

верситет, где пять лет прилежно изучал греческий, латынь и классическую литературу и где ознакомился с великими теологическими дебатами его времени.

В 1608 году он стал домашним учителем, а позднее – секретарем сына Уильяма Кавендиша, первого эрла Девонширского. Основная часть долгой жизни Гоббса оказалась связана с семейством Кавендишей. В их доме ему довелось встретиться с выдающимися мыслителями тогдашней Англии, включая Френсиса Бэкона. В атмосфере их интеллектуального круга сложилось его решение посвятить себя науке.

Однако к 1628 году, когда после смерти второго эрла Девонширского Гоббс расстался на время с Кавендишами, его творческие усилия успели материализоваться только в переводе Фукидида, опубликованном в том же году. Уже в качестве учителя в другом благородном семействе Гоббс провел три года на континенте, в течение которых познакомился с Галилеем во Флоренции, Гассенди – в Париже, а главным образом – с новым математическим и геометрическим стилем мышления, дотоле ему неизвестным, но уже отождествлявшимся континентальными европейцами с рациональной философией как таковой.

После возвращения в Англию Гоббс завершает в 1640 году свой первый капитальный труд – «Принципы права», который, однако, увидел свет лишь десять лет спустя. Гоббсу 52 года, и в его голове складывается план грандиозной философской системы, охватывающей мироздание от неживой природы до души человека и Бога. Но в Англии грянула революция, заставившая, по выражению видного британского историка Кристофера Хилла, «мир перевернуться вверх дном».

Следующие 11 лет Гоббс проводит в Париже, вначале свободный от каких-либо формальных обязанностей. Вместо всеобъемлющей «общей» философии он пишет свою первую великую работу по теории политики – «О гражданине», напечатанную в 1642 году. В 1645 году в Париже обосновывается двор изгнанного с родины Чарльза, принца Уэльского, будущего короля Карла II. Гоббса назначают его наставником. В 1651 году выходит «Левиафан».

В 1652 году Гоббс возвращается в Англию и вновь поселяется в доме Кавендишей. Там он работает над оставшимися частями его философской системы – «О теле» (напечатана в 1655 г.), «О человеке» (1659 г.). Оставшиеся ему 20 лет жизни заполнены почти непрерывной полемикой по вопросам теологии, политики, теории познания... По крайней мере часть ее оказалась довольно тягостной для Гоббса. Хотя он был принят при дворе после Реставрации, ему при-

ходилось отбиваться от довольно навязчивых обвинений в оппортунизме в период Протектората и даже от утверждений, будто его политическая теория оправдывала подчинение Кромвеллю. Трагикомично, но королевский цензор запретил публикацию написанного им в 1668 году «Бегемота», который задумывался как описание ужасов Английской революции 1640–1660 годов.

Вероятно, это были самые крупные неприятности в жизни Гоббса. Он скончался в покое зимой 1679 года. Ему исполнился девяносто один год.

Политико-философские взгляды

Политическая теория Гоббса — это высокая драматургия. В первом акте драмы мы видим людей в «естественном состоянии», которое трудно назвать иначе, как антиутопией «золотого века». Их существование ужасно: беспросветная бедность, неустроенность, постоянная угроза насильственной смерти. Идет непрерывная «война всех против всех». Почему? Потому, что обитатели «естественного состояния» — идеальные «экономические человеки» (*homo economicus*) и в этом смысле — идеальные буржуа.

Идеальный «экономический человек» движим прежде всего соображениями максимизации собственной выгоды, во-вторых, недоверием к другим, которые постоянно выступают соперниками в борьбе за обладание ресурсами (дефицитными всегда, ибо потребности современного, т.е. буржуазного, человека растут по мере их удовлетворения), в-третьих, готовностью переступить любые нравственные табу, вернее, растворить любую этику в расчете своих прибылей и убытков. Ведь «добро и зло, — пишет Гоббс, — суть имена, обозначающие наши расположения и отвращения...».

