

МОРАЛЬ В ЛОККІВСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ПРАВ ЛЮДИНИ

Метою статті є висвітлення моральної складової локківської суспільно-політичної доктрини взагалі, і його концепції прав людини зокрема. Ми вважаємо за доцільне тлумачити тексти Локка (1632 – 1704) в порівнянні з відповідними текстами його попередника Томаса Гоббса (1588 – 1679). Це дозволить не лише підкреслити оригінальність локківських ідей, але й чіткіше уявити принципіву нетотожність новоєвропейських концепцій природного права й специфічні витоки ідеології лібералізму. Для пояснення радикальних відмінностей між філософсько-політичними доктринами згаданих англійських мислителів потрібно виявити граничну уважність до тих начебто непомітних нюансів, дрібних деталей, що з очевидністю підтверджують усю глибину локківського прийняття/переосмислення основоположень Гоббса. До того ж, обов'язково слід зважати на зміни дослідницької позиції самого Локка в різні періоди його творчості.

1. Концепція природного закону

У ранньому тексті Локка *Дослід про закон природи*, написаному на початку XVII ст., гоббсівський вплив відчувається з особливою виразністю. Локк відпочатку наводить всі основні характеристики природного закону, запропоновані Гоббсом, й визнає їх чинність. Цей закон:

– тотожний моральному благові [7, I, с. 3–4 (порівн. з 2, XV, с. 178–179)] й здоровому глуздові [7, I, с. 4 (порівн. з 2, XIV, с. 155)];

– відрізняється від природного права як недвозначний наказ від свободи чинити або не чинити [7, I, с. 4 (порівн. з 2, XIV, с. 155–156)];

– не залежить від згоди чи незгоди людей з його вимогами, є незмінним і вічним [7, I, с. 5; V; VII (порівн. з 3, III, 29, 32)];

– є божественним [7, I, с. 3 (порівн. з 2, XXXI, с. 322–324)].

Слід зазначити, що й досьогодні в історико-філософській науці побутують різні погляди як на локківську суспільно-політичну концепцію взагалі, так і на шлях її розвитку від *Дослідів про закон природи* до *Двох трактатів про правління* [див., наприклад, 4, с. 155; 8, с. 60]. Віддаючи належне існуючим проблематизаціям творчості Локка, ми маємо на меті дослідити виключно статус моральної філософії в межах локківської концепції фундаментальних прав людини й через це не бачимо сенсу в долученні до більш загальних дискусій. Далі будуть підкреслені специфічні особливості, притаманні саме локківському розумінню природно-

го закону. Нас цікавитиме в цьому розумінні перш за все глибока відмінність вчень Локка й Гоббса, оскільки деякі локківські тексти, особливо ранні, іноді дуже нагадують тексти з *Левіафана*.

Першою зі згаданих особливостей є статус Бога. Гоббс, як і Локк, визнає природний закон божественним, тобто боговстановленим, проте в даному пункті розбіжність між вченнями обох мислителів вельми істотна, хоча спочатку й постає у вигляді ледве відчутної різниці акцентів.

Характерним для Гоббса є опис людської природи як такої. Особливо це стосується його трактату *Про громадянина*, де розділові «Про закони природи щодо угод» передує лише розділ «Про становище людини поза громадянським суспільством». Отже, Гоббс вважає істотним обґрунтуванням природного закону обґрунтування у власне природних межах й апелює до божества виявляються у нього значною мірою ілюстративними й вторинними, як на наш погляд — простою даниною тодішнім вимогам жанру й спробами уникнути небезпечних звинувачень у атеїзмі. В усякому разі головним «концептуальним персонажем», якщо скористатись терміном Ж. Дельоза, гоббсівських текстів є натуралістична вимога самозбереження, єдиний дійсний закон, що зумовлює всі вчинки людей як у природному, так і у громадянському станах. Цей закон фактично збігається з інстинктом і є безумовною підвалиною як людської природи взагалі, так і усіх її окремих формоутворень, зокрема — моралі.

Адже всі чесноти, за Гоббсом, мають сенс як те, що уможливорює мир між людьми, а останній є бажаним як найліпша умова самозбереження кожного індивіда. Те, що значний обсяг тексту в трактаті *Про громадянина* і, особливо, в *Левіафані* присвячено тлумаченню святого письма й розкриттю механізмів божественного правління, не повинне уводити нас в оману. Ці теологічні ілюстрації жодним чином не змінюють натуралістичного, природничо-наукового пафосу гоббсівських підходів до вивчення суспільства. Натуралізм залишається для Гоббса єдиним вартом уваги дослідницьким шляхом, адже, за гоббівською класифікацією наук, політична філософія відрізняється від природничої лише тим, що досліджує *політичні*, а не *природні* тіла [2, IX, с. 129]. Основною метою Гоббса є, по-перше, обґрунтування тези про узгодженість і навіть еквівалентність божественного і природного законів (а, отже, і про самодостатність суто природничого підходу до суспільства) й про необхідність підпорядкування церкви світській владі, адже публічні релігійні відправи, на думку автора *Левіафана*, повинні бути підконтрольними державному абсолютизму (й індивідуальна совість тут ні до чого).

Локківський Бог, навіть попри деїзм автора *Двох трактатів про правління*, не виявляється настільки ж «вузкофункціональним», як у Гоббса, а природність природного закону не є настіль-

ки ж очевидно, щоб потребувати божественної санкції лише «заднім числом». Якщо для Гоббса «фундаментальні закони природи» становлять перш за все «умовия установлення общества, то есть мира между людьми» [3, I, 1], то Локк відпочатку акцентує увагу на законів природи як моральнісному принципів і проявів вищої сили, яка керує світом [7, I, с. 3].

Зазначимо знову: тут ще не спостерігається чіткої супротивності чи розбіжності поглядів Локка й Гоббса, адже поки що було наведено тези, прийнятні для обох мислителів. Але якщо взяти до уваги *порядок їх розташування*, тобто ієрархію їх змістовної значущості в процесі доведення того, що природний закон дійсно панує над людьми, то ми мусимо констатувати: тези Гоббса отримують в Локка іншу *системну організацію*, тобто перебувають не у тих змістовних відношеннях, якими позначались у власне гоббсівських текстах.

