

# Политическая теология в «Левиафане» Томаса Гоббса

*Тимофей Дмитриев*

Кандидат философских наук, доцент школы культурологии факультета гуманитарных наук  
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»  
Адрес: ул. Мясницкая, дом 20, г. Москва, Российская Федерация 101000  
E-mail: [tdmitriev@hse.ru](mailto:tdmitriev@hse.ru)

Эволюция политической мысли Томаса Гоббса в 1630–1640-е гг. отмечена заметным интересом к отношениям между политикой и религией, государством и церковью. Этот интерес нашел свое выражение в созданной английским мыслителем оригинальной версии политической теологии, наиболее полное изложение которой можно найти в его трактате «Левиафан». Свою концепцию политической теологии Гоббс считал эффективным способом решения теолого-политической проблемы Нового времени. В основу своей политической теологии Гоббс кладет новое истолкование ряда доктринальных положений христианского вероучения, призванное согласовать его с абсолютной властью светского суверена. Особое внимание в статье уделено рассмотрению тех прагматических стратегий, которые были предложены Гоббсом для обезвреживания взрывоопасного для гражданского мира и безопасности государства потенциала христианской религии. Показано также, что полное подчинение церкви государству в политической теологии Гоббса послужило отправной точкой для важнейшего этапа секуляризации западного мира, который привел к отделению политики от религии и государства от церкви.

*Ключевые слова:* новая политическая наука, политическая теология, религиозные и гражданские войны, политика и религия, государство и церковь, политический либерализм, мир модерна

Историк политической философии, обращающийся к трудам Томаса Гоббса, в которых изложены основы его политической философии — «Элементам закона» (1640), «О гражданине» (1642) и «Левиафану» (1651), — практически сразу замечает, что от одного произведения к другому заметно растет значение, которое Гоббс придает критике религии ради связного и убедительного изложения своей политической теории. Если в «Элементах закона» религиозные вопросы затрагиваются лишь походя, а именно прежде всего в главах VI и VII второй части этого трактата, где Гоббс разбирает вопрос о значении частных суждений в религиозных спорах, а также о верховенстве светского суверена в вопросах религиозной веры, то в трактате «О гражданине» им уже посвящена одна из трех частей этого произведения, которая так и называется — «Религия». Своей кульминации эта тенденция достигает в «Левиафане», из четырех книг которого две — «О христианском государстве» и «О царстве тьмы» — обсуждают вопросы религии. «Трем главам в „Elements“ соответствует четыре главы в „De Cive“ и семнадцать — в „Левиафа-

не». Это количественное расширение сопровождается углублением критики. Отклонение Гоббса от теологической традиции становится все более заметным при переходе от одной книги к другой» (Strauss, 1963 [1936]: 71–72). Таким образом, интерес Гоббса к выяснению той роли, которую играет религия в жизни общества, лишь возрастал по мере того как он писал свои политические произведения.

Однако одно дело — зафиксировать некий факт, и совсем другое — дать ему внятное толкование. Изучение политических произведений Гоббса, а также его переписки показывает, что с конца 1630-х годов отношения политики и религии, государства и церкви становятся одним из тех важнейших проблемных узлов, к которым было приковано внимание английского мыслителя. В особенности его занимало христианство как религия, от учета доктринальных и институциональных аспектов которой в огромной степени зависело нахождение правильного баланса между светской и духовной властями. Центральное место, которое в политической теологии Гоббса занимает христианство и его духовная история, было обусловлено как той ролью, которую оно играло в повседневной жизни народов Европы, так и тем, что, по твердому убеждению философа, от правильного истолкования основных догматов христианства зависела судьба гражданского мира не только в Англии, но и на европейском континенте. Крайне примечательно то, что не далее как летом 1641 года в своей переписке с Уильямом Кавендишем, графом Девонширским, этим замечательным учеником, другом и покровителем Гоббса, последний львиную долю вины за гражданские и конфессионально-религиозные войны, терзавшие в то время Англию и другие страны Европы, возлагает на конфликт светских и религиозных властей по поводу их полномочий. Гоббс писал своему адресату:

Я придерживаюсь того мнения, что священнослужитель должен скорее священствовать, чем управлять, и что всякое церковное правление должно зависеть от светского государства и власти его, иначе не может быть никакого единства в церкви. Вы можете думать, что это мнение есть только плод философской фантазии; но я полагаю, что опыт достаточно научил нас тому, что спор между духовной и светской властью был всегда более, чем что-либо другое, причиной гражданских войн во всех христианских странах. (Hobbes, 1994: 120)

Что это за «опыт», о котором говорит Гоббс в своем письме? Из рассуждений философа явствует, что речь идет о политико-религиозных войнах, характерных для эпохи перехода Запада от «христианского мира» к цивилизации «классической Европы»<sup>1</sup>. Как верно замечает Отфрид Хёффе, опыт гражданской войны — это всегда опыт радикального кризиса политического сообщества и потрясения самих основ государственно-правового порядка. «Высшая точка потрясения го-

---

1. По поводу цивилизации «классической Европы», ее хронологических рамок и содержательных характеристик см. довольно давнее (1965), но добротное и не потерявшее своей ценности исследование Пьера Шоню: Шоню, 2005: 8–17.

сударства — политико-религиозные войны, т. е. как раз те условия, при которых возникла политическая теория Гоббса и которые, хотя и в весьма смягченной форме, продолжают существовать и в современных плюралистических демократиях, заявляя о себе в борьбе интересов различных групп и союзов» (Höffe, 1987: 22). Именно в ходе гражданских войн люди получают наглядный урок того, зачем им в их совместной жизни необходимо государство и право, без опоры на которые невозможны гражданский мир и выживание людей<sup>2</sup>. Тем самым опыт гражданской войны дает политическому философу уникальный шанс поставить вопрос об основах политического и правового порядка не только в практико-политической, но и в теоретической плоскости. В свою очередь, соблюдение условий гражданского мира было невозможно без правильного разрешения вопроса о полномочиях духовных и светских властей, о чем Гоббс прекрасно отдавал себе отчет<sup>3</sup>.

### Зачем Гоббсу политическая теология?

Хорошо известно, что основы политического порядка, которые Гоббс очерчивает в первых двух книгах «Левиафана», строятся на индивидуальных правах человека и договорной теории создания общей власти. Как утверждает Лео Штраус, Гоббс был первым политическим философом модерна, который перенес акцент с обязательств индивида перед высшими (космическими или божественными) силами на его индивидуальные права, и прежде всего — на его право на самосохранение<sup>4</sup>. По этой причине Штраус считает Гоббса основателем либерализма Нового времени. «Если мы называем политическим либерализмом такую политическую доктрину, — пишет Штраус, — которая считает фундаментальным политическим фактом права, а не обязанности человека, и которая отождествляет функцию государства с защитой этих прав, то мы можем сказать, что основателем либерализма был Гоббс» (Strauss, 1965: 13).

---

2. «Эта гражданская война, — писал Гоббс об опыте гражданской войны в Англии в „Левиафане“ в связи со спором о правах суверена, — послужила людям таким уроком в отношении верховных прав, что теперь (в Англии) найдутся немногие, которые не видят, что эти права неделимы и будут признаваться до тех пор, пока не забудутся пережитые бедствия, но не дольше, разве что простонародье станет более просвещенным, чем оно было до сих пор» (Leviathan. Part II, ch. 18; Гоббс, 1991: 141). Отметим, что в этой концептуализации уроков гражданской войны в Англии, предложенной Гоббсом, *in nuce* уже содержится его программа политического просвещения подданных.

3. Формулируя проблему взаимоотношения светской и духовной властей в «Левиафане», Гоббс пишет, что «слова *мирская* и *духовная* власть являются лишь словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах и дабы люди не понимали, кто их *законный суверен*» (Leviathan. Part III, ch. 39; Гоббс, 1991: 359).

4. «Каждый стремится к тому, — пишет Гоббс в трактате „О гражданине“, — что является для него благом, и избежать того, что является злом, прежде всего величайшего из зол — смерти; и все это происходит с той же природной необходимостью, с какой камень падает вниз. Поэтому ничуть не бессмысленно, ничуть не позорно, ничуть не противоречит истинному разуму прилагать все силы к тому, чтобы уберечь и спасти от смерти и страданий собственное тело и его части. А то, что не противоречит истинному разуму, то признается всеми и справедливым и совершенным *по праву*... Таким образом, первое основание естественного права состоит в том, чтобы каждый в силу своих возможностей оберегал собственную жизнь и тело» (De Cive. Cap. 1, art. 7; Гоббс, 1989a: 289).

Однако эта конструкция, которая складывается из четырех основных составляющих: 1) естественных прав индивида; 2) его инструментальной рациональности, ориентированной на поиск средств для самосохранения; 3) общественного договора как механизма создания общей власти и 4) абсолютной власти суверена, учрежденной этим договором, — не является самодостаточной. Более того, как отмечает немецкий политический философ Херфрид Мюнклер, изучение эволюции теоретико-политических воззрений Гоббса подводит к выводу, что чем дальше он разрабатывал свою теорию общественного договора и связанную с ней идею неограниченной власти суверена, тем сильнее чувствовал необходимость подведения под эту инструментальную конструкцию государства теологического и морального фундамента. Соответственно, увеличение объема разделов его произведений, посвященных религиозным вопросам, объясняется в первую очередь растущим пониманием философом того, что государство, основанное на одном только стремлении индивида к самосохранению с опорой на инструментальную рациональность<sup>5</sup>, в долгосрочном плане, даже несмотря на концентрацию всей полноты власти в руках светского суверена, рискует оказаться чрезвычайно хрупким и недолговечным (Münkler, 2014: 17). Для того чтобы люди «могли образовать совместно прочное и долговечное здание, состоящее из них самих» (Гоббс, 1991: 250)<sup>6</sup>, необходимы некие дополнительные узы, помимо абсолютной власти суверена и тех страстей, что делают их склонными к миру, к числу которых Гоббс причисляет «страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежду приобрести их своим трудолюбием» (Гоббс, 1991: 98)<sup>7</sup>.

Решить эту проблему и было призвано обращение к политической теологии. Разъясняя вопрос о том, зачем Гоббсу понадобилась политическая теология, Х. Мюнклер говорит о двух проблемных, или «узких» местах в его политической философии, которые не позволили английскому философу построить свою теорию государства и основанного на нем социального порядка на сугубо индивидуально-правовых и договорных основаниях. С одной стороны, даже обладая абсолютной и неограниченной властью, суверен не может править, опираясь на одну только силу. Какой бы неограниченной ни была его власть, одних только законов и силовых средств принуждения, имеющихся в распоряжении суверена, недостаточно для того, чтобы сделать его власть прочной. Используя политический язык Макиавелли, можно было бы сказать, что для того, чтобы быть хорошим государем, мало быть только львом; надо уметь быть еще и лисой. При этом, однако, «необходимо уметь хорошо скрыть в себе это лисье существо и быть великим притворщиком

---

5. «Мысли, — пишет Гоббс в „Левиафане“, — играют по отношению к желаниям роль разведчиков и лазутчиков, ищущих путей к желаемым вещам, и всякое твердое направление движений ума и их живость происходят из желаний» (Leviathan. Part I, ch. 8; Гоббс, 1991: 56). По поводу истолкования Гоббсом термина «истинный разум» (*recta ratio*), одного из центральных понятий его политической теории, см. его разъяснение понятия «естественного закона» в трактате «О гражданине» (De Cive. Cap. 2, art. 1; Гоббс, 1989а: 293–294).

6. Leviathan. Part II, ch. 29. Перевод исправлен мной по изданию: Hobbes, 1996: 212.

7. Leviathan. Part I, ch. 13.

и лицемером»<sup>8</sup>. Судя по всему, Гоббс вполне отдавал себе отчет в серьезности этой проблемы, поставленной Макиавелли, но, в отличие от последнего, предпочитал формулировать ее в морально нейтральных терминах. В то время как у Макиавелли идет речь о пользе лжи и обмана в мире политического, Гоббс говорит о том, что суверен обязан внушать своим подданным правильные представления о добре и зле, справедливом и несправедливом, а также о необходимости повиновения верховной власти. Такие представления образуют содержание особой *гражданской религии*, без которой невозможно длительное сохранение государства.