Конечно, «экономический человек» понимает губительность положения, в котором все движимы такой мотивацией и руководствуются таким отношением к морали. Он тоже боится смерти (от рук тех, с кем он соперничает и кто не доверяют ему так же, как и он — им), ему тоже хочется стабильно обладать имеющимися у него или приобретаемыми им благами, наконец, есть дела, в которых ему не обойтись без сотрудничества со своими «ближними». Все это, по Гоббсу, «страсти, ведущие к миру». Но им противостоят не менее мощные и как бы аннигилирующие их «страсти, ведущие к войне» — те, о которых шла речь выше. Как здесь быть?

Великое достоинство Гоббса в том, что он не позволяет увернуться от серьезности этого вопроса за счет легковесных и, казалось бы, самоочевидных ответов.

Увертка первая. Мы можем сказать: соперничество как экономическая конкуренция — это хорошо, а как перерезание глоток, нарушение договоров и обещаний, обман, предательство и т.п. — плохо. Должны быть суды, органы правопорядка, наконец, исправительная система, где и место тем, кто не в состоянии отличить «хорошее» соперничество от «плохого».

Гоббс бы ответил на это: откуда же взять такие суды, органы и систему, которые бы *беспристрастно* устанавливали различие между «хорошим» и «плохим» соперничеством и заставляли *всех* и *в равной мере* его соблюдать? Разве в судах, органах и системе, будь они созданы, окажутся люди особой, *нечеловеческой* природы, т.е. не такие, у которых собственный интерес на первом месте (со всеми вытекающими из этого и описанными в концепции «войны всех против всех» последствиями)? Фантазии о таких нечеловеческих правителях и судьях — типа платоновских философов-царей — совершенно беспочвенны для буржуазного мира, в котором «экономический человек» становится универсальным (скажем скромнее — доминирующим) человеческим типом. Именно поэтому Гоббс с такой решимостью отмечает античную политическую философию. Именно осознание этого обстоятельства делает его первопроходцем политической философии современности. Нам, жителям посткоммунистической России, его соображения на сей счет должны быть особенно понятны.

Увертка вторая. Мы можем сказать: разве можно представить себе *нормального* человека, напрочь лишённого моральных представлений и не руководствующегося ими, хотя бы в какой-то степени, даже в тех ситуациях, в которых это противоречит его собственным интересам? Такую полную имморальность можно вообразить только у отпетых преступников или душевнобольных. Но они — исключение, а не правило. Коли так, то «война всех против всех» — не проблема устройства общежития людей как такового, т.е. проблема не *политическая*, а скорее *уголовно-административная* или *медицинская*, и затрагивает она не *нас* всех, а лишь особые и сравнительно узкие категории *других* людей.

Гоббс начал бы свой ответ с легкого согласия с нами. Конечно, все люди обладают моральными представлениями о должном и не-должном. Более того, он считал такие представления атрибутами естественного разума и, подчеркивая это, называл их «законами природы». Но весь вопрос в том, руководствуются ли люди этими пред-

ставлениями на практике, когда, во-первых, они имеют дело с чужими (а в «естественном состоянии» как универсальной модели человеческих отношений все — чужаки), во-вторых, если моральные предписания оказываются в конфликте с воледелениями. Ответ Гоббса на данный вопрос: «законы природы» *«молчат»* в «естественном состоянии».

Эта метафора «молчания» наполнена глубочайшим смыслом. Мораль «молчит» в нашей практической деятельности, а отнюдь не как «внутренний голос». Она молчит именно потому, что то пространство новоевропейской жизни, в котором соперничают гоббсовские «человеки», — уже не античный полис, основывающийся на аристотелевской «дружбе» граждан, и не средневековое «христианское государство» как большая духовная «семья». В отношениях между соперничающими чужаками мораль не обладает «прямодействием». Что-то должно дать ей *практическую силу*, сделать действенной для них. Что может быть этим «чем-то»? Воля, причем воля коллективная, т.е. политическая.

