

# ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

*Олена Слободянюк (Вінниця)*

## **ПРИРОДНІСТЬ І РІВНІСТЬ: СПЕЦИФІКА НОВОЧАСНОГО НАТУРАЛІЗМУ В ЦАРИНІ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ<sup>1</sup>**

Обґрунтування теорії природного права в XVII столітті є одним зі способів утвердження новочасного духу науковості, спробою відшукати тверді й раціонально безперечні орієнтири у політичній філософії, запропонувати справедливий і тривалий мир як альтернативу жорстоким і руйнівним релігійним та громадянським війнам. На наш погляд, не буде помилкою вважати цей процес також одним з аспектів подолання світоглядної кризи, що її західна філософія зазнала наприкінці XVI століття, кризи, пов'язаної передусім зі скептицизмом Мішеля Монтеня і його послідовника Поля Шарона. В літературі сенс цієї кризи висвітлюється досить широко<sup>2</sup>. Безпосередньою метою даної статті є визначення основних інтерпретацій рівності в межах новочасних теорій природного права, що позиціонують себе як наукові. Порівняльний аналіз текстів Джона Лока (1632-1704) і Томаса Гобса (1588-1679) дасть змогу чіткіше уявити радикальні відмінності в розумінні рівності головними представниками новочасної політичної філософії, а також можливі шляхи історичного розгортання цих відмінностей.

### **Основні концепції природного закону в XVII столітті**

XVII століття знаменують великі зрушення в науковому дискурсі. Після скептичної кризи, якою позначено злам XVI-XVII століть, розпочалось створення перших великих теорій природного права і суспільного договору. Проте мало хто з ранніх творців цих теорій (20-50-ті роки XVII століття) може зрівнятися із Гобсом, коли йдеться про рішуче й послідовне відкидання аристотелівсько-томістської традиції. Гуго Гроцій, Самуель фон Пуфендорф, Християн Томазій здебільшого мали за зразок схоластичну модель теорії природного права, згідно з якою Бог, разом із об'явленими законами Святого Письма, дав і природні закони, які дістають визнання від смислу (*ratio*) та сумління і є обов'язковими умовами співіснування людей. Позитивне право не може суперечити цим законам і

водночас бути справедливим. За Аквінатом, найвищим серед законів є той вічний закон (загальні принципи божественного смислу), згідно з яким Бог створює всесвіт і керує ним. Нижчий щабель посідає природний закон - відображення вічного закону в людському умі. Нарешті, найнижчий щабель посідає позитивне законодавство, створюване людським установами. Проте підсумком цього схоластичного вчення стала теорія природної несумірності суспільних станів, яку і в XVII столітті, і пізніше активно використовували адепти політичного абсолютизму (згадаймо патерналізм Роберта Філмера). Маємо констатувати, що у більшості природничо-правових вчень 20-50-х років XVII століття елементи традиційного та модерного мислення іноді штучно й непослідовно поєднуються. Проте Гобс рішуче й принципово полишає схоластику.

Гобсівське розуміння людини, громадянського суспільства, держави ґрунтується на понятті природного закону, основою якого є ширше поняття людської природи. Основними елементами людської природи Гобс вважав тілесну силу людини, її досвід, розум і почуття: «[...] природа человека есть сумма его природных способностей и сил, таких как способность питаться, двигаться, размножаться, таких как чувство, разум и т. д. Эти способности мы называем природными и они содержатся в определении человека как одаренного разумом животного» [2, с. 510-511].

За Гобсом, людина - це особлива жива істота, тілесна організація, досвід, розум і почуття якої утворюють специфічний життєвий комплекс, вельми відмінний від притаманного тваринам. Адже смисл уможливило суто людський спосіб життєдіяльності, абсолютно недоступний тваринам. Природність людини, за Гобсом, не є тваринною природністю, органічні процеси в людині - не ознака самої по собі тваринності. Гобс розрізняє дватиبي життєвих рухів у людині: органічний (*vital*), тобто мимовільний, інстинктивний, і довільний (*voluntary*); відтак тварина має визначатись негативно: жива істота, що *не* має розуму, *не* здатна розуміти мову, укладати угоди тощо.

