

Сколько видов справедливости в «Левиафане» Томаса Гоббса?*

Евгений Карчагин

Доктор философских наук, профессор, кафедра философии, социологии и психологии,
Волгоградский государственный технический университет

Адрес: ул. Академическая, д. 1, г. Волгоград, Российская Федерация 400074

E-mail: evkarchagin@gmail.com

В статье рассматривается проблема множественности справедливости в «Левиафане» Томаса Гоббса. Текст трактата содержит как минимум два понимания справедливости: гражданская связана с выполнением соглашений, естественная представляет собой закон природы. Показано, что монистические позиции, редуцирующие гражданскую справедливость к естественной или естественную к гражданской, оказываются столь же плохо обоснованы, как и формальная возможность отрицать справедливость вообще. Гоббс для обозначения справедливости использует два термина: «justice» и «equity». Справедливость как equity естественна и связывает суверена обязательствами, в то время как justice создается сувереном и потому суверен не подотчетен этому принципу. Естественный полисемантизм справедливости, постулируемый в «Левиафане», находит свое завершение в сильной руке суверена, который устанавливает предел смысловой неопределенности и научает подданных тому, чем именно является справедливость-justice. Пример Гоббсова безумца показывает, что любое определение справедливости, идущее вразрез определению суверена, будет истолковано как неприемлемое. Далее в статье анализируются различные виды справедливости (justice). Благодаря обращению к глобальному и эсхатологическому контекстам можно вывести два вида естественной справедливости (догражданская и международная), четыре вида гражданской справедливости (две локально-гражданские и две глобально-гражданские) и одну глобально-теологическую (эсхатологическую). В свою очередь, данное количество содержательных разновидностей справедливости возможно рассматривать и в единстве. Возможность для их объединения обнаруживается в теологическом фундаменте теоретизирования о справедливости в «Левиафане» Т. Гоббса благодаря совпадению естественных и божественных законов и пониманию государства как смертного Бога.

Ключевые слова: Томас Гоббс, «Левиафан», справедливость, equity, политическая семиология, глобальная справедливость

Современная политическая философия по большей части основывается на обсуждении понятия справедливости. После попытки Джона Ролза создать универсальную теорию справедливости (Ролз, 2010) ключевые дискуссии перешли к обсуждению неуниверсального, множественного характера справедливости (Walzer, 2008; Болтански, Тевено, 2013; Рикёр, 2005). При этом если в «универсальные» 70-

* Автор благодарит В. С. Вахштайна, К. Б. Гааза и А. Д. Куманькова за обсуждение и ценные советы, которые способствовали работе над рукописью.

методологической опорой теоретиков справедливости были концепции новоевропейских философов (Т. Гоббс, И. Кант и др.), то дискуссии последующих десятилетий в меньшей степени опирались на классическое философское наследие. Однако «Левиафан» Томаса Гоббса содержит концепцию справедливости, анализ которой может внести вклад и в современные дискуссии о проблеме множественности справедливости.

Проблема множественности справедливости в «Левиафане» Гоббса вытекает не в последнюю очередь из семантической неопределенности самого термина. В этом трактате справедливость, как и некоторые другие «вещи», Гоббс относит к постоянным именам, которые вызывают у людей разные эмоции и имеют обусловленность «природой, расположением и интересом говорящего» (Hobbes, 2012: 62; 30)¹. При этом в естественном состоянии войны всех против всех «ничто не может быть несправедливым» (Hobbes, 2012: 196; 110). Однако многозначность и скептицизм естественного состояния соседствуют с позицией, где справедливость получает определенность. В XV главе, где речь идет о естественных законах, «ключом и первоисточником» (Hobbes, 2012: 220, 110) справедливости называется следование заключенным соглашениям и договорам и утверждается, что отсутствие собственности и государства влечет и отсутствие несправедливости. Справедливость там называется выполнением договора², которое гарантируется действиями государства, нацеленными на сохранение собственности. Тем самым в рассуждениях Гоббса совмещаются две линии понимания справедливости: 1) выполнение соглашений в гражданском состоянии и 2) естественный закон³ и то, что «дает жизнь» естественным законам (Hobbes, 2012: 498; 250). Как объяснить эту двойственность? Как возможно утверждать невозможность существования несправедливости в естественном состоянии и одновременно с этим говорить о справедливости как естественном законе?

Утверждать наличие нескольких видов справедливости — давняя европейская философская традиция, ведущая свое начало от Аристотеля. При этом Аристо-

1. «Левиафан» Гоббса цитируется в нашем собственном переводе по полному критическому изданию Ноеля Малколма (Hobbes, 2012), поскольку, как это будет показано в статье, часть проблем, связанных с интерпретацией Гоббса, связана с плохо различаемыми в русском языке терминами *justice* и *equity*, которые переводятся как «справедливость», «беспристрастность», «правосудие», «право» и т. д. Для удобства русскоязычного читателя сразу после цитирования оригинального текста я привожу номера страниц русского перевода по изданию 1991 года (Гоббс, 1991). Тем самым новый перевод фрагментов «Левиафана» дается прежде всего с целью сделать более прозрачной терминологию Гоббса. Несомненно, существующие русские переводы (Гоббс, 1936, 1991) до сих пор обладают определенной ценностью, хотя и не свободны от недостатков. На наш взгляд, одним из главных условий подготовки нового русского «Левиафана», необходимость которого обсуждается в последнее время в российском гоббсоведении, должно стать более пристальное внимание к терминологической стороне произведений Гоббса. В особенности в контексте статьи это касается понятия справедливости.

2. «И определение *несправедливости* есть не что иное, как *невыполнение договора*» (Hobbes, 2012: 220, 110).

3. «Справедливость, то есть соблюдение соглашения, поэтому есть правило разума, запрещающее нам делать что-либо разрушительное для нашей жизни, и, следовательно, естественный закон» (Hobbes, 2012: 224, 113).

тель выделял общую идею справедливости (хотя и не прописал ее в полной мере, ограничившись несколькими предложениями) (Кашников, 2001) и ее частные разновидности. Можно ли утверждать, что у Гоббса есть аналог деления на общую и частную справедливости, или речь идет о других вариантах множественности справедливости?

В статье мы предлагаем экспликацию проблемы множественности справедливости в «Левиафане» Т. Гоббса на основе терминологического и политико-семиологического анализа. Так, в первой части рассматриваются основания редукционистских позиций прочтения справедливости у Гоббса, как только естественной или только гражданской; затем раскрывается смысловое различие понятий «equity» и «justice», имеющих в английском языке сходные значения. Далее мы обратимся к политической семиологии и покажем, что основная функция суверена заключается в упразднении семантической неопределенности справедливости (justice). Наконец, в заключительной части я касаюсь возможности выведения различных видов справедливости из теоретических оснований Гоббсова «Левиафана» за счет международного контекста.

Только одна справедливость?

Обозначенная проблема двойственности справедливости может быть понята как ложная. В этом случае необходимо показать, что у Гоббса в действительности есть только одна справедливость: только естественная или только гражданская.

Допустим, что в действительности справедливость имеется только в естественном состоянии. Так, Й. Ольстхоорн утверждает, что Гоббсу не удалось доказать, что в естественном состоянии нет справедливости. Он обосновал лишь только то, что там нет несправедливости. В отношении других людей не может быть чего-то неправильного. Можно причинить ущерб, но это не будет несправедливостью (Olsthoorn, 2015b: 25). Законы природы выражают обязанности не в отношении людей, но в отношении Бога. Соглашаясь с Ольстхоорном в этом, добавлю, что если бы справедливости не было в естественном состоянии, то ей неоткуда было бы появиться в гражданском состоянии. Действительно, гражданское состояние невозможно без естественного, на котором оно, по сути, строится. Принуждение следовать соглашению — это «меч справедливости» суверена, но этот меч передан суверену от множества людей, вступивших в договорные отношения. Получается, что гражданская справедливость — это та же естественная справедливость, только к ней добавляется власть суверена. Иными словами, имеется только естественная справедливость, которая в гражданском состоянии получает определенность. С другой стороны, неопределенность справедливости в естественном состоянии не дает возможности утверждать содержательно и однозначно, что она собой представляет.