Здесь корень великой ереси Гоббса в отношении всего предшествующего канона моральной (а она же была политической) философии: не политика строится на «моральных основаниях», а сама мораль, в той мере, в какой она обладает практической действенностью, — следствие политики. Только политика может «разговорить» «законы природы». В этом смысле само понятие справедливости, отсутствующее в «состоянии природы», есть произведение политики. Но как возможна коллективная воля у эгоистов, коими по определению являются «экономические люди»? Это становится главной проблемой гоббсовской философии, которую он со всей отчетливостью формулирует уже в первой главе «О гражданине»: «Общество образуется при посредстве нашей воли...». Воли, заметим себе, а не «интересов» или тем паче — «веры» или «дружбы».

Увертка третья. Мы можем сказать: разве не фикция, не плод фантазии само «естественное состояние» и присущая ему «война всех против всех»? Мыслимо ли, чтобы у людей вообще не было каких-либо институтов, так или иначе, пусть очень плохо, но организующих их жизнь? Внеэкономическое существование людей невозможно, следовательно, Гоббс не просто сильно «преувеличил», но ложно поставил исходную проблему (как преодолеть *такое* состояние?), а потому и дальнейшие его рассуждения не имеют отношения к реальной жизни.

В той мере, в какой такое замечание — больше, чем увертка, оно — выражение обоснованной консервативной *критики* либерализма. Модель «естественного состояния», действительно, базируется на инди-

видуализме, доведенном до «атомизма»: человек или «человеки» методологически мыслятся вне и до общества, создавая его посредством своих волевых усилий и «договора». Давид Юм, Эдмунд Берк, Георг Гегель и многие другие философы убедительно показали ложность такого хода мысли. Человек возможен только как общественное существо и только будучи носителем тех или иных (коллективных) традиций, играющих тем более важную роль в его формировании, чем менее они осознаются и волевыми усилиями перекраиваются им. Правда, признав справедливость упрека Гоббсу в «методологическом индивидуализме», мы тут же должны согласиться с тем, что становится *невозможным* весь либерализм, построенный на идеях «естественных» и «неотчуждаемых» прав человека. Ведь такими правами он обладает именно независимо от общества, т.е. как внесоциальное существо, что и дает ему основание протестовать, когда общество на них покушается. Здесь мы обнаруживаем еще одну примечательную связь Гоббса и либерализма: то, в чем он действительно слаб, оказывается в то же время слабостью либерализма, точнее, его «естественно-правовой» ветви.

Но позволяет ли данный упрек отменить гоббсовскую концепцию «естественного состояния» как теоретически бессмысленную вообще? Не забудем, что семнадцатый век не имел того исторического сознания, которое приходит гораздо позже — с «шотландским просвещением» (Юм, Адам Смит, Адам Фергюсон и др.), а затем — с романтиками и Гегелем. «Левиафан» — отнюдь не философия истории, драматургия преодоления «естественного состояния» — вовсе не показ исторических законов образования «современного общества». Все сколько-нибудь серьезные его иллюстрации Гоббс брал из современной западноевропейской жизни, обращаясь, казалось бы, к невинным наблюдениям — как люди дома запирают сундуки, *не доверяя* даже своим ближним, или как они стремятся путешествовать компаниями, *опасаясь* разбоя. Получается, что «естественное состояние» в его *типичных* проявлениях — чуть ли не наша повседневность.

«Естественное состояние» — не описание, пусть абстрактно-теоретическое, какой-то эпохи или формы человеческой жизни. Это прежде всего аналитическая модель, позволяющая уловить важную тенденцию новоевропейской жизни — тенденцию эрозии старых, «естественных» этико-религиозных форм регуляции человеческих отношений под влиянием нового буржуазного «рационального» индивидуализма, а вместе с ними — и покоящихся на них форм политической и правовой организации. Домысленная «до конца», до своего

логического предела, которым и оказывается «война всех против всех», эта тенденция представляла тотальным разрушением самих основ социальной жизни.