В хорошо устроенном государстве подданные должны быть уверены, что повиновение приказам и распоряжениям суверена является их священной обязанностью и не может быть поставлено под вопрос какими-либо иными — будь то естественными или сверхъестественными — источниками авторитета. Отсюда перед Гоббсом встает необходимость дать такую интерпретацию благам религиозного спасения, чтобы их ценность в глазах подданных не могла перевесить блага законопослушности и повиновения суверену в земной жизни. Интерпретация христианского учения о спасении и грядущем Царствии Божиим с точки зрения того, способствует оно или нет воцарению гражданского мира и упрочению власти суверена, представляет собой основу *политической теологии* Гоббса.

С другой стороны, для поддержания гражданского мира и социального порядка суверену было бы крайне опрометчиво рассчитывать на одну лишь инструментальную рациональность своих подданных. Если бы люди в своем поведении руководствовались исключительно голым расчетом и сравнением потерь и приобретений, которые причитались бы им за исполнение или же неисполнение приказаний суверена, то у них не возникло бы особого повода для неповиновения. Однако вопрос существенно осложняется тем, что в партитуре человеческих поступков первую партию очень часто исполняет не разум, а страсти людей, которые побуждают их нарушать законы и не слушать повелений суверена. Сила воздействия этих страстей, первую скрипку среди которых играют честолюбие и корыстолюбие, бывает такова, что даже самая сильная человеческая страсть — страх насильственной смерти, которая у Гоббса служит эквивалентом разума — оказывается не в силах остановить людей от разрушения политического порядка (Strauss, 1963 [1936]: 158–160). Поэтому возникает потребность в специальной программе политического образования для «лучших людей» из привилегированных классов и гражданского наставления подданных из числа простого народа, дабы они могли знать, каковы их обязанности перед сувереном. Эта *программа политического образования и просвещения* составляет прикладную часть гражданской религии Гоббса.

8. «Ma è necessario quasta natura saperla bene colorire e essere gran simulatore e dissimilatore» (Machiavelli, 2014: 125). Как поясняет эту идею Макиавелли Мартин Джей, «его откровенное допущение иллюзии и видимости в политике, говоря более широко — необходимость акцентирования символической природы политической власти, — получило признание в силу очевидной невозможности включения политического в естественный или божественный порядок, претендующий на абсолютную истину» (Джей, 2015: 34).

Таким образом, необходимость гражданской религии для поддержания мира и спокойствия в государстве обусловлена тем, что, по Гоббсу, поведение человека в обществе определяется не только его страстями, главную роль среди которых играют страх смерти, честолюбие и корыстолюбие, но и общепринятыми мнениями о добре и зле, которыми люди руководствуются в своих поступках. Страх смерти подталкивает человека к тому, чтобы согласиться с созданием общей власти и принять над собой неограниченную власть суверена, а «разум подсказывает подходящие условия мира» (Гоббс, 1991: 98)<sup>9</sup>, однако другие страсти вкуче с ложными представлениями о добре и зле, добродетели и пороке уведут его с этого единственно верного пути, ведущего к гражданскому миру и согласию. Поэтому именно «честолюбие и корыстолюбие, чье могущество опирается на ложные представления толпы о праве и справедливости» (Гоббс, 1989а: 272–273)<sup>10</sup>, Гоббс выбирает на роль главного противника своей новой политической науки. По его словам,

для всякого мало-мальски здравомыслящего человека очевидно, что человеческие действия управляются теми мнениями, которые люди имеют о благе и зле, могущих проистекать для них из этих деяний, и что если люди, у которых раз сложилось мнение, что их повиновение суверенной власти будет более вредно, чем неповиновение, не будут повиноваться законам, этим они опрокинут государство и внесут хаос и гражданскую войну, для избежания которой и установлено всякое гражданское правление. (Гоббс, 1991: 414)

Поэтому светские суверены должны контролировать также и мнения о добре и зле, которым учат подданных, и позволять давать такие наставления лишь специально на то уполномоченным ими лицам, как гражданским, так и духовным. «Вот почему, — заключает Гоббс, — во всех государствах язычников суверены носили имя пастырей народа, так как ни один подданный в этих государствах не мог учить чему-либо народ без их разрешения и полномочий» (Там же)<sup>11</sup>.

Правда, Гоббс, в отличие от другого крупнейшего теоретика гражданской религии общества модерна Жана-Жака Руссо, не питал особых иллюзий по поводу миротворческого потенциала древних гражданских религий. Основой таких религий является *идололатрия*, т. е. боязнь невидимых духов и необходимость постоянно искать их расположения с помощью регулярного приношения даров и использования других магических ритуальных средств, что в глазах Гоббса является воплощением крайнего суеверия<sup>12</sup>. Более того, с таким политеистическим строем гражданских религий язычников совершенно несовместим строгий монотеизм христианского типа, который, как справедливо замечает Гоббс, в конечном счете ведет верующего человека к признанию существования единого и находящегося вне мира Создателя. К признанию такого Бога, по Гоббсу, людей ведет не страх

9. Leviathan. Part I, ch. 13.

10. De Cive. Ep. ded.

11. Leviathan. Part III, ch. 42.

12. Leviathan. Part I, ch. 12.

перед могуществом неведомых вещей, но желание людей познать причины естественных тел и их действий<sup>13</sup>. Таким образом, в отличие от Руссо, для Гоббса гражданские религии греков и римлян — это воплощения крайнего суеверия, и в этом своем качестве они совершенно небезопасны для гражданского мира.

### Теолого-политическая проблема модерна

Главная же проблема, вокруг которой затягивается узел политической теологии Гоббса, состояла в том, что та политическая форма, на которую было направлено острие его критики в «Левиафане», была совершенно неизвестна Древней Греции и Риму с их гражданскими религиями. Она появляется уже после крушения античного мира и достигает своего расцвета в Средние века. В эту историческую эпоху Европа знала несколько политических форм. Главными из них были Священная Римская империя и средневековый город-коммуна, который своим историческим предшественником имел античный полис<sup>14</sup>. К ним надо добавить еще одну важную политическую форму, а именно средневековую христианскую монархию. Однако в Средние века на политической сцене Европы появляется новое действующее лицо — христианская Церковь. Конечно, в отличие от города-коммуны, империи и средневековой европейской монархии, Церковь не была сугубо политической формой; она не занималась напрямую организацией общественной и политической жизни людей. Однако ее религиозная миссия представляла собой колоссальную политическую проблему. Политическое развитие Европы может быть понято только как история ответов на проблемы, поставленные христианской Церковью, которая была человеческой общностью нового типа. Всякий институциональный ответ, в свою очередь, создавал новые проблемы и требовал поиска новых ответов. Поэтому ключом к европейской истории в Новое время можно считать *теолого-политическую* проблему (Manent, 1987: 19–20)<sup>15</sup>.

В Европе как в Средние века, так и в раннее Новое время

Церковь рассматривала себя не как одну из ассоциаций среди всех прочих, что существуют во всеобъемлющем пространстве общества и «плюрализм» которых Государство гарантирует и охраняет, но как полноценное общество, которое заключает свой принцип в себе самом и чья цель является неизмеримо более важной, чем все остальные цели общества; иными словами, она рассматривала себя как *respublica perfecta*, независимость которой является

---

13. «К мысли о едином Боге, таким образом, люди приходят помимо всякой мысли об их судьбе, забота о которой делает их склонными к страху и отвращает их от исследования причин других вещей и этим способствует измышлению стольких богов, сколько есть людей, измышляющих их» (Leviathan. Part I, ch. 12; Гоббс, 1991: 83).

14. О преемстве и различии античного полиса и средневекового города-коммуны см.: Вебер, 2017 [1921]: 93–248.

15. В своем изложении политико-теологической проблемы Нового времени я опираюсь прежде всего на работы французского политического философа Пьера Манана: Манан, 2004: 39–54; 1987: 17–30; 2007: 142–179; 2014: 213–327.

не просто функциональной, но онтологической, и которая по этой самой причине не может быть подчинена какой-либо другой власти или институту, включая секулярное Государство. (Manent, 2014: 221)

Такое самопонимание христианской Церкви как совершенной общности ищущих спасения было особенно характерно для Средних веков с их спорами между империей и папством за верховенство не только в духовных, но и в мирских делах, более того, оно продолжало давать знать о себе и в раннее Новое время.

Как показывает Пьер Манан, определение, которое давала себе христианская Церковь, заключало в себе противоречие. Благо, которое Церковь обещала своим верным последователям — спасение на небесах, — не было благом посюстороннего мира. «Посюсторонний мир», «мир Кесаря», не интересовал ее. В отличие от языческих религий, греческой и римской, которые были религиями города, христианство как религия Откровения и христианская Церковь как религиозное сообщество спасения не образуют собой единое целое с соответствующей политической общностью. С другой стороны, Бог и Его Сын — Иисус Христос — возложили на себя миссию водительства людей к спасению, и Церковь благодаря Божественной благодати являлась уникальным оператором этого спасения. Тем самым Церковь получала право надзирать над всем, что могло помешать спасению. Однако поскольку практически все человеческие действия сталкиваются с выбором между добром и злом, Церковь тем самым притязала на право надзора над всеми человеческими действиями. «При этом среди всех человеческих действий наиболее важными и чреватými последствиями были те, которые совершали правители. Поэтому Церковь, в силу самого смысла своего существования, была призвана бдительно следить за тем, чтобы правители не отдавали подданным приказов, которые могли бы помешать их спасению, а также за тем, чтобы они не давали подданным „возможности“ совершать поступки, идущие вразрез с ним» (Manent, 1987: 20–21). Иными словами, Церковь в Средние века притязала на полноту не только духовной, но и светской власти — *plenitudo potestas*, причем это притязание достигает своей кульминации в период реформ папы Григория VII и его борьбы за инвеституру с императором Священной Римской империи Генрихом IV в конце XI века<sup>16</sup>.

Специфическая политическая проблема, связанная с христианской религией, была обусловлена этой принципиальной двойственностью Церкви. С одной стороны, благодаря формуле Иисуса — «отдайте кесарево Кесарю, а Божие Богу» (Матф. 22: 21)<sup>17</sup> — она высвобождает мирское и профанное пространство политическо-

16. На значение борьбы за инвеституру (1057–1122) как одного из важнейших этапов в завязывании узла теолого-политической проблемы в истории средневекового Запада особое внимание обращает Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде, который видит в этой борьбе первый шаг в развертывании многовекового процесса секуляризации западного мира (Vöckenförde, 2013: 93–99).

17. «Эта фраза, — пишет Филипп Бенетон, — постулирует принцип, чуждый как греко-римскому, так и иудейскому миру: религия и политика занимают различные области. Новый закон противостоит всякому политико-религиозному порядку, он разбивает традиционное единство власти. В другом



го и дает политическим обществам свободу устраиваться по своему усмотрению; в отличие от иудаизма и ислама, христианская Церковь не является носителем политического закона. В то же время она обесценивает политические общности посюстороннего мира сего и, что самое главное, характерный для них принцип авторитета. «Итак, — пишет Августин в „О граде Божием“, — два Града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй — в Господе» (De Civitate Dei. XIV, 28; Блаженный Августин, 1998: 48)<sup>18</sup>. Критикуя главный принцип, на котором построен земной град (любовь к самому себе вплоть до презрения к Богу), во имя своего принципа (любви к Богу вплоть до презрения к самому себе), Церковь тем самым подтачивала легитимность земного Града в глазах его подданных (Манан, 2004: 48).

