

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Сергій Пролєсв, Вікторія Шамрай (Київ)

ВИТОКИ ІДЕЇ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ І МОДЕРНИЙ КОНСТРУКТИВІЗМ

Ідея суспільного договору має засадниче значення для всіх модерних концепцій державотворення. Це справедливо як щодо тих теоретичних побудов, які використовують позитивний потенціал даної ідеї, так і тих, що відкидають її правомірність. Чи то у формі слідування їй, чи то у формі опонування, ідея суспільного договору відіграє визначальну роль. Це можна бачити, зокрема, на прикладі такого послідовного супротивника теорії суспільного договору, як Д. Юм [1, с. 108-126]¹. Однак ідея суспільного договору є не винятковим витвором модерної свідомості, вона тісно пов'язана з усією європейською філософсько-правовою традицією. Мета даної статті - показати світоглядні й історичні витoki ідеї суспільного договору як характерного моменту європейської політичної метафізики і практики. А також - принципову відмінність власне модерної версії суспільного договору від історичних попередників.

Відправний для модерної політичної свідомості принцип суверенітету ввіряє спільності людей - народів - право цілком самостійно і самочинно, на власний розсуд і за своєю волею започаткувати державу. Але це неможливо зробити інакше, ніж сконсолідованими зусиллями. Звідси випливає, що держава не може виникнути інакше, як на основі загальної згоди - угоди - людей, котрі самим актом цієї угоди констатують себе як дійсне суспільство й одночасно засновують державу. На це поєднання у єдиному процесі конституювання суспільства та встановлення держави слід звернути особливу увагу.

Адже за своєю природою кожна людська особа є цілком самодостатньою. Звичайно, філософи-просвітники наголошують на тому, що спілкування з подібними до себе становить необхідну умову людського життя. Без спілкування і певної спільності неможливе ані продовження роду, ані реальна життєдіяльність, яка потребує колективних дій як за-для усунення загроз, так і для забезпечення оптимальних умов життя. Однак це природне спілкування хоча й створює спільність роду, але ще не породжує суспільства як такого. Про це чітко свідчить уже принцип суверенітету, котрий стосується не роду загалом, а злокалізованої,

окресленої у своїх межах спільноти людей - *народу*. Що ж окреслює її межі? Яким чином виокремлюється народ?

Потрійна дія суспільного договору

Для розв'язання цих питань не досить послатись на спільність походження та інші природно-історичні чинники становлення народу. Суто зовнішній характер мають і самі по собі територіяльні, ландшафтні межі. Як спорідненість, так і територіяльна єдність - це не більш, ніж передумови для виокремлення народу. Утворення його визначається природою істот, що його складають. Оскільки йдеться про людей, відправною якістю котрих є свободна воля, то їх спільність (суспільство, народ) не може виникнути інакше, як через власну волю кожного. Лише солідарна воля людей здатна створити дійсну локальну спільноту, стати основою її інтеграції. Відтак сенсом суспільства є згода (угода) тих, хто визнає себе його учасником, а його межі окреслюються сукупністю тих, хто пристав до цієї угоди. Тож після першого принципу модерної держави - народного суверенітету, з'являється її другий фундаментальний принцип - «воля народу», оприявненням якого стає суспільний договір.

У формі суспільного договору відбувається потрійна подія: 1) виокремлюється народ; 2) конституюється суспільство як єдність спілкування та взаємодії людей; 3) утворюється держава як виразник спільної волі та інстанція влади, підпорядкованими якій визнають себе учасники суспільства. Від самого початку договірна теорія утворення держави робить її інструментом самореалізації суспільства та розв'язання суспільних завдань (передусім миру, безпеки, статку і справедливості). Тому примат суспільства над державою, а також верховенство права як юридично оформленої волі народу є фундаментальними політико-правовими принципами, невіддільними від суспільного договору. Суспільний договір (*contract social*), примат суспільства над державою, верховенство права є взаємозумовленими і змістовно невіддільними елементами однієї засадничої політико-правової ідеї, що визначає сутність модерної держави.

Виникає питання: чи є ідея суспільного договору (нагадаємо змістовні елементи цієї ідеї: примат суспільства і верховенство права) витвором суто модерної свідомості, своєрідним ідейним ноу-хау Просвітництва, чи й у цьому випадку слід говорити про тяглість європейської політичної традиції? Питання значною мірою риторичне, оскільки універсальне значення договірного чинника для легітимації політичної практики є доволі очевидним для Європи будь-якого історичного періоду. Простежимо цю спадковість і соціально-політичної практики, й теорії. Така розвідка дасть можливість з'ясувати конкретну генезу модерної теорії суспільного договору і, поставивши її у

змістовне відношення до політичної свідомості більш ранньої історичної доби, ми зможемо краще усвідомити сьогоднішній її потенціал та перспективи.