З нашої точки зору, формальний початок міркувань обох мислителів не є випадковим, адже стилістика філософських трактатів того часу передбачала, що їхня позитивна частина має починатись з найочевиднішого і найфундаментальнішого. І навряд чи можна заперечувати проти того, що два ідентичні набори концептуальних положень, розташованих у вигляді неоднаково організованих ієрархій, отримують різний внутрішньосистемний зміст і надалі матимуть лише суто словесну подібність.

На нашу думку, те ж відбувається й з фундаментальними гоббсівськими ідеями, коли їх переосмислює Локк. До того ж слід зауважити, що набори цих ідей в Гоббса і Локка не є абсолютно ідентичними, як ми побачимо далі. Головна різниця між локківським і гоббсівським розумінням природного закону полягає у ступеневій *значущості, що закріплюється за натуралістичним витлумаченням*. Локк не сперечався з тим, що збереження життя, власності, безпечне існування є важливими умовами створення суспільства, але він *ніколи не визнавав*, що прагнення до самозбереження — самодостатній закон і остання передумова людської природи.

Засадничий природний закон, за Локком, не є простим природним інстинктом. В *Дослідах про закон природи* подано таке визначення: природний закон це «проявление божественной воли, познаваемой благодаря светочу природы, указывающее нам, что согласуется и что не согласуется с разумной природой, и, тем самым повелевающее нам нечто или запрещающее» [7, I, с. 4]. На перший погляд, це визначення цілком узгоджується з доктриною Гоббса, який теж розглядав природний закон як закон розуму і Бога.

Але насправді тут приховуються великі розбіжності. Адже в Гоббса природний розум є своєрідним набором порад щодо обрання ефективної стратегії виживання. Хоч ці поради сприймаються суто опосередковано — як голос природи, — але ж вони мають і

безпосереднє значення; це воля божества, що створило природу. Проте вони є просто порадами і не більше. Людина має змогу не прислухатись до них, якщо не бажає, оскільки примусову силу скрізь і завжди має лише природне прагнення до самозбереження, а приписи природного закону іноді можуть перешкоджати цьому прагненню [3, III, 27]; тому природний закон зобов'язує лише совість, а не вчинки, і без громадянських законів, підкріплених силою держави, природні закони, тобто моральні вимоги, узгоджені з розумом, не є дієвими.

Оця практична несамодостатність природного закону є найпершим, що відкидається Локком, і його визначення природного закону як *перш за все* вияву Божої волі не є випадковим. Ще в *Дослідах про закон природи* Локком відкидалися спроби витлумачення природного закону як виключно того, що обслуговує потреби виживання (тобто — індивідуальної користі) або є джерелом легітимзації позитивного законодавства. Локк розрізняє загальну згоду людей (як «природну», так і породжену домовленостями) і природний закон. Останній зовсім не тотожний інтересам загальної людської користі [7, V, с. 27] або міжнародному праву, яке виникає «не по веленню закона природи, а из убеждения в общей пользе для всех» [7, I, с. 28].

Про природний закон, за Локком, не свідчать ані поодинокі випадки досягнення міжлюдської згоди стосовно певних моральних принципів, ані «голос совісті», як вважав Гоббс [7, V, с. 29—31]. Але Локк не зупиняється на цьому й доходить до недвозначного заперечення гоббсівської тези про тотожність закону природи і закону самозбереження: «[...] сила обычая и представлений, диктуемых традицией народа, такова, что она вооружает людей даже против самих себя, заставляя их накладывать на себя руки и с такой же настойчивостью искать смерти, с какой другие стремятся избежать ее» [7, V, с. 33].

Якщо, за Локком, «[...] закон природы вообще равно запрещает без причины оскорблять и подвергать насилию кого бы то ни было, будь то частное лицо или посол [...]» [7, V, с. 33], то можна зробити висновок: природний закон розуміється в нього як самодостатній, не поставлений обслуговувати інстинкти, більше того — самі інстинкти і ознаки користі мають формуватись на його основі, а не навпаки. Тобто, моральні норми не є простим «голосом совісті», довільним як і все суто людське, навпаки, саме завдяки їм можуть утворюватись дійсні уявлення про користь. Природний закон — не вроджений принцип, він відкривається не усім і стає зрозумілим лише через правильне використання розуму, проте є набагато імперативнішим, ніж в ученні Гоббса.

Підґрунтям цієї імперативності є та непримітна, на перший погляд, акцентуація божественної волі, про яку вже згадувалось.

Вимога самозбереження, за Локком, не є самодостатньою, її підпорядковано важливішій вимозі, так само, як природу підпорядковано всемогутній волі, що створює її й керує нею. Гоббсівський натуралізм, що постає у формі суверенітету самозбереження, унеможлиблюється в системі Локка.

У *Дослідах про закон природи* Локк недвозначно стверджує: «для кожного, хто способен правильно судить о человеческом роде и людских нравах, будет бесспорным: ничто в такой мере не способствует общей пользе каждого, ничто в такой мере не обеспечивает безопасность и неприкосновенность имущества людей, как соблюдение закона природы. Но мы не можем согласиться с тем, что каждому позволено все, что он сочтет для себя полезным в соответствии с данными обстоятельствами. [...] Таким образом, вопрос в конце концов выглядит так: согласно ли с законом природы то, что каждый отдельный человек сочтет полезным для себя и для своего состояния и на этом основании не только дозволенным ему, но и необходимым и что в природе ничто не имеет обязательной силы, кроме того, что знаменует некую непосредственную пользу? Мы не можем принять это» [7, VIII, с. 49].

В цьому міркуванні повністю заперечується теза Гоббса про те, що в природному стані всі мають право на все. Локк радикально переосмислює її — не з вимог виживання випливають «статті» природного закону, а, навпаки, природний закон є підвалиною дійсної особистої вигоди, в тому числі й дій, спрямованих на самозбереження. Зазначена теза зумовлює оригінальну, власне локківську концепцію природного стану.

