

Харькова Р. (Миколаїв)

ПРИРОДНІСТЬ VS МОРАЛЬ: ВЕРСІЯ РУССО

Оскільки Руссо не належить до когорти систематичних філософів, у певному сенсі важко говорити про його «концепції» моралі чи природного закону. Адже, попри очевидну змістовну єдність, його ідеї періоду *Міркування про науки і мистецтва*, *Міркування про походження нерівності*, *Суспільної угоди* й пізніших автобіографічних рефлексій позначені відмінностями (подекуди – істотними), які не можна ігнорувати. Оскільки тематичні межі нашого дослідження не дозволяють відслідкувати всі нюанси й трансформації думки Руссо, ми зупинились на концепції, викладеній в трактаті *Про суспільну угоду*; до уваги було взято також ідеї з інших творів (зокрема, з роману *Еміль*, найпопулярнішого в 60-х–90-х рр. XVIII ст. твору женецького вигнання, й з *Міркування про походження нерівності*), змістовно споріднені з нею. Наш вибір зумовлено тим, що *Суспільна угода* є найсистематичнішим з усіх творів Руссо.

Отже, під «поглядами Руссо» надалі розумітимуться погляди, відображені в зазначених творах.

1. Концепція природного закону.

Від класичної політичної філософії XVII століття концепція Руссо відрізняється радикальною натуралізацією поняття людської природи. Щоб дійти такого висновку, досить проаналізувати випадки вживання наведеного терміну в тексті *Суспільної угоди*¹:

- «найперший закон» людської природи – «турбота про самозбереження, а найперше піклування – піклування людини про саму себе» (I, II, 2);
- людина в природному стані є «тупою і обмеженою твариною», а також – рабом власних інстинктів (I, VIII, 1, 3);
- від природи індивід є «завершеним і самотнім цілим», тобто нестадною твариною, яка є самодостатньою і не потребує підтримки соціальної спільноти (II, VII, 3);
- «природними потребами» Руссо називає скромні, неспотворені суспільством біологічні запити людини (1.I, II, 2);
- діяльність «природної» людини визначається «фізичним спонуканням» і «пристрасним жаданням», тобто виявами

тваринної інстинктивності (1.І, III, 8);

- прикметником «природні» в Руссо позначаються почуття батьків до дітей і батьківська перевага в силі; в другому випадку йдеться про суто фізичну характеристику, а в першому батьківське піклування витлумачується як вельми наближене до інстинктивного піклування тварин про своїх дитинчат (1.І, V, 4).

На підставі цих тверджень може скластися враження, що Руссо є продовжувачем концепції Гоббса і у певному сенсі це дійсно так. Але цю тезу слід сприймати з істотними застереженнями. Руссо, безумовно, не є, так би мовити, «гоббсіанцем», свідомим продовжувачем вчення англійського мислителя, адже він вважав останнього своїм ідейним опонентом. Радше йдеться про гранично послідовний розвиток в ученні Руссо натуралізму, досить подібного до гоббсівського, причому цей ступінь послідовності, мабуть, виявився б неприйнятним для автора *Левіафана*. Наскільки гоббсівська природна людина є ближчою до тварини порівняно з локівською, настільки ж вона далека від тваринності в порівнянні з людиною Руссо.

Хоч людина Гоббса (як природна, так і вихована суспільством) визначається у своїй діяльності перш за все інстинктом самозбереження, проте до складу її «людської природи» принаймні *актуально* належить розумова здатність. Гоббсівська людина природним шляхом усвідомлює необхідність утворення політичної спільноти, оскільки здатна почути «голос розуму», тобто (під впливом нагальної потреби виживання) притлумити буянню пристрастей і налаштуватись на осягнення природних законів, які підказують найоптимальніший шлях колективного виживання.

Людина Руссо відпочатку є «тупою і обмеженою твариною», здатність мислення у ній є суто потенційною, неактуалізованою за умов «природного існування». Тому це існування і все, з ним пов'язане, витлумачуються Руссо виключно в *перспективі інстинкту*. Ми не можемо визнати руссоїстську версію такого витлумачення зразком послідовності, проте наразі йдеться не про послідовність, тобто чиясь *зовнішню* оцінку, а про власні засади автора *Суспільної угоди*.

В перспективі інстинкту гоббсівські за походженням поняття повної незалежності й абсолютної свободи природного індивіда, заснованої на необхідності самозбереження, набувають нової якості. Якщо Гоббс визначає свободу як системну характеристику діяльності, тобто – зовнішнім індивідові чином (це – *відсутність* перешкод діяльності), то Руссо істотно *інтеріоризує* свободу. Його свобода – це бажання безперешкодності, обурення і неприйняття наявних перешкод, тобто – додаток до інстинктивного бажання, суто тваринна реакція на невдоволене бажання.

Фактично, свобода в Руссо перетворюється на *почуття свободи* й тому він вважає доречним приклад з немовлям, якого лупцює годувальниця, невдоволена його вереском: відчувши удар, немовля спочатку затинається, але не від страху, а для того, щоб набрати більше повітря в легені, і, посиливши «від обурення людської природи», верещить ще дужче. Саме таке «обурення» Руссо вважає ознакою несумісності людської природи з рабством. Свобода як реакція організму – ось сутність руссоїстської концепції, яку навіть такий «натураліст», як Гоббс, мав би вважати надто радикальною.

Саме ця «свобода» є в Руссо засадою абсолютної «незалежності» індивіда, тобто того, що він є «завершеним і самотнім цілим» (II, VII, 3). Це – незалежність від інших людей, від спільноти. Природа людини вимагає жити індивідуальним тваринним життям; для цього вона надає усе необхідне: «місце для життя» і «їжу» (I.I, V, 8).

Отже, й природний закон, що визначає життя такої людини, не є розгалуженою системою природних законів Гоббса. Загальновідома руссоїстська патетика «простоти» як ознаки природної досконалості, бере свій початок саме тут (до речі, вона переходить і в соціологічні концепції Руссо, для якого найбільш досконалим є те суспільство, яке урядується за допомогою найменшої кількості писаних законів, а найкращим те, яке забезпечує найбільший приріст населення через високі темпи народжуваності). Природний закон має бути простим як інстинктивна спонука, безпосередньо *відчуватись*. Природний закон тут не має ще сенсу власне «закону», адже саме це слово несе із собою недоречно в даному контексті соціальні конотації. Руссоїстський природний закон означає здебільшого прості вияви людської вітальності: прагнення до біологічного самозбереження, «природне право» поєднуватись задля продовження роду (III, 3) тощо.