Отметим также, что формальная возможность утверждения о полном *отсутствии справедливости* в теории Гоббса нереализуема. Только полностью натура-

листическая политическая философия с необходимостью приводит к аннулированию понятия справедливости как такового, чего совершенно не наблюдается у Гоббса. Как показал Лео Штраус: «Благодаря моральной основе своей политической философии и только благодаря ей Гоббс сохранил возможность признавать справедливость как таковую и проводить различие между правом (right) и силой (might)» (Strauss, 1952: 28).

Таким образом, формальная возможность тотально отрицать справедливость оказывается столь же плохо обоснована, как и позиции, редуцирующие гражданскую справедливость к естественной или естественную справедливость к гражданской.

Такие редуccionистские позиции, однако, не следует рассматривать, как абсолютно произвольные и бессмысленные. Они возможны благодаря тому, что, по словам А. Ф. Филиппова, «политическая жизнь, социальность *чреват*ы естественным состоянием, из естественного состояния можно перейти в социальную жизнь, государство может возникнуть, разрушиться и возникнуть... Все это возможно потому, что между естественным и искусственным нет радикальной цезуры, они суть изначальные стороны друг друга» (Филиппов, 2015: 177).

Justice и equity

Главную возможность прояснения поставленной проблемы я вижу в том, что некоторые нюансы и сложности, связанные с пониманием справедливости в англоязычной традиции, вытекают из наличия в ней нескольких синонимов. Поскольку в английском языке для обозначения справедливости практически равнозначно используются термины «justice», «equity» и «fairness», постольку возможно, что Гоббс для обозначения справедливости как «естественного» понятия использует один термин, а для обозначения справедливости как «государственного» понятия берет другой термин⁴.

4. Важно опираться на оригинальный авторизованный вариант текста «Левиафана». Благодаря текстологической работе Дж. Роджерса и К. Шуманна (Hobbes, 2005) мы имеем уверенность в том, что все места всех прижизненных английских изданий «Левиафана», где Гоббс пишет о справедливости, являются надежными и недвусмысленными. Единственный «проблемный» в текстологическом отношении фрагмент отражает разночтения между единственной известной рукописью «MS» и первым печатным изданием (так называемая «Голова» 1651 года), где в маргинальной заметке фигурирует, соответственно, «Injustice of manners and justice of actions» (MS) и «justice of Manners and justice of Actions» («Голова»). Дж. Роджерс и К. Шуманн показывают, что правильное чтение данной пары должно быть «injustice — injustice» (Hobbes, 2005, I: 89). Однако, как можно заметить, этот отрывок не имеет большого значения для целей данной статьи.

Обращение к тексту «Левиафана» в поисках всех случаев употребления Гоббсом терминов «justice», «equity», «fairness» показало, что большая доля рассуждений о справедливости (как «justice», так и «equity») приходится на первые три части трактата («О человеке», «О государстве» и «О христианском государстве»), тогда как в четвертой части («О царстве тьмы») справедливость («justice») упоминается только четыре раза. При этом термин «fair» и его производные («fairness», «unfair») в «Левиафане» встречаются только однажды в виде выражения «fair weather» в XLV главе (Hobbes, 2012: 1034; 500).

Сразу следует отметить, что во Введении к «Левиафану», в знаменитом фрагменте, где содержится впечатляющая аналогия между человеком и машиной, созданной человеческим искусством, для обозначения разума (reason) Левиафана используется не «justice», но «equity»: «Справедливость (*Equity*) и законы суть искусственный разум и воля» (Hobbes, 2012: 16; 6). Разум и equity обнаруживают не случайное соседство, и часто встречаются в одной связке.

Equity⁵ можно понимать как «равенство» и «беспристрастие», относимые скорее к действиям судей⁶. Судья должен рассматривать дела с точки зрения equity. Если позже обнаружится более приемлемое решение, ему надо следовать (Hobbes, 2012: 432; 215). «Equity предоставляет каждой спорящей стороне равные выгоды» (Hobbes, 2012: 238; 121). Equity есть «равное распределение справедливости» (Hobbes, 2012: 492; 247). Интенция законодателя должна всегда совпадать с equity (Hobbes, 2012: 436; 217). Цели государства согласны с equity и разумом. И сам разум суверена понимается как equity (Hobbes, 2012: 424; 211). Так, суверен судит в случае необходимости и судью, и тяжущуюся сторону (Hobbes, 2012: 380; 189). «Equity, которая есть естественный закон и потому вечный Закон Бога, состоит в том, что каждый человек равным образом пользуется своей свободой» (Hobbes, 2012: 448; 224).

В целом equity — это правильное понимание естественного закона судьей, который опирается на свои размышления и естественный разум:

Что создает хорошего судью или хорошего толкователя законов: во-первых, *правильное понимание* того главного естественного закона, который называется *Equity*; оно зависит не от чтения сочинений других людей, а от добротности собственного естественного разума и размышления человека, и предполагается, что такое понимание присутствует у тех, кто имеет больше всего досуга и наибольшую склонность размышлять об *equity*. (Hobbes, 2012: 438; 219)

Тем самым equity у Гоббса играет несколько ролей, которые объединяются «концепцией равенства перед законом» (Klimchuk, 2013: 185). Т. Сорелл выделяет два смысла equity, каждый из которых относится к судьям. Первый касается разума, второй — беспристрастности. «Используя equity-как-разум, уполномоченный судья может выбрать одно из двух толкований закона, ссылаясь на то, какое из них лучше всего соответствует заявленной цели закона. <...> Другой смысл „equity“ — это равное отношение к тем, кто подчиняется суждению в споре» (Sorell, 2016: 30).

5. Далее этот термин ради удобства я оставляю без перевода. Восходящий к древнегреческому ἐπιείκεια («милость», «доброта», «порядочность»), в большинстве европейских языков он передается словами, возникшими из латинского эквивалента — *aequitas* (кроме немецкого *Billigkeit*).

6. В контексте вопросов судопроизводства фигурирует и justice. Например, осуждение представляется более справедливым, чем оправдание (Hobbes, 2012: 290; 147). Небольшое наказание за преступление должно пониматься как имплицитное подстрекательство, так как человеку естественно служить своей выгоде (Hobbes, 2012: 456; 228). В несправедливости преступлений имеются градации (Hobbes, 2012: 466; 233).

Как связаны «equity» и «justice»? Наиболее важное место в «Левиафане», касающееся этих двух понятий, — то, где Гоббс с помощью своего «редуцирующего метода аргументации» (Malcolm, 2002: 36) «уточняет», что аристотелевская коммутативная справедливость есть контрактальная справедливость, а распределительная справедливость есть equity:

Если говорить правильно, то коммутативная справедливость есть справедливость контрагента, то есть выполнение соглашения о покупке и продаже, найме и сдаче внаем, кредитовании и одалживании, обмене, бартерной сделке и других договорных действиях.