2. Природний стан і суспільна угода

Локківська концепція природного закону, як зазначалось, відізняється від гоббсівської тезою про фактичну, дійсну чинність цього закону в природному стані. Локк відкидає те міркування Гоббса, згідно якого кожна людина повинна, у відповідності до вимог природного закону, піклуватись лише про саму себе, адже в цьому випадку «собственная выгода каждого оказывается мерилом справедливости и основой всех жизненных обязанностей» [7, VIII, с. 51], а це руйнує будь-які сталі уявлення про справедливість: «ибо какая же может быть справедливость там, где нет никакой собственности, никакого владения, или о какой собственности может идти речь там, где каждому позволено не только владеть тем, что принадлежит ему, но и то, чем он владеет, является собственностью каждого на том основании, что это ему полезно? Но здесь мы можем кратко отметить, что защитники этой точки зрения ищут моральные принципы и жизненные правила скорее в естественных стремлениях и наклонностях людей, чем в обязательствах, налагаемых законом [курсив наш — Р.Х.], считая наилучшим в моральном отношении то, к чему устремляет-

ся більшість» [7, VIII, с. 52]; «выгода не является основанием закона или обоснованием обязательства, но лишь результатом подчинения [закону]; ведь одно дело, если действие само по себе приносит выгоду, а другое, если оно приносит пользу потому, что согласуется с законом, без соблюдения которого в нем вообще не будет никакой пользы [...] Таким образом, нравственность действия не зависит от пользы, но польза является результатом нравственности [курсив наш — Р.Х.]» [7, VIII, с. 53].

Отже, природний або моральний закон, на думку Локка, зовсім не підпорядкований інтересам виживання, в чому, власне, й виявляє себе божественна воля, яка є підвалиною цього закону.

Ці міркування й після написання *Дослідів про закон природи* (після 1664 р.) залишались для Локка незмінно значущими, ставши підвалиною усій суспільно-політичній доктрини англійського мислителя. В *Двох трактатах про правління* Локк також запозичує низку тез Гоббса: про рівність і повну свободу всіх людей у природному стані, про право захищати себе від нападників тощо. Але його аргументація принципово відрізняється від гоббсівської.

Перш за все слід згадати тезу про нечинність законів природи в природному стані [3, V, 2]. Локк принципово не згоден з цим твердженням Гоббса. Для систематичної реалізації вимог природного закону зовсім необов'язковим є існування держави: «ведь закон природы оказался бы, как и все другие законы, касающиеся людей в этом мире, бесполезным, если бы в этом естественном состоянии никто не обладал властью проводить в жизнь этот закон и тем самым охранял невинных и обуздывал нарушителей; и если в естественном состоянии каждый может наказывать другого за любое содеянное тем зло, то каждый может так и поступать» [5, II, II, 7].

Природний стан Локка є набагато «впорядкованішим», «юридичнішим», так би мовити, ніж природний стан Гоббса.

Свобода в цьому стані є хоч і «повною», але не безмежною. Ця локківська несинонімічність повноти і безмежності вельми показова: «[...] это — *состояние полной свободы* в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя *в границах закона природы* [курсив наш — Р.Х.], не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли» [5, II, II, 4]. Отже, в Локка йдеться про «повну свободу» не за «мовчання» законів природи, а *виключно у їхніх межах*.

Ці міркування обґрунтовуються вже розглянутою нами акцентуацією божественної волі: «*Естественное состояние* имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, поскольку ни один из них не должен нано-

силь ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом, все они — слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это угодно; и, обладая одинаковыми способностями и имея в общем владении одну данную на всех природу, мы не можем предполагать, что среди нас существует такое *подчинение*, которое дает нам право уничтожать друг друга [...]» [5, II, II, 6].

Отже, за Локком, людина зобов'язана зберігати себе лише для того, щоб не залишати самостійно свій «пост», тобто ту справу, заради якої Бог створив її. У такий спосіб відтворюється лютерівська концепція «рабства волі» а, радше, — загальнопротестантська концепція покликання. Істотну різницю між поглядами Лютера і англійського пуританського ідеолога Р. Бакстера (1615—1691), який був сучасником Локка, свого часу відзначив Макс Вебер; проте для нашого дослідження важливою є не розбіжності різних реформаційних концепцій, а те, що їх об'єднує: «провидінням Божим усім без винятку надана своя професія, котру треба прийняти і на її ниві працювати; професійне покликання — це не доля, з якою слід змиритися і за якою слід покірно йти (як у лютеранстві), а вимога Бога до кожної окремої людини працювати на славу Його» [1, с. 359]. Дійсно, тема покликання, призначеності людини, необхідності працювати задля слави Божої — це відмінна риса всіх реформаційних вчень.

Локк, безумовно, є ближчим до Бакстера, ніж до Лютера, проте нас цікавить не цей факт, а те, що в локківській творчості посіли чільне місце ідеї протестантської *теології*. Локк відпочатку визнає людське життя сутнісно *надіндивідуальним* і людина, навіть у природному стані, *повинна* оберігати не лише себе, але й «[...] насколько может, сохранять остальную часть человечества»; до того ж, окрім випадків покарання злочинців, людина не може «[...] ни лишать жизни, ни посягать на нее, равно как и на все, что способствует сохранению жизни, свободы, здоровья, членов тела или собственности другого» [5, II, II, 6]. Це слово «повинна» не є в Локка простою даниною риториці; адже в природному стані люди, на його думку, діють не лише під впливом тваринних інстинктів чи пристрастей на кшталт заздрості, самолюбства або марнославства, як вважав Гоббс. Природний закон є достатньо потужною силою, щоб мобілізувати більшість людей до захисту й впровадження його вимог; порушення цих вимог, за Локком, є радше аномалією, більшість природного людства діє у відповідності з ними, хоча й розуміє їх не однаково.

Тому, за Локком, й влада людини над людиною в природному стані не є «деспотичною», тобто необмеженою. Адже навіть покаран-

ня за злочинні дії проти мене я маю здійснювати не довільно. Карати злочинця слід «[...] только для возмездия ему в такой степени, в какой это предписывают спокойный рассудок и совесть, чтобы это соответствовало его нарушению, а именно настолько, чтобы это служило *воздаянием и острасткой*; ибо только эти два повода служат основанием для того, чтобы один человек законно причинил другому зло, — то, что мы называем *наказанием*» [5, II, II, 8].

Отже, в природному стані існують потужні регулятори людської поведінки, що безпосередньо втілюють вимоги природного закону, причому без наявності писаних громадянських законів. В природному стані є сенс говорити й про «міру покарання», й про відсутність «права на все», й про безпосередню дієвість моральних норм. Кожна людина може бути лише виконавцем (а не суб'єктом) природного закону й карати порушників його лише на підставі її права на захист людства у цілому [там само].