Проте інстинкти передбачають вродженість, Руссо ж каже, що поняття природного закону не є вродженим (I.I, II, 12). Останню тезу не слід сприймати як суперечність, оскільки йдеться саме про *поняття* природного закону, що розвивалось теоретиками «природного права», тобто про притаманний нібито усім людям принцип гармонізації та впорядкування їхніх стосунків; на думку Руссо, такі поняття у кожного народу свої, люди не народжуються з ними, а самі створюють їх у разі потреби. Справжній природний закон, те, що дійсно вроджене усім людям, це їхні інстинкти. *Усвідомлення* вимог цього закону не є вродженим, дія ж його відбувається з інстинктивною автоматичністю, яка й не потребує жодного усвідомлення.

Для ґрунтовнішого доведення цього нашого висновку доречно буде розглянути таку цитату: «прогрес суспільства заглушує

людськість у серцях, підносячи натомість особистий інтерес, а поняття природного закону, який слід називати радше законом розуму, починають розвиватися лише тоді, коли попередній розвиток пристрастей уже цілковито позбавив сили усі приписи цього закону» (1.І, II, 8). Тут йдеться не про власне природний закон, а, як уточнює Руссо, «радше» про закон розуму, який дехто з філософів намагається закоренити в людській сутності. Проте перспективи цього закону в якості ефективного механізму визначення людської поведінки є досить примарними, оскільки «розвиток пристрастей», тобто інстинктивність, справді вроджена і завжди притаманна людині, перешкоджає сприймати пов'язані з цим розумовим законом «поняття» як провідні норми діяльності. Таким чином, незаперечною слід вважати певну двоїстість руссоїстського терміну «природний закон»: ним позначаються, з одного боку, вроджені, вітальні, інстинктивні засади людської поведінки, з іншого, – спроби деяких філософів відшукати якийсь раціональний еквівалент цієї інстинктивності. Останні спроби приречені на невдачу, оскільки «закон розуму» є не фундаментальним, а штучно створеним, його положення виникають унаслідок випадкового узагальнення безлічі окремих «партикулярних уявлень» про добро, зло, щастя тощо (1.І, II, 9).

В такому контексті теза Руссо виглядає гранично послідовною, якщо зважити на принциповий антисоціологізм автора *Суспільної угоди*, тобто – на переконаність у глибокій суперечності між людською природою і суспільним станом людства.

Отже, можна говорити про дві іпостасі природного закону в концепції Руссо: про власне інстинкт і про спроби його раціоналізації. Ці іпостасі в історичному плані відповідають двом принципово відмінним станам людства – природному і суспільному. Специфічність порівняння з Гоббсом полягає тут у тому, що гоббсівський природний закон має адекватні, безумовно прозорі, раціональні форми. Система з дев'ятнадцяти чи двадцяти «основних природних законів», чітко сформульованих у вигляді недовзначних тез – це і є «голос розуму» як власний «голос людської природи». Тобто гоббсівському прагненню до самозбереження істотно притаманна раціональна форма, воно в цій формі не лише не втрачає своєї «дійсності», а, навпаки, є набагато виразнішим за нерозбірливий «голос пристрастей».

Концепція Руссо в цьому пункті принципово іншоа. Природний закон, тобто «голос природи», не має адекватного перекладу мовою розуму. Стихія природного – інстинктивність, почуттєвість (причому особливого гатунку, так би мовити «тваринно-індивідуалістична» почуттєвість) прагнення піклуватись перш за все про себе, задовольняти свої бажання, піклуватись про своїх дітей, повставати проти будь-яких перешкод на шляху своїх бажань.

Словесне формулювання цих бажань не є самими бажаннями, між цими двома типами явищ – прірва неперекладності. Будь-які раціоналізації лишатимуться завжди чимось зовнішнім щодо природного закону, тобто комплексу інстинктів, який, попри будь-яке суспільне притлумлення, завжди нуртуватиме в людській істоті й з яким має бодай мінімально узгоджуватись та соціальність, яка прагне тривалого існування.

Саме ця концепція природного закону визначає руссоїстську модель розгортання людської макросторії, виникнення засад соціальності, до яких належать комплекс моральних явищ і уявлення про людські «права». Адже голос природи, до якого мають прислухатися гарні батьки, є абсолютно недоречним порадиником для гарних державців.

2. Природний стан і суспільна угода.

Ключовим поняттям, завдяки якому Руссо витлумачує динаміку станів людської природи, є поняття потреби. В *Суспільній угоді* мислитель рішуче відходить від ідеалізації природного стану, характерної для *Міркування про науки і мистецтва*, але цей відхід лише підкреслює притаманні йому мотиви соціального песимізму. Якщо в останньому з зазначених творів ще відчувається певна ностальгія за навіки втраченою «золотою добою» людства, то в *Суспільній угоді* її вже годі й шукати. «Жалюгідне становище» – ось якою є характеристика людського буття на всіх етапах історії (1.І, II, 3): коли люди живуть за природним законом, їм бракує розумового розвитку, аби належним чином цінувати цей свій щасливий стан (неусвідомлюване щастя – те ж саме, що й відсутність щастя), коли ж розум розвивається достатньою мірою, чистота інстинктів безнадійно спотворюється і втрачається.

Уже зазначалося, що природна людина Руссо є цілковито самодостатньою, вона не є слабкою, доки полишається у межах суто природних потреб. Але одночасно філософ визначає її як «тупу і обмежену тварину». Ця істота має вкрай нерозвинений інтелект, неохильна до колективності, живе інстинктами і фізичними спонуканнями, які власне й визначають «природність» потреб. З чим же Руссо пов'язує неусвідомлюване щастя природної людини? – З простотою і невибагливістю того, до чого спонукають «неспотворені» цивілізацією інстинкти. Цілі останніх є такими, що їх вкрай легко досягти. Головне ж у тому, що ця легкість зумовлює *непотрібність будь-якої допомоги*.