Ще й досі теорію суспільного договору сприймають зазвичай не лише як один із наріжних каменів модерної політико-правової думки (що цілком виправдано), а й як специфічну концептуальну ознаку останньої, що виокремлює соціальну філософію модерну з-поміж античних та середньовічних соціальних теорій. Разом із тим відомо, що ідея договору як конститутивного чинника суспільних стосунків добре відома в європейській традиції й до модерної доби. Вона постійно залучалася у концептуальні побудови як античної, так і середньовічної думки. Відтак виникають два взаємопов'язані питання: перше - в якому сенсі суспільний договір є наскрізною ідеєю всієї історичної традиції західної метафізики? І друге - які особливості модерної версії цієї ідеї роблять її справді одним із характерних і засадничих витворів саме новоевропейської думки? Спробуймо дати відповідь на них.

Ідея договору в європейській традиції

У своєму розгляді я керуюся припущенням, що присутність - у велими різноманітних, звичайно, формах - ідеї суспільного договору в європейській інтелектуальній традиції від античності до нашого часу є ознакою внутрішньої спорідненості і тягlosti форм організації суспільства, характерних для європейської цивілізації. Це узагальнення є вельми широким, тому воно може виглядати досить ризикованим і вразливим, з огляду на розмаїття двадцятип'ятисторічної європейської історії. Але вдається до нього вимагає прагнення інтелектуального опору владі двох стереотипів, що панують у царині філософії історії Європи.

Перший стереотип віддзеркалено відомим поділом європейської історії на три великі епохи - Античність, Середньовіччя і Новий час. Цей поділ не був би вартий значної філософської уваги, якби мав суто хронологічний характер. Але він здобув широке світоглядне значення, ставши однією з загальноприйнятих очевидностей змістовного осмислення історичного поступу людства. І що важливо - не лише європейського. Змістовне тлумачення цих епох, котре робить їх виразником певної історичної динаміки, у вітчизняній свідомості було закріплене марксистською теорією суспільно-економічних формацій, що надала їм значення необхідних, закономірних, всесвітньоісторичних стадій розвитку людського суспільства - рабовласництва, феодалізму й капіталізму.

Панування цього стереотипу і його перетворення на загальносвітоглядну очевидність призводить до непоправного викривлення філософсько-історичної оптики. Два моменти цього викривлення є чільними: по-перше, зникає усвідомлення того, що ця диференціація ґрунтується

на досвіді лише європейської історії; по-друге, стирається поняття єдності і тягlosti самої європейської історії.

Останнє твердження звертає нас до другого стереотипу, що панує у філософії європейської історії. Він полягає у досить абстрактному уявленні про «європейську цивілізацію», образ якої залишається малоконкретизованим і тому загалом декларативним. Від часів Данилевського і Шпенглера зазвичай використовується майже виключно релігійна ознака, за якою європейську цивілізацію схарактеризовано як «християнську». Але цьому критерію античне суспільство відповідає хіба що в останні століття свого існування, а серед означень новоевропейського суспільства безпосередньо релігійний чинник не є домінантним. Навіть якщо погодитись не звертати на це уваги, то все одно - попри надзвичайну вагу релігії для організації людського життя - релігійний критерій не можна визнати достатнім для досить повного означення сутності і специфіки певної цивілізації, які потребують ширшого комплексу означень.

Звертання до ідеї суспільного договору як наскрізної для історичної практики європейської цивілізації має на меті не лише обґрунтувати одне з таких означень, але й наголосити на нагальності подолання у теоретичному дискурсі двох наведених стереотипів: по-перше, всесвітньоісторичного узагальнення періодів європейської історії та надання їм невинуватого філософсько-історичного сенсу; по-друге - абстрактного «мислення у цивілізаціях», коли без достатніх підстав і конкретних обґрунтувань постулюються соціокультурні макрототальності, що фактично призводить до ідеологічних містифікацій історії людства.

Суспільство на засадах церковности

Від початку Нового часу ідея суспільства як цивільного, світського утворення набуває значення, якого вона не мала і не могла мати за попередньої історичної доби, себто за Середньовіччя. Для середньовічної свідомості спільність людей виглядала передусім як спільність християнського світу. Люди єдналися один з одним у Христі, як члени церкви - Тіла Христового, а не члени соціального тіла - суспільства та держави. Політична атомізація феодальної Європи коригувала з партикуляризмом суспільного життя. Дослідники західного середньовіччя слушно наголошують на тому, що соціальні зв'язки для більшості середньовічного людства (особливо простолюду) обмежувалися кордонами церковної парафії, власного міста чи селища, феодального володіння і безпосередніх сусідів. Це, так би мовити, суспільство на відстані «протягнутої руки» і безпосередньої дотичности - суспільство, яке легко було окинути оком, представлене в персональних зв'язках і постатях [4, с. 199-203].

