Правительство Российской Федерации

Государственное образовательное бюджетное учреждение

высшего профессионального образования

«Государственный университет -  
Высшая школа экономики»

**Факультет гуманитарных наук**

###### Школа Философии

**КУРСОВАЯ РАБОТА**

**На тему:**

**«“Страх” как основа “политической теологии” Томаса Гоббса»**

Студент группы № 501

Зырянов А.Е.

Научный руководитель

к. ю. н. Павлов А. В.

Москва 2015

**Содержание**

Введение………………………………………………………………...3-10

1. Раздел первый. Определение сущности понятия «Политическая теология»………………………………………………………………11-20
2. Раздел второй. «Страх» как основа Политической теологии Томаса Гоббса…………………………………………………………………..21-36

А) Страх как «базис» сферы политического……………………………22-27

Б) Место религии в государстве Гоббса………………………………...28-32

В) Визуальные стратегии как квинтэссенция политической теологии Томаса Гоббса……………………………………………………………33-36

Заключение………………………………………………………………..37-39

Библиография……………………………………………………………..40-43

Приложение…………………………………………………………………..44

**Введение**

Термин «политическая теология» отсылает нас к дискуссиям, имевшим место в Германии 1920-30-х годов, вызванным публикацией одноименной работы Карла Шмитта [Шмитт, 2000]. Несмотря на то, что впервые термин «политическая теология» был использован Михаилом Бакуниным в заглавии его полемической работы, направленной против итальянского революционера Дж. Маццини «Политическая теология Маццини и Интернационал» [Bakounine, 1871], известным и обсуждаемым в академических кругах он стал только благодаря выдающемуся немецкому юристу и философу. Некоторые современные исследователи, например Генрих Майер, отмечают, что публикация Шмиттом брошюры «Политическая теология» была ответом на работу Бакунина [Майер, 2012] – однако, мы не встречаем прямых ссылок на первоисточник, хотя русский анархист не раз подвергается нападкам в этой и других работах немецкого философа.

В представлении Шмитта политика и теология лежат в одной плоскости (их предметные области почти неразличимы), и их цель заключается в восстановлении власти политики над жизнью. Он резко критикует гностическое представление о человеческой жизни в ее беспроблемной конкретности вне решения вопроса о власти. Вопрос о сувернитете становится важнейшим для политической теологии Шмитта. Однако, как отмечает итальянский философ Джорджо Агамбен, парадокс такого рода суверенной власти заключается в том, что суверен одновременно трансцендентен и имманентен по отношению к правовой системе [Агамбен, 2011: 143].

Шмиттовское представление о «политической теологии» было подвергнуто критике со стороны современников. Позже научное сообщество перестало использовать его в первоначальном, шмиттовском смысле. Сегодня термин «политическая теология» все чаще используется для обозначения теологического (богословского) анализа разнообразных социально-политических вопросов, в т.ч. проблемы войны, экономической несправедливости, расизма, религиозного насилия и т.д.

В более широком смысле как область, находящаяся на пересечении таких сфер, как «политика» и «религия» [Gregory, 2013: 99], понятие «политической теологии», как и политической философии, может быть возведено к античному периоду. Для античной и христианской мысли такое представление обосновывало соответствие политического порядка трансцендентному, т.е. божественному порядку. Впервые в истории философии понятие «теология» встречается в диалоге Платона «Государство», где оно употребляется во множественном числе – «типы теологий» [Платон, 379а]. Участники диалога критикуют манеру, с которой поэты изображают богов и складывают о них мифы и легенды. Платон утверждает, что эти мифы следует рассматривать в политическом контексте: истории, которые люди рассказывают о богах, должны быть истинными и полезными для социального и политического устройства государства. Очевидно, что наиболее известные и уже успевшие стать традиционными сюжеты Гомера, Гесиода и др. не соответствуют этому требованию. В целях создания справедливого общества, «новые теологии» должны быть спроектированы уже с учетом этого, а поэтам следует дать некие «модели», согласно которым они будут писать свои тексты и слагать мифы. Изображение богов людьми, живущими во «внутреннее присущем» (имманентном) мире, есть вопрос политический, предполагающий, что боги обладают своей собственной, трансцендентной силой, во много раз превышающую человеческую, и людям приходится считаться с этим во благо процветания и «вечности» политического порядка.

Для политической теологии одной из главных проблем является взаимосвязь между трансцендентным и имманентным, между тем, что принадлежит «осязаемому» миру полиса и тем, что должно быть заложено в его основу. В данной работе речь пойдет о Томасе Гоббсе, английском политическом мыслителе XVII века как об одном из самых ярких представителей политической теологи. Его фигура оказывается примечательна в данном контексте, т.к. его труды, по утверждению американского политического мыслителя XX века Лео Штрауса, ознаменуют окончательный разрыв с традиционным представлением о политике и утверждают новую «политическую науку» [Strauss, 1952: 129]. Это изменение в оценке политического может быть описано как переход от «имманентной» к «радикальной» трансценденции. Такая репрезентация обладает важной особенностью, раскрывающей суть понятия «политического» – представление о «политической речи» (political speech) и «политическом воплощении» (political embodiment) как трансцендентной основе политического порядка. Средневековая (и в некоторой степени античная) политическая философия отражала оправдательный дискурс политического порядка самого по себе, воспринимая политическое как некую монополию на интерпретацию и «воплощение». При таком представлении политического порядка, власть воспринималась как «физическая» сила, которой наделен, в соответствии с традицией, король, а церковь выступала в роли potestas spiritualis. Современные теории политической репрезентации, напротив, имеют склонность подвергать острой критике любые варианты монополизации и авторизации власти и пафос трансцендентного основания, сосредотачивая свое внимание на изменениях символического порядка, ведущего к современной демократии, или, на свободной «дискуссии» свободных граждан об основных принципах политического (от роулзовского политического либерализма до делиберативной демократии Хабермаса). Все эти политические философы разрабатывают свои концепты в полемической оппозиции по отношению к «традиционной» репрезентации политического, пытаясь облечь их в разнообразные формы (тоталитаризм, национализм, фундаментализм, расизм и т.д.).

В этом контексте фигура Томаса Гоббса является примечательной, т.к. оказывается своего рода «камнем преткновения» на пути развития политической теологии. Причиной тому служит не только полемический характер английского мыслителя, но и исторический контекст – процесс Реформации, начавшийся в XVI веке и подорвавший традиционные устои религиозного и церковного сообщества, имел серьезные последствия. Однако это вовсе не значит, что до этого события религиозное сообщество пребывало в спокойствии и мире (исключение составляет лишь позиция о статусе «трансцендентного», относительного которого религиозное сообщество пребывало в согласии). На протяжении всего Средневековья политические конфликты всех мастей и различные противостояния между церковью и государством, между папством и ересями, сделали этот период истории куда более жестоким и кровавым, чем период Реформации и пост-Реформации. Последний пришелся на век Гоббса, отпечатавшись и на тех реалиях, в которых он вырос, и непосредственно на его характере.

Томас Гоббс родился 5 апреля 1588 года. Это были преждевременные роды, т.к. его мать была напугана известием о вторжении в Англию Непобедимой армады. Впоследствии он любил повторять: «Моя мать была переполнена таким страхом, что она носила близнецов: меня и вместе со мной страх» [Martinich, 1992: 17]. Понятие страха стало одним из центральных в философии Томаса Гоббса. Как будет видно далее, именно этот феномен оказывается в основе гоббсовской политической теологии.

***Актуальность исследования***. Философия Томаса Гоббса обладает огромным значением для современной политической мысли. Долгое время Гоббс оставался «недооцененным» философом, а современниками его сочинения были восприняты враждебно, и он был вынужден перебраться из Франции в Англию. Как утверждает Кори Робин, современный американский политолог, «в том, что Гоббс бежал от своих врагов, а затем от своих друзей, не было ничего случайного, поскольку он создал политическую теорию, которая разрывала все давнишние альянсы. Вместо того чтобы отвергнуть революционную аргументацию, он проглотил и преобразовал ее» [Робин, 2013: 108].

Несмотря на многовековую историю толкования гоббсовских идей, до сих пор нет единой и устоявшейся интерпретации его идей. Не прекращаются споры о «либерализме» Гоббса, об его отношении к религии и о его ценности для политической науки, создателем которой он себя мнил. «Проблемы интерпретации Гоббса не должны увести нас от самого Гоббса. Мы видим, что поле интерпретаций весьма широко… но споры вокруг интерпретации могут быть симптомом актуальности проблем, отнюдь не сводящихся к историко-философским» [Филиппов, 2009: 107]. Гоббс оказывается мыслителем, чья политическая философия продолжает привлекать внимание ученых умов современной науке.