Основний пафос Локка — регульованість природного стану й непритаманність йому абсолютної свободи і абсолютної влади. Адже саме абсолютність свободи вибору засобів виживання в природному стані є тим джерелом, з якого випливає державний абсолютизм Гоббса. Природний стан, на думку Локка, є навіть кращим за абсолютну монархію, адже в умовах останньої ніхто не має права навіть сумніватись у справедливості будь-яких примх володаря чи його підлеглих; в природному ж стані ніхто не повинен коритись несправедливій волі іншого, а за свої помилкові дії всі мають відповідати «перед остальним человечеством» [5, II, II, 13], тоді як абсолютний монарх завжди вільний від будь-якої відповідальності.

Отже, природний стан, за Локком, не є станом абсолютної свободи й війни усіх проти всіх. Божественне керівництво не є простим синонімом природного ходу речей, це — гарантія безпосередньої дієвості природного закону. Право захищати себе й інших людина має лише виходячи з інтересів усього людства (а не з мотивів індивідуального самозбереження), а тому й відповідати за свої вчинки повинна перед усім людством, а не лише перед собою. *Тому в природному стані є дійсна можливість для однозначної кваліфікації вчинків як справедливих і несправедливих.* Це вже не стан війни усіх проти всіх, не уседозволеність. Окрім інтересів виживання окремої людини тут актуально діють інтереси людства в цілому, гарантовані божественною волею і покликанням людини служити людству, а через людство — безпосередньо Богові.

Кожен, чії дії суперечать природному закону, ставить себе поза людством, вироджується, втрачає властивості й права людської природи і перетворюється на загрозу для людства, а тому повинен бути покараний будь-ким з людей, хто здатен це зробити. В інших випадках людина в природному стані не має влади ані над життям інших, ані над своїм власним життям; через це «війна усіх

проти всіх» є, по-перше, неправочинною, по-друге, неможливою. В природному стані люди теж керуються відносно уніфікованими уявленнями про справедливе і несправедливе, а тому не можуть визнати правочинним відверте насильство й підкорятись його владі.

Звідси випливає концепція суспільної угоди, істотно відмінна від гоббсівської. Оскільки жодна людина не має права на життя іншої людини, то агресор і завойовник не може вимагати визнання легітимності своєї влади від тих, кого він підкорив. Перемога сильнішого, але несправедливого, не припиняє стану війни; між таким переможцем і таким переможеним війна продовжується, «причем невинная сторона имеет право уничтожить другую при всякой возможности до тех пор, пока нападающий не предложит мир и не пожелает примирения на таких условиях, которые позволяют возместить любой уже нанесенный им ущерб и обеспечить безопасность невинного в будущем» [5, II, III, 20].

Відтак про створення суспільства люди домовляються не заради уникнення тотальної «війни усіх проти всіх», тобто тотального свавілля й цілковитої негарантованості, а для *більш ефективного захисту* вже реальної свободи від несправедливих замірів, адже в природному стані забезпечити такий захист безперечно важко, оскільки кожен, формально захищаючи людство, фактично постає суддею у власній справі [5, II, II, 13], а це призводить до упередженості. Тому суспільна угода — не єдино можливий, а усього лише найліпший, найефективніший шлях захисту життя й власності окремих індивідів; тобто локківським творцям суспільств, на відміну від гоббсівських, вже є що втрачати; прийнятним для них вважається не будь яке суспільство, а лише таке, що краще, ніж природний стан, гарантує свободу, життя і власність.

Тому Локк не визнає того способу виникнення держав, який в Гоббса отримує назву заснованого «на природній могутності» [3, V, 12]: люди обіцяють в усьому підкорятись тому, кого вони «бояться», а він, зі свого боку, обіцяє зберегти їм життя.

Яскравою ознакою натуралізму гоббсівської суспільно-політичної концепції є не лише «натуралістичні метафори» [9, с. 156], але, перш за все, роль страху в утворенні суспільства. Саме страх, страх смерті (а не доброзичливість, природна здатність до суспільного життя чи усвідомлення своїх природних прав і гідності), на думку Гоббса, є найпершою пристрастю, що схиляє людей до миру, тобто до укладання суспільної угоди й переходу від природного до суспільного стану [2, XIII, с. 155; 3, I, 2]. Страх породжується інстинктом самозбереження, відтак людське суспільство фактично має засновуватись на специфічній реалізації властивості, наявної також і в тварин. Тобто розум, який пропонує людям закони об'єднання в суспільство, має обслуговувати вимоги тваринного інстинкту.

За Локком, навпаки, природна рівність людей породжує не страх, а (оскільки вона є підвалиною «обов'язку взаємної любові» [5, II, II, 5]) — *справедливість* і *милосердя*. Звідси випливає висновок: в гоббсівській природній людині набагато більше тваринного, ніж у локківській. Гоббсівська суспільно-політична філософія є надто «контрастною», між природою і суспільним станом у нього пролягає справжня прірва, хоча й існує закон природи, який вимагає прагнути миру, наскільки це можливо. Зазначений закон, як і всі інші повеління розуму, не має *практичної чинності* в природному стані, де панують лише інтереси індивідуального виживання й прагнення пограбувати і підкорити інших.

Гоббсівський природний стан — необмежена свобода; саме за цієї умови суспільна угода може поставати формою легітимації політичного рабства (за термінологією Монтеск'є), а суспільство, що виникло, завжди позначається абсолютистською владою над індивідами — чи то за монархії, чи то за демократії. Суверен Гоббса має ту необмежену владу, яка є спадкоємницею необмеженого права на все, притаманного індивідам у природному стані. Необмежена природна свобода перетворюється на нелімітований державний деспотизм.

Локківська ж природна людина не є настільки вільною, як гоббсівська. Її вчинки актуально підкоряються божественному закону, вона має власність, уявляє різницю між універсально справедливим й універсально несправедливим, у разі необхідності постає від імені всього людства суддею і виконавцем природного закону. Тобто у локківському природному стані правомірне і неправомірне пізнається не лише через незобов'язаний «голос совісті», а й через актуальні поведінкові стратегії більшості людей. Відпочаткова підкореність людини божественній волі гарантує навіть в умовах природного стану певний ступінь свободи, себто безперешкодної реалізації прав, передбачених законом природи.