До того ж, серед природних потреб відсутні негативні прагнення, відзначені Гоббсом: йдеться про взаємний страх, породжуваний рівністю сил, та про нібито притаманну людям природну схильність нападати одне на одного, спричинену афектами і не-

адекватною самооцінкою. Природну однаковість, на думку Руссо, не можна вважати причиною самого лише обопільного страху, з неї можуть впливати будь які типи поведінки. Більше того, оскільки у природному стані міжлюдське спілкування є вкрай незначним, за цих умов «війна усіх проти всіх» неможлива, адже війна взагалі виникає з «опосередкованих речами відносин», тобто з інтенсивного спілкування (торгівля, землеробство, промисловість, використання найманої праці тощо), а не зі стосунків між особистостями (I, IV, 8–10). Природна людина, за Руссо, керується радше не заздрістю, а інстинктивним співчуттям, співпереживанням, вродженою відразою не лише до споглядання страждань ближнього, але й до заподіяння таких страждань. Власне в цьому й полягає руссоїстська концепція «доброї» людської природи: йдеться не про моральну, а перш за все про інстинктивну добрість, тобто про неохильність до насильства і конфліктів. Страх зазнати насильства самому утримує від заподіяння насильства іншим (I, II, IV, 13–14).

Отже, природному станові не притаманна жодна форма суспільності. Й хоча Руссо говорить про сім'ю як про «найперше природне суспільство» (I, II, 1), це слід розуміти скоріше як метафору, ніж як термін. Адже з контексту випливає, що автор *Суспільної угоди*, наслідуючи в цьому Лока, протиставляє сім'ю політичному суспільству, підкреслюючи гетерогенність природних засад, на яких базується сім'я, і договірних норм, що становлять підмурок політії. Зі слів Руссо можна зробити той висновок, що як у природному, так і у суспільному станах сім'я існує лише доти, доки зберігається природна потреба дітей у допомозі батька; коли ж зникає така потреба, сім'я перетворюється на своєрідну данину звичці й існує ніби за інерцією, зумовленою самим лише суб'єктивним бажанням її членів (I, II, 1). Тобто Руссо називав сім'ю суспільством у суто метафоричному сенсі, адже зі «справжнім» суспільством її поєднує лише та риса, що сім'я – усе ж певна форма *співжиття* людей.

В цьому пункті авторові *Суспільної угоди* можна закинути певну непослідовність. Якщо, ставши дорослою, тобто у дійсному смислі «завершеним і самотнім цілим», людина здатна самотужки задовольнити свої невибагливі природні потреби, то у дитинстві все інакше: без підтримки сім'ї дитина не виживе. Отож людину слід вважати принаймні «прайдовою», а не «самотньою» твариною.

Але ця суперечність багато у чому прояснюється зміною поглядів Руссо, які в 60-х рр. XVIII ст. стали, так би мовити, «реалістичнішими»; він відмовився від уявлень про непеєднаних жодним суспільством первісних людей, що самотньо блукають лісами (*Міркування про науки і мистецтва*), й замінив їхній суто особистий індивідуалізм на індивідуалізм малих родин.

Отже, людину, за Руссо, усе ж не можна визнати суто індивідуальною істотою, проте можна говорити про індивідуалізм, який виростає з малих спільнот, що утворюються виключно завдяки інстинктові.

Єдиний момент, що не дістає детального роз'яснення в Руссо, це причина занепаду природного стану. Автор *Суспільної угоди* свідомо обмежується лише гіпотетичним припущенням такого моменту, коли сили, що заважають людині залишатись у природному стані, починають брати гору над тими, які люди можуть застосувати, аби зберегти його (I, VI, 1). На наш погляд, ця неконкретна гіпотеза фігурує тут не випадково: висуваючи її, Руссо прагне не порушити стрункості й послідовності своєї системи. Задовільно пояснити те, чому «обмежена і тупа тварина» припиняє безпосередньо керуватись своїми «інстинктами», принаймні – деякими з них, достоту важко. Руссо й не силкується щось вигадувати, а просто конструює уявну ситуацію конфлікту факторів, який нібито призвів до якісної зміни людського буття.

Наслідком такої зміни й виявляється суспільний стан – модель існування, принципово відмінна від природної й така, що здебільшого ціною втрати чи обмеження свободи забезпечує існування людства у нових умовах. Люди продовжують народжуватись інстинктивно вільними, проте «скрізь» опиняються у кайданах. Причина цієї зміни Руссо невідома (I, II, 1).

Перехід від природного до суспільного стану в Руссо не є безпосереднім, опосередковувальною ланкою тут виявляється фактичний аналог гоббсівської «війни усіх проти всіх», якою позначено етап остаточної дегенерації та загибелі природного стану.

Цей період починається, на думку Руссо, зі зміни природних потреб, про яку вже йшлося; її причин він навіть не намагається відшукати. Руссо тут формулює щось на зразок своєї версії первісного гріха: вихід за межі природного стану на індивідуальному рівні постає для людини як раптове усвідомлення власної *слабкості* та як прагнення допомоги з боку інших. Останнє призводить до виникнення нових, штучних, «неприродних» потреб, які радикально змінюють людський світ, запроваджуючи тісне спілкування між індивідами. Природна невибагливість незворотно втрачається, порушується природний баланс потреб і можливостей, а це культивує елементарну нездатність індивіда вижити без допомоги інших. Оскільки ж природна людина є інстинктивним індивідуалістом, то на чужі інтереси вона зважати не здатна і користується іншими людьми виключно як знаряддями досягнення власних інтересів.

Зображена аномалія потреб породжує жахливий хаотичний стан, що може бути названий абсолютним царством приватного інтересу. Кожен намагається домогтись свого найкоротшим шля-

хом, зневажаючи волю інших. Саме за цих умов і виникає таке раніше небачене явище, як людська «слабкість», адже життя, що ототожнюється з постійним спілкуванням, та неминучий конфлікт інтересів надають істотної ваги людським розбіжностям щодо сили, хоробрості, розумності тощо. З'являється новий тип пристрастей, який відтоді й визначає людську афективність: фактично йдеться про пристрасті гоббсівського стану війни усіх проти всіх. Стан, що таким чином встановлюється, є станом злочинів і злиднів, абсолютної негарантованості людського існування, хаотичності й конфліктності стосунків (1.І, II, 5).

Підкреслюючи неприродність цього стану, Руссо намагається досягти певного компромісу між позиціями Гоббса і Лока. Нова почуттєвість, на думку автора *Суспільної угоди*, не є неодмінною властивістю всіх людей за нового стану, не всі стають агресивними, цинічними й підступними; дехто намагається вибудувати прозорі й стабільні стосунки (цей мотив є своєрідним відлунням локівської природної моральності), проте, коли йдеться про міжлюдські стосунки, то «одному, який намагається їх усталити, протидіє сотня тих, хто прагне їх зруйнувати» (1.І, II, 3). Природна добрість людини не те що зникає зовсім, вона стає непридатною практично у діяльності людини: «якщо б навіть її [людини – Р.Х.] почуття та ідеї піднеслися так, що пройнялися б любов'ю до порядку і високими поняттями чесноти, то вона, за становища, коли неможливо відрізнити добро від зла, а порядну людину від злостивої, так ніколи й не змогла б з упевненістю застосувати ці свої принципи» (там само).