Его концепт «рационального» страха остается, пожалуй, одним из самых разработанных за всю историю философской мысли, несмотря на то, что тема страха привлекала ученые умы на протяжении веков. Еще в античности ей интересовались такие философы, как Платон и Аристотель. В новое время о ней писали Монтень и Декарт. Не обошли ее вниманием и представители немецкой классики – Кант, Шеллинг, Фейербах. Особое место феномен страха занимает в экзистенциальной философии, где он рассматривается как источник «жизненных» смыслов личности. Конечно, большое внимание проблеме человеческого страха уделила психология ХХ века. Однако именно Томас Гоббс разработал концепцию страха, которая до сих пор не утратила актуальности. Он был одним из первых философов, который наиболее ясно осознал определяющую силу именно коллективного страха, который может быть использован в политических целях. «Страх смерти был любимой темой Гоббса, – пишет Кори Робин, современный американский политолог – Не просто аффектом, но когнитивным предощущением телесного разрушения, так как философ думал, что тот открывает выход из естественного состояния» [Робин, 2007: 44].

Что касается политической теологии, то сейчас можно по праву утверждать, что этот «феномен», первоначально сформулированный Карлом Шмиттом в одноименном произведении, оформился в отдельную область философского и теологического знания. При этом сам термин «политическая теология» был переосмыслен и интерпретирован иначе, нежели в представлении немецкого юриста и философа, целым рядом отечественных и западных мыслителей [Кырлежев, 2008; Узланер, 2008; Милбанк, 2008, 2013 и т.д]. Исследования в области политической теологии являются «мейнстримными» для западного академического сообщества и начинают набирать популярность в отечественной науке, о чем свидетельствует огромное количество публикаций, сделанных на рубеже XX-XXI вв [Milbank, 1990; Yoder, 1994; Kantorowicz, 1998; Voegelin, 1999; Lila, 2003; Scottand, Cavanaugh, 2004; Milbank, Zizek, 2009; Gregory, 2013] и издательство одноименного журнала [Political theology, www.politicaltheology.com].

***Темой*** данной работы представление концепта «рационального» страха Томаса Гоббса как основания его политической теологии.

***Целью*** настоящего исследования - проанализировать отдельные положения теории Томаса Гоббса, обратив особое внимание на его представление о страхе, и выделить основания для опсиания «рационального» страха как основы политической теологии данного мыслителя.

Для достижения цели необходимо решить следующие задачи:

1. Рассмотреть понятие «политическая теология», определив причины, по которым первоначальное значение этого термина, выдвинутого Карлом Шмиттом, было переосмыслено его современниками и преемниками в области политической философии. Проанализировать современные представления о «политической теологии», определив их релевантность по отношению к философии Томаса Гоббса.
2. Провести анализ феномена «страха» в философии Гоббса, уделив особое внимание рассмотрению места религии и визуальных стратегий в его теории.
3. Выделить основания, в соответствии с которыми можно было бы утверждать, что концепт «рационального» страха является основой политической теологии английского мыслителя.

Структура данной работы выстроена в соответствии с последовательным решением поставленных задач.

***Объект исследования*** – политическая философия Томаса Гоббса.

***Предмет исследования*** – феномен «страха» Гоббса и политическая теология как отдельная область знания в современной научной мысли.

***Степень разработанности проблемы.*** Взгляд на труды Гоббса всегда был неоднозначным – его работы были отвергнуты современниками, т.к. выраженные в них идеи во многом шли вразрез с политическим устройством монархических стран того времени, а среди будущих интерпретаторов его философии были как сторонники, так и противники. Например, английский политический теоретик и современник Гоббса, Джеймс Харрингтон насмехался над Левиафаном, называя его «просто лягушонком»[[1]](#footnote-1). Как пишет Ричард Такк, биограф мыслителя, «именно Гоббса, более всех великих философов, отвергали последующие поколения» [Tuck, 1989: 7]. Несмотря на это, выраженные им идеи приобрели особенную популярность в XX веке. Об этом свидетельствуют работы таких выдающихся политических мыслителей, как Карл Шмитт, Лео Штраус, Квентин Скиннер, Майкл Оукшотт, Ив Шарль Зарка, Джон Милбанк и др . [Шмитт, 2000; Шмитт, 2005; Strauss, 1952; Штраус, 2007; Skinner, 2008; Oakeshott, 1975, Zarka 1987; Милбанк, 2008].

Исследования политической теологии, как отмечалось ранее, являются на сегодняшний день «мейнстримной» областью для западного научного сообщества. Однако, несмотря на большое количество публикаций по данной теме, в научном сообществе до сих пор нет единого мнения относительно строгого определения «политической теологии» и тех теоретиков, которых можно было бы единогласно причислить к числу «политических теологов». В данном исследовании мы будем опираться преимущественно на представление Джона Милбанка, современного теолога и профессора Ноттингемского университета, о политической теологии [Milbank, 2013].

Вопросу о феномене «страха» в политической философии Томаса Гоббса посвящены работы Карла Шмитта [Шмитт, 2006], Лео Штрауса [Штраус, 2007; Strauss 1952] Джона Маккормика [McCormik, 1994], Кори Робина [Робин, 2007], Яна Блица [Blits, 1989], Рафаэлла Санти [Santi, 2000], Майкла Оукшота [Oakeshott, 1975], Карло Гинзбурга [Ginzburg, 2008] и др.

Таким образом, можно заключить, что вопросы политической философии Томаса Гоббса и представления о политической науке как особом роде знания являются довольно разработанными, т.к. существует огромное количество фундаментальных публикаций как отечественных, так и западных исследователей. Однако новым в данной работе можно считать, во-первых, попытку представить краткое исследование понятия «политической теологии», а, во-вторых, представление концепта «рационального» страха английского философа XVII века как основы его политической теологии.

**Раздел первый. Определение понятия «Политическая теология»**

Большинство современных обществ можно назвать «светскими», т.е. такими, где процесс секуляризации давно завершился, и религия отошла на второй план, не принимая более в политике непосредственного участия. Однако такой вывод возможен лишь при поверхностном взгляде на процесс секуляризации общества, характерный для постиндустриального общества. Все чаще политические понятия описываются как «секуляризированные теологические концепции» [Milbank, 2013: 19]. Карл Шмитт, говоривший о роли религии в пространстве политического, был также прав, но его выводы носили крайне «радикальный» характер и взгляд с использованием шмиттовской оптики на политические концепции средневековья и нового времени, оказывается несостоятельным. Говоря о Шмитте, мы должны, скорее, использовать понятие «теологии политики» и ограничить его от «политической теологии», т.к. между двумя этими областями существует огромная разница.

Как же нам следует определить понятие «политической теологии», если мы признаем несовершенство шмиттовской трактовки? Пределы области политической теологии, в самом широком смысле, оказываются практически безграничны – все богословие, если рассматривать его с постмодернистской установкой, может считаться «политическим»; отдельные политические теории и идеологии также могут быть названы «политической религией», как например труды Фегелина [Gray, 2007: 176], и так далее. Работа же Шмитта представляет собой иную перспективу. Для него политической теологией является структура политических концепций, корни которых уходят в теологию и богословие. «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развития […] но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий», – с такого утверждения начинается работа Шмитта [Шмитт, 2000: 57]. В его концепции «теологическое» понятие Бога трансформируется в «политическое» понятие Суверена – фигуры, наделенной всей полнотой власти и обладающей правом принимать решения в экстремальных ситуациях чрезвычайного положения. Понятие Абсолюта в религии используется для концептуализации Абсолюта в государстве, начиная с «божественного права королей» и заканчивая тем кризисом власти, который стал столь очевидным для Германии начала XX века.

Отчасти, выводы, сделанные Шмиттом, оказываются верными, но его понимание взаимосвязи между богословием и политикой является односторонним и ведет к упущению важных элементов анализа. В центре анализа оказывается понятие «решения» (от лат. decisio) о чрезвычайном положении, которое принимает Суверен. «Решение освобождается от любой нормативной связанности и становится в собственном смысле абсолютным» [Шмитт, 2000: 25]. Такой подход, где вопрос о «решении» становится предельным понятием, Шмитт назвал «децизионизмом». Сам он впоследствии был вынужден дистанцироваться от этого понятия, поскольку современники воспринимали его как представителя данного течения, с чем он никак не мог согласиться.

Таким образом, Шмитт пытался понять богословие через политику, а не политику через богословие. Доводы в поддержку именно такого подхода он находит в ранних этапах истории западной цивилизации, проблематичности Реформации и деятельности Мартина Лютера. Однако Шмитт не проводит разделения между политическими теориями средневековья и нового времени, хотя очевидно, что они формировались на разных основаниях. И здесь различие на «политическую теологию» и «теологию политики», о котором мы говорили ранее, становится очевидным. Политическая теология предполагает, использование теологического базиса с целью маскировки истинных политических мотивов. Теология политики, напротив, берет свою основу в теологических понятиях, секуляризируя и приспосабливая их, но при этом политика становится делом теологии. Такой подход характерен скорее для теологов, не ставивших под сомнения истины Писания. Он может быть успешно использован для описания концепций политического, созданных в период Средневековья, однако обнаруживает свою несостоятельность при использовании для анализа концепций Нового времени. В этом и заключается противоречивость шмиттовского подхода к политической теологии – с одной стороны, он тяготеет к тому, что мы назвали здесь «теологией политики», а с другой – использует этот подход безразлично по отношению к концепциям античности, Средневековья и, особенно, Нового времени, т.к. он говорит преимущественно о «современных (modern) учениях о государстве». Его не интересуют тонкости реализации теологического в пространстве политического – фокус его исследования заключается на способах и принципах поддержания «порядка» в государстве, даже в тех случаях, когда «правопорядка», как такового, нет.