Распределительная справедливость есть справедливость арбитра, то есть действие, определяющее, что справедливо. При этом если, будучи доверенным тех, кто сделал его арбитром, он оправдывает их доверие, то о нем говорят, что он распределяет каждому его собственное: и это действительно есть справедливое распределение и может быть названо, хотя и неточно, распределительной справедливостью, но более точно — equity, которая тоже является естественным законом. (Hobbes, 2012: 230; 116)

Для еще более точного именованя сути распределительной справедливости Гоббс формулирует отдельный одиннадцатый естественный закон:

Если человеку доверено судить между двумя людьми, то естественный закон предписывает, чтобы он судил их равным образом. Ибо без этого споры людей не могут быть разрешены ничем, кроме войны. Поэтому тот, кто пристрастен в суждении, делает всё, что от него зависит, чтобы отклонить людей от использования судей и арбитров, и, следовательно (вопреки фундаментальному естественному закону), является причиной войны. (Hobbes, 2012: 236; 119)

Л. Мэй верно замечает, что у Гоббса «было гораздо более узкое понятие справедливости (justice), чем у нас, но также и широкое понятие справедливости (equity) или честности, которое обеспечивало моральную основу для критики закона» (May, 1987: 241). Тем самым Гоббс предполагает относительно узкую роль для justice, а именно соблюдение заключенных соглашений, и довольно широкую роль для equity. По мнению У. Мэтти, концепт equity Гоббса распространяется на все естественные законы, в то время как концепт justice распространяется только на позитивные действия суверена, даже те из них, которые могут быть пересмотрены с моральной точки зрения (Mathie, 1987).

Фундамент всех естественных законов заключается в их разумности, так как никакой другой силы, кроме силы разума — в отличие от государственных законов, подкрепленных мечом суверена, — у них нет. Но поскольку они, как пишет Гоббс, «переданы в слове Бога», постольку они могут тоже правильно называться законами. Точнее их называть «законениями или теоремами относительно того, что ведет к самосохранению и самозащите» (Hobbes, 2012: 242; 123). Эти законы

вечны и неизменны, так как война никогда не ведет к сохранению человеческих жизней, а их суть состоит именно в стремлении к миру ради человеческой жизни.

Несправедливо не подчиняться суверену, хотя он сам не подлежит ответственности и не подотчетен своим подданным. Его нельзя обвинить в несправедливости: «...следовательно, тот, кто жалуется на ущерб от своего суверена, жалуется на то, чего он сам является виновником; и поэтому не должен обвинять никого, кроме самого себя. Да и себя он не должен обвинять в нанесении вреда. Потому что нанести вред самому себе невозможно. Верно, что те, кто обладает властью суверена, могут совершать беззаконие (Iniquity), но не несправедливость или ущерб (Injury) в точном значении» (Hobbes, 2012: 270; 137). Убийство царем Давидом Урии несправедливо в отношении Бога, а не Урии, поскольку Урия отдал свои права Давиду (Hobbes, 2012: 330; 166).

Итак, суверен оказывается нормативно связан не справедливостью, как его подданные, но обязательствами equity. Если суверен не может быть обвинен в несправедливости, то это не значит, что он не связан обязательствами. Как отмечает Л. Мэй, на суверенов в отношении equity налагается два моральных ограничения: а) они не должны толковать законы непоследовательно или произвольно, то есть они должны быть честными; и б) законы не могут быть неразумными или угрожающими безопасности народа (May, 1987). «Государь нарушает естественный закон, если он действует без намерения служить благу людей, даже если он не может быть наказан за это. Главное требование состоит в том, что если суверен действует в соответствии с естественным правом, то он будет действовать в интересах государства, а также в своих личных интересах. Все эти обязанности в совокупности отвечают интересам суверена» (Sreedhar, 2010: 164). Нарушение equity чревато тем, что суверен тем самым действует против своих же интересов (Pettit, 2008: 111). Д. Д. Рафаэль пишет о нормативной коллизии в связи с фигурой суверена: «...у суверена, как и у любого другого человека, есть естественная обязанность подчиняться естественным законам, включая закон, предписывающий equity, но у него нет никаких контрактальных или искусственных обязательств по отношению к его подданным как результата общественного договора между ними или имплицитного согласия повиноваться» (Raphael, 2001: 77). Итак, несоблюдение принципа equity приводит к откату в естественное состояние, то есть в состояние войны всех против всех.

Гоббс тем самым преобразует классическое аристотелевское деление справедливости. Коммутативную справедливость он переопределяет в терминах «нового контрактального и рыночного общества», а дистрибутивную понимает как справедливость «судьи», того, «кто решает, что справедливо» (Foisneau, 2004: 113). Соответственно, дистрибутивную справедливость Аристотеля Гоббс меняет на equity (Olsthoorn, 2013: 14). Из-за этой замены граждане не могут обвинять суверена, а заслуги, на которых основывается распределительная справедливость, не предшествуют акту распределения. Заслуги создаются сувереном в распределении. До акта распределения суверена заслуг нет. Таким образом, распределительная спра-

ведливость является сугубо гражданской, а коммутативная есть справедливость догосударственного состояния (Olsthoorn, 2013: 31). В свою очередь, дистрибутивную справедливость нельзя понять в отрыве от теории собственности. Гоббсу нельзя вменить классическую буржуазную модель собственности, которая была создана позднее. «Для Гоббса вся собственность, включая право на свое тело, конвенциональна и предполагает Государство» (Olsthoorn, 2015a: 475).

Некоторые авторы доказывают, что термин «equity» у Гоббса важнее «justice». Так, Л. Уорд пишет: «...именно equity, а не справедливость в узком смысле, представляет собой центральное нормативное понятие в теории государства Гоббса» (Ward, 2020: 6). Мэй также пишет, что equity можно назвать «доминирующей моральной категорией» (May, 1987: 241) в «Левиафане». На мой взгляд, ключевым здесь будет не вопрос о степени важности и приоритете, а о сложном составе того, что мы называем справедливостью. Справедливость, по Гоббсу, бывает двух видов, и для второго есть отдельное обозначение: equity. А. Мажеске показывает, что Гоббсу необходимо было после формулирования девятого и десятого законов, касающихся равенства, решать проблему равного обращения с людьми исключительных способностей. Это было сделано через переформулировку определения equity в одиннадцатом законе и акцентировку в XXVI главе (Majeske, 2006: 119–122). Поэтому equity по-разному определяется в третьем и одиннадцатом естественных законах, а в XXVI главе именуется «основным (principall) естественным законом».

Итак, хотя термины «justice» и «equity» не могут служить основанием для абсолютного разделения справедливости на гражданскую и естественную справедливости, они дают почву для формирования двух разных концепций справедливости на основе переосмысления аристотелевского деления. Значимый момент заключается в обязательствах суверена: equity естественна и связывает суверена, в то время как justice создается сувереном и потому суверен не подотчетен нормативным обязательствам этого принципа, он и есть его олицетворение. Equity существует и в естественном и в гражданском состоянии, тогда как justice — только в гражданском. В естественном состоянии justice присутствует только как многозначное слово, а не работоспособный принцип. Из этого следует, что justice есть не самопонятный естественный принцип, но государственная норма, подкрепляемая вполне определенной интерпретацией и санкцией.

Полисемантизм справедливости и политическая семиология

Каким образом возникает однозначность justice в гражданском состоянии? Исходная позиция в восприятии Гоббсом справедливости — ее полисемантический характер. Справедливость в естественном состоянии многозначна и неопределенна. Гоббс утверждает, что разные люди используют разные имена для одних и тех же вещей, и то, что один человек называет жестокостью, другой называет справедливостью (justice) (Hobbes, 2012: 62; 30).

На наш взгляд, отягчающим обстоятельством, приводящим к множественности толкования справедливости в естественном состоянии, является то, что оно есть состояние войны. Стороны попросту не могут договориться. П. Загорин пишет, что «было бы неверно предполагать, что в естественном состоянии Гоббса совершенно отсутствуют моральные нормы или принципы. <...> Проблема в том, что эти законы устанавливают стандарты, которым очень трудно следовать, пока люди пребывают в состоянии непрекращающейся войны и отсутствия безопасности» (Zagorin, 2010: 41). Тем не менее это отягчающее обстоятельство не является фатальным. К. Шмитт писал: «К счастью, свойственная естественному состоянию война всех против всех ведется не просто волками, а волками, наделенными этим самым разумом. В этом политическая конструкция Гоббса актуальна и до сих пор» (Шмитт, 2006: 158).