Цей процес Руссо називає «звільненням від природи» – «лагідний голос природи вже не є для нас більше надійним проводирем» (1.І, II, 6). З цього моменту *будь-який* спосіб життя буде *неприродним*, тобто у тій чи іншій мірі непридатним для «нормального» життя: адже «усе те, чого не існує в природі, має свої незручності, а громадянське суспільство має їх навіть більше, ніж будь-що» (III, XV, 10). Отже, будь-яка суспільність постає як різновид недосконалості, більше того – збочення, викривлення природності. Людям, зрештою, залишається невеликий вибір між неминучою загибеллю в хаосі тотальної війни й більш або менш неприродним життям.

На наш погляд, тут подибуємо не просто вияв притаманного Руссо соціального песимізму, а радше спробу радикального очищення будівельного майданчика для зведення нових політичних конструкцій. Усуваючи будь-яку надію на «природну соціальність», Руссо усталює чистий простір соціального конструювання, заснованого лише на розумі й позбавленого констант «дійсної природності». будь-яка суспільність має справу з угамуванням пороків до певної міри, але одночасно й сама вона є внутрішньо по-

рочною. Розум – це не «лагідний голос природи», це логіка орієнтування в жорсткій ситуації, логіка вимушеного обрання найменшого зла: «прогрес суспільства заглушує людськість у серцях, підносячи натомість особистий інтерес, а поняття природного закону, який слід називати радше законом розуму, починають розвиватися лише тоді, коли попередній розвиток пристрастей уже цілком позбавив сили усі приписи цього закону» (1.I, II, 8).

Суспільний лад гарантує усі ті права, які мають члени суспільства, проте сам він «не встановлюється природою», а ґрунтується виключно на домовленостях (I, I, 2). Отже, сама лише домовленість й виявляється єдиним джерелом суспільності – домовленість між денатурованими слабкими істотами, які свідомо вбачають у ній останній засіб свого порятунку.

Відповідно, не існує універсальних рецептів суспільного устрою. Кожен устрій, за Руссо, є доречним у свій час, у своєму місці, серед певного типу людей. Він залежить від послідовності в дотриманні суспільної угоди з боку тих, хто її укладав, від їх моральності, їх таємних намірів, мудрості законодавця, панівних звичаїв тощо. Невипадково Руссо уподібнює гарного законодавця Богові – той має «перетворити» людську природу, забезпечити умови, за яких природний індивідуаліст діятиме заради інших, жертвуватиме собою, поступатиметься власним інтересом навіть тоді, коли до цього немає явного примусу. Він має створити диво – закони, якими керуватиметься суспільство (1.I, VII, 3).

В Руссо йдеться не просто про довільність суспільних побудов, а про довільність, яка дає життєздатний, тобто такий, що набуває подоби природності, результат. Але успіх тут завжди повинен сприйматись як обмежений, бо «партикулярний інтерес» і «спільне благо», зрештою непокданні (1.I, II, 10) й тому занепад суспільств можна лише віддалити у часі, цілковито ж запобігти йому неможливо (III, XI, 1).

Своєрідним підсумком руссоїстської концепції неприродності суспільства є критика поняття «загальне суспільство людського роду». Уявлення про те, що люди завжди живуть у суспільстві, саме є наслідком суспільного стану, «суспільно зумовленою звичкою» нашого мислення (1.I, II, 15) і розвиненої здатності до узагальнень, невідомої природній людині.

Виходячи з цього, Руссо задає чіткі межі соціологічного дискурсу: антиуніверсалізм щодо суспільних утворень, логіка «місцевої», «точкової» ефективності, неминучість загибелі навіть найдосконаліших суспільств, штучність всіх суспільних утворень (які хтось завжди може зневажити) й необхідність ідеологічного трансформування «тупої тварини» в соціальну істоту, що діє не під впливом безпосереднього страху й фізичної спонуки, а через «ідеальні мотиви» (1.II, IV, 13–14).

3. Мораль і моральна легітимація законодавства

Мораль в Руссо розглядається як один з феноменів нового, громадянського стану. Її не існує ані в класичному природному стані, ані в період його розкладу та панування нічим не обмежуваного приватного інтересу. Проте останній період створює передумови для виникнення моралі, оскільки 1) знищує «природні» регулятиви поведінки і 2) зумовлює розумовий розвиток людини. В чернетковій версії *Суспільної угоди* Руссо зазначає, що «поняття природного закону, який слід називати радше законом розуму, *починають* [курсив мій – Р.Х.] розвиватися лише тоді, коли попередній розвиток пристрастей уже цілковито позбавив сили усі приписи цього закону (1.І, II, 8). Йдеться про розвиток пристрастей, протилежних любові й чесноті – тим новим «почуттям душі» (1.І, II, 7), що уможливають суспільний стан. Моральність і добро не виникають за природного стану (там само), проте за його умов знаходять вираз перші спроби свідомого усталення міжлюдських стосунків, прообраз майбутньої суспільності (див. вище, § 2 – с. 58).

Руссо спеціально зазначає, що «моральність не впливає з сили й примусу» (I, III, 2) й що моральне почуття не є вродженим, оскільки нам не вроджені ті поняття, на яких зазвичай засновують моральність: «якби ж поняття великої істоти і природного закону дійсно були природжені кожному серцю – зайве тоді було б навчати їхнього точного смислу. [...] якщо ж ці поняття не вроджені, то всі ті, кому Бог не надав їх, вільні від необхідності їх знати» (1.І, II, 12).

Отже, мораль не підпадає під ознаки природного чинника поведінки: вона не є ані інстинктивною (оскільки не вроджена), ані «фізичною спонукою», оскільки не є наслідком сили. Мораль може бути лише раціонально легітимізованою через мотив «суспільної користі». Штучна основа моралі є для Руссо принциповою тезою: моральна свобода з'являється лише в громадянському стані (I, VIII, 3) й пов'язана з процесами усвідомлення природного закону й виникнення «раціонального природного права», що заступає собою «природне право як таке» (I, IV, 13–14), тобто нереклексивну інстинктивність. Руссо запозичує гоббсівську тезу про те, що положення природного закону як закону розуму [2, с. 177–178] (тобто «універсальна справедливість, що походить від самого лише розуму») розвиваються лише в формі позитивних громадянських законів (1.ІІ, IV, 2).