Катастрофа Англии в середине семнадцатого века позволяла увидеть *реальность* этого логического предела и сделать его отправным пунктом теоретического построения. Так и поступает Гоббс в своей политической философии, и он прав — не столько теоретически, сколько практически, ибо преодоление состояния общественного коллапса и есть важнейшая и ключевая задача. Для решения ее мало умозрительно философствовать и «объяснять». Нужно действовать! Философия может действовать как пропаганда, призыв, программа действий. И Гоббс открыто и честно принимает роль пропагандиста и политического стратега. В предисловии к первой своей крупной политической работе он пишет: «...Я надеялся, что, узнав и продумав предлагаемое мной учение, вы предпочтете переносить некоторые неудобства в частной жизни..., а не приводить государство в состояние смуты. Я сделал это также для того, чтобы... вы не позволили в дальнейшем честолюбивым людям проливать вашу кровь ради приобретения ими власти». И далее в том же духе.

Во имя этой цели и разрабатывается Гоббсом теория нового государства. Нового — не в смысле «очередного» и «сменяющего предыдущее», а в смысле беспрецедентности характера этого государства, ибо только оно адекватно природе проблем, созданных устремлениями и отношениями «экономических человек». Масштаб и новизну вставших задач Гоббс и передает подчеркиванием *искусственного* характера этого политического образования: Левиафан — искусственный «коллективный человек». Полис был *естественным* для древних греков, христианское государство — для средневековых европейцев. Для современников же Гоббса, «экономических человек», *естественным* является безгосударственное состояние «войны всех против всех». Но в нем невозможно жить. Чтобы жить, они должны совершить нечто для себя противоестественное — заняться политикой как целенаправленным и коллективным устройением своего общежития. Они, будучи *естественным* образом частными лицами, должны как-то перевернуться и выступить в *искусственном* для них виде *граждан*, т.е. публично-политических субъектов. Выходит, что возможность жить как частные буржуазные лица они могут получить, лишь отрицая себя, лишь создавая такую сферу жизни (политико-правовую сферу), в которой отменяются законы их «естественной» буржуазно-конкуренсной жизни.

Скажем для простоты *своими словами* так: условием капитализма является его ограничение, его неполнота как формы организации человеческой жизни, наличие рядом с ним того, что противоположно ему, но что только и делает его возможным. Иначе он станет саморазрушителем. Чтобы была капиталистическая экономика, политика должна быть устроена некапиталистически в самом элементарном смысле: приватизация средств власти — подобная приватизации средств производства — уничтожает (экономический) капитализм: разграничить «плохое» и «хорошее» соперничество становится невозможным.

Учитывая эти соображения, мы, вероятно, можем яснее представить себе *исторический* смысл гоббсовской концепции «естественного состояния». Конечно (с нашей исторической точки зрения), какие-то институты и традиции существуют всегда, следовательно, и в таком состоянии. Ведь существуют они и в местах типа Сомали, Либерии, Сьерра-Леоне, Косово и т.д., где государство по сути перестало быть. И люди (те, кто пока не погиб) продолжают там как-то физически и даже духовно жить. Но вопрос в том, могут ли они жить как «экономические человеки» с присущими последним «рациональными» стратегиями производства, приобретения, накопления? Господство «насильственной смерти» в гоббсовском «естественном состоянии» означает, конечно же, не невозможность жизни как таковой, а невозможность жизни того культурного типа человека, который мы обозначили как «homo economicus» и который *небезосновательно* (для новоевропейского контекста) отождествлялся Гоббсом с «человеком вообще».

Кульминация драмы, которой является гоббсовская политическая философия — второй акт, называемый «общественный договор». Третий акт — явление самого «Левиафана» — не более, чем «хэппи-энд». Строго говоря, в последнем представляется не столько политическая, сколько административная теория устройства общежития «экономических человеков». Однако казус в том, что второй акт объявлен, но не разыгран. И этот казус — то, что заставляло биться над теорией «общественного договора» лучшие умы позднейших времен — Локка, Руссо, Канта, или же отвергать его в качестве основания современного государства, как то сделали Юм, Бентам, Гегель...