Дійсна свобода, як і в Гоббса, постає наслідком обмеження, але обмеження не обов'язково державного. Природний стан, як вже зазначалось, має позадержавні механізми реалізації вимог природного/морального закону, засновані на неформальному зв'язковій людині з усім людством і міжлюдській солідарності (наприклад, до справи покарання вбивці можуть приєднуватись і найчастіше дійсно приєднуються усі, хто має змогу [5, II, II, 11]).

З іншого боку, не будь-яке суспільне обмеження, на думку Локка, передбачає свободу, адже не кожне обмеження може стати основою суспільства, тобто легітимізувати владні дії. Деспотична влада володаря над рабом не утворює суспільства, зобов'язання, узяті на себе внаслідок чийсь погрози, не є чинними. Гоббс, нагадаємо, визнавав протилежне: зобов'язання, узяті через погрозу, чинні, адже «соглашение обяывает, если оно принесло благо и если обещание и его предмет позволительны» [3, II, 16]. Локк

відкидає цю тезу, оскільки не визнає за дозволене погрожувати безневинній людині позбавленням життя. Над життям людини, яка не порушувала природного закону, ніхто не має легітимної влади — ані завойовник, що захопив її у полон, ані навіть вона сама. Воно належить Богові й надане задля виконання Божого призначення, а не для «приватного», так би мовити, використання. Тому я не повинен платити за збереження того, чого мене усе одно ніхто *не має права* (їдеться саме про право, а не про фізичну можливість) позбавити.

Таким чином, підґрунтям локківської концепції є антинатуралізм, природний закон в її межах неможливо зрозуміти без надприродних чинників. Саме вони визначають суспільно-політичний дискурс Локка, сутність його вчення й зміст його основних понять. Лише вільне волевиявлення породжує чинні угоди: «человек [...] не может подчинять себя деспотической власти другого; и так как в естественном состоянии он не обладал деспотической властью над жизнью, свободой или собственностью другого, но имел лишь такую власть, какую закон природы давал ему для сохранения себя и остальной части человечества, то это, следовательно, все, что он дает и может передать государству» [5, II, XI, 135]. Отже, якщо хтось намагається встановити таку владу, отримати мою покірність ціною збереження мого життя, на яке у дійсності не має жодного права, то він перебуває зі мною у стані війни, аж ніяк не в легітимних суспільних відносинах.

Людську природу я втрачаю не тоді, коли втрачаю життя, а тоді, коли втрачаю свободу. Живий раб, за Локком, взагалі не є суб'єктом суспільних відносин, він втратив усі права, отже, його не слід розглядати як людину [5, II, VII, 85]. Це не означає, що Локк заперечував будь-які форми рабства, навпаки, він визнавав законність рабського статусу тих, кого захопили в полон під час *справедливої* війни. Але сам по собі стан рабства не є *суспільним*, це у будь-якому випадку стан війни, що продовжується. (Докладніше про ставлення Локка до рабства див. у параграфі 4.)

Ми можемо обґрунтовано стверджувати, що всі ці істотні відмінності між локківською і гоббсівською версіями природного стану й суспільної угоди є наслідком відмінностей у розумінні обома філософами статусу моралі.

3. Мораль і моральна легітимація

Статус моралі в локківській соціально-політичній доктрині ми вже розглядали в параграфі 1, коли йшлося про співвідношення природного закону й користі. В *Дослідах про закон природи* чеснота й порок уможливорюються природним законом [7, I, с. 8], але цей закон сам є моральним, тобто належить до царини «етики» [7, I, с. 7]. Отже, Локк таким чином уникає зовнішнього обґрунтування моральних явищ, вони уможливаються, так би мовити,

«односубстанційним» їм законом. В Гоббса мораль визначається інтересами самозбереження і тому морально прийнятним виявляється не лише необмежене право на все у природному стані, але й рабство, зокрема породжене міждержавними війнами. В Локка мораль визначається природним/моральним законом, тобто сама собою, й керується власними критеріями. Але *Дослід про закони природи* є раннім, до того ж неопублікованим за життя текстом Локка, тому буде доречнішим дослідити статус моралі в *Двох трактатах про правління*.

В цій класичній праці Локк не приділяє спеціальної уваги співвідношенню моралі й користі, проте є всі підстави вважати спосіб його міркувань відпочатково моралістичним. До такого висновку схиляє локківський аналіз таких засадничих рис людської природи, як повна свобода в межах природного закону і рівність, за якої ніхто не має більшої влади, ніж його ближній (звісно, йдеться про «законну» владу, легітимовану природним законом). З перших рядків твору Локк подає виразно моралістичне витлумачення цих рис.

Природна рівність — це підґрунтя доброзичливості й любові до ближнього (пригадаймо, що в Гоббса рівність породжує морально негативні явища: взаємну недовіру, суперництво, прагнення панувати й пригноблювати, самолюбство, страх перед іншими й бажання їм шкодити [3, I, 2–6]). Рівність не є морально нейтральною, вона втілює фундаментальні моральні цінності, є серцевинним, інфраструктурою їх реалізації.

Природна свобода теж виявляється в Локка відпочатково моральним явищем. Її надмета — забезпечення не якнайефективнішого виживання індивіда, а практичного дотримання меж природного закону, нехтування якими перетворює людину на «шкідливу істоту», що поставила себе поза людством.

В гоббсівському природному стані реально існують лише права, точніше «право на все», яке кожний має на власний розсуд використовувати відповідно до ситуації. Оскільки право «полягає в свободі діяти або утримуватись від дії, тоді як закон визначає і зобов'язує до того або іншого» [2, XIV, с. 156], то не дивно, що природні закони в природному стані «мовчать».

На думку ж Локка, в природному стані індивідуальне право дієво обмежується природним законом, отже ми і в природному стані маємо практично значущу й реально авторитетну, широко розповсюджену шкалу для розрізнення справедливого і несправедливого. Більше того, Локк говорить про доречність навіть не морального, а *юридичного* кваліфікування вчинків у природному стані, адже закон природи є законом у повному сенсі слова. Отже, мораль не вичерпує усього змісту природного закону, вона є його легітимізаційною складовою, свого роду аксіоматикою: для Гоббса очевидно, що у природному стані кожен індивід сам, виходячи

лише зі своїх схильностей, визначає засоби, необхідні для самозбереження (від втечі до вбивства чи перетворення якомога більшої кількості людей на рабів); за Локком, природний закон дієво забороняє навіть надмірне покарання злочинів, адже межею покарання є каяття злочинця й відвернення його та інших людей від скоєння злочинів у майбутньому. Отже, для недовільного (відповідного мірі злочину), легітимного покарання не обов'язково мають існувати держава і громадянські закони, а мотивом, що чітко обмежує масштаби покарання, є суто моральне переконання у тому, що ми не маємо права на свавілля, адже є представниками усього роду людського.