Таким чином, виникнення моралі й дієвість її норм залежать виключно від неприродних, штучних чинників. Саме цим положенням зумовлено руссоїстський пафос критики «природницьких» форм легітимації моралі. Адже в суспільному стані до-

корінно змінюється саме поняття людини: ми стаємо людьми у повному сенсі, лише ставши громадянами (I, VIII, 1).

Амбівалентність поняття «людина» постає тут в Руссо з усією гостротою. З одного боку, він намагається зберегти за терміном «людина» статус *природності*, з іншого – пов'язати його з поняттями «громадянин» і «підданий». Ми пропонуємо витлумачувати цю амбівалентність в термінах традиційного для Руссо конфлікту суспільність-природа: після втрати природного способу існування людина сутнісно роздвоюється: у власному сенсі людьми, як зазначалось, ми починаємо ставати лише ставши громадянами; життя й свобода «приватних осіб» за природою незалежні від життя й свободи «суспільної особи» (II, IV, 2), люди як громадяни чи як піддані відрізняються від себе як людей (I, VII, 7).

В суспільному стані, за Руссо, людина є одночасно й не людиною, вона не просто живий природний індивід, а ще й моральна особа, щось штучне, довільно створене – частина суверена, але й одночасно підданий суверена. Ці дві «моральні», тобто соціальні, іпостасі дивним чином співіснують з природною іпостассю. Саме в цьому й полягає смисл «перетворення людської природи» в суспільному стані.

Стосовно моралі як способу поведінки, то вона узгоджується саме з суспільними іпостасями людини й відверто суперечить природній. Вона – своєрідні кайдани природності, саме на ній базується суспільність, оскільки найглибінніша основа моралі в суспільстві – моральність, усталені нрави – містить ті найзагальніші стереотипи, на які спираються всі принципи поведінки й оцінювання вчинків, а, зрештою, й законодавство. Сукупність звичаєвих норм, іншими словами, формує уявлення про справедливість: «Цей перехід від природного до громадянського стану викликає вельми помітні зміни в людині, віддаючи справедливості те місце в людській поведінці, яке раніше належало інстинктові, а також наділяючи людські дії моральними відносинами, яких вони раніше не мали. Тільки тоді, як голос обов'язку замінює собою фізичне спонукання, а право – [пристрасне] жадання, людина, що досі звертала увагу лише на себе, віднині змушена керуватись іншими принципами і радитися з розумом перш, ніж прислухатись до своїх схильностей» (1.I, III, 8).

Засадничі принципи суспільства, тобто конкретне втілення суспільної угоди, яке має на меті мудрий законодавець, виникають в залежності від обставин створення відповідного суспільства і мають на меті виключно життєспроможність суспільства. Тому справедливість, для Руссо, завжди дорівнює суспільній користі (1.II, IV, 17), проте самих лише апеляцій до суспільної користі недостатньо, щоб легітимізувати в очах таких внутрішньо гетерогенних істот, як люди, принцип мудрого законодавства.

В цьому зв'язку Руссо здійснює своєрідну реконструкцію засобів, до яких вдаються законодавці, щоб усталити повагу до законів (моральність, згідно Руссо, не передеє законам, а є їхнім наслідком (1.ІІ, IV, 15), саме законодавство формує нрави, в тому числі й уявлення про «природне», «справедливе» тощо). Найдієвішим, безвідмовним і загальнопоширеним серед цих засобів є релігія. Брак громадянської свідомості компенсується страхом перед потойбічним, джерело справедливості приховують «надто високо», щоб пересічна людина могла рефлексувати з його приводу. Релігія апелює до універсальної справедливості, яка походить від Бога. Руссо віддає належне як позитивним, так і негативним рисам релігійної легітимності: «релігія надає моральному зв'язкові внутрішньої сили, яка сягає глибин людської душі і назавжди позбавляє його залежності від добра, зла, самого життя і всіх людських справ» (1.ІІ, II, 15). Але усі форми релігійної легітимації позначені глибокими вадами, оскільки або занадто зміцнюють суспільний зв'язок, культивуючи агресивну нетерпимість до інших культур (зокрема, й до інших типів моралі), або надмірно послаблюють його, знецінюючи усе земне в порівнянні з небесним (IV, VIII, 15–21).

Загальним висновком Руссо є заперечення «теології» як надійного джерела моралі, оскільки «голос людей сильніший за голос богів» (1.І, II, 11): «високі поняття, такі як Бог мудреців, лагідні закони братерства, дотримання яких Він від нас вимагає, суспільні чесноти, притаманні чистим душам, чесноти, що є тим справжнім культом, відправи якого Він очікує від нас – усі вони виявляються недоступними для більшості. Для неї завжди створюватимуть таких самих безрозсудних богів, як і вона сама [...]» (там само). Високі поняття не вроджені нам й це викликає потребу в партикулярних напученнях щодо їх застосування, у розпізнанні «істинної», «єдино правильної» справедливості, від чого стаються радше різня та вбивства, ніж мир і злагода (там само).

«Універсальна справедливість», за Руссо, усе ж існує і має божественне походження, але позбавлена прямої дії, оскільки її не санкціоновано природою (інакше кажучи, вона не є інстинктивною); через це люди не цінують її, бо на практиці її легко порушити, а без обопільності справедливість нічого не варта (1.І, IV, 2).

Отже, для Руссо істотною є не просто легітимація суспільної моралі, але одночасно й запобігання «нетерпимості», «фанатизмові», «різні», незрідка породжуваним релігією. Під цим кутом зору, найкращим засобом легітимації моралі для нього є філософія (1.І, II, 11, 13), *конститутивна* роль якої наголошується з особливою силою.