Краткое описание второго акта, предложенное Гоббсом, гласит: в какой-то момент (гипотетический, находящийся вне времени и истории) «экономические человеки» решают выйти из своего невыносимого «естественного состояния» и с этой целью заключают между собою «договор» об учреждении «суверена», которому они передают

свои естественные права с условием, что он обеспечит их безопасность. Этот «договор» обязывает их абсолютным и необратимым образом повиноваться «суверену», но до того предела, за которым «суверен» — по каким-либо причинам — утратит способность обеспечивать их безопасность (к примеру, не только в результате поражения от другого «суверена», но и посылая своих подданных на смерть: солдат, согласно Гоббсу, *вправе* покинуть поле боя при реальной угрозе гибели, равно как и «суверен» *вправе* покарать его за дезертирство смертью, *если* в силах это сделать).

Создаваемый же «договором» «суверен» ни в чем не подотчетен подданным и даже не ответственен перед им же вводимыми законами. Его воля — первоисток не только любых законов, но и любых нравственных определений, самого разграничения добра и зла, справедливого и несправедливого, которое впервые становится *действенным* (а не только умозрительно данным) в организованном его властью «гражданском обществе». Однако власть «суверена» — отнюдь не самодурство, не тирания (в античном ее понимании). Гоббс уверен: законы, даваемые его «сувереном», «немногочисленны, а запрет наложен на небольшое». Более того, «суверен» признает обязанность сохранять «неприкосновенную свободу» граждан. Являющийся в третьем акте Левиафан и демонстрирует *технически*, как это все делается. Однако во втором акте нам *не* показывают, как «экономические человеки» его создают. Ведущий программу (Гоббс) только объявляет нам, что они уже сделали это. Почему же нас лишили этого зрелища?

Мы уже заметили: Гоббс верно видит различие между мыслью и практикой. Мало *понять*, даже если это понимают все и одинаковым образом, что «так жить больше нельзя» (ведь и моральные «законы природы» знают все, но в практической жизни они «молчат»). Нужно *действовать* сообща, чтобы создать новое общежитие. А как действовать сообща, если я не доверяю другим, а они — мне и друг другу? Откуда взяться уверенности, что если я, к примеру, не буду обманывать других ради того будущего, в котором обман станет «невозможен» (подавляем политико-правовыми механизмами), то и все другие станут действовать так же, а не воспользуются моей «наивностью» к собственной выгоде, делая тем самым «будущее без обмана» недостижимым?

Ведь сама рациональность «экономического человека» базируется прежде всего на оптимизации соотношения затрат и прибыли, на расчете возможно большего выигрыша при меньших издержках. В ней нет ничего такого, что заведомо бы исключало обман (и любой

другой аморальный прием) как возможный способ снижения затрат при максимизации прибыли. А «будущее без обмана», привлекательное абстрактно, слишком неопределенно, как и любое будущее, чтобы деловые люди включали его в свой *резвый* расчет. Ныне, к примеру, гораздо более вероятное будущее экологической катастрофы человечества пока еще никого не заставило отказаться от логики экономического роста, и даже скоординированные правительственные усилия (не говоря уже о деятельности частных предпринимателей) дают весьма неудовлетворительные результаты, чему свидетельство — тот же американский саботаж Киотского протокола.