Отже, локківська «юридична» свідомість природного стану зумовлена двома факторами: інтереси людства становлять безпосереднє джерело вимог природного закону, а раціональна, відкривана суто розумовими зусиллями мораль підтверджує справедливості цих інтересів. Тому зовсім не потреби виживання визначають, що є моральним. Навпаки, лише моральна санкція надає виживанню дійсну значущість і вперше по-справжньому обґрунтовує його. Перейматись самозбереженням слід не тому, що цього вимагає біологічна схильність, а тому, що, зберігаючи людське життя (у тому числі й своє власне) наскільки це можливо, ми зберігаємо все людство, тобто виконуємо місію, покладену на нас Богом.

Отже, підвалиною моралі є влада Бога над створінням. Цю владу Локк, як і Гоббс, визнає деспотичною, люди є повною «власністю» Бога [5, II, II, 6]. Бог є всемогутнім, йому неможливо протидіяти. Саме в цій тезі Гоббс вбачав джерело будь-якої влади: підкорялись Богові слід не на знак подяки за Його милості, а через Його нездоланну могутність, людська ж влада є образом божественної («[...] тим, чия сили непоборна, від природи властива влада над усіма людьми через перевагу їхньої сили, і, отже, сама ця сила зумовлює те, що царювання над людьми і право самовільно знищувати людей належить всемогутньому Богу, не як творцеві і милосердному, а саме як всемогутньому» [2, XXXI, с. 322 – 323]).

Проте Локк видобуває з тези про божественну всемогутність зовсім інший висновок: воля Бога нездоланна, але вона вимагає підкорялись природному законові, отже, — чи то в суспільстві, чи то в природному стані — людська влада завжди виникає від *правомірності* її здобуття: «сила без права, обращенная против личности человека, создает состояние войны как в том случае, когда есть общий судья, так и в том случае, когда его нет» [5, II, II, 19]; «[...] *агрессор*, ставящий себя в состояние войны с другим и *несправедливо посягающий* на права другого человека, *никогда не может получить* благодаря подобной несправедливой войне *права над покоренным* [...]» [5, II, II, 176].

Божа всемогутність встановлює не царство сили, а царство

раціональної моралі. Серед людей сила не утворює права, тобто переможець-агресор ніколи не може *законно* зобов'язати своїх рабів до покори, така покора не матиме правового сенсу, раб будь-якої миті може законно *повстати*. Лише Бог є легітимним абсолютним монархом, ніхто з людей таким бути не може. Всемогутній творець зобов'язує людину керуватись не силою, а правом і справедливістю, про які ми довідуємось через мораль, що відкривається шляхом правильного застосування розуму.

Таким чином, мораль в Локка виявляється в повному розумінні автономною, самодостатньою. Божественна воля, вираженням якої вона є, гарантує принципову *невторинність, неупосліджуваність* моральних норм. Ані користь, ані самозбереження, ані сила не можуть визначати моралі, навпаки, сама лише мораль може давати їм гідну оцінку. Єдине джерело моралі — обов'язок, накладений Богом, трансцендентний, недосліджений у своїх глибинах. Саме така автономна моральність, як складова природного закону, унеможливорює правомірність абсолютної влади, свавілля, війни усіх проти всіх, взагалі усіх можливих проявів «сили без права».

Іноді вважають, що Локк був прихильником морального релятивізму, оскільки, критикуючи тезу про вродженість практичних принципів [6, I, III], стверджував, що не існує моральних норм, прийнятних для усіх народів Землі. Та оскільки і в I-й, і в IV-й книгах *Дослідду про людське розуміння* визнавалась наявність «твердих принципів розуму», ця невідповідність нерідко пояснюється або внутрішньою суперечністю локківського вчення, або поступовою трансформацією поглядів англійського мислителя [див., наприклад, 8, с. 27].

На нашу думку, підстав для таких висновків не існує. Адже відсутність загальноприйнятих моральних норм Локк визнавав лише на рівні явищ: не всі люди згодні з тим, що такі максими, як заборона вбивства чи крадіжки, є дійсними. Але це доводить в очах Локка лише те, що зазначені максими не є вродженими принципами, всезагальна ж і вічна їх істинність під сумнів не береться. Така позиція є характерною не лише для *Дослідду про людське розуміння*, але й для ранніх *Досліддів про закон природи* (порівн. розд. III, V, VIII з розд. VI, VII). Моральні норми багато хто може неправильно розуміти через невміння належним чином використовувати свою розумову здатність унаслідок різноманітних пристрастей, передсудів тощо.

Моральні норми, за Локком, не є релятивними, ось лише пізнаємо ми їх не автоматично, не так, як довідуємось про голод чи спрагу, а шляхом коректних розумових зусиль. Локківську людину не приречено на істинну мораль, її *приречено на моральний вибір*: «обязательство, налагаемое законом природы, всюду остается одним и тем же, жизненные же положения различны» [7, V,

с. 44]. Людство не дійшло спільної думки про те, яким саме є закон природи, але, сперечаючись про нього, люди визнають, що він принаймні існує як предмет важливих дискусій, хоч поки й не був ніким адекватно пізнаний [7, I, с. 6–7]; нарешті, закон природи навчає лише тих, хто бажає з ним *рахуватися* [5, II, II, 6].

Отже, ми можемо порушити вимогу закону природи, не погодитись із ним, зневажити його, але не можемо уникнути його дії й наслідків свого нехтування ним. Ми можемо мати будь-яку мораль, але чим більше вона відходить від санкціонованих Богом норм, тим важчими будуть для нас її наслідки. Тому істинна мораль з необхідністю передбачає два ключових фактори реалізації: свободу вибору і вміння правильно користуватись розумом. Ми повинні, інакше кажучи, мати змогу особисто дізнатись про дійсні вимоги природного/морального закону й мати змогу не погодитись з тими, хто витлумачує його неправильно. Отже, як суб'єкти моральних оцінок, люди мають бути за природою вільними, але водночас й здатними осягнути істинні вимоги розуму. Саме ця теза є підвалиною локківської концепції невідчужуваних «прав людей».