Саме філософія найкраще узгоджується з просвітницькою програмою перетворення людини засобами, так би мовити, «пропа-

ганди і агітації», спрямованої на «незалежного індивіда», що вийшов з природного стану, але не сприймає суспільної справедливості й моралі: «осяймо його розум новим світлом і зігріймо його серце новими почуттями, нехай навчиться він подовжувати своє життя і благоденство, розділяючи його з подібними до себе» (I, I, II, 18). Штучний характер усіх суспільних інституцій – ось дійсна підвалина усіх ідеологічних зусиль Руссо, котрий прагне не захисту і покращення існуючих позитивних форм соціальності, як, наприклад, Гоббс і Лок, а ідеологічного конструювання «нових» суспільних проєктів, радикального перетворення існуючого, виходячи з ідеальних засад розуму й справедливості. У порівнянні зі щойно згаданими мислителями, Руссо – ідеолог нового типу, ідеолог майбутніх «абсолютних» революцій, які прагнуть ущент зруйнувати старі соціальні форми й докорінно перетворити світ через перетворення соціальності в цілому, що є неприродною, а, отже, сприйнятливою до будь-яких «науково обґрунтованих» композицій складових частин.

Можна побачити певну аналогію між руссоїстським розумінням філософа і законодавця: те, що давні законодавці створювали, спираючись на божественний авторитет, сучасний філософ має здійснити, спираючись на світло розуму. Знеприроднивши і знебожествивши мораль, Руссо звертається виключно до раціонального узгодження «природного» і морального тягарів, тобто – до розкриття тієї міри штучності, що здатна узгоджуватись з типом інстинктивності, існуючим в даному суспільстві, а також – з традицією попередніх суспільних інституцій.

Принагідно слід визнати, що сам Руссо ще не є гранично радикальним «соціологістом», тобто він визнає межі як соціальної перетворюваності, так і моральної регульованості людини. Проте, з іншого боку, мораль в Руссо набуває суто функціонального, тобто – соціально-функціонального характеру, оскільки сама моральна цінність індивіда не є абсолютною константою, а виникає лише в суспільстві й істотно залежить від суспільства, зрештою – від суспільної угоди, яка, з природної точки зору, є не більш, ніж фікцією. Це яскраво ілюструється, наприклад, тезою про повну необов'язковість і незначущість суспільної угоди, укладеної в одному суспільстві, для якогось іншого суспільства (I, IX, 1).

Отже, чесноти – це суспільно культивовані, штучні почуття, призначені для підтримання усього комплексу суспільного (штучного) способу життя. Поза цим функціоналізмом мораль не має смислу і тому в принципі не може надавати підстав для опору, наприклад, загальній волі. Саме остання визначає дійсну суспільну (отже, й моральну) користь. Відтак не лише мораль, а й індивід як моральна особа, цілковито розчиняються в загальній волі, що не має над собою зовнішніх регуляторів. Заперечивши Бога як безо-

середнє джерело моралі, Руссо унеможливив моральну автономію індивіда, а, отже, і його автономію в сенсі невідчужуваних прав.

4. Права людини.

Руссо досить часто використовує термін «права» в значенні загальнолюдських прав. Інколи він говорить навіть про «права людської природи» (ГР, 8), «обов'язки і права людини» (ГР, 2) тощо. Безумовно, Руссо був добре знайомий з відповідною концепцією Д. Лока та його послідовників. Але, згідно висновку, зробленого вище (див. § 1), права природи автор *Суспільної угоди* розуміє в контексті людської інстинктивності, вроджених поведінкових імпульсів, притаманних кожному індивідові. Тобто, йдеться про «права» в дуже умовному смислі, а краще сказати – про умови безперешкодної реалізації «дійсної» інстинктивності, про «свободу», природний смисл якої нами з'ясовано в §1 (в суспільному ж стані свобода означає відсутність особистої залежності людини від людини, такий тип діяльності, за якого служіння іншим завжди буде перш за все служінням собі). Суспільна і природна свобода, за Руссо, завжди протистоять одна одній, оскільки, попри спрямованість на інтереси індивіда, передбачають принципово різні механізми реалізації.

Справа у тому, що акти природної свободи *безпосередні*, природні бажання вимагають негайного і безумовного здійснення, акти ж суспільної свободи *передбачають складну систему опосередкування*, майже завжди суперечачи природній імпульсивності. Наприклад, суспільство може вимагати від індивіда пожертвувати життям, тобто – відмовитись від самозбереження як такого задля відшкодування боргу перед суспільством і забезпечення самозбереження спільноти (II, IV, 10). В кінцевому підсумку тут також йдеться про умову індивідуального самозбереження: в суспільному стані індивід тому продовжує жити, що суспільство – тобто інші індивіди – увесь час охороняє його попри все. Тому кожен, при нагоді, має жертвувати життям заради інших, бо в цьому заперука і його власного виживання.

Проте суспільний стан, як зазначалось, є штучним і неприродним, а природний індивідуалізм підказує індивідові користуватись перевагами суспільних законів, ярмо ж накладаних ними обов'язків перекинути на ближнього (I, I, II, 10). Відтак під «правами людської природи» вочевидь слід розуміти ті інстинкти, які не повинні притлумлюватись суспільством, оскільки це породило б надто гострий конфлікт між природним і соціальним, що неодмінно призвів би до загибелі суспільства.

Визначаючи невідчужувані права за суспільного стану, Руссо мав перед собою досить складне завдання, що передбачало:

- 1) виокремлення тих інстинктивних засад, які мають оберігатись суспільством;
- 2) визначення тих суто природних прав, які сприяють зміцненню суспільства;
- 3) розрізнення «дійсних» і «псевдоприродних» прав, які використовувались партикулярним інтересом на шкоду загальній волі, щоб легітимізувати оманливу видимість загальносуспільної користі.

Слід зазначити, що використання терміну «право» є вельми вразливою рисою концепції Руссо, надто ж коли йдеться про природний стан. Адже природне право є антиподом права суспільного, яке лише й є правом у власному смислі. Природне право для Руссо означає те ж саме, що й для Гоббса: «право на все», переформулювання інстинктивної природної свободи, обмеженої «лише силами індивіда» (1.I, III, 8). Але ж Руссо розумів, що право – антипод «пристрасного жадання», тваринності, воно неможливе без *усвідомлених і визнаних обов'язків*, що стримують безпосередність реалізації волевиявів (там само).

Проте Руссо не може змиритись з цією гоббсівською перспективою і намагається прилаштувати до неї деякі ідеї Лока. Проте таке залучення виглядає як прагнення обмежити природну свободу чимось відмінним від сил індивіда. Наприклад, Руссо, з одного боку, визнає, що в природному стані «немає ніякої сталої власності» (I, IV, 8), з іншого – що природа надала їжу і місце для життя усім людям, отже, надмірне захоплення землі є узурпацією (1.I, V, 8). Коли про таку узурпацію говорить Лок (див. 3, II, V, 31, 32), це виглядає цілком логічно, якщо врахувати його доктринальні засади. Але про яку узурпацію можна говорити за наявності в усіх права на все? Простежується глибока суперечність у тому, що природа усіх зробила егоїстами й, водночас, *усім* дала землю та їжу. Краще було б вважати, що вони їх надала тим, хто спроможний їх за собою зберегти, причому йдеться тут аж ніяк не про право, а про звичайну фізичну здатність.

