политических трактатах, где антропология не отделена от политической философии, в полноте его способностей, как существо, у которого игра сил может приводить к высшим, сравнительно с прочими людьми, проявлениям. Соревнуясь, он может ставить на кон свою жизнь, проиграв или ввиду ущерба для достоинства, он может с жизнью расстаться.

Что же в таком случае означает политический ужас? Для запуганного существа, ищущего спасения и мира для обретения выгод, ужас есть неизбежное зло: он позволяет государству запугать себя, чтобы не стать жертвой себе подобных. Но для ренессансного человека, наслаждающегося игрой своих сил, ищущего славы, счастливого движением, а не результатом, политический ужас выглядит немного по-другому. Смертный бог — Левиафан *трансцендентен* множеству индивидов, которые, как замечает Шмитт, могли скорее заклинать появление нового Бога, нежели творить его (Шмитт, 2006: 151). В этом множестве, словно бы против внятного заявленного намерения Гоббса, обнаруживаются малые, невыразительные, не вполне проявленные в своей человечности люди, так же как и сильные, выдающиеся, славные и энергичные, ищущие знания причин и достойные подлинной дружбы. Но и тем и другим противостоит ужас государства. Его насилие делает ничтожным любое сопротивление, любое притязание. Никто не может сравниться с ним, и если от него не может быть неправды и несправедливости, то потому лишь, что правду и справедливость оно определяет само. Неодолимым его делает сочетание высшей мощи и высшего права, а ужасным — то обстоятельство, что его невозможно «впустить внутрь». Индивид может признать, что у государства всегда — свои резоны, может согласиться считать

его резоны своими резонами, но постичь самые резоны он не способен. Но и человеческую мерку возвышения мощи никто отменить не может. Поэтому неминуемо возникает радикальное напряжение: все, что измеряется человеческими мерками, сохраняет силу. Государство признается как источник права и справедливости, высший судья во всех делах, включая вопросы веры, однако действующий по *фактически* всякий раз декларируемым, но оттого не более понятным причинам. Не человеческое как таковое, но именно высшее, лучшее в человеке приходит в соприкосновение и столкновение с мощью Левиафана. Стоит ли напоминать, что существование социальности без Левиафана, по Гоббсу, невозможно. Мир, который должен был бы быть собран в этой конструкции, раскалывается. Что тогда есть в этом мире поклонение и трепет? Возможны ли они вообще, коль скоро речь идет о человеческом создании? Возможно ли обойтись без поклонения и трепета? Все это не слишком оригинальные вопросы политической теологии. Гоббсовским вопросом часто называют вопрос о том, как возможен социальный порядок, то есть возможен ли он вообще. Вывернув его наизнанку, мы получаем вопрос о том, может ли быть насилие вписано в порядок политического мироздания или, еще точнее: возможна ли практическая, непрерывно возобновляемая теодицея смертного бога, постоянно творящего насилие, и мир в постоянно творимом, полном насилия социальном мире?

Литература

- Гоббс Т. (1991). Сочинения. Т. 2. М.: Мысль.
- Филиппов А. Ф. (2009а). [Актуальность философии Гоббса. Статья первая](#) // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3. С. 102–112.
- Филиппов А. Ф. (2009б). [Актуальность философии Гоббса. Статья вторая](#) // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3. С. 113–122.
- Шмитт К. (2006). Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса: смысл и фиаско одного политического символа / пер. с нем. Д. В. Кузницына под ред. А. Ф. Филиппов. СПб.: Владимир Даль.
- Foisneau L. (2004). «Leviathan»'s theory of justice // «Leviathan» after 350 Years / ed. by T. Sorell and L. Foisneau. Oxford: Oxford University Press. P. 105–122.
- Gauthier D. (1969). The logic of «Leviathan»: the moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press.
- Lessay F. (2007) // Hobbes' covenant theology and its political implications // The Cambridge companion to Hobbes's «Leviathan» / ed. by P. Springborn. Cambridge: Cambridge University Press. P. 243–270.
- Warrender H. (1957). Political philosophy of Hobbes: his theory of obligation. Oxford: Clarendon Press.
- Weber D. (2007). Hobbes et le désir des fous: rationalité, prévision et politique. Paris: PUPS.
- Zarka Y. Ch. (1999). La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique. Paris: Vrin.