Семантическая неопределенность и проведенное выше различие между *equity* и *justice* указывают на то, что тема языка в отношении понятия справедливости у Гоббса оказывается одной из центральных. М. Крамер отмечает две ее стороны: во-первых, двусмысленность слов, во-вторых, проблема предсуществования сложного языка для создания сложных социальных установлений (договоров и государства). Комментируя окончание четвертой главы «Левиафана», М. Крамер пишет, что «побуждение устранить или уменьшить неопределенность было также одной из мучительных существенных проблем, которыми занимался Гоббс. Он осудил интерпретативную открытость не только потому, что она препятствует стремлению к строгому знанию, но и потому, что она ставит под угрозу спокойствие социального порядка» (Kramer, 1997: 60).

В этом контексте яркой иллюстрацией сложностей общественной коммуникации является фрагмент о «безумце» (Foole) в XV главе, где Гоббс перефразирует строчку 52 Псалма («Рече Безумец в сердце своем несть Бог»): «Безумец сказал в своем сердце: „нет такой вещи, как справедливость“». В академической литературе возник корпус комментариев (Kavka, 1995; Hoekstra, 1997; Vanderschraaf, 2010; Springborg, 2011; Robson, 2015; Lovett, 2019), где решается проблема ответа Гоббса безумцу, полагающему возможным нарушать свои соглашения ради индивидуального блага и считающему несправедливостью согласной с разумом. Безумец утверждает, что следовать справедливости неразумно, но следует стремиться к собственной выгоде, добиваться своего блага, невзирая на какие-либо соглашения и справедливость. В идее безумца есть определенный смысл, и он фактически объявляет безумцами Гоббса и сторонников его теории. Ответ Гоббса заключается в том, что нарушение третьего естественного закона связано с нарушением первого и самого главного — необходимости стремления к миру. Если человек совершает несправедливость, то он рушит общее стремление поддерживать мир, и это автоматически выводит его в естественное состояние⁷. Этим Гоббс обраца-

7. Ф. Ловетт, например, считает ответ Гоббса неполным, так как тот не прописал ряд важных моментов этой возможности: «Прежде чем быть допущенным в общество вместе с другими, безумец должен фактически обязать себя быть нравственным в будущем... Но Гоббс не указывает ни меха-

ет внимание на возможность «саботажа» и формирования порочного и неверного понимания справедливости.

Справедливость это не просто слово, считает Гоббс: «Как я слышал, некоторые говорят, что справедливость это просто слово без субстанции; и что всё, что человек может с помощью силы или искусности приобрести (не только в состоянии войны, но и в государстве), есть его собственное. Ложность этого я уже показывал ранее» (Hobbes, 2012: 522; 262). Невежество в вопросах происхождения справедливости ведет к мнению, что справедливо то, что таковым считается по обычаю. И если бы вопросы геометрии имели отношение к человеческой выгоде, то они бы так же кроваво обсуждались, что и вопросы правильного и неправильного (Hobbes, 2012: 158; 79).

И.-Ш. Зарка утверждает, что тема безумца — это «проблема публичной солилоквии личности» (Zarka, 2018: 130). Такой человек трижды безумен: «Первое, потому что то, что он говорит, противоречиво. Второе, потому что его заявление противоречит всему, что он говорит; утверждение противоречит терминам. В-третьих, потому что он нуждается в сотрудничестве других, но его фразы исключают его из всего общества, даже из общества бандитов» (Ibid.: 130). Безумец предстает как индивид, который в гражданском состоянии ведет себя так же, как в естественном, но при этом у него нет понимания перспективности гражданского состояния, которое, по логике Гоббса, должно быть уже в естественном состоянии. Безумец демонстрирует ригидную версию естественного состояния.

Как пишет Гоббс, идиоты, дети и сумасшедшие из-за непонимания соглашений выведены из сферы различения справедливого/несправедливого и, в сущности, не являются частью гражданского общества: «Ни над природными безумцами, ни над детьми, ни над сумасшедшими нет Закона, как и над дикими зверями. Они также не могут быть названы справедливыми или несправедливыми, потому что у них никогда не было силы заключить какое-либо соглашение или понять его последствия. И, следовательно, они никогда не принимали авторитет действий какого-либо суверена, как они должны были сделать, чтобы создать для себя государство» (Hobbes, 2012: 422; 209–210). Разум и логическое требование непротиворечивости знания и рассуждений — условие различения справедливости: «...для Гоббса даже связующая сила справедливости проистекает не столько из какой-то внешней силы как таковой, сколько из нашего требования самосогласованности» (Martel, 2007: 164). Гоббс указывает, что несправедливость есть «нечто подобное тому, что в спорах схоластов называется *абсурдом*» (Hobbes, 2012: 202; 100). Говорить о справедливости или несправедливости людей и действий — значит говорить об их «соответствии или несоответствии разуму» (Hobbes, 2012: 226; 114).

низм, с помощью которого безумец может это сделать, ни того, как факт, который он совершил, может быть передан другим. Таким образом, ответ Гоббса безумцу остается неполным и в этом отношении неудовлетворительным. Но, по крайней мере, его можно сделать понятным в рамках его философской системы» (Lovett, 2019: 242).

Люди приобретают понятия о справедливости из Церкви и от знакомых (Hobbes, 2012: 532; 267), которые могут ошибаться. У рассуждений, приводящих людей к склонности нарушать законы и к неверному пониманию справедливости, есть три причины: ложные основания, то есть неверные принципы; неверные истолкования лжеучителей; и ошибочные логические выводы из правильных принципов (Hobbes, 2012: 458–460; 229–230). Гоббс пишет о неверности моральных рассуждений и выводов схоластов: «Если человек совершает несправедливое действие, то есть действие, противоречащее закону, то они говорят, что Бог является первопричиной закона, а также первопричиной этого и всех других действий, но не причиной несправедливости, которая является несоответствием действия закону. Это пустая философия» (Hobbes, 2012: 1090; 519).

Тем самым существование разных и по большей части ложных интерпретаций справедливостей в естественном состоянии, где «каждый человек — судья» (Hobbes, 2012: 214; 107), возможно благодаря наличию у человека естественного разума, который требует огранки. Такая огранка, безусловно, возможна.

В знаменитом фрагменте «Книги Иова» Левиафан описывается как уникальное по своей мощи существо: «Когда он поднимается, силачи в страхе, совсем теряются от ужаса. <...> Нет на земле подобного ему; он сотворен бесстрашным; на всё высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости» (Иов: 41:17–26). Как верно отмечает Дж. Ньюи, «смысл, передаваемый этим отрывком, — в абсолютной власти. Божественный аргумент Иову основан не на Его справедливости или праведности, а на том грубом факте, что он достаточно силен, чтобы сокрушить Иова, если захочет» (Newey, 2008: 23). Мощь Левиафана способствует фиксации верного понимания справедливости. Разница в представлениях о справедливости сокращается только тогда, когда суверен устанавливает единство в этих представлениях подданных. «До того, как имена справедливого и несправедливого могут иметь место, должна быть принудительная сила, побуждающая людей равным образом выполнять их соглашения при помощи страха наказания, превосходящего то благо, которого они ожидают» (Hobbes, 2012: 220; 110). Сила суверена кладет вариативности пониманий (как неопределенному множеству естественного состояния, так и дефинитивным претензиям «безумца») справедливости конец. Однозначная государственная справедливость (justice) может иметь место только благодаря принудительной власти суверена, которая делает реальным выполнение договоров. Тем самым содержательно определенная справедливость существует благодаря страху перед силой, заставляющей выполнять свои свободно данные обещания. И именно государственная власть делает эти соглашения «значимыми» (Hobbes, 2012: 220; 110).