В економічній площині відображенням цього становища був натуральний характер і самозамкненість середньовічного господарства. Але картина набуває ще більшої наочності, якщо взяти до уваги стрижень життєвої долі середньовічної людини. Для неї головна колізія життя полягала у спасінні душі, а відтак - у бутті, що відповідало б тому місцю в світі, яке їй призначив Творець. Усі стосунки у середньовічному суспільстві опосередковуються стосунком людини до Бога і створеного Ним світу. Знову наголосимо: єдність середньовічного людства - це не єдність людей, пов'язаних одне з одним спільними соціальними прагненнями, політичним проектом або мотивацією збагачення. Це єдність не членів суспільства як такого, а *єдність Тіла Христового*, церкви. Люди як члени Христової церкви утворювали середньовічне суспільство; всі інші соціальні ролі не могли конституюватися, існувати, виправдовувати себе без опосередкування цим універсальним принципом. Вочеревлення складало основу середньовічної соціалізації.

Щоб упевнитися в справедливості останньої тези, слід зрозуміти універсальне значення церкви для тих часів - коли церква виступала повноважним репрезентантом християнського життя і християнського світобачення як таких. Сучасна свідомість, відтворюючи для себе образ середньовічного суспільства, схильна до двох істотних помилок.

По-перше, християнська визначеність і віра середньовічної людини розглядаються у колі суто «ідейних», духовних чинників життя, які виглядають лише супроводом «реальних» історичних подій, життєвих занять і стосунків. Натомість, християнство для середньовіччя слід розглядати не як форму свідомості, а як безпосередній і найважливіший чинник організації самого буття людей. Тобто, коротко кажучи, йдеться не про суто ментальний, а про *онтологічний* феномен.

Друга типова помилка полягає у нерозумінні універсальної ролі церкви в середньовічному суспільстві. Під впливом сучасних реалій, тогочасну церкву розглядають як окремий, хоча й дуже впливовий і поважний соціальний інститут. Але церква - не окремий інститут за доби середньовіччя, а *осердя середньовічного суспільства* як такого. У певному розумінні вона взагалі *тотожна суспільству*. Не можна забувати, що середньовічний світ постав як прямиий нащадок церковної християнської спільноти. Навіть сама назва церкви - «еклезія» - є тим самим словом, яке використовувала грецька мова для іменування народних зборів, тобто репрезентувала суспільство в його античному розумінні.

Коли йдеться про церковність середньовічного життя, до складу цього поняття необхідно зарахувати вельми широкий спектр речей. Поняття церковності охоплює взагалі християнство - і як віру, і як світогляд - легітимною формою існування якого були саме церковні обряди, приписи, рішення, встановлення тощо. Християнство поза межами церковно-

сти однозначно сприймалося як схиблення, «ересь», спокуса. Навіть Святе Письмо було доступне лише клірові й репрезентувалося мирянам винятково через клір. Церковність - це також панівна християнська картина світу, властивий середньовіччю ієрархічний і телеологічний порядок розуміння всього суцього. Церковність - це освячення всіх більш-менш значних дій та подій життя середньовічної людини: від суто особистих (народження, одруження, успадкування тощо) до господарських (угоди, право власності, будівництво, господарські дії, як-от засівання землі чи збір урожаю) і політичних (помазання на владу, розв'язання політичних суперечок тощо). Рішення, приписи й установлення церкви були в багатьох випадках основою легітимації власності, влади, соціального становища тощо.

Церковність, нарешті, це також постійна і вагома участь церкви безпосередньо в усіх соціальних, політичних, економічних процесах середньовіччя. Для унаочнення цього досить згадати, що певний час у Європі церкві належала майже чверть (!) сільськогосподарських угідь. Не випадково церкву називали «найбільшим феодалом Європи». Відтак, лише врахувавши всі ці значення церковности, можна досягнути справді універсальну роль церкви за часів середньовіччя і сприйняти вищенаведену тезу, що воцерковлення для середньовічної людини було основою соціалізації, а певним чином і синонімом останньої.

З цього випливає висновок, що середньовічний дискурс щодо суспільства, засад його інтеграції та внутрішньої самоорганізації, набував форми аналізу устрою та врядування у церкві. Причому церква ототожнювалась із суспільством не тільки через виконання нею найважливіших соціально-інтегративних функцій. Необхідно врахувати й другу принципову підставу для такого ототожнення, а саме - характерне для західнохристиянської традиції обстоювання церквою автономії суспільства перед державною владою. Саме у цій точці історичного розвитку започатковується глибока відмінність політичних традицій в ареалі західного і східного християнства.