Гоббс был одним из первых политических философов модерна, кто попытался разрешить эту проблему при помощи своей новой политической науки. В заключительной главе своего трактата «Об общественном договоре», посвященном изложению идеи гражданской религии, Жан-Жак Руссо писал о его усилиях:

Из всех христианских философов Гоббс — единственный, кто хорошо видел и зло, и средства его устранения, кто осмелился предложить соединить обе главы орла и привести все к политическому единству, без которого ни Государство, ни Правление никогда не будут иметь хорошего устройства. Но он должен был видеть, что властолюбивый дух христианства несовместим с его системой и что интересы священника будут всегда сильнее, чем интересы Государства. Не столько то, что есть ужасного и ложного в политических воззрениях Гоббса, как то, что в них есть справедливого и истинного, и сделало их ненавистными. (Руссо, 1969: 250)

Эта оценка, которую Руссо дает политико-теологическим идеям Гоббса, совершенно четко и недвусмысленно фиксирует то обстоятельство, что взгляды Гоббса на религию и ее отношение к политике были тем самым элементом его философии, который вызвал наибольшее негодование у его современников и послужил поводом для затянувшихся на целое столетие обвинений философа в «атеизме»

---

смысле „Кесарю — кесарево“ не означает разрыва, поскольку признает законную роль политики: Кесарю следует отдать то, что ему причитается» (Бенетон, 2002: 47).

18. Правда, здесь стоит оговориться, что у Августина в его трактате «О Граде Божием» мы не встречаем прямого отождествления Града Небесного — с видимой Церковью, а Града Земного — с политическим сообществом, будь оно языческим или христианским. По мнению Майкла Суини, историка средневековой политической философии Запада, «политическая философия Августина понималась неправильно в тех случаях, когда Небесный Град — Град Божий — отождествлялся с Церковью. Причина этой ошибки — в упрощенном понимании Церкви как зримого проявления Града Божия, то есть как образа Града Божия. Так же упрощенно понимается и государство. Однако для Августина граница между Церковью и Градом Божиим ясна. Переплетение Града Божьего и Града человеческого означает, что отождествление первого с Церковью, а второго с государством невозможно... Можно быть гражданином государства и принадлежать Граду Божию одновременно. В конечном счете решающим будет не гражданство в государстве или членство в Церкви, а что является предметом любви» (Суини, 2006: 43–44).

и «безверии». По сути дела, именно третья и четвертая части «Левиафана» создали Гоббсу репутацию атеиста, человека, стремящегося к разрушению религиозных основ общества. Надо признать, что для такого неудовольствия как у благонамеренной, так и у религиозно экзальтированной английской публики были определенные основания. Как доказывает Ричард Так, в «Левиафане» Гоббс излагает новаторскую мысль, к которой он пришел в конце 1640-х годов, о том, что возможна такая интерпретация христианства, которая, не имея ничего общего с религией язычников, была бы в то же время полностью совместима с абсолютной властью суверена, правда, при условии, что будут отвергнуты традиционные христианские учения о бессмертии души и об аде (Tuck, 1993: 130). От последних, по мнению Гоббса, следовало отказаться потому, что учение о бессмертии души и вечных муках только добавляет новые страхи к тем, которые люди имеют обыкновение испытывать в силу самой своей природы. Утверждение такой религии абсолютной властью суверена должно было стать, согласно Гоббсу, важнейшей гарантией гражданского мира в сотрясаемом пароксизмами общественно-политических и религиозных междоусобиц английском обществе. В свою очередь, решение этих задач потребовало от Гоббса дать новое, соответствующее базовым принципам его политической теории истолкование некоторых основных доктринальных положений христианского вероучения. Тем самым Гоббс, как впоследствии и Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате» (1670), будучи политическим философом, становится интерпретатором Библии и одним из основателей исторической и философской критики авторитета Священного Писания.

### **Неортодоксальная интерпретация христианского учения о спасении как основа политической теологии Гоббса**

Наблюдая гражданскую войну в Англии и анализируя ее причины, Гоббс пришел к выводу, что люди обладают несовместимыми концепциями блага, как земного, так и небесного, и потому постоянно борются друг с другом, пытаясь утвердить свою истину в политике, притом что они сходятся друг с другом лишь в том, что является для них наибольшим злом: *смерть*. Поэтому Гоббс счел необходимым устранить борьбу мнений из политики и заменить ее механикой страстей. Объединяющим людей началом не может служить ни природа, ни благодать, но лишь такой политический порядок, в основе которого лежит страх людей перед насильственной смертью. Если прежде, в классической политической традиции Запада основой политических деяний была идея положительного блага, будь то естественного или сверхъестественного, то у Гоббса основой как политического действия, так и политической науки становится изначальное, высшее и величайшее зло (*summum malum*) — страх человека перед насильственной смертью от руки других людей. В отличие от таких положительных благ, как счастье у древних греков или спасение на небесах у христиан, страх смерти, будучи благом негативным,

не затрагивается конфликтом мнений. Именно поэтому Гоббс выбирает его на роль истинного первоначала своей новой политической науки.

Однако одним созданием новой политической науки теолого- политическая проблема модерна не решается. Все дело в том, что для Гоббса страх является основой не только политического порядка, но и религии. Страх перед физическим насилием со стороны других людей заставляет человека соглашаться с учреждением общей власти, берущей на себя заботу о его личной безопасности. Страх перед неизвестными силами природы заставляет его искать в естественном порядке природы и космоса высший божественный порядок<sup>19</sup>. Как показывает Ричард Шерлок, у Гоббса «по существу своему как религиозная вера, так и политический авторитет производны от страха, который человек испытывает перед миром. Однако то, что они дают разные ответы на самые элементарные страхи человека, приводит к тому, что они вступают в противоречие друг с другом, и это противоречие должно быть разрешено» (Sherlock 1982: 48), поскольку в противном случае гражданскому суверену не удастся обеспечить повиновение подданных своей воле<sup>20</sup>.

Сохранение гражданского мира в решающей степени зависит от власти суверена над жизнью и смертью его подданных. Если люди верят в то, что существуют какие-то иные силы, помимо власти суверена, которые способны наделить их бóльшим благом, нежели жизнь, и причинить им большее зло, нежели смерть, они будут бояться этих сил пуще суверена, что неизбежно нанесет ущерб его авторитету. «Вечная жизнь» и «вечные муки», о которых устами своих священнослужителей толкует христианская церковь, представляют собой сверхъестественные блага, которые превосходят такие естественные блага, как жизнь и смерть. Согласно Гоббсу, от нахождения правильного баланса между стремлением подданных к земным и небесным благам (благам спасения) и их страхом перед земными и небесными карами (смертью естественной и вечной) прямо зависит прочность политического порядка и незыблемость власти светского суверена.

В главе XXXVIII «Левиафана» Гоббс формулирует эту дилемму совершенно недвусмысленно:

Так как сохранение гражданского общества зависит от правосудия, а правосудие — от власти над жизнью и смертью и другими меньшими наградами

---

19. Согласно Гоббсу, «страх перед невидимыми вещами есть естественное семя того, что каждый называет религией» (Leviathan. Part I, ch. 11; Гоббс, 1991: 81). Отталкиваясь от подобного понимания религии как страха человека перед невидимыми силами, Гоббс в «Левиафане» следующим образом определяет то, что такое *религия*, *суеверие* и *истинная религия*: «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основе выдумок, допущенных государством, называется *религией*, не допущенных — *суеверием*. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это *истинная религия*» (Leviathan. Part I, ch. 6; Гоббс, 1991: 43).

20. По словам Гоббса, при создании прочного политического порядка «страсть, на которую можно положиться, — это страх, причем этот страх имеет два наиболее общих объекта. Первый объект — это сила невидимых духов, второй — сила тех людей, которым нарушение обещания принесет ущерб. И хотя сила первых превосходит силу вторых, однако страх перед силой последних обычно сильнее страха перед силой первых» (Leviathan. Part I, ch. 14; Гоббс, 1991: 108).

и наказаниями власти, присвоенной тем, кто имеет верховную власть в государстве, то не может сохраниться государство, в котором кто-либо иной, кроме суверена, имел бы власть выдавать бóльшие награды, чем жизнь, или налагать наказания более жестокие, чем смерть. И вот ввиду того что *вечная жизнь* есть бóльшая награда, чем *земная жизнь*, а *вечное мучение* — бóльшее наказание, чем *естественная смерть*, то всем людям, желающим повиновению власти избежать бедствий смуты и гражданской войны, стоит хорошенько подумать над тем, что подразумевается в Священном Писании под *вечной жизнью* и *вечным мучением*, за какие и против кого совершенные преступления люди должны быть осуждены на вечные муки и за какие деяния они должны получить *вечную жизнь*. (Гоббс, 1991: 343)<sup>21</sup>

Для того чтобы решить теолого-политическую проблему модерна, Гоббс прибегает к целому ряду стратегий. Прежде всего он считает необходимым дать такую трактовку основных понятий и положений библейской теологии, которая сделала бы их совместимыми с основными положениями и интенциями его новой политической науки. С этой целью Гоббс в третьей книге «Левиафана» подробно разъясняет значение таких библейских понятий, как «дух» (spirit), «ангел» (angel), «вдохновение» (inspiration), «Царствие Божие» (Kingdom of God), «святой» (holy), «посвященный» (sacred), «таинство» (sacrament), «Слово Божие» (Word of God), «чудо» (miracle), «вечная жизнь» (eternal life), «ад» (hell), «спасение» (salvation), «грядущий мир» (world to come), «муки ада» (torments of hell), «искупление» (redemption) и «Церковь» (Church)<sup>22</sup>.

Среди доктринальных положений христианского вероучения Гоббс особо отмечает те два, которые, по его мнению, заслуживают самого пристального внимания серьезной политической мысли. Это — догма о будущей загробной жизни и широко распространенное в его время среди верующих мнение о доступности сверхъестественной Божественной воли для знания и понимания отдельного человека. Это — те самые пункты, которые являются наиболее уязвимыми с точки зрения неограниченной власти светского суверена. Вера в даруемую Богом загробную жизнь уменьшает страх смерти, испытываемый людьми перед властью земного суверена и подрывает способность политической власти вызывать повиновение. С другой стороны, вера в то, что воля Божья может стать известна человеку напрямую и сделаться прямым руководителем его действий, ведет к конфликту лояльностей подданных, вынужденных делать непростой выбор между подчинением воле Бога и подчинением приказам светского суверена. В подобных ситуациях бескомпромиссное следование требованию подчиняться скорее Богу, нежели людям, также ведет к умалению авторитета светского суверена<sup>23</sup>.

21. Leviathan. Part III, ch. 38.

22. Leviathan. Part III, ch. 34–39.

23. В главе XLIII «Левиафана» Гоббс писал, что «наиболее частым предлогом для мятежа и гражданской войны служила в течение долгого времени во всех христианских государствах недостаточно разрешенная и поныне трудность повиноваться одновременно Богу и человеку в тех случаях, когда повеления того и другого противоречат друг другу. Вполне очевидно, что, когда человек получает два

Отсюда для Гоббса вытекает необходимость дать такое толкование учению о загробной жизни и загробном воздаянии, чтобы оно не вступало в противоречие со страхом людей перед наказаниями, налагаемыми светскими властями за нарушение законов государства. Кроме того, чтобы ниспровергнуть притязания последователей радикальных христианских сект на то, что им может быть так или иначе прямо известна сверхъестественная воля Бога, Гоббс подвергает тщательному рассмотрению вопрос о том, как Бог открывает Себя и свои деяния верующим: 1) в пророчествах, 2) при посредстве Священного Писания и, наконец, 3) при посредстве дела и личности Христа. По этой причине содержание третьей части «Левиафана» связано прежде всего с теми новыми истолкованиями, которые Гоббс дает этим двум аспектам христианского вероучения.