Суверен выступает как воплощение справедливости (как justice, так и equity). По этой причине в справедливости нужно убеждать (Hobbes, 2012: 400; 199). Если суверен является собранием, и один из его членов убеждает других или даже подкупает в свою пользу других, это не может считаться несправедливостью (Hobbes, 2012: 372; 184–185). Поскольку в справедливости чего-либо можно убеждать, по-

стольку суверен обязан учить правильной справедливости свой народ (Hobbes, 2012: 530; 266). Суверены должны быть философами, а «наука о естественной справедливости (Science of Naturall Justice) есть единственная важная наука для суверенов и их главных служителей» (Hobbes, 2012: 574; 286).

Общественный договор создает справедливость и одновременно гражданский социальный порядок. Следовательно, гражданский социальный порядок и справедливость суть одно. Справедливость выступает как перформатив социального порядка, понятого как соглашение: «Performance of Covenant» (Hobbes, 2012: 220; 110). Понимание необходимости создавать социальный порядок возникает в сознании людей в естественном состоянии одновременно с его фактическим созданием. «Естественная» неопределенность справедливости в «Левиафане» находит корректирующее решение в «сильной руке» суверена, который устанавливает предел смысловой неопределенности и научает подданных тому, чем является справедливость.

И.-Ш. Зарка считает одним из важнейших вкладов Гоббса в современную политическую мысль его теорию знака, или «семиологию власти». Политика связана с бытованием амбивалентностей — справедливости/несправедливости, дружбы/вражды и т. д. Власть связана с установлением их значения. Недвусмысленный режим коммуникации в противоположность естественному «противоречивому» (contradictory regime of communication) (Zarka, 2016: 67): «...обеспечивается знаками, устанавливаемыми властью [pouvoir], причем общественная сила в принципе выполняет функцию только обеспечения законности. Таким образом, Гоббс перерабатывает понятие власти [pouvoir] таким образом, чтобы интегрировать в нем, помимо силы принуждения, измерения значения, ценности и права» (Ibid.: 248). Смысловое единообразие возможно только благодаря политической силе. Общественный договор: «...одновременно есть взаимность воли и взаимность речи» (Ibid.: 130).

М. Крамер показывает, что сложность нарратива и сложность социальных институтов взаимосвязаны. Определить, что предшествует чему, — серьезная проблема. Чтобы договор был возможен, нужно, чтобы существовал соответствующим образом развитый язык: «Без некоторых изолированных каналов социального общения никогда не могли бы развиваться сложные и общие языковые модели, от которых зависит первичный договор. Однако эти каналы общения не могут возникнуть до тех пор, пока сам общественный договор не позволит им возникнуть. <...> Очевидно, Гоббс не понимал, что таким образом он определяет предпосылку социального контракта как его результат» (Kramer, 1997: 130–131). Однако в этом месте у Гоббса имеется серьезное противоречие. «Источником справедливости Гоббс считает... естественный закон, предписывающий соблюдение договоров. В то же время Гоббс утверждает, что справедливость и связанная с нею собственность находят для себя опору в государственной власти, которая угрозой наказания побуждает к соблюдению договоров» (Камбуров, 1906: 130). Государственная власть служит основанием договора и одновременно сама покоится на нем. Это

создает логический круг, вытекающий из того, что в социальных науках получило наименование «Гоббсовой проблемы» (проблемы существования социального порядка): «...как мы можем понимать те социальные связи, которые, согласно описанию самого Гоббса, но в противоречии с его основным тезисом, могут возникать даже в отсутствие порядка. Хотя Гоббс не признает это, он вынужден описывать людей в естественном состоянии таким образом, что между ними не только возможны, но и необходимы определенные социальные отношения» (Корбут, 2013: 12).

Одной из иллюстраций этой проблемы может служить «пример Гоббсова безумца», который демонстрирует ригидное, моносемантическое и противоречивое гражданскому «естественное» понимание справедливости. Его понимание вырастает из полисемантического и богатого возможностями естественного состояния. Одна из этих возможностей впоследствии реализуется в гражданском виде благодаря политическому и педагогическому принуждению со стороны суверена. Это дает возможность понять, как возникает гражданская однозначность справедливости. По сути, любой определенный вариант справедливости, сформулированный вне дефинитивной власти суверена, но с претензией на общезначимость, будет трактоваться Гоббсом как «безумный». Попытки дать определение справедливости сугубо из естественного состояния оказываются несостоятельными, хотя и вполне возможны. Однако и гражданское прочтение справедливости в содержательном смысле может быть не единственным.

Сколько справедливостей?

Вариативность гражданской справедливости обнаруживается в результате обращения к международному контексту.

Цель установления всех государств — «сохранение мира и справедливости» (Hobbes, 2012: 278; 141). У Гоббса безопасность важнее свободы (Gauthier, 2000: 144), а внутренний гражданский мир важнее справедливости (Morris, 1987: 95). Суверен цементирует проблеск разумности (или, точнее сказать, божественную «искру» или совесть, включающие представления о справедливости и equity) у естественного «человеко-волка», когда последнего посещает мысль о разумности поиска гарантий для своей безопасности, — и делает этот проблеск искусственно вечным. Естественная (божественная и нереализованная на земле) справедливость благодаря суверену получает гарантии для своей реализации и превращения в государственную (искусственно бессмертную) справедливость.

Естественное состояние — это океан возможностей благодаря сосуществованию множества волей. Переход к государственному состоянию связан с процессом концентрации воли, который в перспективе стремится к формированию единой воли. Д. Готье показал, что в ранних произведениях Гоббса говорится о формировании государства как последовательности трех шагов: 1) установление единственной воли, 2) установление принудительной власти «меча справедливости», 3) уста-

новление власти, способной защитить членов сообщества от внешних угроз, Гоббс называет ее «мечом войны». При этом данный меч не является гарантией: «...институт суверенитета может быть достаточно эффективным для того, чтобы гарантировать безопасность людей от других членов их общества, но не для того, чтобы гарантировать безопасность от внешнего врага. Суверен может решить проблему внутренней, но не внешней безопасности» (Gauthier, 2000: 107). Гражданская безопасность не тождественна абсолютной безопасности, так как всегда есть возможность войны между государствами. Согласно Гоббсу, суверен не ограничен в своем праве инициировать наступательную войну: «Поскольку в системе Гоббса не может быть несправедливости между государями, если они не заключили специальных соглашений друг с другом, все войны, не запрещенные предыдущими договорными соглашениями, будут справедливыми» (Lloyd, 2009: 126).

Не все трактовки справедливости применимы для мира международных отношений: «Распределительная справедливость не имеет большого значения для международных отношений. В отсутствие глобального законодательного учреждения никакие права не могут быть авторитетно переданы государствам через распределительные законы. Если справедливость действительно регулирует международные отношения, то это потому, что государства добровольно заключили соглашения или вступили в лиги» (Olsthoorn, 2015b: 32). То есть в международных взаимоотношениях аргумент соглашений (коммутативная справедливость) работать может, а аргумент собственности (распределительная справедливость) — нет.

Отметим, что естественное состояние нельзя понимать как сугубо индивидуальное. Естественное состояние вражды включает в себя общности разного объема, но действующие как индивиды. Можно говорить об одном «великом море», где плавают отдельные левиафаны, нахождение внутри которых безопаснее, чем снаружи; выпадение из Левиафанова чрева и попадание индивида в открытое море чревато безнаказанным убийством. Тем самым мы можем выделить: 1) естественное состояние индивидов и групп, или, иначе, естественное догражданское состояние; 2) гражданское; 3) естественное международное, то есть естественное состояние суверенов. Разница между двумя естественными состояниями историческая. Первичное естественное состояние отличается от вторичного отсутствием крупных неестественных форм (то есть суверенов)⁸.