4. Права людини

Автономність, первинність морального радикально позначаються на локківській концепції невідчужуваних прав людини. Якщо для Гоббса такі права зумовлюються виключно інстинктом самозбереження, то для Локка — автономною мораллю. Людина Гоббса є перш за все живою, вітальною істотою, для Локка — власником. Тобто локківська людина є набагато *соціальнішою*, хоча, як і в Гоббса, її фундаментальною рисою є *свобода*.

Приймаючи загальну форму міркувань Гоббса, Локк, як вже неодноразово зазначалось, істотно модифікує їх зміст. Гоббс визнавав, що відмовляться від якогось права можна лише тоді, коли замість нього надається якесь інше благо; ця відмова повинна бути добровільною і передбачати обов'язковий обмін благами, тобто — обопільне обмеження прав сторін (наприклад, завойовник обіцяє не вбивати полоненого, а той, у свою чергу, — визнавати завойовника своїм законним володарем). Тому деякі права не можуть відчужуватись, оскільки їх неможливо компенсувати будь-чим: «[...] мотив і мета, заради яких це зречення і перенесення права застосовується, криються у гарантуванні безпеки людської особи, тобто у збереженні життя людини, і в таких засобах його збереження, за яких життя не було б важким» [2, XIV, с. 158].

Локк теж вважає, що перенесення права повинне бути еквівалентним обміном, проте невідчужуваність він вмотивовує не утилітарними міркуваннями, а тезою про підпорядкованість людини Богові: «[...] человек, не обладая властью над собственной жизнью, не может посредством договора или собственного согласия отдать себя в рабство кому-либо или поставит себя под абсолютную,

деспотичну власть другого, чтобы тот лишил его жизни, когда ему это будет угодно. Никто не может дать большую власть, чем та, которой он сам обладает, и тот, кто не может лишиться себя жизни, не может дать другому власти над ней» [5, II, IV, 23]. Але якщо ніхто не має права зазіхати на моє життя й навіть мені самому воно не належить, то моєю фундаментальною якістю, як це не парадоксально, є *свобода*, в тому сенсі, що Бог, через природне законодавство, заснував моє життя на її непорушних засадах: «[...] у мене існує основне застереження, що той, хто хоче підчинити мене своїй владі без мого згоди, буде поводитися зі мною, добившись свого, як йому заблагорассудиться, і може навіть знищити мене, якщо у нього буде така прихоть; але ніхто не може *желать иметь меня в своей неограниченной власти*, якщо тільки він не збирається примусити мене силою до того, що суперечить праву моєї свободи, і. е. зробити мене рабом. Бути вільним від такої сили єдиним застереженням мого збереження»; «того, хто в природному стані *пожелал бы отнять свободу*, якою володіє кожен в цьому стані, по необхідності слід вважати зловмисником, який віднімає і все інше, оскільки свобода є основою всього іншого» [5, II, III, 17].

Від гоббсівської абсолютної свободи природного стану ця свобода відрізняється принциповою невідчужуваністю, засадою ж останньої (знову, на перший погляд, парадокс!) є її обмеженість і зовнішня детермінованість. Гоббсівська людина зважає лише на обставини, пов'язані з фізичним виживанням, тому вона вільна робити будь-що, аби вижити. Локківська людина відпочатково є *власником*, тобто від природи має свідомість, яка актуально обмежує коло можливих вчинків морально-правовими регулятивами, адже повага до власності є антиподом свавілля.

І Гоббс, і Локк розуміють свободу як безперешкодну діяльність, обидва вони вимагають законодавчого обмеження прав як передумови власної вільної діяльності, але якщо в Гоббса такі закони вперше створює лише суспільний стан, держава, то в Локка вони встановлюються самою природою ще *до виникнення держав*. Отже, людську істоту, з точки зору автора *Двох трактатів про правління*, відпочатково приречено на законодавчо впорядковану свободу. Певна річ, йдеться не про те, наскільки часто порушується право власності в природному стані, а про те, наскільки подібні порушення є правомірними. Для Гоббса вони цілком правомірні, для Локка — абсолютно нечинні.

Квінтесенція локківської свободи — не просто право чинити опір насильству (в цьому не було нічого нового, порівняно з Гоббсом), а універсальне, чинне для усього людства право не визнавати (у природному й суспільному стані) *правомірним* довільний примус з боку найсильнішого; порушення моїх прав (усупереч

природному закону) не є джерелом якогось нового права, вимагати покори від переможеного у несправедливій війні не лише аморально, але й несправедливо у юридичному сенсі (причому йдеться про універсально значущі мораль і право). Всі життєві блага залежать від свободи, джерело якої не в людській, а в Божій волі.

Отже, найвищим благом є не саме біологічне життя, а свобода, найістотніший прояв якої — притаманна (принаймні потенційно) людині від природи універсальна моральна свідомість. Всі люди від природи, володіючи розумом, мають можливість пізнати, що саме є дійсно моральним, а що нічим, що — справедливим, а що — ні; критерії цього, навіть у природному стані, визначаються зовсім не індивідуальним свавіллям. Мое життя не належить мені й про це свідчить надана мені моральна свідомість, яка змушує розглядати це життя як місію, призначення.

Деспотична залежність від Бога унеможливорює будь-який інший деспотизм, специфіка ж «Божого» деспотизму полягає у тому, що ми *повинні* бути вільними у межах природного законодавства, надавати перевагу моральному перед біологічним і ставити над собою як законну інстанцію лише те, що добровільно, без примусу визнаємо правомірним. Отже, наша свобода є запорукою нашої гідності, особистісної значущості: без нашої добровільної згоди (заснованої на вимогах природного закону) будь-що не є для нас чинним. І ця наша гідність — невідчужувана: утворюючи державу, ми лише даємо згоду на певні дії певних людей або інституцій, але не позбавляємо себе права на вирішальне значення нашої згоди.