По первому вопросу — о загробной жизни, загробном воздаянии и грядущем Царствии Божием — Гоббс прямо говорит, что он обладает таким громадным значением для поддержания гражданского мира и порядка в обществе, что определять его содержание имеет право только светская власть в лице суверена и уполномоченных им на то должностных лиц. Однако при этом Гоббс, принимая во внимание печальный опыт гражданской войны в Англии, считает необходимым изложить в «Левиафане» свои собственные взгляды на этот счет, правда делает он это крайне осмотрительно и осторожно. Тем самым Гоббс предлагает новую версию некоторых религиозных учений христианства, и в особенности его эсхатологии<sup>24</sup>. Ядром этой новой теологии является глава XXXVIII «Левиафана», посвященная истолкованию идей «вечной жизни», «ада», «спасения», «грядущего мира» и «искупления». В ней же Гоббс развивает свою идею о том, что «Царствие Божие есть гражданское государство, в котором сам Бог является сувереном в силу прежде всего *Ветхого*, а затем и *Нового завета* и в котором он царствует через своего заместителя, или наместника» (Там же: 347–348)<sup>25</sup>.

Стратегия истолкования учения о Царствии Божием, принятая Гоббсом в «Левиафане», направлена на ниспровержение притязаний Церкви как на светскую власть, так и на власть над потусторонним миром. Согласно Гоббсу, идея нематериальности человеческой души, а также учение о ее бессмертии неизбежно ведут к страху перед духами и к боязни невидимых сил в земной жизни. Учение же Церкви об аде и о «вечных муках» заставляет людей бояться еще более страшных невидимых сил. В свою очередь, политическая теология, излагаемая Гоббсом в XXXVIII главе «Левиафана», призвана избавить людей от этих страхов.

Если в трактате «О гражданине» Гоббс еще продолжал придерживаться конвенциональной точки зрения, согласно которой Царствие Божие — не от мира

---

противоречивых приказаний и знает, что одно из них исходит от Бога, он обязан повиноваться этому приказанию, а не другому, хотя бы и отданному ему его законным сувереном (монархом или сувереном собрания) или собственным отцом» (Leviathan. Part III, ch. 43; Гоббс, 1991: 448).

24. Эсхатология Гоббса в «Левиафане» является предметом подробного анализа и оценки в статье Джона Покока: Росоцк, 1989: 148–201.

25. Leviathan. Part III, ch. 38.

сего, и располагается оно не на земле, а на небе<sup>26</sup>, то в «Левиафане» он совершает довольно крутой поворот и последовательно настаивает на том, что согласно как Ветхому, так и Новому завету грядущее Царствие Божие, в котором праведники будут наслаждаться вечной жизнью, а главой которого будет Христос, наступит не на небе, а на земле после всеобщего воскрешения<sup>27</sup>. По словам Гоббса, «когда наш Спаситель снова придет во всем своем величии и славе, чтобы царствовать фактически и вовеки, Царствие Божие должно быть на земле» (Там же: 348)<sup>28</sup>. Таким образом, Гоббс утверждает, что вечная жизнь, утраченная Адамом вследствие грехопадения и возрожденная Христом, будет вечной жизнью праведников на земле, причем в телесном обличье, а Христос, вместо того чтобы забрать праведников себе на небеса, спустится за землю и будет править ими вечно.

Тем самым в отличие от более ранних политических произведений, центр тяжести аргументации Гоббса в «Левиафане» приходится на идею о том, что высший смысл миссии Христа заключается в возрождении политического Царствия Божия на земле, которое уже существовало у евреев от Моисея до Самуила. Поскольку евреи отвергли предложение Христа восстановить это царство, то теперь это Царствие Божие будет осуществляться Им над новым избранным народом: избранными праведниками из числа христиан. Рассуждая о миссии Христа как спасителя, Гоббс пишет, что «Его Царство должно было наступить лишь после воскресения. Но тогда Он будет царем не только как Бог, в каком смысле он уже является и всегда был царем над всей землей в силу своего всемогущества, но также в особенности царем своих избранных в силу завета, заключенного с ними при крещении» (Там же: 374)<sup>29</sup>. Тем самым будет положен конец старому миру, и дано начало новому. «После второго пришествия, — писал Гоббс о грядущем пришествии Христа, — начнется его славное царствование над своими избранными, которое будет продолжаться вечно» (Там же: 370)<sup>30</sup>. Характер правления также будет отличаться: если прежде Бог правил избранным народом при помощи Моисея и пророков, то во втором Царстве он будет править в лице Христа в его человеческом обличье и человеческой природе. При этом, как отмечает Джон Покок, в «Левиафане» Гоббс проводит далеко идущее сближение Моисея и Христа в качестве правителей Царствия Божьего (Россоп, 1989: 173)<sup>31</sup>. Следствием этой стратегии истолкования Гоббсом учения о Царствии Божием, в сочетании с его тезисом о преемственности грядущего земного правления Христа правлению Моисея, является то, что Царствие Небесное становится продолжением земного царства. Правда, с точки зрения Гоббса, Царство Христово не предшествует концу мира, а следует за ним, и по этой причине Гоббса нельзя считать миллениаристом (Там же: 174). В любом случае, однако, следствием предложенной Гоббсом трактовки является

26. De Cive. Cap. 17, art. 13.

27. Leviathan. Part III, ch. 35.

28. Leviathan. Part III, ch. 38.

29. Leviathan. Part III, ch. 41.

30. Leviathan. Part III, ch. 41.

31. Leviathan. Part III, ch. 41.

то, что, не отвергая формально христианское учение о воскрешении из мертвых, он отбрасывает учение о потустороннем мире, где праведники будут вести блаженное существование в раю.

Гоббс также отрицает учение о бессмертии души и ее существовании, отделенном от тела. Вместо этого он доказывает, что те праведники, которые были предназначены к *вечной жизни* при воскресении, «были бессмертны не в силу особенности, вытекающей из сущности или природы человеческого рода, а по воле Бога, которому было угодно по одной своей милости пожаловать *вечную жизнь* праведникам» (Гоббс, 1991: 347)<sup>32</sup>. Напротив, христианская догма, что «человеческая душа бессмертна по своей природе и является живым существом, независимым от тела, или что какой-нибудь человек (за исключением Еноха или Ильи) бессмертен иначе, чем при воскресении в день Страшного суда, есть учение, недоказуемое на основе Писания» (Там же)<sup>33</sup>. Воскресшие праведники не будут подвержены ни рождению, ни смерти; они будут обладать не бессмертной душой, но особыми *духовными телами*, вместо тех естественных тел, которые они имели при жизни (Там же: 444)<sup>34</sup>.

Противоположностью Царствия Небесного является ад с его «вечными муками» и страданиями грешников за свои грехи. Гоббс дает такое символическое и психологическое прочтение христианского учения об аде и адских муках, которое призвано сделать их менее страшными в глазах людей. Он добивается этого психологического эффекта, доказывая, что ад и адские муки христианам следует понимать метафорически. Согласно Гоббсу, ад также будет находиться на земле, поскольку дьявол является земным, а не небесным врагом Церкви и Христа. Гоббс утверждает, что колья скоро под словами «враг», «обвинитель» и «разрушитель» в Священном Писании подразумевается враг тех, кто будет находиться в Царствии Божием, а после воскресения Царствие Божие должно установиться на земле, то и враг его, и его царство также должны быть на земле. По словам Гоббса, «как Царство Божие и вечная жизнь, так и враги Бога с их муками после Судного дня, насколько видно из Писания, должны иметь свое место на земле» (Там же: 348)<sup>35</sup>.

По поводу «вечных мук», на которые, согласно Священному Писанию, будут обречены грешники в аду, Гоббс говорит, что все места в Священном Писании, где об этом идет речь, «метафорически изображают горечь и досаду нечестивцев от лицезрения вечного блаженства других, которое они потеряли из-за своего неверия и непослушания. А так как такое блаженство познается лишь сравнением с собственными реальными бедствиями, то отсюда следует, что нечестивцы должны претерпеть такие страдания и бедствия, которые бывают уделом людей, не только живущих под властью злых и жестоких правителей, но и имеющих также своим врагом вечного Царя праведников — всемогущего Бога. К этим физическим

---

32. Leviathan. Part III, ch. 38.

33. Leviathan. Part III, ch. 38.

34. Leviathan. Part III, ch. 42.

35. Leviathan. Part III, ch. 38.

страданиям также следует отнести вторую смерть каждого из этих нечестивцев» (Там же: 351–352)<sup>36</sup>. На основании своего истолкования Священного Писания Гоббс делает вывод, что «должна быть вторая смерть для каждого осужденного в день Суда, после чего он уже больше не будет умирать» (Там же: 352)<sup>37</sup>. Иными словами, грешники также будут испытывать телесные муки и в конце концов умрут второй смертью. По словам Гоббса, «для отверженных остается после воскресения *вторая, и вечная, смерть*, а промежуток между воскресением и их второй, и вечной, смертью есть для них лишь время наказания и мучений, время, которое будет продолжаться благодаря последовательной смене поколений грешников до тех пор, пока человеческий род будет продолжать размножаться, т. е. вечно» (Там же: 481)<sup>38</sup>.

Согласно Гоббсу, фундаментальной проблемой, связанной с христианским учением о жизни после смерти, было то, что догма о муках ада, превосходящих саму физическую смерть, подрывала готовность подданных подчиняться светской власти, поскольку самое большее, чем эта последняя могла им грозить, была насильственная смерть от карающей длани суверена. Своим учением об аде Гоббс пытается устранить это затруднение. Для нечестивцев, т. е. тех, кто в наибольшей степени склонен к политическому неповиновению, не будет ни вечных мук, ни вечной жизни после смерти. В обоих случаях значимость учения об аде как источнике раздора оказывается серьезно нивелированной. С одной стороны, «муки ада» не обязательно должны быть страшнее, чем страх насильственной смерти, которым грозит нам светский суверен в случае отказа повиноваться его приказам. С другой стороны, поскольку «для отверженных остается после воскресения *вторая, и вечная, смерть*», то их адские муки не будут длиться вечно (Sherlock, 1982: 56–57).

Гоббс прекрасно отдавал себе отчет в том, что его новая теология может показаться совершенно неортодоксальной его соотечественникам; он прямо пишет об этом в XXXVIII главе «Левиафана», где повторяет, что единственным законным правом на истолкование Слова Божьего, выраженного в Священном Писании, обладает светский суверен. Гоббс пишет о своей политической теологии:

Так как это учение, хотя и доказанное многочисленными и ясными по смыслу местами Писания, покажется большинству людей новшеством [will appear to most men a novelty], то я лишь предлагаю его, но не настаиваю на том или другом мнении в области религии, поскольку это мнение расходится с общепринятыми на этот счет взглядами, и слежу за исходом еще не решенного между моими соотечественниками спора мечом о власти. От этой власти будет зависеть, какие учения должны быть приняты и какие отвергнуты, а ее постановлениям, как устным, так и письменным, должны повиноваться все люди, желающие получить защиту ее законов, каковы бы ни были мнения от-

---

36. Leviathan. Part III, ch. 38.

37. Leviathan. Part III, ch. 38.

38. Leviathan. Part III, ch. 44.



дельных людей. Ибо пункты учения, касающиеся Царствия Божиего, имеют столь огромное влияние на царство людей, что они должны быть установлены лишь теми, кто под владычеством Бога имеет верховную власть. (Гоббс, 1991: 348)<sup>39</sup>

Эту же позицию по отношению к истолкованию Священного Писания Гоббс принимает и сам, когда в той же главе «Левиафана» он специально оговаривается, что во всех вопросах, «решение которых зависит от Писания», он подчиняется «толкованию Библии, авторизованному государством, подданным которого я являюсь» (Там же: 344)<sup>40</sup>.

Вторая проблема, на которую Гоббс обращает особое внимание в «Левиафане», связана с вопросом о том, кому следует повиноваться в первую очередь: Богу или человеку? Она тесно связана с первой проблемой, о Царствии Божиим, поскольку, согласно Гоббсу, на вопрос о том, кому следует повиноваться, Богу или людям, нельзя дать удовлетворительного ответа, не зная, что необходимо делать в земной жизни для того, чтобы заслужить вечное спасение. «Поэтому все люди, — доказывает Гоббс, — желающие избежать тех наказаний, которым они могут быть подвергнуты в этом мире за неповиновение своему земному суверену, так и тех, которым они могут подвергнуться в грядущем за неповиновение Богу, необходимо должны научиться хорошо различать между необходимым и не необходимым для вечного спасения» (Там же: 449)<sup>41</sup>.