Руссо кепкує з *Голландського оглядача*, в якому визнається правомірним зігнання дикунів з їхньої землі на підставі природного права, за яким ті живуть (1.I, V, 8). Втім, його іронія є вельми дивною, адже суспільна угода має смисл лише в межах одного суспільства і на інші не розповсюджується; в «природному», тобто загальнолюдському смислі вона є фікцією. Отож, зігнати, за природним правом, усе ж можна будь-кого, аби лише таке завдання не перевершувало природних сил. Принаймні непереконливим виглядає твердження Руссо про те, що насильство й узурпація з природним правом несумісні і що в природному стані в людей взагалі є якісь права з претензією на загальнозначущість, не підкріплену силою (1.I, V, 9).

Більше послідовності в тих міркуваннях Руссо, за допомогою яких він намагається викрити рудименти природного права на все, замасковані під соціально легітимні «права людини». Йдеться про критику «права завоювання» («права найсильнішого»), «права вбити переможеного» і «права першого захоплення».

Перше зі згаданих прав Руссо заперечує на підставі того, що жодне право не походить від сили, а відтак угоди, укладені під впливом страху, не чинні (це очевидна ревізія Гоббса). Суспільство виникає лише з добровільної суспільної угоди, тому, наприклад, між рабом і паном немає *обов'язків*: раб має коритись доти, доки діє примус, між ними завжди існує модифікований стан війни (I, IV, 13).

Право вбити переможеного заперечується через обмеження права над життям і смертю. Вбити ворога можна лише тоді, коли він загрожує нашому життю, тобто – коли ми керуємось у поведінці інстинктом самозбереження. В інших випадках ми не маємо жодної влади над життям інших, як і над своїм власним (II, V, 3). Тобто, Руссо пропонує тут значно обмеженіше поле реалізації інстинкту самозбереження, ніж Гоббс. Правда, залишається незрозумілим, чому саме ми не маємо права щодо життя інших чи свого власного? Якщо з інстинктивних причин, то властивість не вбивати без потреби мала б бути функцією організму, як, скажімо, дихання чи колір шкіри. Насправді ж це не так, як би Руссо не запевняв нас в природній доброті людини. Якщо ж з соціальних, то останні завжди залежать від конкретної суспільної угоди, а, отже, є фіктивними для тих, хто її не визнає. Та й які угоди можуть бути в природному стані. Тому руссоїстське заперечення рабства відображає скоріше ідеологічні уподобання Руссо чи сам дух його часу, аніж є результатом несуперечливого і переконливого доведення.

Право першого захоплення, з точки зору Руссо, може бути обґрунтоване лише правом власності (I, IX, 2), а власність походить від докладеної праці. Обґрунтовуючи це право Руссо оперує категорією «людського роду», «людства» як спільного природного власника усієї землі, хоча цей хід думки вочевидь суперечить загальним ідейним засадам автора *Суспільної угоди*.

Так чи інакше заперечивши «псевдоправа», Руссо намагається виокремити такий комплекс суто природних вимог (завжди актуальних «природних відносин» – II, XI, 5), який має за суспільного стану перетворитися комплекс невідчужуваних прав, що не можуть порушуватись навіть волею суверена. Не обстоюючи гоббсівського державного абсолютизму, Руссо намагався обґрунтувати й гарантії особистої свободи та власності індивідів, розподіл влад і принцип підсудності найвищих посадовців. Проте ці ліберальні вимоги важко узгодити з його натуралістичними засадами.

Адже, зрештою, Руссо неминуче змушений йти шляхом Гоббса, коли намагається заснувати суспільство на інстинкті самозбереження, тобто хоч якось наблизити один до одного гранично розрізнені ним світи природного і соціального.

Руссо вдається до поняття «раціонального природного права» (I, II, IV, 13–14), намагаючись виокремити ті елементи людської природності, які мають підлягати непорушній інституалізації в суспільстві, те, чим люди керуються «у якості людей» за суспільного стану (II, IV, 2). Йдеться про життя і свободу.

Головне для Руссо – збереження життя й свободи, котра постає як засіб самозбереження. Життя кожного індивіда за суспільного стану має забезпечувати сукупна сила спільноти, що утворилась унаслідок суспільної угоди, а свободу – примат загальної волі (тобто волі суверена, втіленої в законах) щодо волі приватних осіб. Суспільна свобода для Руссо – це відсутність особистої залежності індивіда від індивіда. Але оскільки його індивіди позбавлені невідчужуваного морального статусу, точніше – лише унаслідок суспільної угоди отримують такий статус, вони потрапляють у повну залежність від загальної волі, котра розуміється в Руссо дещо не так, як у Гоббса: це не воля найвищої посадової інституції (монарха чи обраної колегії), а воля зібрання усіх без винятку громадян.

Зберегти *правову рівність* індивідів (II, IV, 5) та забезпечити їх від особистої залежності Руссо намагається ціною відчуження їхніх прав на користь спільноти. Але згадану «рівність» Руссо вважає суспільним аналогом суто природного прагнення егоїстичних преференцій, притаманного кожній людині (II, IV, 1). Йдеться про суто функціональну аналогію. Адже лише рівність спрямовує існування спільноти до виняткової і неподільної мети – захисту життя усіх членів спільноти й запобігає використанню усієї суспільної сили в інтересах окремих осіб. Тому загальна воля виконує ту функцію, яку в природному стані виконували інстинкти, вона – дійсний вираз людської природи в суспільному стані, а її порушення можна розцінити як злочин супроти людської природи.

Але такий висновок Руссо є скоріше наслідком його великого бажання довести, ніж його аргументів. Його панегірики суспільному станові, котрий розглядається не лише як стан занепаду природи, але й як шанс на існування, що є набагато досконалішим, ніж природне існування «обмеженої і тупої тварини» (II, IV, 10; II, VIII, 1, 3) – це лише ідеологічне прикриття, ідеологічна компенсація неприродності, спроба зробити *соціальність* об'єктом *інстинктивної* прихильності людей.