Дуже показово, що саму по собі людську природу Гобс вважав морально нейтральною, моральна ж оцінка з'являється як реакція людської душі на ті чи ті способи реалізації природних нахилів: «[...] ведь те душевные аффекты, которые порождены животной природой, сами по себе не являются дурными, но дурными являются иногда действия, проистекающие из них, которые могут иной раз оказаться и вредными, и противоречащими долгу. [...] само это качество „быть дурным” есть по существу недостаток разума в том возрасте, когда люди уже обычно приобретают его естественным образом, благодаря учению и собственному горькому опыту» [4, с. 279].

Із гобсівського визначення природного закону як вимоги смислу (тобто раціонально беззаперечного, на думку Гобса, правила, що забороняє

людині ставити під загрозу своє життя, нехтувати тим, що вона вважає найкращим засобом збереження життя чи, навпаки, загрозою своєму існуванню) впливає, що цей закон можна певною мірою ототожнити з інстинктом самозбереження. Смісл, про який тут ідеться, - це так званий природний смісл, що виявляє себе у вимозі уникати насильницької смерти - найбільшого з усіх нещасть. За Гобсом, він постає як друга вимога людської природи, що слугує обмеженням для першої, тобто для бажання привласнити належне усій спільноті.

Таким чином, природність природного закону у Гобса ототожнюється з безумовним прагненням людей до самозбереження.

Однак це прагнення, тобто відчуття страху смерти, передбачає відповідні засоби реалізації, тобто належний порядок дій, що розкривається «природним сміслом». Отже, ми можемо відзначити наявність у доктрині Гобса двох споріднених, хоча й не тотожних між собою інстанцій людської «природи»: 1) природний страх смерти; 2) природний смісл, тобто необхідні вимоги до поведінки, дотримання яких дає змогу Гарантовано уникати насильницької смерти; ці вимоги постають як сукупність природних законів (природний здоровий глузд, що вможливує ненасильницькі стосунки між людьми). Варто повторити, що йдеться не про присутню гетерогенність, а про відмінність аспектів, адже природний закон є частиною закону божественного, тобто божественного ладу створення світу і управління ним, а цей божественний закон тотожний *recta ratio* (*Про громадянина IV, 2 [2, с. 320]*) - невикривленому сміслові; тому і страх смерти, і приписи належної поведінки, що спираються на фактичне існування страху смерти, є елементами єдиного божественного ладу. Пам'ятаючи про цю обставину, я хочу наголосити зазначену відмінність аспектів. Почну з того, що Гобс намагається подолати неоднозначність слова «закон», вживаного у звичайній мові: «Так как то, что мы называем законами природы, есть не что иное, как некие выводы разумения того, что следует и чего не следует делать, закон же, собственно и строго говоря, есть высказывание того, кто полноправно приказывает другим что-то делать, или чего-то не делать, то тем самым законы природы, собственно говоря, не являются законами в той мере, в какой они исходят от природы. Однако коль скоро они же занесены Господом в Священное писание [...], они имеют полное право называться именем законов. Ибо Священное писание есть всеобъемлющее высказывание Господа, повелевающего на основании высшего права» (*Про громадянина III, 33 [2, с. 318-319]*).

Тож закон природи у точному сенсі є припис божества. Саме такі приписи й стають головним предметом Гобсової уваги. Природний розум розкриває себе у цілій низці вимог, без виконання яких неможливо Гарантувати збереження людського життя. Кожна зі згаданих вимог

сама є природним законом. До класу природних законів Гобс залічує, по-перше, основний природний закон: «[...] необхідно стремитися к миру всюду, где это возможно; если мира достичь невозможно, нужно искать средства для ведения войны» [2, с. 295]; саме цього передусім вимагає від нас невикривлений природний розум, якщо ми прагнемо якомога довше зберігати здоров'я і життя. Надалі Гобс подекуди індуктивним, подекуди дедуктивним шляхом, виокремлює ще 19 (у «Левіятані» - 18) природних законів, дедуктивно, на думку англійського філософа, пов'язаних із першим [2, с. 295].

Руслана Харьковка наводить такі найістотніші властивості гобсівських природних законів:

- 1) об'єктивність, незалежність від бажань, інтересів, поглядів окремих людей чи цілих народів [2, с. 294];
- 2) аподиктичність (зафіксувати природний закон можна лише шляхом правильно побудованого розмірковування, а хибне розмірковування чи дурість призводять до викривлень закону) [2, с. 295];
- 3) вічність і незмінність (те, що природні закони забороняють, «никогда не может быть разрешено, то, что они повелевают, никогда не может быть непозволительным») [2, с. 316];
- 4) безпосередність їх пізнання (осягнути природний закон можна лише з докладанням розумових зусиль, проте ці зусилля не є надмірними і, якщо не заважають пристрасті та афекти, їх цілком здатні успішно здійснити усі, крім дітей і душевнохворих) [2, с. 315].