Самообстоювання західної церкви

Від початку офіційного визнання християнства імператорською владою Риму, західна церква вдається до рішучого обстоювання своєї незалежності як спільноти вірян від державної влади. Відправним пунктом і уособленням цього стала діяльність одного із західних отців церкви, Августинівського вчителя, єпископа св. Амвросія Медіоланського. У 387 р. після різанини у Фесалоніках, вчиненої римськими військами, Амвросій піддає імператора суворому осудові, погрожує йому відлученням від церкви і накладає на нього епитимію. Це був нечуваний, абсолютно неможливий за античними уявленнями виклик імператорській владі.

Антична політична практика знала спротив владі імператора, боротьбу з ним, заколоти проти носія вищої влади і непоодинокі вбивства вінченосців. Але в усіх цих діях самоочевидним і незаперечним залишалося визнання вищості імператорської влади. Амвросій виступає від імені церкви як *легітимної влади*, що за своєю природою є вищою від імператорської. Звичайно, таку претензію можна було висунути лише за умови чіткого обґрунтування відмінності природ церковної влади і державної влади Римської імперії. Складність цього завдання полягала в тому, що імператорська влада не була суто світською, цивільною в новоевропейському, звичному для нас сенсі слова. Адже одним із головних елементів влади імператора (разом із вищою військовою владою - *imperium*, владою народного трибуна і головуючого у сенаті - *princeps*) була його посада головного жерця держави - великого понтифіка. Цей складник імператорської влади посилювався сакралізацією постаті верховного правителя - його обожненням. Показово, що й за християнських імператорів ці елементи не змінилися. Імператорів і далі іменували «*dominus*» - Господь (за неприйняття цього тисячі ранніх християн наклали життям), зберігся й епітет «божественний» (проти чого також рішуче поставали перші християни).

З цього випливає, що Амвросій міг заявити про своє право давати приписи імператорові, лише спростувавши його роль глави церкви. Єпископ Медіоланський робить це, наголошуючи на духовній природі церкви і її принциповій відмінності, на цій підставі, від державної спільноти підданих. Усі віряни є членами Тіла Христового, їх об'єднує лише зв'язок віри, якою кожен (і Церква загалом як спільнота вірян) з'єднаний з Богом. Св. Амвросій використовує євангельське розрізнення: «Віддайте кесарю кесарево, а Богові - боже». Маючи найвищу державну владу і відповідне їй право розпоряджатися кожним із підданців, сам імператор як член Церкви урівнюється з будь-яким вірянином. І сама Церква - іменем Христовим - має повне право духовно розпоряджатися ним.

Що у цьому випадку маємо не абстрактний релігійний догмат, а передусім рішучість конкретної дії, свідчить різновекторність західнохристиянського та східнохристиянського досвіду стосунків церкви з імператором. Рішучість, стійкість і сміливість західних ієрархів, підтримані відповідною соціальною і правовою традицією римської *civitas*, живою й за часів імперії, дозволили церкві стати незалежною інституцією, що виступала від імені всієї християнської людності. Натомість, панівна у Східному Середземномор'ї традиція елліністичної монархії призвела до майже повного підпорядкування церкви державі, що унаочнила подальша історія вже Візантійської імперії, а потім і православ'я. Ці глибоко

відмінні, істотно супротивні один одному соціально-політичні результати були отримані на догматично єдиному релігійному ґрунті.

Модус *співіснування* Церкви і Держави (Імперії) як двох автономних соціальних інституцій зі своїми сферами компетенції і впливу, набув класичного для середньовіччя вигляду у теорії «двох мечів» (V ст.). У ній церква чітко заявила себе репрезентантом суспільства, котре існує поруч із державою, відтак земне життя - лише постійна *взаємодія* цих двох початків. Хід історичних подій сприяв зміцненню й закоріненню цієї ідейної настанови. Адже після краху Західної Римської імперії наприкінці V ст. і аж до утворення імперії Карла Великого (800 р.), вся Західна Європа опинилася у фактично *бездержавному стані*. Чи, точніше, у стані державно-політичної непорядкованості навіть не стільки де-факто, скільки де-юре (адже єдино легітимною формою державності вважалась Імперія, яка зникла на Заході). За цих умов церква стала основою суспільної консолідації.

Теорія соборного врядування

Однак разом з цим постало питання про засади самоорганізації церкви, фактично тотожне питанню про чинники організації суспільства. Воно дедалі загострювалось із посиленням влади римських пап і піднесенням папської теократичої ідеї у XI столітті. Першорядною постала проблема майбутнього церкви: чи стане вона спільнотою підданих папи, чи збереже початкове значення спільноти людей, *що вільно поєдналися* у Христі. Намагання пап утвердити свій церковний, а разом з тим і політичний суверенітет, викликали до життя альтернативний ідейний рух у церкві, виразником якого стала *теорія соборного урядування*.