Отвечая на вопрос о том, следует ли прежде всего подчиняться Богу, а не людям, Гоббс задается сперва другим вопросом: откуда верующим известна сверхъестественная воля Бога? Кому мы должны верить и чьим повелениям должны следовать, спрашивает Гоббс, коль скоро мы придерживаемся христианской веры? Для ответа необходимо подвергнуть обстоятельному рассмотрению «основы христианской веры» (the causes of Christian faith), поскольку «основания, в силу которых люди верят какому-нибудь христианскому учению, бывают разные» (Там же: 451)<sup>42</sup>. По словам Гоббса, «вера христиан после эпохи нашего Спасителя имела своим основанием, во-первых, репутацию их пастырей, а затем авторитет тех, кто сделал Ветхий и Новый завет правилом веры, а это могли сделать одни лишь христианские суверены. Поэтому эти суверены являются верховными пастырями и единственными лицами, которые говорят нынешним христианам от имени Бога, за исключением таких лиц, с которыми в наши дни Бог говорит непосредственно, сверхъестественным образом» (Там же: 451)<sup>43</sup>.

Как, однако, быть с теми христианами, которые объявляют себя пророками и заявляют, что с ними «Бог говорит непосредственно, сверхъестественным образом»? В отношении этих последних необходимо следовать особого рода такти-

39. Leviathan. Part III, ch. 38.

40. Leviathan. Part III, ch. 38.

41. Leviathan. Part III, ch. 43.

42. Leviathan. Part III, ch. 43.

43. Leviathan. Part III, ch. 43.

ке. Прежде всего, как показывает Гоббс в XXXII главе «Левиафана», необходимо знать, по каким признакам можно отличить истинных пророков от ложных. Само по себе пророчество, по Гоббсу, не несет с собой никаких явных знаков, которые заставили бы тех, к кому оно обращено, безоговорочно признать его авторитет. Поэтому Гоббс, опираясь на Священное Писание, стремится выяснить, «с помощью каких признаков можно узнать пророка» (by what marks prophets are known) (Там же: 290)<sup>44</sup>. В Священном Писании он находит два таких указания, одно из которых — скорее позитивного, а второе — скорее негативного свойства. Как подчеркивает Гоббс, эти два указания необходимо брать вместе, т. е. в сочетании друг с другом, поскольку по отдельности «ни одно из них не является достаточным» (Там же)<sup>45</sup>. Пророк, чье пророчество стоит доверия тех, к кому обращено, должен, во-первых, творить чудеса, и, во-вторых, он не должен вводить новую религию, идущую вразрез с уже установленной (that which is already established)<sup>46</sup>. Примечательно, что этому второму, негативному указанию Гоббс придает большую силу и вес по сравнению с первым, поскольку предположение, что основой веры является сверхъестественное откровение воли Бога, данное отдельным людям, подрывает самые основы политического и религиозного порядка. «Как бы ни были велики чудеса, — подчеркивает Гоббс, — однако если они имеют целью побудить к восстанию против короля или против того, кто управляет его именем, то совершающий такие чудеса должен считаться посланным для испытания верности подданных» (Там же: 291)<sup>47</sup>. В любом случае решающим по вопросу о том, каких пророков считать истинными, а каких ложными, должно быть авторитетное суждение светской власти. Как подчеркивает Гоббс, «так как испытание учений есть дело верховного пастыря, то лицом, которому все, кто не имеет специального откровения, обязаны верить, является во всех государствах верховный пастырь, т. е. гражданский суверен» (Там же: 451)<sup>48</sup>.

Правда, в «Левиафане» Гоббс настаивает на том, что время пророков в прежнем, библейском смысле этого слова прошло. О непосредственном откровении сверхъестественной воли Бога человеку он прямо заявляет, что в современную ему эпоху Бог больше не говорит с человеком при посредстве пророков. По словам Гоббса, «в эпоху Нового завета — не было верховного пророка, кроме нашего Спасителя, который был одновременно Богом, который говорил, и пророком, с которым Бог говорил» (Там же: 331)<sup>49</sup>. На основе этого тезиса Гоббс делает два вывода, которые имеют решающее значение для его оценки религиозных пророчеств и их роли в общественно-политической жизни. Первый вывод гласит, что с политической точки зрения христианское учение о пророчестве несет с собой угрозу граж-

---

44. Leviathan. Part III, ch. 32.

45. Leviathan. Part III, ch. 32.

46. «Первый — это творение чудес, второй — не учить другой религии, кроме уже установленной» (Leviathan. Part III, ch. 32; Гоббс, 1991: 290).

47. Leviathan. Part III, ch. 32.

48. Leviathan. Part III, ch. 43.

49. Leviathan. Part III, ch. 36.

данскому миру, и по этой причине надо крайне осмотрительно подходить к оценке претензий отдельных христиан на то, что они являются истинными пророками. Согласно второму выводу, который идет вразрез с экзальтированным настроением многих его соотечественников в период гражданской войны в Англии, пророчествам нет места в современном мире. «Чудеса прекратились, пророков больше нет, — пишет Гоббс, — и их место заняло Священное писание» (Там же: 292)<sup>50</sup>, которое в современном мире остается единственным источником религиозной истины в качестве Слова Божия. По этой причине, как доказывает Гоббс,

мы не обязаны прислушиваться к какому-либо учению, выходящему за рамки Священного писания, которое со времени нашего Спасителя заменяет пророчество и является достаточным восполнением отсутствия всяких других пророчеств и из которого при мудром и научном толковании и при внимательном умозаключении [by wise and learned interpretation, and careful ratiocination] могут быть выведены без всякого вдохновения и сверхъестественного внушения [without enthusiasm, or supernatural inspiration] все правила и предписания, указывающие наши обязанности по отношению как к Богу, так и к человеку. (Там же: 292)<sup>51</sup>

В этом пункте мы напрямую сталкиваемся с необычайно важным для политической теологии Гоббса вопросом о том, какая инстанция в государстве обладает законным правом на нормативно значимое толкование содержания Священного Писания. На этот счет Гоббс в «Левиафане» высказывается совершенно недвусмысленно. Согласно его точке зрения, лишь светский суверен имеет полное и исключительное право давать нормативное истолкование содержания Священного Писания, как и всех остальных учений, способных повлиять на вопросы гражданского мира. В главе XXXIII «Левиафана» Гоббс пишет:

вопрос об авторитете Писания сводится к следующему: являются ли христианские короли и верховные собрания христианских государств абсолютными суверенами в пределах своих собственных территорий непосредственно ответственными перед Богом, или же они подвластны какому-то наместнику Христа, поставленному над универсальной церковью, так что они могут быть судимы, осуждены, низложены и подвергнуты смертной казни, если только этот наместник Христа сочтет это целесообразным или необходимым в целях общего блага? (Там же: 302–303)<sup>52</sup>

В данном случае Гоббс выступает против религиозного универсализма и против притязаний римско-католической Церкви на толкование Священного Писания, доказывая, что в современном мире существует много христианских церквей, законным главой которых являются их светские суверены. Было бы большой ошиб-

---

50. Leviathan. Part III, ch. 32.

51. Leviathan. Part III, ch. 32.

52. Leviathan. Part III, ch. 33. Курсив Гоббса.

кой полагать, доказывает Гоббс, «будто все христианские короли, папы, духовенство и весь остальной христианский люд составляют единое государство. Ибо очевидно, что Франция — это одно государство, Испания — другое, Венеция — третья и т. д. Эти государства состоят из христиан, поэтому они являются также различными группами христиан, т. е. различными церквями, и они представлены различным суверенам» (Там же: 442)<sup>53</sup>.

Поэтому проблема права на истолкование Священного Писания в глазах Гоббса сводится к тому, обладает ли тот, кто может канонизировать определенный текст в качестве священного текста, еще и силой, чтобы утвердить то или иное его толкование в качестве нормативного или же, напротив, запретить его. Гоббс подчеркивает, что согласно Ветхому завету, светская и духовная власть должна быть объединена в одних руках, на что указывает то обстоятельство, что древние цари были не только суверенами-законодателями, но и толкователями Слова Божьего<sup>54</sup>. Такое же положение, согласно Гоббсу, должно установиться и в современных христианских государствах. После того как в мире появились христианские суверены, первым из которых был император Константин Великий, вся полнота светской и духовной власти сосредоточилась в их руках. Теперь только светский суверен или же те инстанции, которым он дал такое право, вправе назначать священнослужителей и давать интерпретацию Священному Писанию. По словам Гоббса, «никто, кроме суверена, в христианском государстве не может знать, что есть и что не есть слово Божие» (Там же: 360)<sup>55</sup>. Иными словами, Гоббс убежден в том, что в мире существует много христианских церквей, главами которых являются разные гражданские суверены, которые и обладают правом толковать Священное Писание, либо самостоятельно, либо при посредстве специально для этого назначенных людей. Соответственно, «только суверену принадлежит право назначать судей и толкователей канонических писаний, ибо только он один придает им силу законов» (Там же: 420)<sup>56</sup>.

Благодаря тому, что светский суверен в «Левиафане» наделяется Гоббсом неограниченной властью не только судить религиозные учения с точки зрения того, способствуют ли они гражданскому миру, но и интерпретировать с этой целью Священное Писание, в его политической теологии происходит

диалектический поворот от реформаторской трактовки идеи двух царств (духовного и светского) и их разделения к доктрине государственной церкви, не признававшей за Священным Писанием никакого собственного нормативного содержания... Поскольку религия обретает у Гоббса свою значимость лишь благодаря воле суверена, религиозное теряет свое качественное своеобразие. Если истины Священного Писания являются производными от воли правителя и только воля, но не убеждение становятся конститутивным

---

53. Leviathan. Part III, ch. 42.

54. Leviathan. Part III, ch. 40.

55. Leviathan. Part III, ch. 40.

56. Leviathan. Part III, ch. 42.

элементом в выборе государственной религии, то поворот к секуляризации государства можно считать почти свершившимся. (Козловски, 1998: 143)

### Прагматические стратегии политической теологии Гоббса

Стратегии, используемые Гоббсом в «Левиафане» для парирования угрозы, исходящей от христианской религии для гражданского мира в государстве, не исчерпываются новаторским истолкованием доктринальных положений христианского вероучения, призванном согласовать их с абсолютной властью светского суверена. Взрывоопасный потенциал христианских религий, высвобожденный протестантской Реформацией и спровоцированной ею эпохой межконфессиональных и религиозных войн, Гоббс стремится разрядить также и иными средствами. Особое значение имеют две стратегии, тесно связанные между собой. С одной стороны, Гоббс добивается устранения доктринальной сложности христианского вероучения, с тем чтобы можно было избежать потенциальных конфликтов на его почве. С другой стороны, он предлагает лишить Церковь полномочий давать свою собственную интерпретацию христианской доктрины, целиком поставив эту сторону ее пастырской деятельности под контроль светских властей.

Таким образом, те средства, которые Гоббс применяет в «Левиафане» для обезвреживания конфликтного потенциала, связанного с отношениями религии и политики, характеризуются двумя базисными требованиями: 1) необходимостью сокращения диапазона возможных содержательных интерпретаций христианского вероучения и 2) необходимостью определения инстанции, получающей право на монопольное истолкование содержания религиозных учений с точки зрения того, способствуют они или нет установлению гражданского мира в государстве. Право давать религиозному учению нормативно значимую интерпретацию, а также выносить обязывающие суждения по его поводу Гоббс безоговорочно отдает мирской инстанции в лице светского суверена, который один (либо непосредственно, либо при посредстве специально на то им уполномоченных лиц и институтов) имеет право судить, какая интерпретация религиозной доктрины является единственно верной, причем делает он это, исходя не из соображений религиозного спасения, а из соображений сохранения гражданского мира (Grossheim, 2008: 241). Тем самым во главу угла в религиозных делах в мире раннего модерна у Гоббса ставится политика, и притом особого рода, а именно политика гражданского мира.