Невідчужувана свобода передбачає суто договірну модель утворення суспільств, громадянський контроль щодо влади, право розірвати суспільну угоду, яку вважаєш невігідною для себе. Ми не можемо віддати того, чим не володіємо, отож і наша свобода ніколи не може відчужуватись — скажімо, заради збереження життя. Та й на саме це життя ніхто не має права, оскільки в такому відчуженні відсутній еквівалентний обмін і, відповідно, тут неможливо укласти чинну угоду. Відпочаткова моральність людської природи зумовлює цілковиту несумісність невідчужуваних прав людини з будь-яким деспотизмом.

Невідчужуваність свободи означає, що суспільства можуть утворюватись лише задля більш ефективного її забезпечення. Тобто деспотична держава не є легітимною, не має дійсного права на існування й повинна зазнати руйнації. Невідчужуваність свободи уможливорює дієві політичні права громадян, адже навіть найвища влада, що видає закони, завжди має бути функціонально обмеженою: «Ведь она представляет собой лишь соединенную власть всех членов общества, переданную тому лицу или собранию, которые являются законодателями; она не может быть больше той власти,

цепції людини-власника [9, с. 155—159], тобто невідчужуваному моральному статусові особистості, що «кодифікується» природним законом: «[...] абсолютная власть, у кого бы она ни находилась, весьма далека от того, чтобы быть видом гражданского общества; она настолько же несовместима с ним, как рабство с собственностью» [5, II, XV, 174].

Втім, цей ліберальний пафос співіснує в Локка з визнанням принципової можливості рабського стану, причому — *правової можливості*: людина не може себе віддати у рабство, адже це суперечило б її природі, проте вона може втратити права людської природи і тоді в інших з'являється *право вбити* її як дикого звіра, небезпечного хижака або підкорити абсолютній владі: «Действительно, если человек по своей вине лишился права на свою собственную жизнь из-за какого-либо действия, за которое он заслуживает смерти, то тот, кто получил право на его жизнь, может, когда преступник находится в его власти, не лишать того немедленно жизни и использовать у себя на службе, и этим он не причиняет ему никакого ущерба [...]» [5, II, IV, 23].

Певна річ, між двома наведеними положеннями не існує формальної суперечності: на рабстві не може засновуватись жоден різновид громадянського суспільства, адже стан рабства — це ніщо інше, як продовження стану війни між переможцем і переможеним [5, II, IV, 24]; Локк не збирався ототожнювати правомірне існування рабства з правомірною організацією суспільства. Справжня суперечність Локка у тому, що стан рабства визнається взагалі *можливим* для громадянського суспільства.

Наприклад, англійський філософ не запровадив у своєму проєкті *Засадиного адміністративного статусу для Північної Кароліни* (1669) заборони рабства негрів. Доводиться констатувати що локківська концепція збігається з ученням Гоббса не лише за більшістю вихідних положень, але подекуди й за практичними висновками: якщо хтось порушує стосовно мене закон природи, я *маю право* на свавілля, якщо переможу. Те ж стосується й суспільства та його ворогів, яких можна вбити, а можна й перетворити на рабів. Можливо практична заангажованість Локка-політика завадила йому висунути вимогу повного і безумовного скасування рабства?

Отже, проголошення Локком принципів, на яких мали б засновуватись «права людей», не завжди супроводжувалось в англійського філософа послідовним застосуванням цих принципів. Проте історичне розширення змісту основних прав людини — беззаперечний факт, і вже в XVIII ст. французькі просвітники, зокрема Ш.-Л. Монтеск'є і, особливо, Ж.-Ж. Руссо, постали послідовними супротивниками рабства, у тому числі й колоніального.

Локківську моралізацію й «природну» нормативізацію вимог самозбереження ми маємо розглядати як історично першу транс-

формацію теорії природного права у дусі впровадження ідеальних надприродних засад в осереддя людської природи. Локк віртуозно опрацював *логіку* нового підходу до невідчужуваних «прав людей», а деякі недоречності у застосуванні ним цієї логіки, пов'язані чи то з політичною доцільністю й кон'юнктурою, чи то з особистими передсудами, були виправлені його численними послідовниками. Точніше, тут слід би було говорити не про «виправлення», а про історичне розширення змісту, про кристалізацію нового цивілізаційного проекту — того класичного буржуазного суспільства, яке поступово сповнювало конкретикою своїх уявлень і життєвих форм теоретичні схеми Локка.

Висновки:

— політична філософія Дж. Локка становить своєрідну опосередкувальну ланку між, з одного боку, протестантською концепцією покликання й загальнохристиянськими уявленнями про надприродне джерело свободи й моралі як підвалини людської природи й, з іншого, орієнтованими на ідеал природознавства концепціями природного права, що виникли в XVII ст.;

— Локк нейтралізує тотальний натуралізм попередніх йому новочасних концепцій природного права і уможливує універсальне розуміння правового стану як визначальної риси людського буття, засновуючи цей універсалізм не на природничо-науковій необхідності а на надприродній свободі, що отримується від Бога;

— ключовим пунктом цієї нейтралізації є постулювання автономної моралі, трансцендентної за своїм джерелом;

— локківська концепція невідчужуваних прав людини передбачає специфічну антропологію, в межах якої людина розглядається не як біологічна істота, а як відпочатковий власник і суб'єкт морального закону.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. *Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух* // Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. — К.: Основи, 1998, С. 355—380.
2. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. — К.: Дух і Літера, 2000.
3. Гоббс Т. *О гражданине* // Гоббс Т. *Соч.:* в 2-х тт. — М.: Мысль, т. I, 1989, С. 270—506.
4. Заиченко Г. А. *Джон Локк*. 2-е изд. — М.: Мысль, 1988, 207 с.
5. Локк Дж. *Два трактата о правлении* // Локк Дж. *Соч.:* в 3-х тт. — М.: Мысль, т. III, 1988, С. 135—406.
6. Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении* // Локк Дж. *Соч. ...* Т. I., 1985, С. 78—582; Т. II, 1985, С. 3—201.
7. Локк Дж. *Опыты о законе природы* // Локк Дж. *Соч. ...* Т. III, 1988, С. 3—53.
8. Нарский В. С. *Джон Локк и его теоретическая система* // Локк Дж. *Соч. ...* Т. I, 1985, С. 3—77.
9. Соловьев Э. Ю. *Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры*. — М.: ИГЛ, 1991, 432 с.