Суверен *per se* есть искусственная личность, результат авторизаций граждан. Эта искусственная личность есть человек или группа людей со своей индивидуальностью и характером. Это обстоятельство может служить аргументом в пользу того, что суверены-левиафаны и их справедливости могут быть разными содержательно. Иными словами, если суверен создает справедливость и если возможно существование нескольких суверенов, то возможно и несколько содержательных гражданских справедливостей. Формально справедливость будет той же, то есть

8. Выделение «первичного» и «вторичного» естественных состояний на основании отсутствия или наличия там естественных законов см. в: Martinich, 1992: 76–79. Если следовать данному различению, то наше «первичное» естественное состояние необходимо разделить еще на два.

самосохранением ради безопасности, но содержательно, то есть по вопросам, какие именно соглашения следует выполнять, они будут отличаться. Возможно, поэтому Гоббс предпочитает монархию, а не демократию. В идеале для Гоббса, как можно предположить, должна быть максимальная беспримесность и «бесчеловечность» (в смысле минимизации естественной человеческой бессмысленности или многосмысленности) суверена.

Можно представить множественность гражданских справедливостей и по другому основанию. Поскольку, по Гоббсу, есть два способа создать общество и суверенитет: а) путем завоевания (*acquisition*) и б) путем учреждения или установления (*institution*), постольку можно говорить о гражданской справедливости учреждения и гражданской справедливости завоевания. В этом случае у нас есть текстуальные основания выделять следующие виды справедливости: 1) естественную догражданскую; 2) гражданскую-1 — завоевательную; 3) гражданскую-2 — учрежденную; 4) естественную международную.

Логически, но не текстуально, возможны также пятая и шестая разновидности справедливости — общая, тотальная, общегражданская справедливость, подразумевающая единого глобального суверена, фигуру которого мы должны представить и который должен будет либо 5) быть избранным левиафанами из взаимного страха, либо он 6) насильственно захватит власть, завоевав их всех. По понятным причинам Гоббс ничего об этом не пишет. Однако современные исследователи нередко обсуждают проблемы глобального суверенитета и глобальной справедливости, используя теоретические ресурсы «Левиафана».

Так, А. Джеймс утверждает, что вопросы глобальной справедливости «должны принять, по существу, интернациональную, а не „космополитическую“ форму» (James, 2012: 265, 275). При этом он, как и сам Гоббс, не считает необходимой фигуру «глобального суверена» (Ibid.: 265). А. Джеймс указывает, что нормативные принципы справедливости должны адресоваться не любым гипотетическим агентам, но «актуальному положению мирового урегулирования» (Ibid.: 275). Но поскольку ныне действующий порядок на глобальном уровне состоит из государств и его вполне можно усовершенствовать в разных направлениях, то и не стоит думать об ином порядке глобальной справедливости. В свою очередь, Т. Нагель высказал идею, что путь к глобальной справедливости возможен только при условии формирования глобальных властных структур. Это условие он считает более адекватным контексту глобальной справедливости, нежели взгляд, изложенный в «Законе народов» Дж. Ролза. Вне государства не может быть стандартов справедливости (Nagel, 2005).

Очевидно, что у реальных государств-левиафанов пока нет никакой перспективы получить общего суверена. Данная невозможность связана с перспективой взаимного уничтожения в ядерной войне и с большими сомнениями в возможности появиться единому суверену без действенных структур глобальной власти. Д. Готье пишет, что современным нациям, находящимся в перманентном состоянии войны всех против всех (в холодном или горячем виде), не хватает взрослого

партнерства, моральной зрелости, они суть эгоистические дети (Gauthier, 2000: 212).

Единственную текстуальную возможность для подлинно всеобщего Левиафана в теории Гоббса, объединяющего других левиафанов под своим началом, мы получаем, только если обратимся к фигуре Бога. Данная возможность связана с царством Бога после Второго пришествия. Слово Бога, как показывает Гоббс, может быть рациональным, что соответствует естественному царству Бога, и профетическим, что соответствует эсхатологическому царству Бога, где сам Бог будет сувереном (Hobbes, 2012: 556; 277). Став единственным сувереном, Бог одновременно отменит необходимость существования Левиафана как искусственной сущности, как вынужденной и неполноценной замены Бога в его временном отсутствии. К сожалению, Гоббс помимо краткого упоминания не уделил внимания этой теме, но сосредоточился на естественном царстве Бога.

Естественное царство Бога следует понимать как сферу естественных обязательств человека. Гоббс, по сути, является сторонником естественной религии, так как приоритетную ценность для него имеет именно естественное, а не теократическое государство. Новый завет не является каноном для граждан. Его предписания надлежит понимать как советы, они не имеют принудительной силы (Hobbes, 2012: 822; 400). Законы Бога — естественные законы. Иисус Христос лишь раскрыл и пересказал законы пророка Моисея. Законами государственными и, соответственно, обладающими принудительной силой, они становятся, только если их утверждает суверен (Hobbes, 2012: 932; 450). Гражданская власть, а не Римский Папа устанавливает то, что нравственно и справедливо (Hobbes, 2012: 886; 429). Суверен при этом не обязательно должен быть христианином, поскольку религиозная вера относится к вещам невидимым, к «сердечным» вопросам. Граждане, по Гоббсу, не авторизуют суверена судить о том, что необходимо для их личного спасения. Суверен может учить только естественному царству Бога, а профетическому — нет. Папа может давать только советы, он не издает законы (Hobbes, 2012: 898; 435). «Гоббс настаивает на том, что Писание является и должно быть основой любого понятия истины или справедливости, основой для эпистемологии. Он говорит нам, что Бог — автор естественного закона, без которого человеческий закон пуст. Гоббсу представляется, что мы не можем жить с Писанием в качестве основы для политики, и все же одновременно мы не можем жить и без него» (Martel, 2007: 3). Суверен является носителем как гражданской, так и церковной власти. К. Скиннер, анализируя изображения суверенов на фронтисписах двух произведений Гоббса, отмечает: «То, что образ Гоббса задуман как изображение неделимого суверенитета, подтверждается тем фактом, что глава государства несет в левой руке епископский посох (а не скипетр, как иногда говорят) в дополнение к мечу справедливости в правой» (Skinner, 2018: 286). В этой логике низлагать короля-еретика или иноверца несправедливо, даже если его избрание было несправедливым по процедуре (Hobbes, 2012: 920; 445).

Итак, сколько видов справедливости содержится в «Левифане»? Международный контекст приводит к выделению шести видов справедливости — две естественных (догражданская и международная) и четыре гражданских (локальное государство, возникшее путем договора; локальное государство, возникшее путем завоевания; общемировое государство, возникшее путем договора, и общемировое государство, возникшее путем завоевания). В свою очередь, эсхатологический контекст дает седьмую разновидность справедливости, добавляющей к вышеперечисленным божественную справедливость Царства Божьего в результате Второго пришествия Иисуса Христа.

В описаниях естественного и гражданского состояний Гоббс в высокой степени эмпиричен⁹. Если естественная, гражданская и международная справедливости предполагают реальные фактические состояния вещей, то общемировая и эсхатологическая справедливости суть пока желаемые и ожидаемые, но не существующие в действительности. Более того, следует подчеркнуть, что темы глобального суверена и глобальной гражданской справедливости, в отличие от краткого упоминания эсхатологического контекста, в тексте «Левифана» совершенно не затрагиваются. Обращение к этим темам, хотя и не имеет текстуального обоснования, однако является логически обоснованным. Не пытаясь модернизировать взгляды Гоббса, мы постарались показать, в каком смысле данные теоретические возможности его теории справедливости оказываются востребованными в текущих социально-политических и философских дискуссиях.