Сила Гоббса в том, что он чужд иллюзии, получившей большое распространение уже в Век Просвещения и бытующей до сих пор. Он не верит в способность «просвещенного интереса», т.е. того же эгоизма, но стратегически отдающего предпочтение отдаленным выгодам перед сиюминутным выигрышем, менять мир и политически переустраивать общежитие. И он прав: любой интерес есть расчет, а рассчитывать можно только факты, т.е. только то, что *есть*, а не то, что выступает лишь возможностью, вероятностью осуществления которой в *логике фактов* туманна. Самый «просвещенный интерес» неизбежно замкнут настоящим, и для него будущее может быть лишь «разросшимся настоящим», а не качественно новым, отрицающим настоящее будущим. Прорыв же из «естественного состояния» в «гражданское общество» есть именно такое отрицание (о степени его радикальности у Гоббса мы еще скажем ниже), т.е. переход в «новое будущее». «Экономические человеки» не могут мыслить и тем паче действовать в таких категориях.

Здесь и возникает у Гоббса мистическое понятие «народа». «Народ» — сугубо политическая, а не этнографическая или даже социологическая категория. Это — не агрегат частных лиц, пусть даже имеющих одинаковое мнение о том, что нужно делать, а «реальное единство», единая воля. В такой воле, кладущей некую идею в качестве *безусловного общего блага* и своей цели, преодолеваются недоверие и соперничество, присущие любым расчетам частных лиц. Но подобная приверженность общему благу, подобное отождествление его со своим частным интересом характерны для *граждан*, как это понятие трактовалось в отвергнутой Гоббсом античной философии. Если бы второй акт драмы гоббсовской политической теории был бы, действительно, разыгран, то нам бы показали, каким образом частные лица — «экономические человеки» — становятся гражданами, способными обладать единой волей и учреждать воплощающее ее государство.

Вместо этого нам *декларируют* следующее. Люди в «естественном состоянии» испытывают *равный страх* насильственной смерти. Это — *универсальное* чувство, приводящее в действие волю, одинаковую у всех (заметим, как у частных лиц, ибо озабочены они только собственным самосохранением). Практически «молчаливые» моральные законы («законы природы») подсказывают им, к чему этой воле нужно стремиться, т.е. сообщают ей направление. Все это и ведет к тому, что люди — все до единого — договариваются друг с другом о передаче своих «естественных» прав «суверену». Именно в нем, а не в самих договаривающихся, воля приобретает единство и именно поэтому его власть абсолютна (институциональная форма «суверена» по сути имеет мало значения, хотя монархия предпочтительнее вследствие большего единства воли, сосредоточенной в одном лице).

Договаривающиеся же, оставаясь частными лицами, — всего лишь агрегат, т.е. нечто политически недееспособное и ничтожное. Сразу же после заключения договора они возвращаются к своей прежней жизни с присущими ей соперничеством и недоверием, и в этом смысле «естественное состояние» сохраняется и в «гражданском обществе». Но теперь оно ограничено, регламентировано, направлено в приемлемое русло железной рукой «суверена». «Плохое» соперничество отделено от «хорошего». Капитализм стал возможен под дланью абсолютистской власти. Можно сказать, что он вводится ею, ибо, согласно Гоббсу, «собственность возникает одновременно с государством» и сохраняется только им. Без (до) него вместо собственности имеет место лишь случайное *обладание* (а потому ни о каком накоплении капитала, ни о каком рынке как упорядоченно-систематической форме отношений хозяйствующих субъектов не может быть и речи).

Получается, что «экономические человеки» так и не превращаются в граждан. Но как тогда воля к общему благу (всеобщему порядку) может столь решительно и безусловно перевесить любые частные расчеты выгод и убытков, в том числе — от соблюдения или несоблюдения условий договора? Она и не может их перевесить, что ясно самому Гоббсу. Именно поэтому он запрещает подданным «суверена» (тем же частным лицам) даже судить о его действиях и решениях, самостоятельно трактуя вопросы справедливости. Ведь любые такие их суждения будут отражать лишь своекорыстные расчеты, а потому, если их не запретить, они только спровоцируют хаос, ярчайшее проявление которого — революция. Но чем по сути частные лица как подданные отличаются от частных лиц как участников общественного договора? Абсолютно ничем! Различаются только внешние условия, в которые они поставлены.