Для преодоления религиозно-политических конфликтов Гоббс стремится свети основы христианского учения к минимуму доктринальных положений, оставив только те из них, которые не вызывают принципиальных разногласий у представителей различных христианских конфессий<sup>57</sup>. Таким бесспорным положением христианской доктрины, вера в которое безусловно необходима для спасения, Гоббс считает догмат «*Иисус есть Христос*». Эта мысль красной нитью проходит

---

57. «Его истолкование основных начал христианской веры, — пишет о Гоббсе Р. Так, — отмечено явно выраженной тенденцией к минимализму» (Tuck, 2002: 96).

через все три его главных политических произведения — «Элементы закона», «О гражданине» и «Левиафан»<sup>58</sup>. Своим оппонентам, настаивавшим на необходимости обнародования других доктринальных положений, Гоббс возражал, что все прочие базовые религиозные истины христианства могут без особого труда быть выведены из этого исходного доктринального положения.

В защиту своего тезиса Гоббс приводит несколько аргументов, наиболее интересными из которых являются два: 1) необходимая для спасения вера легка, как тому учит Священное Писание, и 2) указанный догмат является основой всех остальных. Что касается первого аргумента, то Гоббс доказывает, что «если необходимым условием спасения было бы внутреннее признание всех учений относительно христианской веры, которым теперь учат, то не было бы на свете ничего более трудного, чем быть христианином» (Гоббс, 1991: 454)<sup>59</sup>. Однако главным доводом Гоббса в пользу его минималистского символа христианской веры является тезис о том, что этот догмат есть основа веры, а тот, кто исповедует основу веры, будет спасен. Что же касается всех остальных догматов, необходимых для спасения, то все они, по мнению Гоббса, могут быть с большими или меньшими затруднениями выведены из этого исходного основного догмата. «Одним словом, — заключает Гоббс, — тот, кто исповедует основу, а именно что *Иисус есть Христос*, исповедует этим сознательно все те следствия, которые он выводит из нее, и бессознательно всё, что вытекает из этой основы, хотя бы сам верующий не обладал достаточным искусством, чтобы вывести эти следствия» (Там же: 458)<sup>60</sup>.

Соответственно, те христиане, которые разделяют это положение, но имеют неортодоксальные взгляды по другим доктринальным вопросам, не могут быть отлучены от Церкви. По словам Гоббса, «для отлучения от церкви человека, признающего основной догмат, а именно что *Иисус был Христом*, за инакомыслие в других пунктах, не затрагивающих этого основного догмата, Писание не дает никакого основания, и мы не находим у апостолов подобного примера» (Там же: 390)<sup>61</sup>. Тем самым Гоббс добивается двойного эффекта: он не только расширяет границы религиозной терпимости, но и урезает возможности Церкви и ее священнослужителей налагать кары и отлучения на отступников. Ведь именно в этом пункте Церковь обычно вступает в конкуренцию с государством, суля своим приверженцами в случае неповиновения наказания более страшные, нежели те, которыми может грозить им как подданным светская власть.

Почитание верующими мучеников и страданий, которые они претерпели ради веры, всегда служило Церкви прекрасным поводом для укрепления ее позиций в борьбе со светской властью. Для того чтобы не допустить появления мучеников в христианском государстве, Гоббс добавляет в формулировку христианского символа веры дополнительный светский компонент, а именно требование, чтобы

58. Elements of Law. Part II, ch. 6, § 6; De Cive. Cap. 18, art. 5; Leviathan. Part III, ch. 43.

59. Leviathan. Part III, ch. 43.

60. Leviathan. Part III, ch. 43.

61. Leviathan. Part III, ch. 42.

верующие подчинялись законам государства. Его цель в данном случае состоит в том, чтобы примирить повиновение Богу с повиновением гражданскому суверену. По словам Гоббса, «все, что необходимо для спасения, содержится в двух догматах: *в вере в Христа и в повиновении законам*» (Там же: 449)<sup>62</sup>.

Правда, сводя воедино христианскую веру и повиновение закону государства, Гоббс отдает явное предпочтение последнему, в том числе и в тех вопросах, что затрагивают регламентацию религиозного поведения подданных. Неудивительно поэтому, что во всех трех изложениях своей политической философии Гоббс доказывает, что безусловное повиновение светской власти является священной обязанностью всякого христианина постольку, поскольку эта власть не запрещает веру в Иисуса как Христа<sup>63</sup>. Однако решающий вопрос — обязан ли христианин повиноваться светской власти, если та запрещает ему исповедовать свою веру? — получает разные ответы в ранних и поздних изложениях его политической философии. В ранних изложениях утверждается, что правом и обязанностью христианина в таких случаях является исключительно пассивное сопротивление и мученичество<sup>64</sup>, тогда как в «Левиафане» за простыми верующими-христианами вообще отрицается не только обязанность, но и право мученичества, которое сохраняется только за теми, чьим особым призванием является проповедь Благой вести (Strauss, 1963 [1936]: 72).

Согласно разъяснениям, которые Гоббс дает по этому вопросу в «Левиафане», мучениками за веру Христову могут считаться только те христиане, которые были свидетелями воскрешения Иисуса Христа из мертвых и которые в силу этого чудесного события были призваны открыто проповедовать и исповедовать Царство Христа. По словам Гоббса, «есть лишь один догмат, приняв смерть за который заслуживают почетное имя мученика, и этот догмат гласит, что Иисус есть Христос, т. е. тот, который искупил нас и придет снова, чтобы дать нам спасение и вечную жизнь в своем Царстве Славы» (Гоббс, 1991: 384)<sup>65</sup>. Что же касается всех остальных христиан, которые не были свидетелями чудесного воскрешения Иисуса Христа и не были посланы Богом проповедовать эту благую весть, то им следует держаться политики внешнего конформизма, веруя на словах в те религиозные догмы, которые предписывает им светский суверен, и исполняя с помощью своих внешних действий ритуалы, установленные государством для публичного исповедания религии.

Но как быть в том случае, спрашивает Гоббс, если какой-нибудь царь, сенат или какой-либо другой суверен запретит нам верить в Христа? По мнению Гоббса, такое запрещение останется безрезультатным, ибо вера и безверие никогда не следуют человеческим указаниям. «Вера есть дар Божий, которого никто не может дать, ни отнять обещанием награды и угрозой пыток» (Там же: 382)<sup>66</sup>. А как следу-

62. Leviathan. Part III, ch. 43. Ср.: Elements of Law. Part II, ch. 6, art. 10; De Cive. Cap. 18, art. 2.

63. Elements. Part II, ch. 6, § 6; De Cive. Cap. 17, art. 13 и cap. 18, art. 13; Leviathan. Part III, ch. 42 и ch. 43.

64. Elements. Part II, ch. 6, § 14; De Cive. Cap. 18, art. 13.

65. Leviathan. Part III, ch. 42. Перевод исправлен мной по изданию: Hobbes, 1998: 334.

66. Leviathan. Part III, ch. 42.

ет поступать христианину тогда, когда его законный суверен прикажет ему сказать вслух, что он не верит в Христа, — обязан ли он и в этом случае повиноваться его приказанию? На это Гоббс отвечает, что публичное отречение от Христа на словах есть лишь внешний жест и имеет не большее значение, чем любой внешний жест, которым мы выражаем свою покорность суверену. Соответственно, все, что подданный должен делать из повиновения своему суверену, и все, что он делает не по собственному побуждению, «а повинуюсь законам своей страны, — всякое такое деяние является деянием не подданного, а его суверенов, и не подданный отрицает в данном случае Христа перед людьми, а правитель и закон его страны» (Там же: 382–383)<sup>67</sup>. Таким образом, заключает Гоббс, если в нехристианском государстве суверен предпишет христианам выражать языком или внешними знаками исповедания, противные христианству, то они должны повиноваться законам государства, сохраняя при этом в сердце веру в Христа. Грех при этом ляжет не на них, а на суверена, издавшего такое предписание в форме государственного закона<sup>68</sup>.

Защита Гоббсом такой откровенно компромиссной, если не сказать — двуличной-лицемерной линии поведения верующих христиан — становится возможной потому, что он, помимо всего прочего, проводит в «Левиафане» далеко идущее противопоставление между личной невидимой верой (*faith*) и публичным официальным исповеданием религии (*confession*). Это последнее должен санкционировать христианский суверен как доказательство лояльности по отношению к нему со стороны подданных, тогда как все спорные вопросы христианского вероучения необходимо отнести к области личной веры. При этом все, что касается личной веры, является внутренним и невидимым. Поэтому внешне необходимо демонстрировать почтение и послушание светскому суверену, причем даже тогда, когда суверен из признания доктринального положения *Иисус есть Христос* делает ложные выводы или вообще является неверующим.

Те, кому Бог путем сверхъестественного Откровения не приказывает противного, обязаны во всяком государстве повиноваться законам своих суверенов в отношении своих внешних действий и в отношении исповедания религии. Что же касается сокровенных *мыслей* и *веры* людей, которых человеческие правители не могут знать (ибо один Бог знает сердце человеческое), то они произвольны и обусловлены не законами, а сокровенной волей и могуществом Бога и, следовательно, не подпадают под обязательство. (Там же: 370–371)<sup>69</sup>

Помещая спорные догматы христианского вероучения в область личной невидимой веры, Гоббс тем самым рассчитывал сделать предметом официального

67. Leviathan. Part III, ch. 42.

68. В подобных ситуациях христиане, согласно Гоббсу, должны поступать подобно сирийскому военачальнику Нееману, который, уверовав в Бога Израиля в душе своей, был вынужден в то же самое время поклоняться идолу Риммону, и такое поведение, как подчеркивает Гоббс, было одобрено пророком Елисеем (4 Цар. 5, 17, 18) (Leviathan. Part III, ch. 42).

69. Leviathan. Part III, ch. 40.



вероисповедания лишь те положения, которые могли бы вызвать согласие у всех христианских конфессий. Вывод, к которому приходит Гоббс, заключается в следующем: «Государство должно хранить нейтралитет в вопросах веры, коль скоро оно устанавливает официальный минимум вероисповедания и все остальное предоставляет на свободный суд личной веры» (Münkler 2014: 140). Тем самым Гоббс хотел защитить единство государства, обеспеченное публичным почитанием Бога, и свести к минимуму религиозные распри, порождаемые спорами о Его природе<sup>70</sup>.

На основании противопоставления личной невидимой веры и официально исповедания установленной светским сувереном религии Гоббс проводит еще одно важное для его политической теологии различие, а именно — между государственным и частным исповеданием религии (*public and private worship*). Публичное исповедание — это официальная религия государства, установленная его сувереном. Каждый гражданин обязан демонстрировать внешнее согласие как с учениями официальной религии, так и с ее ритуалами. Что же касается сокровенных мыслей и веры людей, то они составляют частное исповедание религии, которое не должно иметь внешних проявлений и обязано происходить втайне<sup>71</sup>.

Государственное поклонение является предметом выбора в том смысле, что государство само, в лице своего суверена, вправе выбирать официальную религию и ее содержание. Напротив, отдельные граждане лишены права выбирать официальную религию, ее догматы и ритуалы. Они обязаны демонстрировать внешнее почитание официальной религии государства своими внешними действиями. Отсюда Гоббс выводит также необходимость держаться *единообразия в государственном культе*. В вопросах институциональной организации Церкви нельзя терпеть плюрализма, поскольку это может поставить под угрозу единство государства. Поэтому религиозное многообразие недопустимо, а гражданский суверен должен быть одновременно и главой Церкви. По словам Гоббса,

ввиду того, что государство есть единое лицо, оно должно иметь единую форму культа, и это имеет место тогда, когда государство постановляет, что культ должен совершаться частными лицами публично, а это и есть государственный культ, существенным свойством которого является *единообразие*. Ибо действия, совершаемые разными людьми различным образом, не могут называться государственным культом. Поэтому там, где допускаются различные виды культа, вытекающие из различных религий частных лиц, не существует государственного культа и государство как таковое не имеет религии вообще. (Гоббс, 1991: 284–285)<sup>72</sup>

---

70. «Когда люди, исходя из принципов естественного разума, — пишет Гоббс, — спорят о божественных атрибутах, они лишь хулят Бога. Ведь атрибутам, которые мы приписываем Богу, мы не должны придавать значение философских истин, в них следует видеть лишь выражение нашего благочестивого намерения воздать Богу величайшую честь, какую мы только способны воздать» (Leviathan. Part II, ch. 31: Гоббс, 1991: 284).