Таким образом, концепт Шмитта может быть охарактеризован как поиск и описание сакральных оснований, легитимирующих политическую теорию и практику. И в этом он не одинок – здесь же может быть упомянута Ханна Арендт с ее представлением о политическом. Однако для настоящего исследования данный поход оказывается нерелевантен. Говоря о политической теологии Томаса Гоббса, нам следует использовать богословское осмысление политического, что характерно практически для всей современной политической теологии, и наиболее ярким ее представителем можно считать Джона Милбанка.

Несмотря на то, что Милбанк принадлежит скорее к числу теологов, нежели политических мыслителей, его концепция, получившая название «радикальной ортодоксии», поможет нам лучше понять сущность политической теологии Томаса Гоббса. Свое эссе «Политическая теология и новая наука политики» [Милбанк, 2008] Милбанк начинает с утверждения, что «было время, когда никакого «светского» (секулярного) не существовало. […] Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением: sacerdotium (священство) и regnum (царство). Saeculum же в Средние века — это не пространство или сфера, но время — интервал между грехопадением и эсхатоном» [Милбанк, 2008: 33]. Такое положение дел было характерно для традиционной сферы политического. Совсем иначе обстоят дела в Новом времени, когда на смену «классической» политики приходит новая политическая «наука», с ее представлениями о светском и взглядом на государство как на «искусственное тело» [Гоббс, 2001]. Этот принципиальный момент различения был упущен Шмиттом, но скурпулезно анализируется Милбанком.

Новая политическая наука, формирующаяся в XVII веке как новая социальная теория, разрабатываемая в работах не только Томаса Гоббса, но и, как отмечает Милбанк, Гуго Гроция и Бенедикта Спинозы, искала новый «автономный объект» политики. Им оказалось «политическое», понимаемое как пространство чистой власти. Теология оказалась не готова работать с подобными категориями, будучи неспособной «ни дискутировать с таким пониманием [политического], ни учиться у него, она может лишь принять или отвергнуть сам объект понимания» [Милбанк, 2008: 34]. В этом контексте и возникает «новая политическая наука», как ответ на неспособность теологии осмыслять трансформирующееся понятие «политического» Нового времени. Именно благодаря трудам упомянутых мыслителей, «политическая теория достигла некоторой, хотя и в высшей степени двусмысленной, «автономии» по отношению к теологии» [Милбанк, 2008: 34].

Отсюда следует, что основания для построения такого рода «политического», не могли быть найдены в сфере «теологического», как это было характерно для античного или средневекового периодов. Природа мыслителями Нового времени воспринималась как «открытая книга» и именно в ней они искали основания для построения «автономного объекта» политики. Таким основанием и для Томаса Гоббса, и для Гуго Гроция стало понятие «естественного», положенное в основу их политических теорий. Категория «естественного» позволяла им так выстраивать социальный порядок, как если бы он находился в минимальной зависимости от сферы теологического, или даже «etsi Deus non daretur (как если бы Бога не было)» [Гроций, 1994: 47]. Естественный закон в интерпретации Фомы Аквинского являлся трансцендентной справедливостью, соединяющей в себе «конкретные примеры справедливости с божественным и вечным» [Милбанк, 2008: 35]. Естественный закон для Гоббса, напротив, не был связан с «божественным», и мог быть выведен любым человеком по средствам его собственного разума, позволяющего строить логически правильные рассуждения. На место «естественного закона» в его традиционном понимании приходит «естественное право», являющееся исходной точкой философского (рационального) объяснения гражданских институтов и проявляющееся в теории суверенности, характерной для всей современной политической теории. «Источник этих правил — не внутренне присущее аристотелевскому практическому разуму тяготение к телосу блага (как это было у Аквината), но скорее чисто теоретические размышления о свойственной каждому созданию потребности обеспечить свое собственное самосохранение» [Милбанк, 2008: 35].

В этом влечении (conatus) к самосохранения Томас Гоббс видел ключ к понимаю не только природы человека, но и государственного устройства. Если античные мыслители, особенно Аристотель, в своих сочинениях старались показать, каким должен быть человек, к чему ему стоит стремиться, то философов Нового времени в первую очередь интересовало, что представляет из себя человек по своей природе. Вместо того чтобы предоставить людям некий идеал человека, они предлагали рассмотреть людей в их самом «низком» состоянии. Как известно, Гоббс назвал это состояние «естественным» [Гоббс, 1989]. Такое представление о человеке являлось своего рода «феноменологической редукцией», позволяющей взглянуть на человека «без прикрас», дабы лучше понять его естество и в соответствии с этим знанием встроить концепцию политического, реализующуюся в успешно функционирующем государственном порядке.

Несмотря на свою «естественность», этот «автономный объект был также искусственным. Новое политическое знание могло опираться на conatus как свое материальное основание, но затем познание власти оказывалось всего лишь отслеживанием путей человеческого конструирования, анализом factum (сделанного)» [Милбанк, 2008: 35]. И здесь английский философ XVII века сумел прекрасно уловить «дух времени». После «открытия» Гоббсом «Начал» Эвклида, природа предстала для него в механистическо-научном ключе. Свое собственное государство он называет «искусственным телом», а его функционирование уподобляет работе часового механизма или человеческого тела. Именно эта область «искусственного» (factum), совпадающая с пространством секулярности и оказалась областью свободного действования человека, пользующегося своим собственным разумом для принятия решений. Принимая эти условия, Гоббс был вынужден представить сферу factum (светского) таким образом, чтобы его сущностью оказались формализм и предсказуемость» [Милбанк, 2008: 36-37]. Отсюда следует, что политический порядок выстраивается не на некой Божественной идее, как отражении этого самого «порядка», а на доводах разума, подкрепленных знанием о природе человека.

Новый объект политической науки не мог быть просто обнаружен в природе и обоснован с помощью довод разума. Пространство «светского» должно было быть создано как пространство «чистой власти». «Однако, как мы это сейчас увидим, само это изобретение было достижением теологическим, так как только теология определенного рода могла сказать: «как если бы Бога не было» (etsi Deus non daretur)» [Милбанк, 2008: 38].

Здесь для более точного понимания «сконструированного» Гоббсом пространства светского, нам необходимо обратиться к категории dominium (владение). Это понятие «традиционно связывалось с рациональным усмирением страстей, а также было основой легитимного контроля над внешними объектами и обладания ими» [Милбанк, 2008: 38]. Согласно Гоббсу, говорить о dominium как о категории права, легитимирующей притязательства человека на обладание какой-либо вещью, в ситуации естественного состояния, не имеет смысла, т.к. самого нет самого права, за исключением права естественного, которое не гарантирует частной собственности, и института «легализации». Только в государственном состоянии, с появлением инстанции, гарантирующей сохранность и принадлежность собственности конкретному индивиду, становится возможным появления частной собственности. Только безграничная власть, которой Гоббс в своей концепции наделяет Суверена, способна обеспечить политический порядок и легитимировать право на частную собственность. В этом, по утверждению Джона Милбанка, «обнаруживаются общие корни абсолютизма и либерализма Нового времени. Одно и то же понимание dominium’а обосновывает как сентенцию Гоббса о том, что суверенная власть никогда не может ограничивать себя, так и его же суждение о том, что свобода подданных зависит от молчания закона. Именно этот формальный характер государственной власти, гарантирующей личную безопасность и невмешательство в «частные» занятия (торговля, заключение контрактов, получение образования, выбор жилища), требует, чтобы в других отношениях эта власть была безграничной и не имела себе равных.» [Милбанк, 2008: 40]. Гоббс оказывается более прагматичным, чем другие либеральные мыслители, ясно осознавая необходимость наличия абсолютной и неоспариваемой (в отличии, например, от Локка) власти для поддержания политического порядка, обеспечивающего свободу подданных.

Таким образом, Томас Гоббс сначала выстраивает свою версию антропологии, обращаясь к влечению (conatus) к самосохранению как ее основе, далее выстраивает свое видение политического, как науки [Гоббс, 1989: 279]. Это, на первый взгляд, «дерзкое высказывание» имеет под собой прочную основу. Предшествующая традиция, рассуждая о природе и целях государства, тяготела к идеализму. Гоббса же интересует реальное положение вещей. Он пытается из предпосылки об эгоистической природе людей вывести единственно возможное основание, на котором может быть создано государство. Гоббс ценит и любит античных мыслителей, считая их своими «учителями», но он не может принять их «утопические» идеи.