Формування цієї теорії живиться взагалі характерним для середньовіччя уявленням про особливе значення людської спільноти щодо легітимації та організації влади. Так, уже в XI столітті у Менегольда Лаутенбахського знаходимо прикметне уявлення про те, що король має свою владу на основі угоди, укладеної ним із народом, підданими короля. Тобто хоча воля короля й виступає джерелом позитивного права, вона рухається у межах відомих регулятивів звичаєвого права і певних очікувань народу.

У XIII столітті Тома Аквінський, імплантуючи погляди Аристотеля до складу християнської соціальної доктрини, обстоює ідею природного стану людей як чільного регулятиву соціально-політичного устрою. Він погоджується з Аристотелем у тому, що людина за своєю природою є істотою, котра живе у спільноті подібних до себе (тобто має суспільну природу), а відтак прагнення до спільного блага людей є основою діяльності держави й соціального устрою. Беручи за основу позицію Тома Аквінського, її радикалізує інший мислитель XIII століття - Жан Па-

ризький. Він базується на загальному уявленні, що влада короля походить від Бога. Але Божа воля виявляє себе не безпосередньо, а через вибір народу. Відтак легітимність влади короля «залежить від його намагань виконати настанову народу - створювати, зберігати й підтримувати умови, необхідні в природному устрої речей для добродійного життя. Якщо король нехтує своїми обов'язками, народ має право позбавити його влади» [10, с. 369].

Цей мотив має подальший розвиток у Марсилія Падуанського та В. Окама. Для Марсилія позитивне право держави засновується на природному законі, який найближчим чином є виразником Божої волі - Богвстановленого закону. Він називає природним законом «вимогу справедливого розуму щодо людських вчинків» (*Defensor pacis*, II, 12). Цей закон, на відміну від позитивного законодавства, не є примусовим приписом щодо людей. Він збігається з Божим встановленням і відтак утілює вимогу самої людської природи як Божого творіння.

Оскільки позитивне законодавство конститується в обширі природного закону, його творцем є сама людська спільнота (тобто народ), належно представлена і зорганізована як законодавець. Головна ж роль правителя полягає в тому, щоб утілювати закони у життя. У своїх побудовах щодо політичного ладу Марсилій доходить висновку про підпорядкованість виконавчої влади законодавчій і бажаність обрання правителя (уряду), який отримує повноваження від народу. Можна констатувати, що таким чином обстоюється ідея суверенітету народу, а відтак - й автономія людини, права якої окреслені не тільки позитивним законодавством, а впливають з природного закону. Намагання церкви підпорядкувати собі суспільство спричиняє конфлікт в останньому, який необхідно усунути задля встановлення суспільного миру. Зауважимо цей мотив - він потім буде відтворений у соціяльній філософії доби модерну, зокрема у Гуго Гроція [див.: 3]. З огляду на сказане доречно солідаризуватися з оцінкою Коплстона, на думку якого Марсилій Падуанський «предвосхищает позднейшую политическую теорию и развитие государства по окончании средних веков» [5, с. 373].

Послідовно висуває і обстоює ідею соборного урядування в церкві В. Окам. Він розглядає собор як орган контролю за свавіллям пап. Цей орган репрезентує всю християнську людність - не лише духівництво, а й мирян і навіть жінок. За його планом, релігійні громади різних областей обирають своїх представників, котрі разом утворюють собор. Фактично у цій концепції поєднуються два майбутніх політичних принципи урядування - суспільний договір і представницька демократія. Хоча, звичайно, ще не може йтися про вираження цих принципів, а лише про певне інтелектуальне їх зародження.

Це зародження отримує могутній імпульс для розвитку від сорокарічного Великого розколу католицької церкви (1378-1417 рр.), у період якого папський престол став предметом запеклої боротьби. Одночасно існували два, навіть три папи, кожен з яких претендував виключно на свою легітимність. У пошуках виходу з цієї кризи церковного урядування, в якій авторитет папства було значно підірвано, тогочасна думка природно зверталася до ідеї вселенського, загальноцерковного собору, який відновив би лад у церкві.

Піком цього руху стало скликання Констанцького собору (1414-1418 рр.), на якому було подолано Великий розкол і у повний голос заявлено про верховенство Собору як загальноцерковного представництва в усіх справах церковного урядування. Собор у Констанці проголосив, що «він представляє вселенську Католицьку Церкву, а тому має повноваження від самого Христа і всі люди, всякого рангу і стану, у тому числі й Папа, мають коритися йому в питаннях, які стосуються Віри, подолання розколу та реформації Церкви Божої вгорі й унизу; по-друге, він проголосує, що кожен, хоч би якого він був рангу і стану, хто свідомо відмовиться підкоритися указам, законам, декретам чи постановам, ухваленим на цьому святому Соборі або на іншому законно скликаному вселенському соборі [...] якщо він не опам'ятається, мусить відбутися сувору покуту та відповідну кару [...]» [6, с. 429]. Фактично собор виступив проти абсолютизму папства і висунув на противагу ідеї папського суверенітету ідею соборної демократії - самоврядування церкви через собори.