Заключение

Можно ли под эту выявленную множественность справедливости Гоббса подвести единый фундамент? В качестве гипотезы выскажем соображение, которое основывается на названии трактата и одном пояснении в тексте, где Гоббс называет Левифана «Смертным Богом»: «Это есть рождение того великого ЛЕВИАФАНА, или, скорее (говоря более благоговейно), того Смертного Бога, которому мы, находящиеся под Бессмертным Богом, обязаны нашим миром и защитой» (Hobbes, 2012: 260; 133). Ввиду этого единственное, что может объединить семь перечисленных видов справедливости — это их фоновая теологичность, хотя и не клерикальная. Таким образом, все виды справедливости в «Левифане» Гоббса тесно связаны с божественной справедливостью (если даже и не являются ее манифестациями). Вполне обоснованными выглядят и следующие соответствия: 1) Естественное = всеобщее божественное природное (тотальная война). 2) Гражданское = локальное божественное искусственное (внутригосударственный мир). 3) Глобальное =

9. Современные деонтологические версии контрактуалистской справедливости стали возможными благодаря использованию кантианства в теории Ролза, внесшего свежую струю в дискуссии о справедливости последней четверти XX века. Деонтология Гоббса черпает свое содержание исключительно из теологических смыслов. По этой причине модернизация идей Гоббса и попытка представить его как «теоретика гипотетического договора» (Kavka, 1986: 22) ролзианского типа будет нелепой.

всеобщее божественное искусственное или эсхатологическое (тотальный мир под началом смертного или бессмертного Бога). Тем самым монистическое видение справедливости у Гоббса обосновано только в теологическом плане, а плюралистический взгляд валиден в международном и эсхатологическом контексте и приводит по меньшей мере к семи видам справедливости.

Неожиданно обнаружившийся теологический ракурс, однако, требует самостоятельного разбора и обоснования. Исследования с более широкой фокусировкой на всем корпусе произведений английского философа помогли бы выявить необходимые элементы для прояснения всех, включая теологические, нюансов траектории мышления Томаса Гоббса о справедливости.

Литература

- Болтански Л., Тевено Л.* (2013). Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов / Пер. с фр. О. В. Ковеновой под науч. ред. Н. Е. Копосов. М.: Новое литературное обозрение.
- Гоббс Т.* (1936). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Н. Гутермана. М.: Гос. соц.-экон. изд-во.
- Гоббс Т.* (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Н. Гутермана // *Гоббс Т.* Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 3–545.
- Камбуров В. Г.* (1906). Идея государства у Гоббса. Киев: Печатня С. П. Яковлева.
- Кашиников, Б. Н.* (2001). Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции // *Этическая мысль*. Вып. 2. М. С. 89–118.
- Корбут А. М.* (2013). Гоббсова проблема и два ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие // *Социология власти*. № 1–2. С. 9–26.
- Ролз Дж.* (2010). Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: ЛКИ.
- Рикёр П.* (2005). Справедливое / Пер. с фр. Б. Скуратова и П. Хицкого. М.: Логос.
- Филиппов А. Ф.* (2015). Актуальность философии Томаса Гоббса // *Филиппов А. Ф.* Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. 2 / Под общ. ред. С. П. Баньковской. СПб.: Владимир Даль. С. 156–196.
- Шмитт К.* (2006). Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Foisneau L.* (2004). Leviathan's Theory of Justice // *Sorell T., Foisneau L.* (eds.). Leviathan after 350 Years. Oxford: Clarendon Press. P. 105–122.
- Gauthier D.* (2000). The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes T.* (2012). Leviathan / Ed. N. Malcolm. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes T.* (2005). Leviathan in Two Columns: A Critical Edition / Ed. G. A. J. Rogers and K. Schuhmann. L.: Continuum.
- Hoekstra K.* (1997). Hobbes and the Foole // *Political Theory*. Vol. 25. № 5. P. 620–654.

- James A.* (2012). *Hobbesian Assurance Problems and Global Justice* // *Lloyd S. A.* (ed.). *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 264–287.
- Kavka G. S.* (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Kavka G. S.* (1995). *The Rationality of Rule-Following: Hobbes's Dispute with the Foole* // *Law and Philosophy*. Vol. 14. № 1. P. 5–34.
- Klimchuk D.* (2013). *Hobbes on Equity* // *Dyzenhaus D., Poole T.* (eds.). *Hobbes and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 165–185.
- Kramer M.* (1997). *Hobbes and the Paradoxes of Political Origins*. Basingstoke: Macmillan.
- Lloyd S. S.* (2009). *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovett F.* (2019). *Hobbes's Reply to the Fool and the Prudence of Self-Binding* // *Hobbes Studies*. Vol. 32. № 2. P. 231–242.
- Newey G.* (2008). *Routledge Philosophy GuideBook to Hobbes and Leviathan*. L.: Routledge.
- Majeske A. J.* (2006). *Equity in English Renaissance Literature: Thomas More and Edmund Spenser*. L.: Routledge.
- Malcolm N.* (2002). *Aspects of Hobbes*. N.Y.: Oxford University Press.
- Martel J. R.* (2007). *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. N.Y.: Columbia University Press.
- Martinich A. P.* (1992). *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathie W.* (1987). *Justice and Equity: An Inquiry into the Meaning and Role of Equity in the Hobbesian Account of Justice and Politics* // *Walton C., Johnson P. J.* (eds.) *Hobbes's «Science of Natural Justice»*. Dordrecht: Kluwer. P. 257–276.
- May L.* (1987). *Hobbes on Equity and Justice* // *Walton C., Johnson P. J.* (eds.) *Hobbes's «Science of Natural Justice»*. Dordrecht: Kluwer. P. 241–252.
- Morris B.* (1987). *Hobbes's Entanglement with the Excluded Middle in his Theory of Man and Politics* // *Walton C., Johnson P. J.* (eds.) *Hobbes's «Science of Natural Justice»*. Dordrecht: Kluwer. P. 89–98.
- Nagel T.* (2005). *The Problem of Global Justice* // *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 33. № 2. P. 113–147.
- Olsthoorn J.* (2013). *Hobbes's Account of Distributive Justice as Equity* // *British Journal for the History of Philosophy*. Vol. 21. № 1. P. 13–33.
- Olsthoorn J.* (2015a). *Hobbes on Justice, Property Rights and Self-Ownership* // *History of Political Thought*. Vol. 36. № 3. P. 471–498.
- Olsthoorn J.* (2015b). *Why Justice and Injustice have no Place Outside the Hobbesian State* // *European Journal of Political Theory*. Vol. 14. № 1. P. 19–36.
- Pettit P.* (2009). *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press.

- Raphael D. D.* (2001). *Concepts of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Robson G. J.* (2015). Two Psychological Defenses of Hobbes's Claim Against the «Fool» // *Hobbes Studies*. Vol. 28. № 2. P. 132–148.
- Skinner Q.* (2018). *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss L.* (1952). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sreedhar S.* (2010). *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorell T.* (2016). Law and Equity in Hobbes // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol. 19. № 1. P. 29–46.
- Springborg P.* (2011). Hobbes's Fool the Insipiens, and the Tyrant-King // *Political Theory*. Vol. 39. № 1. P. 85–111.
- Vanderschraaf P.* (2010). The Invisible Foole // *Philosophical Studies*. Vol. 147. № 1. P. 37–58.
- Walzer M.* (2008). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. N.Y.: Basic Books.
- Ward L.* (2020). Equity and Political Economy in Thomas Hobbes // *American Journal of Political Science*. Vol. 64. № 4 P. 823–835.
- Zagorin P.* (2010). *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Zarka Y. Ch.* (2016). *Hobbes and Modern Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

How Many Types of Justice are in Thomas Hobbes' *Leviathan*?