Чуждо Гоббсу оказывается их рассуждения о лучшем режиме правления. Он не задается этим вопросом, т.к. считает, что создает механизм управления государством, способный эффективно работать в любых обстоятельствах: «она [традиция] декларировала поэтому множество типов легитимных режимов, следовательно, ответ на вопрос, какой тип режима легитимен при данных обстоятельствах, зависит от этих обстоятельств. Естественный общественный закон, напротив, интересуется тем правильным общественным строем, чья актуализация возможна при всех обстоятельствах. Он поэтому пытается обрисовать тот общественный строй, который может претендовать на легитимность или справедливость во всех случаях, безотносительно к обстоятельствам» [Штраус, 2007: 183-184]. Не уделяет Гоббс внимания и личности правителя. Его механизм власти «нейтрален» и безотносителен к личности человека или людей, стоящих во главе. Поэтому не имеет значения, будет это «философ» или «страж», главное – чтобы он обладал благоразумием, свойством, присущим всем взрослым и психически здоровым людям. «Я знаю, что Аристотель в первой книге своей Политики устанавливает в качестве основы своей доктрины, что некоторые люди предназначены самой природой к управлению, именно наиболее мудрые (к каковым он причислял и себя как философа), другие же к службе (именно те, кто обладает сильным телом и не является, подобно ему, философом)». Сам же Гоббс считает, что «если природа поэтому сделала людей равными, то это равенство должно быть признано; если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе как на равных условиях» [Гоббс, 2001: 107].

Подданные должны подчиняться суверену не только из страха перед его мечом, но из факта признания его права на управления государством. Здесь тоже обнаруживается разрыв Гоббса с традицией. Законы принимаются не в силу их соответствия добродетели или истинности, а в силу авторитета Суверена. «Auctoritas, non Veritas» (Авторитет, а не истина) – формула, которую часто повторяет Томас Гоббс. Кроме того, Гоббс утверждает, что «обязанности подданых по отношению к суверену предполагаются существующими лишь в течение того времени, и не дольше, пока суверен в состоянии защитить их» [Гоббс, 2001: 153]. Этот аргумент может также напоминать нам об одном из основных принципов классического либерализма – идея о том, что если правительство не делает свою работу, то подданные в праве не подчиняться ему. К тому же за индивидом остается право, даже если он совершил преступление, за которое полагается смертная казнь, то он может не подчиниться решению суверена и оказать сопротивление, защищая свою собственную жизнь. «… и разумный эгоизм не может быть поставлен под сомнение никакими велениями суверена: гражданин не вмешивается в компетенцию государства, но его лояльность – не больше чем стремление выжить. В критической ситуации, когда суверен угрожает его жизни, он склоняется перед его силой и правом, но Гоббс всегда замечает индивидуальные шансы спасения и размышления, не угрожающие самому существу порядка» [Филиппов, 2005: 307].

Таким образом, индивид имеет дело с «монстром» Левиафаном, который вселяет в него ужас и заставляет повиноваться законам. Однако только он делает возможным сразу несколько важных «пунктов», необходимых для нормального развития человеческого общества. Во-первых, государство подавляет некоторые желания индивидов, но гарантирует сохранение их жизней. А все остальные свободы «… проистекают из умолчания законов» [Гоббс, 2001: 152]. Во-вторых, только в государственном состоянии, как мы отмечали ранее, становится возможным появления частной собственности, т.к. до этого не было инстанции, гарантирующей ее сохранность и принадлежность конкретному индивиду. В-третьих, только в государстве становится возможным появление морали. Естественные законы резюмируются Гоббсом в одном простом правиле, которое отсылает нас к «золотому правилу морали» – «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе» [Гоббс, 2001: 110].

Однако, как отмечает Джон Милбанк, Гоббсу не удается полностью секуляризировать область политического, просто отбросив все его сакральные основания. «Что касается “как если бы” (etsi) [как если бы Бога не было], то это не более чем уловка, так как конечная тотальность предполагает, что природа является законосообразной сферой, полностью подчиняющейся постоянным законам действия силы и страсти, которые были установлены волей Божества, затем удалившегося от дел» [Милбанк, 2008: 35]. Ясно осознавая это, Гоббс принимает подобную «деистическую» установку и, проанализировав естественную сущность людей и их страстей, в основу своей концепции политического кладет представление о страхе как фундаменте для построения «порядка» в государстве. Страх оказывается своего рода «клеем», заделывающим брешь такого рода построения. И в этом смысле можно говорить о Гоббсе как о политическом теологе.

**Раздел второй. «Страх» как основа Политической теологии Томаса Гоббса**

Одной из сильнейших человеческих эмоций является страх. По мнению большинства психологов, она является врожденной и оказывает непосредственное воздействие на поступки людей, в независимости от того, желают они этого или нет. Когда страх захватывает человека, он полностью теряет способность к рациональному мышлению и к адекватному принятию решений. «Так, поведение человека в страхе было опредмечено во всех культурах. Страх обрел новые значения и смыслы, стал отправной базой для оценки и контроля поведения людей» [Касумов, Гасанова, 2014: 1]. Однако эта эмоция присуща не только человеку, но и большинству представителей животного мира. Она является ответной реакцией на внешнюю угрозу и основным механизмом выживания, который реализуется в принятии решения: противостоять или бежать. Стратегия избегания опасности почти во всех культурах воспринималась как нечто «постыдное», и это наложило свой отпечаток на восприятие страха как негативной эмоции. Подобное восприятие было переосмыслено выдающимися философами и психологами.

Томас Гоббс в своих трудах разрабатывает, пожалуй, наиболее интересный концепт «рационального» страха. Он был одним из первых философов, который наиболее ясно осознал определяющую силу именно коллективного страха, который может быть использован в политических целях. «Страх смерти был любимой темой Гоббса, – пишет Кори Робин, современный американский политолог – Не просто аффектом, но когнитивным предощущением телесного разрушения, так как философ думал, что тот открывает выход из естественного состояния» [Робин, 2007: 44].

**А) Страх как базис сферы политического**

В анализе феномена «страха» у Гоббса нас интересует, прежде всего, его кардинальный разрыв с традицией, который и стал причиной переосмысления Гоббсом понятия «страх». Как пишет Лео Штраус, американский политический философ, до «открытия» Гоббсом Эвклида, английский мыслитель продолжал верить в авторитет традиционной, Аристотелевской, морали и политической философии [Strauss, 1952: 129]. Но даже тогда, его интересовали не сами эти нормы, а способы их применения. Изучая историю, Гоббс пытается понять, какие силы реально определяют поведение людей. Он обнаруживает их в людских страстях. Среди них он обращает особое внимание на тщеславие и страх. «Тщеславие – это сила, которая делает людей слепыми, страх – это сила, которая заставляет человека видеть» [Strauss, 1952: 129]. Подчеркивая важность этих страстей, Гоббс выходит за рамки традиционной морали и политической философии.

Страх и гордость – это не противоположные понятия. «Страсть гордости имеет оборотную сторону, а именно страх», – утверждает Майкл Оукшот, английский политический теоретик. [Оукшот, 2002: 158]. Оукшот не стремился подвергнуть критике гоббсовскую концепцию страха, но хотел показать, что существует альтернативная интерпретация нравственной жизни, изображенной в «Левиафане» – стремление к миру не из страха насильственной смерти, а из страсти гордости. «Наличие этого аристократического элемента в гоббсовском нравственном облике опровергается простым обозначением его как “буржуазного”» [Oakeshott, 1975: 15]. Человек боится не только быть убитым, но и проиграть гонку за обретением удовольствия, остаться позади своих соперников. Две этих эмоции определяют бытие конкретного индивида и взаимодействие всего людского сообщества. Люди в естественном состоянии живут в «вечном страхе и постоянной опасности насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [Гоббс, 2001: 87]. В этот момент, затруднительное положение отдельного человека становится очевидным. Существование других представителей рода человеческого и невозможность избежать их компании, является первым реальным препятствием в погоне за счастьем отдельного индивида. Люди, которые стремятся к обладанию одним объектом, становятся не просто соперниками, а настоящими врагами по отношению друг к другу. А наиболее успешный человек будет иметь большее количество врагов и постоянно находиться в огромной опасности. К тому же не стоит забывать, что по Гоббсу, все люди от природы примерно равны и физически, и интеллектуально. Из этого равенства вытекает равенство надежд на обладание определенной вещью, которое подталкивает человека попробовать перехитрить своего соперника. Таким образом, естественное состояние людей является погоней равных за вещами (обязательно дефицитными), которые даруют блаженную жизнь. В итоге имеем войну всех против всех. Смерть как величайшее зло оказывается ближе, чем счастье. Гордость человека, находящегося в компании себе подобных, более опасна, и смерть более вероятна.

С другой стороны, люди нуждаются друг в друге, ведь без других не может быть признания превосходства, славы и других почестей, а значит, обретение настоящего счастья становится невозможным. Отсюда проистекает бесконечная погоня за самоутверждением посредствам приобретению все большего количества благ и удовольствий. Как отмечает Оукшот, человек «не может не знать, что в этой гонке можно потерпеть неудачу» [Оукшот, 2002: 159]. Это утверждение, однако, является весьма спорным, т.к. сам Гоббс считает, что люди всегда переоценивают свои собственные возможности, потому что «свой ум они наблюдают вблизи, а ум других – на расстоянии» [Оукшот, 2002: 85].