71. Leviathan. Part II, ch. 31.

72. Leviathan. Part II, ch. 31.

Таким образом, Гоббс прекрасно отдавал себе отчет в том, что в принципиальных вопросах религии нельзя ни в коем случае допускать двусмысленности. Здесь последнее слово всегда должно оставаться за светским сувереном. Лишь в «Обозрении и заключении» к «Левиафану» Гоббс допускает возможность распространения нового учения, созданного им самим, которое при определенных обстоятельствах может войти в противоречие с уже утвержденными государством формулировками. Защищая свое политическое учение и отстаивая необходимость его преподавания в университетах, Гоббс оперирует доводами двоякого рода: он подчеркивает, что его учение является истинным и что оно направлено на обеспечение гражданского мира и повиновения подданных светскому суверену. «В той части, которая трактует о христианском государстве, — пишет он, — имеются некоторые новые идеи, которые в государстве, где окончательно установились противоположные взгляды, может быть, были бы преступлением, как узурпация места учителя со стороны подданного, не имеющего разрешения на провозглашение новых идей. Однако в наше время, когда люди ищут не только мира, но и истины, предлагать вниманию тех, кто еще раздумывает, такие учения, которые я считаю истинными и которые явно способствуют водворению мира и лояльности, — значит лишь предлагать новое вино, которое должно быть влито в новые бочки, дабы и то и другое могло сохраниться. И я предполагаю, что когда новое учение не порождает никакой смуты и никакого беспорядка в государстве, люди не настолько склонны благоговеть перед древностью, чтобы предпочитать старые ошибки новой и вполне доказанной истине» (Там же: 542–543)<sup>73</sup>. Правда, в этом пункте мы уже имеем дело с переходом от политической теологии Гоббса к его программе политического просвещения, которую он рассчитывал предложить властям новой, республиканской Англии и на основе которой он считал необходимым реформировать гражданское образование в английских университетах.

### **Вместо заключения: от подчинения Церкви государству — к нейтральному и светскому государству модерна**

Поставив в центр своей версии политической теологии резкое противопоставление официального исповедания религии и личной веры, Гоббс этим положил начало характерному для современной эпохи и далеко идущему процессу нейтрализации и деполитизации тех жизненных содержаний, определение которых не должно отдаваться на откуп светскому суверену, но является исключительно личным делом его подданных. Такая стратегия исключает обсуждение основных доктринальных вопросов веры из публичного пространства, равно как и выводит их из области обязывающих для подданных суждений суверена по вопросам веры, помещая их в своего рода «серую зону». В конечном счете эта логика приводит к тому, что государство-суверен отказывается от принудительной регламентации

---

73. Leviathan. Review and Conclusion.

множества вопросов, включая религиозные, за которые еще в XVI–XVII веках между европейцами, по словам самого Гоббса, шла ожесточенная «борьба перьев и мечей»<sup>74</sup>.

Карл Шмитт в своем сочинении «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» (1938) в общем и целом оценивает этот процесс негативно, полагая, что тем самым Гоббс открыл ящик Пандоры и в конечном счете это привело к крушению его теории абсолютного и неограниченного суверенитета светской власти. Суверенное представительное лицо, доказывает Шмитт, гибнет от разрыва между внешним и внутренним в делах веры, спровоцированным учением Гоббса о политической теологии. В тот самый момент, когда «в XVIII столетии в государстве абсолютного монарха Левиафан... получил во внешнем мире свое наивысшее воплощение... судьба его в этот промежуток времени завершилась тем, что сформировалась разница между внутренним и внешним. Вопрос о вере и чуде здесь стал для него роковым» (Шмитт, 2006 [1938]: 183). По словам Шмитта, «в этом месте, на вершине суверенной власти, соединяющей религию и политику, в этом во всех других отношениях столь завершено, неоспоримом единстве обнаруживается изъян» (Там же: 189). Речь у Шмитта в данном случае как раз и идет о проведенном Гоббсом противопоставлении внутренней невидимой веры и внешнего официального исповедания веры, которое должно находить свое выражение исключительно в поступках верующих и исполнении им официальных религиозных обрядов и ритуалов.

Дело в том, что в этом месте в политическую систему «Левиафана» вводится различие между внутренней верой и внешним исповеданием веры. Гоббс объявляет вопрос о чудесах и волшебстве делом «публичного», а не «частного» разума; однако в силу всеобщей свободы мышления — *quia cogitatio omnis libera est* — он оставляет единичному человеку свободу верить или не верить *внутренне*, наедине с собой, в согласии со своим частным разумом и сохранять собственное суждение (*judicium*) в своем сердце, *intra pectus suum*. Конечно, как только речь заходит о внешнем исповедании веры, частные суждения замолкают, а что истинно и что не истинно — определяет суверен. (Там же: 189–190)

Тем самым, по Шмитту, в «Левиафане» «в политическую систему вводится оговорка относительно внутренней, частной свободы совести и мысли. Она-то и стала зерном смерти, изнутри разъявшей грозного Левиафана и погубившей смертного Бога» (Там же: 191)<sup>75</sup>.

---

74. Подобная постановка вопроса применительно к политическому процессу современности находит свое первое отчетливое выражение в статье Карла Шмитта «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» (Шмитт, 2016 [1929]: 357–372). Обобщенную характеристику процесса возникновения нейтрального и светского государства модерна Шмитт дает в статье «Государство как конкретное понятие, связанное с определенной исторической эпохой» (Шмитт, 2012 [1941]: 205–215).

75. Критическую оценку этого тезиса К. Шмитта см. в статьях: Филиппов, 2006: 5–100, особ. 66–84; Fischer, 2011: 141–158; Slomp, 2011: 99–112.

Сегодня, однако, ничто не мешает нам посмотреть на этот характерный для мира модерна процесс нейтрализации религиозных, мировоззренческих и жизненных содержаний под иным углом зрения. По оценке Германа Люббе, характерная для Гоббса

уверенность в том, что авторитарное установление общественных религиозных обязанностей (если оно не затрагивает наиважнейшее и одновременно бесспорное для каждого содержание веры) может устанавливать и гарантировать мир, служит убеждением, подготавливающим либерализм. Ведь именно потому, что суверен, вместо того чтобы сослаться на истину, легитимирует свое авторитарное установление общественных религиозных обязанностей прагматически, с целью установления мира, он оставляет открытым вопрос об истинности того, к чему он формально обязывает. Тем самым он открывает свободное пространство для субъективных очевидностей, которые никому не дозволено возвещать и тем более пропагандировать публично и, однако, никому не воспрещается исповедовать их приватно, равно как и подпитывать их непосредственным обращением к библейским источникам истины. В результате того, что для легитимации общественно значимых религиозных обязанностей отсылают не к истине, а лишь к авторитету монополиста политических решений, выступающего гарантом мира, внутренняя религиозная убежденность инакомыслящих остается незатронутой. (Люббе, 2012: 147–148)

Однако на этом либеральная эволюция еще не заканчивается. В конце концов она кладет конец и притязаниям суверена на легитимацию общественно значимых религиозных обязанностей. Суть этой либеральной эволюции в направлении нейтрализации мировоззренческих и религиозных вопросов для мира политики в современную эпоху заключается в том, что

современное общество вынуждено либо структурироваться тоталитарно, либо резко сократить то множество религиозных, мировоззренческих, идеологических и моральных содержаний, которые оно может вменить каждому в качестве обязательных. Либо возрастающая нейтральность наших религиозных, конфессиональных, мировоззренческих, идеологических и культурных идентификаций, либо политическая тотальность — такова альтернатива, аналитически ясно выраженная Карлом Шмиттом, а равно Максом Вебером. (Люббе, 2012: 148–149)

Нетрудно предположить, что такая либеральная эволюция взглядов на общественное значение базисных мировоззренческих вопросов для общества и культуры модерна была обусловлена не в последнюю очередь трагическим опытом религиозных и гражданских войн XVI–XVII веков, в том числе опытом гражданской войны в Англии, наглядно показавших опасность усилий той или иной противоборствующей партии реализовать свою истину в политике при помощи силы. Учет этого опыта потребовал эмансипации политической власти мира модерна от

религиозных предпочтений и деполитизации того круга вопросов, которые влекли за собой возможность столкновения между подданными одного государя по поводу религиозных и мировоззренческих проблем. Тем самым оказывался запущенным важнейший этап процесса секуляризации, в ходе которого появляется как светское и нейтральное государство модерна, так и его противоположность — гражданское общество модерна, состоящее из частных индивидов<sup>76</sup>.

Выдвигая требование полного подчинения Церкви государству, а религии — политике, Гоббс тем самым, доказывает М. Гроссхейм, добивался вовсе не «завершения Реформации», как полагал Карл Шмитт (Шмитт, 2006 [1965]: 248–296), но отстаивал абсолютный примат и верховенство политики в мире раннего модерна, в том числе и в вопросах религии и общественной морали. Иными словами, в политической теологии Гоббса речь идет не о Реформации, но о такой трансформации христианства, конечным результатом которой должно стать обезвреживание этого религиозного явления в качестве источника вредных для гражданского мира политических воздействий. Близость же воззрений Гоббса к протестантизму была в конечном счете обусловлена тем, что в его время протестантизм представлял собой единственную возможность оправдать религиозный партикуляризм, основанный на принципе *cuius regio, eius religio* (Grossheim, 2008: 247). Тем самым в политической философии и политической теологии Гоббса преломляется не процесс завершения Реформации, а процесс секуляризации, ведущий к появлению нейтрального в религиозном и мировоззренческом отношении государства модерна<sup>77</sup>.

По мере того как современность будет вступать в свои права, все больше и больше будет крепнуть решимость одним махом разрубить гордиев узел отношений между политикой и религией, государством модерна и Церковью. По мнению Пьера Манана, такое радикальное решение теолого-политической проблемы модерна было предложено либерализмом, который стремится по возможности полно и бескомпромиссно отделить власть от мнения и прежде всего от религиозного мнения, с тем чтобы лишить такое опасное для гражданского мира начало, как духовная власть, самой ее основы. В случае успеха этой стратегии Церковь как духовный институт больше не должна была иметь иной, кроме как «мягкой власти» наставлять тех, кто того пожелает, в основах христианской веры, а светская власть не должна была больше иметь своего мнения и, что в данном случае немаловажно, мнения религиозного. Власть, лишенная своего собственного мнения, против мнений, лишенных власти, — вот формула либерального решения теолого-политической проблемы в ее зрелой форме. Однако власть, в принципе лишенная собственного мнения, — это и есть то, что в современную эпоху принято на-

76. Понятие «секуляризация» используется здесь в значении, данном ему Германом Люббе, согласно которому секуляризация — это «изъятие или высвобождение какого-либо дела, территории или института из-под церковно-религиозного наблюдения и господства» (Lübbe, 1965: 23).

77. Сбалансированная историческая и философско-правовая характеристика процесса отделения политики от религии, государства от церкви в мире модерна дается в статье Эрнста-Вольфганга Бёкенфёрде: Bökenförde, 2013: 92–114.

зывать нейтральным или светским государством модерна, призванным служить прежде всего самосохранению индивидов и защищать их права. «Государство по мере того, как оно будет отказываться от всякого религиозного мнения, будет все более ясно осознавать, что цель его существования — защита, осуществление и гарантия Прав человека» (Манан, 2004: 49). Правда, при жизни Гоббса время такого радикального решения теолого-политической проблемы модерна еще не пришло. Тем не менее предложенное Гоббсом решение теолого-политической проблемы модерна было важной вехой на этом пути, а самому философу довелось сыграть на нем непростую роль первопроходца. Как точно замечает Йен Шапиро, «урок религиозных войн XVII века учит нас тому, что неделимые блага лучше убрать с политического стола. Если Церковь отделена от государства, то вероятность религиозных битв за командные высоты в нем снижается» (Shapiro, 2016: 52)<sup>78</sup>. С высоты сегодняшнего дня очевидно, что полное подчинение Церкви светскому суверену, в том числе и в доктринальных вопросах, провозглашенное Гоббсом, в исторической перспективе стало отправной точкой для запуска того важнейшего этапа секуляризации западного мира, который в итоге привел к отделению Церкви от государства. Религия как неделимое благо была убрана с политического стола мира модерна, правда, как выясняется сегодня, отнюдь не навсегда и не безвозвратно.