Evgeniy Karchagin

Doctor of Philosophy, Professor, Philosophy, the Sociology and Psychology Department, Volgograd State Technical University

Address: Akademicheskaya str., 1, Volgograd, Russian Federation 400074

E-mail: evkarchagin@gmail.com

The article examines the problem of the multiplicity of justice in *Leviathan* by Thomas Hobbes. The *Leviathan* combines at least two understandings of justice; the civil one is connected with the keeping of covenants, while the natural one is a law of nature. We demonstrate that monistic views reducing civil justice to natural justice or natural justice to civil justice are as inadequately justified as denying justice at all. Hobbes uses two terms for justice, justice and equity. The latter is natural and binds the sovereign, while the former is created by the sovereign so that the sovereign is not accountable to the principle of justice. The natural poly-semanticism of justice postulated in *Leviathan* finds its solution in the power of the sovereign, which sets the limits of semantic uncertainty and teaches his subjects what justice is. The case of Hobbes' Foole shows that any definition of justice that goes against the definition of the sovereign will be interpreted as unacceptable. At the same time, there is a possibility for a number of other types of justice. Due

to the introduction of the global and eschatological contexts, we get two types of natural justice (pre-civil and international), four types of civil justice (two local-civil and two global-civil), and one global theological (eschatological) justice. This number of conceptions can be considered in a contentive unity, because of the theological foundation of theorizing about justice in *Leviathan* due to the coincidence of natural and divine laws and the understanding of the commonwealth as a mortal God.

Keywords: Thomas Hobbes, *Leviathan*, justice, equity, political semiology, global justice

References

- Boltanski L., Thévenot L. (2013) *Kritika i obosnovanie spravedlivosti: ocherki sociologii gradov* [Critique and Justification of Justice: An Essays on the Sociology of Cities], Moscow: New Literary Observer.
- Filippov A. F. (2015) Aktual'nost' filosofii Tomasa Gobbsa [Relevance of Hobbes's Philosophy]. *Sociologia: nablyudeniya, opyty, perspektivy. T. 2* [Sociologia: Observations, Experiences, Perspectives, Vol. 2], Saint Petersburg: Vladimir Dal, pp. 156–196.
- Foisneau L. (2004) Leviathan's Theory of Justice. *Leviathan after 350 Years* (eds. T. Sorell, L. Foisneau), Oxford: Clarendon Press, pp. 105–122.
- Gauthier D. (2000) *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes T. (1936) *Leviathan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil], Moscow: Gosudarstvennoe social'no-ekonomicheskoe izdatelstvo.
- Hobbes T. (1991) *Leviathan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil]. *Sochinenija. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 3–545.
- Hobbes T. (2005) *Leviathan in Two Volumes: A Critical Edition* (eds. G. A. J. Rogers, K. Schuhmann), London: Continuum.
- Hobbes T. (2012) *Leviathan* (ed. N. Malcolm), Oxford: Clarendon Press.
- Hoekstra K. (1997) Hobbes and the Foole. *Political Theory*, vol. 25, no 5, pp. 620–654.
- James A. (2012) *Hobbesian Assurance Problems and Global Justice. Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 264–287.
- Kavka G. S. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Kavka G. S. (1995) The Rationality of Rule-Following: Hobbes's Dispute with the Foole. *Law and Philosophy*, vol. 14, no 1, pp. 5–34.
- Kamburov V. (1906) *Ideja gosudarstva u Gobbsa* [Idea of Commonwealth in Hobbes], Kiev: S. P. Yakovlev.
- Kashnikov B. (2001) Konceptija obshhej spravedlivosti Aristotelja: Opyt rekonstrukcii [Aristotle's Concept of General Justice: An Attempt of Reconstruction]. *Ethical Thought*, vol. 2, pp. 89–117.
- Korbut A. (2013) Gobbsova problema i dva ee resheniya: normativnyy poryadok i situativnoe deystvie [The Hobbes' Problem and Its Two Solutions: Normative Order and Situated Action]. *Sociology of Power*, vol. 1–2, pp. 9–26.
- Klimchuk D. (2013) *Hobbes on Equity. Hobbes and the Law* (eds. D. Dyzenhaus, T. Poole), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 165–185.
- Kramer M. (1997) *Hobbes and the Paradoxes of Political Origins*, Basingstoke: Macmillan.
- Lloyd S. S. (2009) *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovett F. (2019) Hobbes's Reply to the Fool and the Prudence of Self-Binding. *Hobbes Studies*, vol. 32, no 2, pp. 231–242.
- Newey G. (2008) *Routledge Philosophy GuideBook to Hobbes and Leviathan*, London: Routledge.
- Majeske A. J. (2006) *Equity in English Renaissance Literature: Thomas More and Edmund Spenser*, London: Routledge.
- Malcolm N. (2002) *Aspects of Hobbes*, New York: Oxford University Press.

- Martel J. R. (2007) *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, New York: Columbia University Press.
- Martinich A. P. (1992) *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathie W. (1987) Justice and Equity: An Inquiry into the Meaning and Role of Equity in the Hobbesian Account of Justice and Politics. *Hobbes's "Science of Natural Justice"* (eds. C. Walton, P. J. Johnson), Dordrecht: Kluwer, pp. 257–276.
- May L. (1987) Hobbes on Equity and Justice. *Hobbes's "Science of Natural Justice"* (eds. C. Walton, P. J. Johnson), Dordrecht: Kluwer, pp. 241–252.
- Morris B. (1987) Hobbes's Entanglement with the Excluded Middle in his Theory of Man and Politics. *Hobbes's "Science of Natural Justice"* (eds. C. Walton, P. J. Johnson), Dordrecht: Kluwer, pp. 89–98.
- Nagel T. (2005) The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, no 2, pp. 113–147.
- Olsthoorn J. (2013) Hobbes's Account of Distributive Justice as Equity. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, no 1, pp. 13–33.
- Olsthoorn J. (2015) Hobbes on Justice, Property Rights and Self-Ownership. *History of Political Thought*, vol. 36, no 3, pp. 471–498.
- Olsthoorn J. (2015) Why Justice and Injustice have no Place Outside the Hobbesian State. *European Journal of Political Theory*, vol. 14, no 1, pp. 19–36.
- Pettit P. (2009) *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Raphael D. D. (2001) *Concepts of Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- Rawls J. (2010) *Teoriia spravedlivosti [A Theory of Justice]*, Moscow: LKI.
- Ricoeur P. (2005) *Spravedlivoe [The Just]*, Moscow: Gnozis, Logos.
- Robson G. J. (2015) Two Psychological Defenses of Hobbes's Claim against the "Fool". *Hobbes Studies*, vol. 28, no 2, pp. 132–148.
- Schmitt C. (2006) *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa [The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes]*, Saint Petersburg: Vladimir Dal'.
- Skinner Q. (2018) *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss L. (1952) *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sreedhar S. (2010) *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorell T. (2016) Law and Equity in Hobbes. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 19, no 1, pp. 29–46.
- Springborg P. (2011) Hobbes's Fool the Insiapiens, and the Tyrant-King. *Political Theory*, vol. 39, no 1, pp. 85–111.
- Vanderschraaf P. (2010) The Invisible Foole. *Philosophical Studies*, vol. 147, no 1, pp. 37–58.
- Walzer M. (2008) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.
- Ward L. (2020) Equity and Political Economy in Thomas Hobbes. *American Journal of Political Science*, vol. 64, no 4, pp. 823–835.
- Zagorin P. (2010) *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Zarka Y. Ch. (2016) *Hobbes and Modern Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.