Попри те, що люди прагнуть свого блага і намагаються уникнути зла (насамперед смерті) *з такою ж природною необхідністю, з якою камінь падає донизу* [2, с. 289], реалізацію природних законів, що регулюють міжлюдські зв'язки, не можна визнати такою ж невідвратною, як падіння каменя. Адже це прагнення є майже інстинктивною схильністю [id.], а природні закони, як уже зазначалося, є приписами природного смислу (Декарт назвав би його «природним світлом») *з приводу реалізації* цього прагнення. Інакше кажучи: кожна людина завжди прагне блага і уникає зла, проте не завжди відрізняє перше від другого. Існують природні закони, які з необхідності вказують на те, що є благо, а що - зло, однак їх цілком можна ігнорувати або ж відверто порушувати. Виконання цих законів із необхідності опосередковане сталим бажанням людей приборкати свої пристрасті, звернутися до порад природного смислу і виконати його приписи. Без такого бажання люди зазвичай прямують в обійми зла, вважаючи, ніби домагаються добра.

Отже, необхідність того інстинкту, який є основою природного права, дорівнює необхідності падіння каменя. Але природні закони, що регулюють міжлюдські стосунки, не спрацьовують із такою ж автоматичністю; вони є необхідними потенційно, лише як принципи, дійсна ж

їх реалізація завжди опосередковуються *свідомістю і бажанням*. Тому ці закони, за Гобсом, завжди мають шанс лишитися нереалізованими.

Така можливість впливає з умоглядної форми, що її набувають природні закони. Отже, про закон природи ми дізнаємося не через інстинкт, тобто недвозначну спонуку до дії, а через розмірковування, з якого безпосередньо не впливає спонук-бажання здійснити чи не здійснити ту чи ту дію. Саме тому Гобс намагався обґрунтувати необхідність вимог природного смислу авторитетом Святого Письма: кожен із природних законів, оскільки він міститься в Біблії (зіставленню природних законів із відповідними біблійними текстами Гобс спеціально приділив IV розділ «Про громадянина» і XXX розділ «Левітана»), утверджується всемогутністю Бога і лише тому може претендувати на статус закону.

Але це звертання до священних текстів теж є опосередкованою мисленням процедурою, і тому божественність природних законів не гарантує їхньої очевидності. Ганс Маєр констатує, що «як ворог церкви і суспільства, Гобс перетворився для наступних поколінь на жакливу примау. [...] А в історії політичної думки залишився Джон Лок, типовий еkleктик і не такий вже оригінальний ум, що обійшов попередніх неанглійських радикальних мислителів» [13, с. 225]. Зокрема у ранньому тексті Лока «Дослід про закон природи» (1664) справді відчувається гобсівський вплив. Проте розбіжність між ученнями цих мислителів вельми істотна, хоча спочатку й постає у вигляді ледве відчутної різниці акцентів. Щоби дійти такого висновку, достатньо проаналізувати випадки вживання терміна «природний закон» у зазначеному тексті.

Цей закон:

- постає як моральне благо і як здоровий глузд;
- приписує, що слід і що не слід робити;
- зобов'язує людей;
- є проявом божественної волі.

На підставі цих тез може скластися враження, що Лок - продовжувач Гобса, й у певному сенсі це справді так. Проте локівське розуміння природного закону має певні особливості, які буде викладено далі.

Можна говорити про дві іпостасі природного закону в Лока, що історично відповідають двом принципово відмінним станам людства: природному і суспільному. Специфічність порівняння з Гобсом полягає в тому, що гобсівський природний закон має адекватні, безумовно прозорі, раціональні форми. Система з дев'ятнадцяти «основних природних законів», чітко сформульованих у вигляді недвозначних тез - це і є «голос смислу», власний «голос людської природи». Тобто гобсівському прагненню самозбереження притаманна раціоналістична форма, воно в цій формі не лише не втрачає своєї «дійсності», а, навпаки, є набагато виразнішим за нерозбірливий «голос пристрастей».