Смерть как непроизвольное прекращение желаний и стремлений есть самая отвратительная из всех вещей; «это есть величайшее зло (summum malum)» [Oakeshott, 1975: 41]. И то, что люди ненавидят, они также боятся, если это находится вне их контроля. Благоразумие говорит человеку, что иногда он может избежать смерти, избегая ее вероятных причин, и страх, таким образом, будет уменьшен. Но, так или иначе, смерть все равно опередит даже самого быстрого бегуна. Ужаснейшим исходом для человека будет внезапная насильственная смерть, от которой невозможно защититься никаким способом.

Страх у Гоббса это не примитивная эмоция, присущая всем животным. Это, по выражению Кори Робина, «рациональная, нравственная эмоция, которой обучали влиятельные люди в церквях и университетах» [Робин, 2007: 45]. Уже здесь мы видим, что основания гоббсовской теории страха уходят корнями в теологические представления. Сам мыслитель дает исчерпывающее определение страха в первой книги трактата «О гражданине»: «Я же понимаю под этим термином [страхом] любое предвидение будущего зла. Я включаю в понятие страха не только стремление бежать (от опасности), но и недоверие, подозрение, осторожность, предусмотрительность, позволяющие избежать опасности» [Гоббс, 1989: 287-288]. Таким образом, страх представляет собой «не событие (испуг), но состояние подобно тому, как и война, по Гоббсу, это не битва (событие), но состояние», – утверждает Карл Шмитт, немецкий политический философ [Шмитт, 2006: 29].

Изменения в оценке страха объясняются, по мнению Лео Штрауса, тем, что Гоббс больше всего ценит жизнь. Гоббс утверждает, что хорошие вещи хороши потому, что служат защите жизни. Для Аристотеля хорошие вещи те, что обладают благом. Наконец, Гоббс считает лучшим противоядием против гнева и ярости – страх, а Аристотель в первую очередь упоминает уважение, а потом уже страх [Strauss, 1952: 130]. Гоббс, по мнению Штрауса, порывает с традицией и в вопросе природы человека. Если для Аристотеля человек – это «животное политическое», то для Гоббса человек – это эгоистичное существо, которое преследует только свои собственные цели и поэтому, оказывающееся в большей степени «асоциальным».

Все люди от природы обладают в равной степени физическими и умственными способностями. «Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей» [Гоббс, 2001: 86], но два человека не могут одновременно обладать одной и той же вещью. Отсюда проистекает взаимное недоверие и война, когда отдельные индивиды оказываются неспособными контролировать ситуацию. Это подтверждает и современный американский психолог, Кэррол Изард – «чувство утраты контроля над ситуацией – одна из причин, порождающих страх» [Изард, 2007: 207]. В естественном состоянии жизнь человека «одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [Гоббс, 2001:. 87]. Люди нападают друг на друга, чтобы не только сохранить свою собственную свободу, но и приобрести господство над другими. Они прибегают к насилию для достижения своих целей, и каждый является врагом каждого. В такой «войне всех против всех» («bellum omnium contra omnes») «ничто не может быть несправедливым» [Гоббс, 2001: 88].

Естественное состояние логически предшествовало государственному. Гоббс рассматривал его как потенцию, которая постоянно присутствует в человеке и возобновляется в случае прекращения суверенной власти, а гражданские войны и восстания – как рецидивы «войны всех против всех». В естественном состоянии нет собственности, нет справедливости, нет места трудолюбию, т.к. никому не гарантированы плоды его труда, есть только война, «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти», а «сила и коварство являются на войне двумя кардинальными добродетелями» [Гоббс, 2001: 88]. Таким образом, Томас Гоббс критикует подобное первобытное состояние за то, что оно мешает нормальному развитию человеческого общества.

Исходя из этого, люди должны стремиться избежать этих бед, т.е. стремиться к выходу из естественного состояния. Пока это состояние продолжается, они не способны прийти к договоренности, «рациональный баланс интересов не возникает сам собой, он нуждается в рамке порядка, который на языке политической философии называется миром» [Филиппов, 2005: 287]. Страх перед смертью – это наиболее существенная причина, склоняющая людей к заключению мира, а разум подсказывает «подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению» [Гоббс, 2001: 88]. Это первый и основной естественный закон, который гласит: «Следует искать мира и следовать ему […]защищать себя всеми возможными средствами» [Гоббс, 2011: 90]. Люди приходят к необходимости заключения общественного договора «каждого с каждым», который позволит перейти к гражданскому состоянию. Это то, что Карл Шмитт называет «искрой Ratio» – люди, переполненные страхом перед лицом естественного состояния, собираются вместе, и в критический момент происходит создание нового Бога. [Шмитт, 2005: 147]. Они большинством голосов избирают правящую власть, и на этом их политические полномочия заканчиваются. Граждане теряют все свои права, кроме тех, которые может предоставить им суверен, если сочтет это нужным, и право на жизнь, а «величайшая свобода проистекает из умолчания законов» [Гоббс, 2001: 152]. Закон оказывается оборотной стороной желания, ограничивающим его. Соотношение желания и закона, по утверждению Жака Лакана, формирует бытие субъекта в символической структуре политического, являясь отражением его психики [Лакан, 2010: 102]. Большой Другой (суверен), обеспечивает возможность индивида избавиться от страха, гарантируя соблюдения законов со стороны «маленьких» других. Таким образом, в результате заключения общественного договора образуется государство, а люди переходят от естественного состояния к гражданскому и первоначальным импульсом для построения сферы политического оказывается именно страх.

Современная физиология и психология подтверждают правоту Томаса Гоббса. Эти дисциплины экспериментально доказали, что люди объединяются под воздействием страха. В этом люди ничуть не отличаются от животных, которым также легче переносить страх, находясь в группе. Современные российские психологи, Гуляхин В.Н. и Тельнова Н.А., в статье «Страх и его социальные функции» утверждают, что страх выступает как «наиболее сильная мотивация для поиска безопасной среды существования и может усиливать социальные связи, включая бегство за помощью и коллективную защиту» [Гуляхин, Тельнова, 2010: 54].

Итак, появляется Левиафан, цель которого заключается в обеспечении безопасности, т.к. именно из страха перед смертью люди, которые «от природы любят свободу» [Гоббс, 2001: 116], связали себя узами, живя в государстве. Принимая во внимание эту предпосылку, Гоббс переходит к «выведению» прав государства. «Это отличает концепцию Гоббса от классической традиции, которая начинает рассмотрение государства с его прав» [Strauss, 1952: 141]. Люди передают свои права человеку или группе людей из взаимного страха, страха насильственной смерти и страха, самого по себе непреодолимого (принудительного). И все это согласуется с принципом свободы. Другими словами, они добровольно заменили страх перед естественным состоянием на страх перед мечом суверена. Они заменили неизбежную опасность на – опасность, которая угрожает только нарушителям ов [Strauss, 1952: 143]. В этом контексте Жак Деррида, реферируя к Гоббсу, называет государство протезом субъекта, «который питается страхом и правит страхом» [Деррида, 2010: 110]. «Протез» здесь следует понимать в том смысле, в каком его представляет Фрейд в «Недовольствах культуры» как неотъемлемую «техносоставляющую бытия человека» [Фрейд, 1992: 203].

**Б) Место религии в государстве Гоббса**

«Левиафан» обычно считают сочинением на политические темы. Однако взгляды Гоббса, касающиеся природы государства, предваряются тезисами о человеке как о природном существе и «машине», а завершаются пространными полемическими рассуждениями насчет того, какой должна быть «истинная религия». Практически половина всего объема «Левиафана» посвящена обсуждению религиозных вопросов. И это не случайно. Для Англии XVII века это был, несомненно, актуальный вопрос. В этот период была совершена последняя попытка установления государственного устройства на основе абсолютной монархии и государственной автократической церкви. Система средневековых отношений препятствовала дальнейшему развитию Англии. Несмотря на то, что в XVI веке парламент был подчинен королю, для решения важных вопросов (сбор налогов, начало военных действий) необходимо было собирать парламент, что бы получить его разрешение. В конце XVI века отношения между королем и парламентом ухудшились, т.к. английский король жаждал независимости от парламента, считая, что власть короля дана Богом и ее нельзя ограничивать никакими земными законами. Королю Якову приписывали слова: «Нет епископа – нет короля». Религиозная политика правительства была поставлена в центр критической деятельности парламента, потому что английский клир оказывал помощь королю в его борьбе с представителями буржуазии в парламенте и выступал за королевский абсолютизм [Чагин, 1959: 84].