## Литература

- Бенетон Ф. (2002). Введение в политическую науку / Пер. с франц. М. М. Федоровой. М.: Весь Мир.
- Блаженный Августин. (1998). О Граде Божиим. Книги XIV–XXII. СПб.: Алетейя.
- Вебер М. (2017 [1921]). Город / Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Strelka Press.
- Гоббс Т. (1989а). О гражданине / Пер. с лат. Н. А. Федорова // Гоббс Т. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 270–506.
- Гоббс Т. (1989б). Человеческая природа / Пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 507–573.
- Гоббс Т. (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 3–545.
- Джей М. (2015). Добродетели лицемерия: о лжи в политике / Пер. с англ. М. Кукарцевой. М.: Канон+.

---

78. В отличие от делимых благ, таких как доход и благосостояние, которые могут быть распределены между согражданами самыми разными способами, «неделимые блага», согласно современной политической философии укорененные прежде всего в этнической идентичности, расе и религии, не поддаются такому многообразному распределению среди членов политической общности. «Это не означает, — подчеркивает Й. Шапиро, — что неделимые блага, обычно укорененные в религии, расе и этнической идентичности, должны быть изгнаны из политики конституционным указом. Ничто нельзя изгнать конституционным указом. Но тем не менее это означает, что лучше всего избегать овеществления неделимых благ, ориентируясь на них в политике, это так же благоразумно, как стремиться избегать ярко выраженных предпочтений» (Shapiro, 2016: 48).

- Козловски П. (1998). Общество и государство: неизбежный дуализм / Пер. с нем. Е. Л. Петренко. М.: Республика.
- Люббе Г. (2012). Карл Шмитт в восприятии либералов / Пер. с нем. О. В. Кильдюшова // Логос. № 5 (89). С. 143–157.
- Манан П. (2004). Общедоступный курс политической философии / Пер. с франц. В. И. Божовича. Москва: Московская школа политических исследований.
- Руссо Ж.-Ж. (1969). Об Общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с франц. А. Д. Хаютина, В. С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука. С. 151–256.
- Суини М. (2006). Лекции по средневековой философии. Вып. 2: Средневековая политическая философия Запада. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы.
- Филиппов А. Ф. (2006). Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса: смысл и фиаско одного политического символа / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль. С. 5–100.
- Шмитт К. (2006 [1938]). Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса: смысл и фиаско одного политического символа / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Шмитт К. (2006 [1965]). Завершенная Реформация // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса: смысл и фиаско одного политического символа / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль. С. 248–297.
- Шмитт К. (2012 [1941]). Государство как конкретное понятие, связанное с определенной исторической эпохой / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Логос. № 5. С. 205–215.
- Шмитт К. (2016 [1929]). Эпоха нейтрализаций и деполитизаций / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 357–372.
- Шоню П. (2005). Цивилизация классической Европы / Пер. с франц. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория.
- Böckenförde E.-W. (2013). Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation // Böckenförde E.-W. Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 92–114.
- Fischer K. (2011). Hobbes, Schmitt and the Paradox of Religious Liberality // Tralau J. (ed.). Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The Politics of Order and Myth. L.: Routledge. P. 141–158.
- Grossheim M. (2008). Religion und Politik: Die Teile III und IV des *Leviathan* // Kersting W. (Hg.) Thomas Hobbes, *Leviathan*. Berlin: Akademie Verlag. S. 234–259.
- Hobbes T. (1994). *The Correspondence, 1622–1659*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes T. (1996). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Höffe O. (1987). *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lübbe H. (1965). *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg, München: Karl Alber.

- Macchiavelli N.* (2014). *Il Principe*. Torino: Einaudi.
- Manent P.* (1987). *Histoire intellectuelle du liberalism: dix leçons*. Paris: Calmann-Lévy.
- Manent P.* (2007). *Naissances de la politique moderne: Machiavelli — Hobbes — Rousseau*. Paris: Gallimard.
- Manent P.* (2013). *Metamorphoses of the City: On the Western Dynamics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Münkler H.* (2014). *Thomas Hobbes: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Pocock J. G. A.* (1989 [1972]). *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes // Pocock J. G. A. Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*. Chicago: University of Chicago Press. P. 148–201.
- Shapiro I.* (2016). *Politics against Domination*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sherlock R.* (1982). *The Theology of Leviathan: Hobbes on Religion // Interpretation*. Vol. 10. № 1. P. 43–60.
- Slomp G.* (2011). *The Liberal Slip of Thomas Hobbes' Authoritarian Pen // Tralau J. (ed.). Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The Politics of Order and Myth*. L.: Routledge. P. 99–111.
- Strauss L.* (1963 [1936]). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss L.* (1965). *On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy // Brown C. K. (ed.). Hobbes Studies*. Oxford: Basil Blackwell. P. 1–30.
- Tuck R.* (1993). *The Civil Religion of Thomas Hobbes // Phillipson N., Skinner Q. (eds.). Political Discourse in Early Modern Britain*. Oxford: Oxford University Press. P. 120–138.

## The Political Theology of Thomas Hobbes' *Leviathan*

*Timofey A. Dmitriev*

Associate Professor, Faculty of Humanities, National Research University High School of Economics

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: [tdmitriev@hse.ru](mailto:tdmitriev@hse.ru)

The evolution of Thomas Hobbes' political thought in the 1630s–1640s was marked by a considerable increase in an interest in the problems of the relations between politics and religion, and the state and the Church. This interest was expressed in his creation of the original conception of political theology, of which the most complete exposition is contained in his treatise *Leviathan*. In his concept of political theology, Hobbes saw an effective way to solve the theologico-political problem of modernity. At the heart of his political theology lays a new interpretation given by Hobbes to a number of doctrinal propositions of the Christian faith, which was designed to harmonize it with the absolute power of the temporal sovereign. Particular attention is paid to the consideration of those pragmatic strategies where Hobbes proposed to neutralize the explosive potential of the Christian religion for civil peace and the security of the state. It is also shown that the complete subordination of the Church to the State in the political theology of Hobbes served



as a starting point for the impotent stage of the process of secularization of the Western world, which led to the separation of politics from religion, and the state from the Church.

**Keywords:** modern political science, political theology, religious and civil wars, politics and religion, state and Church, political liberalism, modernity

## References

- Bénéton F. (2002) *Vvedenie v politicheskuyu nauku* [Introduction to Political Science], Moscow: Ves mir.
- Böckenförde E.-W. (2013) Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 92–114.
- Chaunu P. (2005) *Civilizaciya klassicheskoj Evropy* [The Civilization of Classical Europe], Ekaterinburg: U-Faktoriya.
- Filippov A. (2006) Kritika Leviafana [Critique of Leviathan]. *Schmitt C., Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa: smysl i fiasko odnogo politicheskogo simvola* [The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol], Saint Petersburg: Vladimir Dal, pp. 5–100.
- Fischer K. (2011) Hobbes, Schmitt and the Paradox of Religious Liberality. *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth* (ed. J. Tralau), London: Routledge, pp. 141–158.
- Grossheim M. (2008) Religion und Politik: Die Teile III und IV des *Leviathan*. *Thomas Hobbes, Leviathan* (ed. W. Kerting), Berlin: Akademie Verlag, pp. 234–259.
- Hobbes Th. (1989) O grazhdanine [On Citizen]. *Sochineniya. T. 1* [Works, Vol. 1], Moscow: Mysl, pp. 270–506.
- Hobbes Th. (1989) Chelovecheskaya priroda [Human Nature]. *Sochineniya. T. 1* [Works, Vol. 1], Moscow: Mysl, pp. 507–573.
- Hobbes Th. (1991) Leviafan [Leviathan]. *Sochineniya. T. 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Mysl, pp. 3–545.
- Hobbes Th. (1994) *The Correspondence, 1622–1659* (ed. N. Malcolm), Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes Th. (1996) *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press.
- Höffe O. (1987) *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jay M. (2015) *Dobrodeteli licemeriya: o lzhi v politike* [The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics], Moscow: Kanon+.
- Kozlovski P. (1998) *Obshchestvo i gosudarstvo: neizbezhnyj dualizm* [Society and State: Inevitable Dualism], Moscow: Respublika.
- Lübbe H. (1965) *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg: Karl Alber.
- Lübbe H. (2012) Karl Schmitt v vospriyatii liberalov [Karl Schmitt as Liberals Perceive Him]. *Logos*, no 5, pp. 143–157.
- Macchiavelli N. (2014) *Il Principe*, Torino: Einaudi.
- Manent P. (1987) *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, Paris: Calmann-Lévy.
- Manent P. (2004) *Obshchedostupnyj kurs politicheskoi filosofii* [Political Philosophy Made Simple], Moskva: MSPS.
- Manent P. (2007) *Naissances de la politique moderne: Machiavelli — Hobbes — Rousseau*, Paris: Gallimard.
- Manent P. (2013) *Metamorphoses of the City: On the Western Dynamics*, Cambridge: Harvard University Press.
- Münkler H. (2014) *Thomas Hobbes: Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Campus.
- Pocock J. G. A. (1989 [1972]) Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 148–201.
- Rousseau J.-J. (1969) *Ob Obshchestvennom dogovore, ili Principy politicheskogo prava* [On the Social Contract; or, Principles of Political Rights]. *Traktaty* [Treatises], Moscow: Nauka, pp. 151–256.

- Schmitt C. (2006 [1938]) *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa: Smysl i fiasko odnogo politicheskogo simvola* [The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Schmitt C. (2006 [1965]) Zavershennaya Reformaciya [The Completed Reformation]. *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa: Smysl i fiasko odnogo politicheskogo simvola* [The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol], Saint Petersburg: Vladimir Dal, pp. 248–297.
- Schmitt C. (2012 [1941]) Gosudarstvo kak konkretnoe ponyatie, svyazannoe s opredelennoj istoricheskoj ehporoj [State as a Concrete Concept Related to the Particular Historical Era]. *Logos*, no 5, pp. 205–215.
- Schmitt C. (2016 [1929]) Epoha nejtralizacij i depolitizacij [The Era of Neutralization and Depolitization]. *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 357–372.
- Shapiro I. (2016) *Politics against Domination*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sherlock R. (1982) The Theology of *Leviathan*: Hobbes on Religion. *Interpretation*, vol. 10, no 1, pp. 43–60.
- Slomp G. (2011) The Liberal Slip of Thomas Hobbes' Authoritarian Pen. *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth* (ed. J. Tralau), London: Routledge, pp. 99–111.
- St. Augustine (1998) *O Grade Bozhiem. Knigi XIV—XXII* [City of God, Books XIV—XXII], Saint Petersburg: Aleteya.
- Strauss L. (1963 [1936]) *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Chicago: Chicago University Press.
- Strauss L. (1965) On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy. *Hobbes Studies* (ed. C. K. Brown), Oxford: Basil Blackwell, pp. 1–30.
- Sweeney M. (2006) *Lekcii po srednevekovoj filosofii. Vyp. 2: Srednevekovaya politicheskaya filosofiya Zapada* [Lectures on Medieval Philosophy, Issue 2: The Medieval Western Political Philosophy], Moscow: St. Thomas Institute.
- Tuck R. (1993) The Civil Religion of Thomas Hobbes. *Political Discourse in Early Modern Britain* (eds. N. Phillipson, Q. Skinner), Oxford: Oxford University Press, pp. 120–138.
- Weber M. (2017 [1921]) *Gorod* [The City], Moscow: Strelka Press.