Констанцький собор намагався зробити цю зміну церковного урядування усталеною нормою життя церкви, ухваливши правило регулярного скликання вселенських соборів. Передбачалося скликати наступний собор через п'ять років, згодом - через сім, а потім скликати собори кожні десять років [6, с. 430]. Виконуючи цей план, було скликано Базельський собор (1431-1449 рр.). Але папи активно протидіяли його зазіханням на церковну владу і зрештою досягли успіху. Підсумок цієї боротьби соборного руху і папської влади підбила у 1460 р. булла папи Пія II *Execrabilis* (*Гідний прокляття*), де рішуче засуджено погляди, що собори мають владу вищу, аніж папи.

Відмінність соборного і договірних принципів інтеграції

Теорія соборного управління відбиває пошуки середньовічної думки у тій царині, в якій у модерну добу виникла теорія суспільного договору. Однак наявність цієї «тематичної» подібності лише чіткіше підкреслює принципову відмінність «соборного» і «договірних» принципів урядування. Для нас важливо з'ясувати цю відмінність, оскільки ідея соборності (хоча, звичайно, в іншій редакції) є тим принципом урядування, до

якого час від часу звертається сучасна політична думка і політична практика в Україні. Тому в контексті вітчизняних світоглядних і політичних реалій порівняння «соборного» і «договірного» принципів соціальної інтеграції має не суто історичний, а цілком актуальний характер.

Містким виразником теорії соборного урядування стала праця Миколи Кузанського *Згода католиків (De concordatia catholica, 1433 р.)*, представлена ним собору у Констанці. В ній зроблено акцент на досягнення єдності церкви, чому слугує ідея соборності. Повноту влади має не собор, а церква як така - вся сукупність вірян, осяяна Святим Духом. Церква діє як *одне тіло*. Собор є не стільки представницькою установою, скільки органом цього тіла. Метою теорії соборного управління є не встановлення порядку влади, а *гармонія внутрішнього життя* церкви, її впорядкування як органічної цілості. Принцип соборності має на увазі вірян як єдиного колективного суб'єкта. Натомість, ідея договору з'являється лише там і тоді, де і коли *кожен* учасник спільноти виступає як самоврядний суб'єкт. Щоб виник ґрунт для теорії суспільного договору, повинна була здійснитися емансипація особистості із стану її поглинутості соціальними і корпоративними спільнотами.

Стадії цієї емансипації втілилися у своєму послідовному розгортанні спочатку в релігійному догматі (Лютерове «*sola fide*»), потім у метафізичний принцип (Декартівське «*ego cogito*») і, нарешті, у соціальний проект (просвітницький «*contract social*») (докладніше про це див. [12]). Модерна теорія суспільного договору, послідовними етапами розвитку якої стали відповідні концепції Т. Гобса, Дж. Лока та Ж.-Ж. Русо, відрізняється від середньовічних уявлень про згоду, котра єднає суспільство, передусім у двох головних пунктах: по-перше, учасниками суспільного договору стають самоврядні індивіди, кожен з яких є суверенним у своїй волі і щодо власного буття; по-друге, сам договір має *умовний і обмежений* характер, тобто за змістом своїм є *делегуванням* з боку суверенних індивідів *частки* їхніх воль *загальній інстанції* влади.

Модерним суспільним договором утворюється держава як інстанція влади, *підпорядкована* людям, котрі створили її і котрі у просторі добровільно утвореного ними суспільства стають *громадянами*. Перехід від домодерних уявлень в модерні демонструє гобсівська версія теорії суспільного договору. У Гобса вже присутній основний модерний концепт - самоврядна особистість, яка стає учасником суспільного договору. Але сам договір тут має безумовний характер, фактично скасовуючи суверенність індивідів. Люди віддають свої волі у розпорядження нового суверена - носія влади, монарха, якого надалі спонукає до тих чи тих дій не волевиявлення громадян, а внутрішня сила сумління. Держава, створена шляхом суспільного договору, залишається у Гобса непідконтрольною громадянам у процесі свого поточного політичного існування.