Однако отношение Гоббса к религии сложное и неоднозначное, а подчас и противоречивое. По мнению Ческиса Л. А. у Гоббса из всех философов XVII века единственно имеется «ясная позиция атеизма». Такого же мнения придерживается и Чагин Б. А. – «его учение о происхождении и сущности религии вело непосредственно к атеизму» [Чагин, 1959: 78]. Соколов В.В. считал Гоббса деистом, желавшим иметь монарха и на земле, и на небе [Соколов, 2010: 21]. Другие же заявляют, что позицию Гоббса в вопросах религии невозможно определить, и что философ остается для нас неразрешимой загадкой. Он ставил государство выше религии, естественный закон – выше «божественного закона». Гоббс выступал против теории о божественном происхождении государства и, полемизируя с Фильмером, одним из идеологов этого учения, «неслыханно смело для того времени провозгласил возникновение государства из естественных условий жизни людей на основе договора» [Чагин, 1959: 85]. Как писал Маркс, «Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля стали, рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [Маркс, 1989: 103]. Он освободил мораль от религиозной санкции и подчинил ее авторитету государственной власти, основав на этом свою политическую теологию [Milbank, 2013: 139].

В естественном состоянии до того, как человеческий разум приходит к выводу о необходимости заключения мира, он находит свое спасение в религии. «Семена» религии, как и рассуждения, лежат в природе человека, но то, что произрастает из этого семени, определенный набор религиозных верований и практик, является искусственно созданным. «Религия является необходимым дефектом человеческого благоразумия, его неопытности» [Oakeshott, 1975: 33]. Благоразумие – предвидение вероятного будущего, и понимание вероятных причин основаны на воспоминании. Они оказываются причиной людского страха, когда человек встречается с чем-то лежащим за пределами его понимания. Тут религия и приходит на помощь. Она оказывается продуктом психической деятельности, способной разрешить эту ситуацию. Страх, таким образом, оказывается первоначальным импульсом для построения, сначала примитивных верования, а затем, и для создания религии. Религия для Гоббса становится конструктом нашей психики, а, следовательно, зная механизмы ее работы, субъект может воздействовать на ее конечные «построения».

Сам Гоббс в «Возражениях» на «Размышления» Декарта отвергал утверждение автора не только о врождённой идеи Бога, но и положение о божественной природе религии. Он довольно подробно рассматривает вопрос о происхождении религии. Согласно его воззрениям, ее источники носят чисто гносеологический характер:

1. Человеческая любознательность, стремление «доискиваться причин наблюдаемых событий» [Гоббс, 2001: 74].

2. Желание познания начала вещей, «человеку свойственно также думать, что эта вещь имеет причину» [Гоббс, 2001: 74] .

3. Способность человека замечать, «как одно событие производит другое, и запоминает в них предыдущее и последующее. А если он не может выявить истинных причин вещей, он строит насчет этих причин предположения, внушаемые его собственной фантазией, или полагается на авторитет других людей…» [Гоббс, 2001: 75].

4. Принятие случайных вещей за предзнаменование [Гоббс, 2001: 75].

Вслед за Гоббсом Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» объявил «легковерие и страх истинным источником суеверия и религии» [Ческис, 1929: 34].

Что же касается Бога, то его существование Гоббс никогда не ставил под сомнение. «Существует первичный двигатель, т.е. первичная и предвечная причина всех вещей. А это именно то, что люди разумеют под именем Бога» [Гоббс, 2001(а): 75]. Но что Гоббс имеет в виду под словом «бог»? Ответ на этот вопрос он дает в рамках материалистического мировоззрения, пытаясь дать логически стройное доказательство бытия Бога, которое вытекает из того, что Бог «первичная и предвечная причина всех вещей». Гоббс полемизирует с Декартом о созидательной функции Бога:

Что же касается представления «творец всего существующего», то я себе могу составить представление о творении только на основании того, что я видел: на основании, скажем наблюдений над тем, как человек рождается, или словно из одной точки вырастает до его настоящей формы и величины. Никакой другой идеи никто не ассоциирует с именем «творец». То обстоятельство, что мы можем себе представить мир созданным, не является достаточным доказательством того, что он действительно был создан [Гоббс, 1989: 155].

Бог – «естественное тело», которое хотя и не воспринимается нашими органами чувств, но, как и всякое тело обладает измерениями. Выражение «бестелесный дух», по Гоббсу, не имеет смысла, т.к. это два «взаимопротиворечащих слова», поэтому:

Люди, пришедшие собственным размышлением к признанию бесконечного, всемогущего и предвечного Бога, предпочитают признать его непостижимым и превышающим силу их разумения, а не определять его естество словами «бестелесных дух», чтобы затем признать, что это определение непонятно либо что такой титул дается ему в догматическом смысле, т.е. не с намерением сделать понятным божественное естество, а из благочестивого желания выразить свое благоговения приписыванием его атрибутов, значение которых наиболее далеко от грубости видимых тел [Гоббс, 2001: 76].

Таким образом, религия вытекает из разумного страха перед тем, что вышло за пределы благоразумия - именно поэтому люди всегда поклонялись тому, чего боялись, тому, что находилось за пределами их понимания. Вечный страх, возникающий из религиозных стремлений, сосредотачивается на определенном объекте – Боге. «Настойчивость в рассуждениях может выявить необходимость Первопричины, но о ней известно так мало, что зависимость человека по отношению к ней всегда будет выражаться в поклонении, а не знании» [Oakeshott, 1975: 36]. И каждый человек, в соответствии со своим ограниченным опытом и величием своего страха, оказывает Богу поклонение и честь.

Религия не является избавлением от страха; она лишь замещает страх земной жизни, на страх перед Всевышнем, что, однако, может облегчить существование человека в реальном мире. Гоббса нельзя считать упразднителем религии, как это утверждали представители советской науки [Чагин, 1959; Ческис, 1929]. Он не преследует целью её уничтожение, а является ее своеобразным реформатором. Он выступает против шарлатанства и бессмысленных догматов религии. Они приводят к религиозной борьбе и переворотам [Чагин, 1959: 87]. С его точки зрения, человек не может быть не верующим, т.к. в противном случаи он не мог бы объяснить себе многие события, происходящие вокруг него. «Семена» религии «никогда не могут быть в такой мере искоренены из человеческой природы, чтобы они не дали снова ростков новых религий при возделывании их такими людьми, которые обладают для этого подходящей репутацией» [Гоббс, 2001: 82].

Ясно осознавая это, Гоббс решает поставить религию на службу государству [Oakeshott, 1975: 42]. Раз религия владычествует над умами людей и вселяет в них страх, представляя собой большую политическую силу, то ее надо непременно использовать в политических целях. «Можно заставить человека верить всему тому, что говорят ему люди, которые приобрели его доверие и которые умеют исподволь и ловко использовать его страх и невежество» [Гоббс, 2001: 80]. И религия, и государство возникают из человеческого страха, следовательно, подданные должны быть покорны суверену не только из-за земных страхов, но и из-за страха небесных сил. Суверен – земной правитель, Бог – небесный. Гоббс в ходе аргументации часто ссылается на христианские положения. Воля правителя – то же самое, что «повеление Христа» [Гоббс, 1989: 396, 401]. Естественные законы – совпадают с евангельскими заветами: шестой закон о прощении обиды, восьмой закон против оскорбления, девятый закон против гордости и правило, облегчающее рассмотрение естественных законов – «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе» [Гоббс, 2001: 110, 186, 337]. Отсюда следует, что религия, возникающая как «побочный эффект» деятельности нашей психики, в общем, и воздействия на нее страха, в частности, в пространстве политического оказывается подчинена верховной власти (Суверену) и должна быть трансформирована в соответствии с государственной политикой.

**В) Визуальные стратегии как квинтэссенция политической теологии Томаса Гоббса**

Изложенное выше уже позволяет нам говорить о Томасе Гоббсе как о политическом теологе. Однако своего «апогея» политическая теология малмсберийского философа достигает в его визуальных стратегиях. Именно здесь находится точка пересечения всех ключевых идей его учения – страх, суверенная власть, религия. В любое время существование политической сферы невозможно было представить без использования символов. Символ был и остается одной из важнейших частей построения и осмысления человеческой реальности. Как чувственно-воспринимаемый или абстрактный способ воплощения, он способен донести до индивида содержание той или иной политической системы, таким образом, помогая конкретному человеку лучше ориентироваться во внешнем мире. Поэтому в данном случае мы обращаемся не только к тексту, но и акцентируем особое внимание на титульной странице Левиафана, рассматривая это мифическое животное как политический символ.

Само сравнение Гоббсом государства с библейским чудовищем Левиафаном, которое изображено как сила, принижающая человека, имеет глубинный смысл. В «Книге Иова» Левиафан подробно описан и даже назван царем. Карл Шмитт, проделавший довольно подробный анализ фронтисписа Левиафана в своей работе «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» вслед за английским мыслителем и, в определенном смысле, пародируя его, предупреждает, что и его работу, посвященную исследованию «Левиафана» не стоило бы брать в руки: «Это книга совершенно эзотерическая, и ее имманентная эзотерика увеличивается по мере того, как ты в нее вчитываешься. Так что лучше убери-ка ты от нее руки! Положи ее обратно, на место! Не хватайся за нее снова, не прикасайся к ней пальцами, даже если они вымыты и ухожены или, в духе времени, измазаны кровью!» [Шмитт, 2006: 6].