Руссоїстська версія суспільного стану є глибоко суперечливою через переконаність автора *Суспільної угоди* в тому, що інстинктивність і соціальність (царство ідеальних, безпосередніх мо-

тивів) – абсолютно протилежні, за такого витлумачення, способи буття – можуть бути поєднані через ідеологічну аргументацію. За великим рахунком, так і залишається загадкою, як Руссо збирався поєднати тваринність і розумові задатки у природному стані, моральність (жодним чином несумісну зі страхом як мотивом) і природний егоїзм у стані суспільному. Відповідно й невідчужувані права на життя і свободу є в Руссо, за великим рахунком, фікціями, як і все соціальне. Попри все, важко уявити, як можна жертвувати життям, при цьому не суперечачи інстинктивній природі, і як раціональні аргументи можуть набути природного статусу.

Моральний статус індивіда є виправданим в доктрині Лока, людина якого є відпочатково моральною. Але це досягається через деїзм, постулювання Бога як джерела моральності, причому постулювання не формальні й позірне, як в Руссо (II, VI, 2). Такий шлях думки неприйнятний для автора *Суспільної угоди*, що вважає будь-яку подобу «теології» заклятим ворогом «світла розуму». Але його натуралістичний реалізм, тобто – прагнення обґрунтувати невідчужувані права і подекуди – суто лібералістські елементи суспільного устрою, не у власне локівський, а, скоріше, у гоббсівський спосіб, не виглядають послідовними і несуперечливими. Людина Руссо отримує права лише для того, щоб відчужити їх на користь спільноти, ставши простою функцією суспільного цілого. За великим рахунком, в руссоїстського індивіда немає противаг, які могли б стати на заваді тотальності влади суспільства над ним, саме такою є його ціна за незалежність від інших індивідів. Причому цю свою розчиненість в суспільстві він повинен не просто терпіти, а вважати своїм найадекватнішим втіленням, проникнутись духом «загальної волі» і вважати її своєю власною. Держава, в концепції автора *Суспільної угоди*, повністю успадковує від природної людини статус «завершеного і самотнього цілого» і, оскільки вона вважається єдиною запорукою виживання, то руссоїстський громадянин раціонально «змушений» перейматися виключно її інтересами. Будь-який приватний інтерес постає як у принципі небажане явище, фактор послаблення суспільного зв'язку (III, XV, 3, 4).

На цьому тлі винятково виразною постає різниця між, перш за все, пафосами політико-філософських доктрин Руссо і Лока. Сприймавши деякі ліберальні поняття, Руссо не сприйняв сутності локівського лібералізму. Індивідуальні права не є для нього системоутворюючим чинником суспільності, а, навпаки, зображуються як її наслідок. Згідно Руссо, в кінцевому підсумку, індивіди існують задля гармонійно влаштованої держави, яка здатна забезпечити їхнє існування лише тоді, коли сама є індивідом, що не визнає інших воель, окрім своєї власної – загальної волі спільноти. Саме цим зумовлені разючі суперечності руссоїстського розуміння

прав людини: прагнучи, наприклад, вберегти індивідуальну власність громадянина від зазіхань приватних осіб, він повністю підпорядковує її загальній волі, роблячи громадян фактично орендарями (I, VI, 6); патетично критикуючи релігійну нетерпимість, він однак прагне запровадити обов'язкову для усіх громадянську релігію (задля «зміцнення суспільного зв'язку»), яку кожен має сповідувати під страхом покарання, і вірність якій має засвідчувати перед уповноваженим магістратом (IV, VIII, 32; GP, 19, 24) тощо.

Автор *Суспільної угоди* загалом передбачає, що в приватних осіб не повинно залишитись жодного права (I, VI, 6), після укладення суспільного пакту індивіди мають перетворитись на правове ніщо й лише потім отримати буття з рук деміурга-держави – через надання (чи скасування) тих прав і обов'язків, які вона вважає за потрібне надати (скасувати). Пафос чесноти і громадянські ідеали використовуються Руссо фактично як засоби легітимації відмови від невідчужуваності прав, оскільки все є суспільно санкціонованим, а єдине, що не може відчужуватись, право на життя і заснована на ньому свобода, усе одно цілковито збігається із загальною волею. Руссоїстський індивід орендує життя так само, як й інші права, точніше – взагалі отримує його у борг від держави.

Висновки:

1) політична філософія Руссо є спробою на практиці нездійсненого просвітницько-ідеологічного поєднання натуралізму Гоббса з лібералізмом Лока;

2) соціально-функціоналістське розуміння моралі позбавляє Руссо засобів узгодження загальносуспільного інтересу з невідчужуваними правами індивіда, оскільки суто природні чинники, що залишились у його розпорядженні, не дозволяють вважати, індивіда чимось відмінним від простої суспільної функції;

3) руссоїстська акцентуація принципової гетерогенності природного і суспільного станів, а також невдале розв'язання проблеми узгодження приватного (природно-егоїстичного) волевиявлення і суспільного інтересу, постають як вихідний пункт для моральної філософії Канта.

ПРИМІТКИ

¹ – Тут і далі посилання на текст *Суспільної угоди* здійснюються за нумерацією українського видання (див. позицію 5 в Спискові літератури); перша лат. цифра позначає книгу, друга – розділ, арабська – номер абзацу, арабська цифра один з крапкою перед першою римською вказує на те, що цитується текст не власне *Суспільної угоди*, а її чернеткового нарису, т. зв. *Женевського рукопису* (позиція 4 в Спискові літератури); GP і ШП – окремі фрагменти, що входять до складу вже згаданого *Женевського рукопису*: відповідно *Про громадянську релігію* і *Про шлюб протестантів*.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Асмус В.Ф.** *Жан-Жак Руссо*. – М.: Знание, 1962.
2. **Гоббс Т.** *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної і світської*. – К.: Дух і літера, 2000.
3. **Лок Дж.** *Два трактати про врядування*. – К.: Основи, 2001.
4. **Руссо Ж.-Ж.** *Женевський рукопис // Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або Принципи політичного права*. – К.: Port-Royal, 2001, С. 165–217.
5. **Руссо Ж.-Ж.** *Про суспільну угоду, або Принципи політичного права // Руссо Ж.-Ж. Про суспільну..., 2001, С. 5–164.*
6. **Хома О.** *Трактат Ж.-Ж. Руссо Про суспільну угоду // Руссо Ж.-Ж. Про суспільну..., 2001, С. 219–232.*