Прикметно, що ранні (перша половина XVIII ст.) критики суспільного договору наголошують на тому, що обмеженість і зумовленість повноважень держави, які передбачаються сенсом договору, послаблюють зінтегрованість, солідарність та дієвість суспільства. Наприклад, Дж. Берклі писав: «А толковать об условиях, об ограниченной лояльности и каких-то темных и туманных договорах есть самый действенный способ ослабить узы *гражданского общества* [курсив наш. - Автори], что приведет к самым печальным последствиям для человечества» [2, с. 266]. Покора владі - ось бажаний стан суспільства. Завдання людей полягає не в тому, щоб своєю волею встановити державу, а в тому, щоб їй коритися. В цьому полягає головна чеснота підданих. Тоді як необхідно чесною володарів стає *підкування* про підданих, за яких відповідають. Так створюється єдине суспільне тіло, в якому панує єдність, гармонія і злагода, загальним виразом яких (так само як і органічної цілісності взаємодоповнювальних соціальних ролей) стало поняття «соборність». Відтак «основою легітимності конкретної влади при цьому виявляється, звісно, не воля народу, а його пасивна підлеглисть, заснована на внутрішньому, одночасно раціональному та інтуїтивно-психологічному прийнятті тієї чи іншої політичної позиції» [1, с. 111].

Саме на противагу цій традиції Лок наголошує на законності й необхідності права народу на спротив, як на невіддільній частині суспільного договору. Оскільки люди своєю волею встановили «політичне суспільство», то вони-таки чітко окреслюють повноваження його органів. Їхня діяльність залишається повсякчас підконтрольною і підзвітною волі громадян, оприявненій у формі закону. Тому принцип *верховенства права*, незаперечної підзаконності всіх дій держави, є невіддільним від модерного суспільного договору. За громадянами завжди залишається можливість висловити недовіру владі й змінити систему врядування, а якщо правитель почне чинити цьому опір - то й повстати проти нього.

Конструктивістський характер суспільного договору

Таким чином, модерний суспільний договір - це конструктивістська дія *встановлення* певного політичного порядку і ладу життя: «Ті, що об'єдналися в одне ціле й мають спільно встановлений закон і судову владу, до якої можна звертатися і яка має повноваження ухвалювати рішення щодо суперечок, які виникають між ними, і карати злочинців, ті перебувають у політичному суспільстві [...]» [7, с. 174]. Суспільний договір виконує потрійну функцію: по-перше, завдяки йому створюється політичне (громадянське) суспільство та система урядування (держави); по-друге, він є основою підконтрольності держави суспільству, запору-

кою чому є принцип верховенства права; по-третє, завдяки йому забезпечується можливість політичних новацій з боку громадян у вигляді зміни системи урядування й навіть її повного заперечення аж до народного повстання. Відтак договір набуває значення не одноразового, колись здійсненого акту, а *постійного режиму* існування суспільства і його взаємодії з державою.

Радикально відмінною від попередніх соціально-політичних уявлень (у тому числі теорій суспільної злагоди) робить теорію суспільного договору властивий їй *конструктивізм*. Хоч би який наголос робили домодерні мислителі на владі закону, на волі народу, на зобов'язувальній відповідальності правителя перед суспільством - у будь-якому випадку йдеться про суто органічне існування соціального тіла. Ніколи не виникає думки про те, що суспільство *штучно встановлюється*, свідомо визначається волею людей, яка повсякчас зберігає свій коригувальний вплив на нього. Радикальна новизна теорії суспільного договору полягає передусім не в тому, що існування суспільства вимагає як своєї основи згоди і злагоди його учасників. Головне, що вона відкриває принципово інший, небачений режим існування соціального тіла - воно започатковується як штучний, конституційований (вираз, що походить від Лока) витвір людської волі; воно залишається *постійно витворюваним* цією волею; в самій структурі суспільства закладені механізми його існування як устрою, що сам себе зорганізовує і трансформує. Витворений таким чином соціум є передовсім суспільством громадян та їх інституалізованої волі - тобто *громадянським суспільством*.

Свій конструктивістський характер теорія суспільного договору найнаочніше виявила в концепції Русо. Ще Лок робить логічний і багатозначний висновок, що *«абсолютна монархія, яку деякі люди вважають єдиною формою врядування у світі, несумісна з громадянським суспільством і, отже, взагалі не може бути формою громадянського врядування»* [7, с. 176]. Русо йде ще далі, й від критики абсолютної монархії переходить до спростування соціальної нерівності. Рівні люди утворили суспільство, і рівність їх прав повинна зберігатися постійно. А той лад, що цієї рівності не містить, є грубим насильством над природою людини і заслуговує повалення. Сучасному для нього суспільству Русо ставить невтішний діагноз: лад, за якого у людей вкрадено їхню свободу [9, с. 8]. А *«відмовлятися від своєї свободи - все одно що відмовлятися від себе як людини, від прав людської природи і навіть від її обов'язків»* [9, с. 15]. Відтак виникає завдання повернути собі свободу і зберегти її у співіснуванні з іншими. Цю проблему Русо констатує так: *«Віднайти таку форму об'єднання, котра усією спільною силою забезпечувала б особистості та майну кожного з об'єднаних індивідів захист і покровительство, і завдяки котрій кожен, приєднуючись до всіх, підкорявся б,*

однак, лише самому собі і залишався б так само вільним, як і раніше» [9, с. 20]. І робить висновок: «Саме цю засадничу проблему розв'язує суспільна угода» [9, с. 21].