На первой странице трактата [см. Приложение 1] находится гравюра с названием «Левиафан» и цитатой из уже знакомой Книги Иова: non est potestas super terram quae comparetur ei («Нет на Земле власти, подобной ему»). Интересно заметить, что, несмотря на ее название, Левиафан, изображенный на её фронтисписе, визуально имеет мало общего с морским чудовищем, а скорее напоминает «массивных гуманоидов», описанных в Асклепии. Хотя Гоббс нигде дословно ччи не цитировал текст Асклепия, все же, по мнению немецкого историка и философа, Хорста Бредекмпа, имеют место быть бесчисленные ссылки на герметический корпус в других разделах «Левиафана» [Bredekamp, 2007: 33]. Карл Шмитт отмечает, что «единство политической общности часто и в различных значениях воспринималось в образе человека-великана (magnum corpus). Истории политических идей известен и образ гигантского зверя». А Платон, к которому «восходит представление о политической общности как о большом человеке, называет движимую иррациональными аффектами толпу многоголовым и пестрым зверем» [Шмитт, 2006: 108].

Изображение Левиафана является, пожалуй, одним из самых известных в истории политической философии того времени. Нижняя часть представляет собой триптих с несколькими символическими объектами светской и церковной власти. Элементы одной стороны противопоставляются элементам другой: замок и церковь, корона и митра. Пушка как «последний довод королей и молнии божественного гнева, символизирующие отлучение от церкви, своего рода "тяжёлую артиллерию" организованной религии. Далее оружия и инструменты философской дискуссии - трезубец силлогизма, рога дилеммы, вилки прямого и непрямого, духовного и временного, реального и преднамеренного; битву заменяет богословская дискуссия. И в конце – поле боя и заседание религиозного суда.

Над триптихом – город с домами, церковью и несколькими горожанами. В центре изображен огромных размеров человек с короной на голове, составленный из множества маленьких людей, изображенных спиной к зрителю и поднимающих взгляд к голове гиганта, которого они составляют. Эти «объятые страхом атомизированные одиночки собираются вместе, затем вспыхивает свет разума и возникает консенсус, нацеленный на всеобщее и безусловное подчинение сильнейшей власти» [Шмитт, 2006: 151]. Левиафан включает в себя каждого из своих создателей, которые возвели его как гаранта общественного договора, а затем подчинились ему. В правой руке Левиафан держит меч, символ светской власти, в левой – епископский жезл, символ церковной власти, что отражает идею их объединения в лице единого суверена. Именно этот смертный Бог, чья власть внушает всем страх, принуждает людей жить в мире [Milbank, 2013: 163].

Однако с наступлением государственного состояния страх не исчезает. Он оказывается необходимым для поддержания спокойствия и обеспечения безопасности, в которой заинтересованы сами подданные. Сохраняется и страх перед возможностью возвращения естественного состояния «вследствие внутренних болезней» [Гоббс, 2001: 220]. Благодаря заключению общественного договора люди избавляются от ужаса бедственного состояния «войны всех против всех», но оказываются «ввергнутыми в столь же тотальный страх перед господством «Молоха и Голема» [Шмитт, 2006: 224]. Но государство не стремится таким образом подавить своих подданных, а лишь защищает и «очеловечивает» их. «…Природное злонравие человека всегда является аксиомой для обоснования авторитета государства, и как бы ни разнились между собой теоретические интересы Лютера, Гоббса, Босюэ, де Местра и Шталя, этот аргумент у них всегда оказывается решающим» [Шмитт, 2005: 27].

Таким образом, страх оказывается для Гоббса базисом и первоначальным импульсом для построения и области политического, и области теологического. Новая антропология, созданная английским мыслителем, начинающаяся с трактовки личностей как индивидов, определяет объект новой политической науки как пространство «чистой власти», включающей в себя представления о частной собственности, «абсолютном суверенитете», «гражданских правах» и «области теологического» [Милбанк, 2008: 8]. Страх оказывается сущностным условием человеческого существования, которое может ировизводить не только парализующие эффекты, но и создавать условия, благодаря которым человек вступает в отношении с окружающим миром. На основе этого мы вправе рассматривать концепцию «рационального» страха Гоббса и его Левиафан как проект политической теологии.

**Заключение**

1. Проведя анализ представления Карла Шмитта относительно «политической теологии», мы пришли к выводу, что его концепт оказывается не применим в отношении Томаса Гоббса, если мы рассматриваем последнего как политического теолога. В фокусе шмиттовского исследования оказываются понятия «политического порядка» и «чрезвычайного положения», решение (decisio) о введении которого принимает Суверен. По утверждению самого Шмитта, Гоббса можно лишь отчасти считать «децизионистом», т.к. вопрос о «решении» хоть и интересовал английского мыслителя, но не был ключевым для его философии. Поэтому взгляд на Гоббса как на политического теолога в терминах Шмитта не представляется целесообразным. Намного важнее здесь оказываются взгляды Джона Милбанка как представителя современной политической теологии. Его концепция «радикальной ортодоксии» помогает лучше понять идеи Томаса Гоббса, интерпретируя его учение о страхе как об основе политической теологии.

2. Подробно проанализировав феномен страха, мы можем утверждать, что он занимает ключевое место в теории Томаса Гоббса в принципе и его политической теологии в частности. Однако концепт «рационального» страха имеет некоторые проблемные места: так Лео Штраус утверждает, что в жизни существуют такие ситуации, когда человек сознательно идет на смертельный риск, руководствуясь не страхом, а другими страстями – в частности, тщеславием, чувством которое порождает иллюзию, что наказания можно избежать. [Strauss, 1952: 157]. Слабое видение будущей выгоды оказывается важнее чувства самосохранения. Стоит отметить, что и сам Гоббс понимал, что этот момент является слабым звеном его концепции страха. Однако у него так и не получилось решить этот вопрос, поэтому нападки со стороны Штрауса носят справедливый характер.

3. Отношение Томаса Гоббса к религии носит неоднозначный характер: Гоббса нельзя считать упразднителем религии, он не преследует целью её уничтожение, а является ее своеобразным реформатором, т.к. существующая религия не соответствует критериям «государственной». Она должна претерпеть ряд изменений, стать естественной и отказаться от притязаний на власть, чтобы стать полезной для общества. Религия выполняет важную функцию регуляции отношений между людьми. В этом религия близка к морали и праву, которые решают те же задачи. Таким образом, религия должна подчиниться государству, чтобы наряду с мечом суверена держать людей в большем страхе, но ее конечная цель суть благо – мирное существование подданных в государстве и отсутствие боязни за свою жизнь. В этом «подчиненном» положении религии по отношению к государству проявляется сущность гоббсовской политической теологии.

4. Исходя из нашего исследования, можно по праву утверждать, что квинтэссенция политической теологии Томаса Гоббса находит свое отражение в визуальных стратегиях. Фронтиспис Левиафана следует считать не просто дополнением к работе, но ее важным компонентом. Созданный в Париже гравером Авраамом Боссе в сотрудничестве с Гоббсом, он поражает воображение еще до начала чтения самого текста. И такое воздействие не случайно. Ни до Гоббса, ни после него, не было столь настойчивого преследователя визуальных стратегий, как основы политического учения. Согласно Гоббсу, изображения воздействуют непосредственно на зону психофизической активности человека [Bredekamp, 2007: 32]. Без осознания силы, которая может быть заключена в изображении, сложно правильно понять отличительные качества политической философии Гоббса. Фронтиспис «Левиафана» оказывается известнее содержания книги. Вероятнее всего, автор преследовал именно эту цель. Шмитт указывает на неслучайность гравюры на титуле, которая должна была завораживать и пугать читателя еще до того, как он открыл книгу. За символ цеплялись понятия, которые Гоббс вкладывал в головы очарованных Левиафаном интеллектуалов. «Та глубокая истина, что понятия и дистинкции являются политическим оружием, причем оружием “косвенных” властей, приобретает, таким образом, наглядность уже с первой страницы этой книги» [Шмитт, 2006: 125]. При этом в тексте книги Левиафан упоминается лишь трижды. «Гоббс не был мифологом и сам не стал мифом. С мифом он сблизился, только использовав образ Левиафана. Но именно с этим образом он допустил промашку, и именно об этот образ разбилась его попытка восстановить естественное единство» [Шмитт, 2006: 240]. Однако, несмотря на это упущение, Гоббсу все же удалось выстроить концепт своей политической теологии, который привлекает внимание академического сообщества и по сей день, а фронтиспис «Левиафана» оказывается лучшим отражением его центральных идей.

**Библиография**

1. Агамбен Дж. 2011. Homo sacer. Чрезвычайное положение. – М.: Европа, – 148 с.

2. Агамбен Дж. 2011. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, – 256 с.

3. Гоббс Т. 2001. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – М.: Мысль, – 478 с.

4. Гоббс Т. 1989. Избранные сочинения в двух томах. – М.: Мысль, – 623 с.

5. Деррида Ж. 2010. Тварь и суверен // Синий диван. М.: Три квардрата. – №15. – С. 224.

5. Касумов Т.К., Гасанова Л.К. 2014. Страхи в жизни и жизнь в страхе // http://vphil.ru/index.php?option=com\_content&task=view&id=886&Itemid=52 [Проверено 26.09.15].

6. Лакан Ж. 2010. Семинары. Книга Х: Тревога. М.: Логос, – 209 с.

7. Майер Х. 2012. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. – М.: Скименъ, – 192 с.

8. Михайловский А. В. 2008. Борьба за Карла Шмитта. К рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии. – №9. – С. 158–171.

9. Оукшот М. Рационализм в политике и другие стать. Перевод с англ. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 288 с.

10. Робин К. 2007. Страх. История политической идеи. – М.: Территория будущего, – 368 с.

11. Робин К. 2013. Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Бёрка до Сары Пэйлин. – М.: Изд. Института Гайдара, – 312 с.

12. Соколов В.В. 2010. Философская доктрина Томаса Гоббса: Бытие, познание, человек и общество. – М.: ЛКИ, – 72 с.

13. Филиппов А. Ф. 2006. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб.: Владимир Даль. С. 5—100.

14. Филиппов А. Ф. 2006. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб.: Владимир Даль. С. 5—100.

15. Филиппов А. Ф. 2009. Актуальность философии Томаса Гоббса (часть 2) // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз. — Т.8 — № 4. — С. 158-172.

16. Филиппов А. Ф. 2009. К политико-правовой философии пространства Карла Шмитта // Социологическое обозрение. — Т. 8. — № 2. — С. 41-52.

17. Фрейд З. 1992. Недовольства культурой // Психоанализ, религия, культура. М.: Ренессанс, – 296 с.

18. Чагин Б. А. 1959. Критика религии Т. Гоббсом // Музей истории религии и атеизма. Ежегодник, сб. 3. – Л. – С. 78 – 92

19. Ческис Л.А. 1929. Томас Гоббс - родоначальник современного материализма. – М.: Красная новь. – 53 с.

20. Шмитт К. 2005. Политическая теология. – М.: Канон-пресс-Ц. – 336 с.

21. Шмитт К. 2006. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. — СПб.: Владимир Даль, — 300 с.

22. Шмитт К. 1992. Понятие политического // Вопросы социологии. – №1. – С. 37 – 67.

23. Штраус Л. 2000. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, – 364 с.

24. Штраус Л. 2007. Естественное право и история. – М.: Водолей Publishers, – 312 с.

25. Bakounine M. 1871. La théologie politique de Mazzini et l’Internationale. Neuchatel: Imprimerie G. Guillaume Fils. P. 192.

26. Bredekamp H. 2007. Thomas Hobbes‘s Visual Strategies // The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan. Cambridge: Cambridge Press, pp. 29–60.

27. Gregory E. 2013. Christianity and the Rise of the Democratic State. // Michael Kessler, ed. Political Theology for a Plural Age. New York: Oxford University Press, pp. 99-107.

28. Kantorowicz E. 1998. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton: Princeton university press. P. 616.

29. Lilla M. 2003. The Still born God: Religion, Politics, and the Modern West. NewYork: Alfred A. Knopf. P. 316.

30. Malcolm N. 2002. Aspects of Hobbes. Oxford: Clarendon Press. P. 644.

31. Milbank J, Zizek S. 2009. The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic. Cambridge: MIT press. P. 320.

32. Milbank J. 2013. Beyond secular order. Oxford: oxford university press. P. 300.

33. Oakeshott M. 1975. Hobbes on Civil Association. Oxford: Oxford University Press. P. 192.

34. Scottand P., Cavanaugh W. The Blackwell Companion to Political Theology. Oxford: Blackwell press. P. 578.

35. The political theology journal // www.politicaltheology.com [Проверено 25.09.15].

36. Santi R. 2011. Metus Revealed. Hobbes on fear // Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences, Vol. 11, No 4, pp. 67-80.

37. Shulman G. 1989. Metaphor and Modernization in the Political Thought of Thomas Hobbes // Political Theory, Vol. 17, No. 3, pp. 392-416.

38. Skinner Q. 2008. Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: Cambridge University Press. P. 240.

39. Sorell T. 2004. Leviathan after 350 years. Oxford: Clarendon Press. P. 319.

40. Statham R. 1995. Carl Schmitt, Leo Strauss, and Heinrich Meier: A Dialogue Within The Hidden Dialogue. Chicago: University of Chicago Press. P. 31.

41. Strauss L. 1952. The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press. P. 172.

42. Strauss L., Cropsey J. 1987. History of Political Philosophy. Chicago: University of Chicago Press. P. 320.

43. Tuck R. 1989. Hobbes. Oxford. N. Y.: Oxford University Press. P. 423.

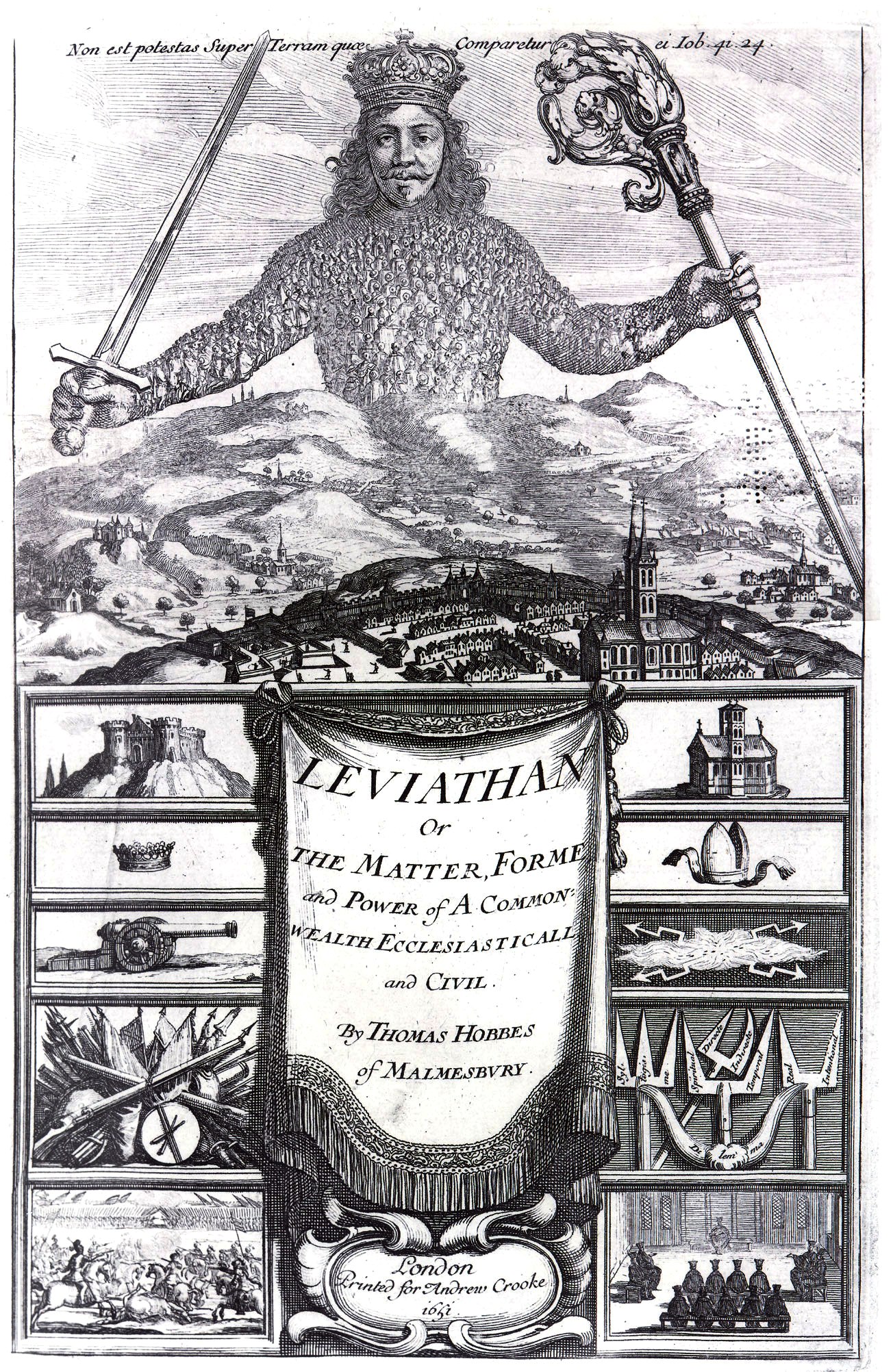
44. Voegelin E. 1999. Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism. Chicago: Chicago university press. P. 352.

45. Yar M. 2002. From nature to history, and back again: Blumenberg, Strauss and the Hobbesian community // History of human sciences, Vol. 15, No. 3, pp. 53-73.

46. Yoder J. 1994. The politics of Jesus. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 271 pp.

47. Zarka Ives Charles. 1987. La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique. Paris: J. Vrin. P. 408.

Приложение 1.



1. Цитируется по: Робин К. Страх. История политической идеи. – М.: Территория будущего, 2007. – 368 с. [↑](#footnote-ref-1)