Оскільки, за Русо, суспільство, що не забезпечує рівності і свободи людей, не має права на існування, теорія суспільного договору перетворюється на програму *радикального соціального перетворення*. Адже саме у вигляді перевстановлення суспільства шляхом суспільної угоди, людині не лише повертається свобода, а й забезпечується подальше володіння нею. Історичну роботу цілеспрямованого встановлення нового суспільства розгорнули великі буржуазні революції XVIII століття: Війна за незалежність США і Велика Французька революція. Теорія стала практикою.

Висновки

Суспільний договір не є суто модерною політичною ідеєю. Натомість, адекватний сенс модерної теорії суспільної угоди можна зрозуміти лише у контексті всієї європейської політико-правової і метафізичної традиції, починаючи з античної класики. Договірний принцип як основа організації і легітимації влади систематично розробляється вже у XIII-XIV століттях (Жан Паризький, Марсилій Падуанський, Вільям Окам та інші), набувши вигляду соціально-політичної програми у теорії соборного урядування церкви. Однак ідея соборного урядування зазнала поразки у змаганні із суверенітетом папи. Хоча вона є прямим історичним попередником модерної теорії суспільного договору, принципова відмінність останньої полягає у сутнісно іншому (секуляризованому) означенні природи людини, обґрунтуванні самоврядної особистості як учасника-укладача суспільного договору. На відміну від середньовічних концепцій, модерний суспільний договір не є наслідком боговстановленого порядку буття, а волевстановленням людських індивідів, яким вони обмежують свою природну свободу задля можливості і блага спільного існування.

ПРИМІТКИ

¹ В українській соціально-філософській літературі ідеї та теорії суспільного договору приділено обмаль дослідницької уваги. Публікації (як-от О. Хоми [11], Г. Аляєва [1]), присвячені цій тематиці, вкрай нечисленні. Значною мірою це пов'язано з їх упередженою оцінкою в радянській філософії, яка, слідом за Владіміром Леніним, кваліфікувала суспільний договір як «класово обмежену» і «утопічну» ідею. Іншою причиною є стереотип сприйняття суспільного договору як ідеї, що цілком належить історичному минулому і дієвість якої обмежена рамками ранньомодерних суспільних перетворень. Натомість, неупереджений аналіз засвідчує, що ідея суспільного договору в тій чи іншій формі становить основу теоретичного і політичного обґрунтування новоевропейської демократії аж до теперішнього часу. Зокрема, одна з найбільш впливових на сьогодні соціально-філософських парадигм - концепція комунікативної спільноти Апеля-Га-

бермаса, - також постає на ґрунті ідеї суспільного договору і є фактично її розвитком на нових теоретичних засадах.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Аляев Г.** *Критика идеи общественного договора Дж. Беркли и Д. Юмом* // *Sententiae-m.* - К., 2001, С. 108-126.
2. **Беркли Д.** *Пассивное сопротивление Алкифрон, или Мелкий философ.* - СПб.: Алетейя, 1996, 303 с.
3. **Гроций Г.** *О праве войны и мира.* - М., 1948, 204 с.
4. **Гуревич А.Я.** *Категории средневековой культуры.* - М.: Искусство, 1984, 350 с.
5. **Коплстон Ф.** *История средневековой философии.* - М., Энигма, 1997, 512 с.
6. **Лінч Д.** *Середньовічна церква.* - К.: Основи, 1994, 492 с.
7. **Лок Д.** *Два трактати про врядування.* - К.: Основи, 2001, 265 с.
8. **Лортц Й.** *История церкви.* - М.: Христианская Россия, 1999, 511 с.
9. **Руссо Ж.-Ж.** *Про суспільну угоду.* - К.: Port-Royal, 2001, 348 с.
10. **Себайн Д., Торсон Т.** *Історія політичної думки.* -К.: Основи, 1997, 838 с.
11. **Хома О.** *Трактат Ж.-Ж. Руссо «Про суспільну угоду»* // Руссо Ж.-Ж. *Про суспільну угоду.* - К.: Port-Royal, 2001, С. 219-232.
12. **Шамрай В. В.** *От «ego cogito» к «contract social»* // *Вимога раціональності.* - К., 1996, С. 23-27.

Статтю підготовлено в межах виконання НДР «Модерне мислення: універсалізм і стратегії порозуміння», підтримувану **ФОНДОМ ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ** Міністерства освіти і науки України

Статтю прийнято до друку 12.12.2003