Для Лока закон природи означає універсальну владу природи: «Станові природи притаманний закон природи, який ним керує і який зобов'язує кожного; і розум [reason], який є цим законом, навчає все людство, всіх, хто звертається до нього: оскільки всі є рівними й незалежними, ніхто не повинен завдати шкоди життю, здоров'ю, свободі чи майну іншого [9, с. 132]. Ідентифікація закону природи зі смыслом (закон природи є законом *recta ratio*) означає, що закон природи не існує там, де не існує знання цього закону. Що ж керує поведінкою людини, коли вона не усвідомлює природного закону? Ми не можемо не усвідомлювати його хоча б якоюсь мірою (зважимо на неусувність інстинкту самозбереження), не можемо не робити моральних оцінок. Смысл має підпорядковане значення, він тільки відображає природу, а не творить її - це провідна думка як Гобса, так і Лока.

Наскільки людина *особисто спромагається* застосувати закон, який стверджує, що вона вільна, рівна з іншими та незалежна, настільки вона і є вільною. Отже, тільки ті, хто знає закон природи, можуть бути вільними: «[...] щодо всіх станів, у яких перебувають живі створіння, здатні мати закони, можна сказати: *там, де немає закону, немає й свободи*» [9, с. 159].

Але Лок стверджує також, що свобода - *необхідна* умова людського існування: «[...] вона є тим *рівним правом на свою природну свободу*, яке має кожна людина, не примушена коритися волі чи владі будь-якої іншої людини» [9, с. 158]. Таким чином, закон природи і знання цього закону не можуть існувати одне без одного. Людина існує у злагоді із законом природи, а закон природи діє там, де є людина, яка знає, розуміє закон природи.

Гобсова ж людина (як природна, так і вихована суспільством) керується у своїх діях передусім інстинктом самозбереження, проте до складу її «людської природи», принаймні актуально, належить розумова здатність. Людина в Гобса природним шляхом усвідомлює необхідність утворення політичної спільноти, оскільки здатна почути «голос смыслу» (який є заporукою самозбереження), тобто притамувати вибухи пристрастей і сконцентруватися на осягненні природних законів, які диктують оптимальні шляхи колективного виживання.

Однією з головних тез гобсівських текстів є натуралістична вимога самозбереження - єдиний справжній закон, що зумовлює всі вчинки людей як у природному, так і в громадянському стані. Цей закон фактично збігається з інстинктом і є безумовною підвалиною як людської природи взагалі, так і її окремих формоутворень, зокрема моралі. Адже всі чесноти, за Гобсом, мають сенс настільки, наскільки вони вможливають мир між людьми, а мир і безпека є найліпшими умовами самозбереження

кожного індивіда. Проте, за Локом, засадничий природний закон не зводиться до простого інстинкту: «[...] закон природи вообще равно запрещает без причины оскорблять и подвергать насилию кого бы то ни было, будь то частное лицо или посол [...]» [10, с. 33]. Природний закон він розуміє як самодостатній, не покликаний обслуговувати інстинкти, понад те - інстинкти й утилітарні інтереси повинні формуватися на його основі, а не навпаки. Тобто моральні норми не є простим «голосом сумління», довільним як і все суто людське, навпаки, саме завдяки їм можуть утворюватись істинні уявлення про користь. Отже, природний закон у концепції Лока є набагато імперативнішим, ніж у вченні Гобса.

Моральний бік діяльності людини неможливий без усвідомлення свободи. За Локом, свобода, у вузькому сенсі (свобода вибору чи право на суб'єктивне покладання та власну мету) вельми обмежена, якщо не доповнюється свободою розпоряджатися індивідуальними життєвими силами (право на життя) і продуктами, що є втіленням суб'єктивних цілей і життєвих сил (право власності).

І Гобс, і Лок розуміють перенесення права як еквівалентний обмін. Модель обміну незримо присутня і в самому понятті свободи, як його використовує Лок. Поняття це завжди припускає відношення до контрагента, якому властива свідомість, воля, вміння передбачати. Ми майже ніколи не подибуємо в Лока натуралістичних метафор свободи, виразів на кшталт «свобода від бідності», «свобода від пристрастей». Це тим більш варто уваги, що в Гобса натуралістичний патос безпосередньо покладено в основу філософського визначення свободи. Автор «*Левітану*» стверджує: поняття свободи «[...] можна застосувати до нерозумних створінь і неживих предметів і то такою ж мірою, як до розумних істот» [1, с. 215]. Гобс, наприклад, вважає воду, що вільно розтікається по поверхні, вільною, а воду в посудині, невільною.

Лок, на відміну від Гобса, послідовно дотримується думки, що до природи, як вона існує поза людиною, поняття свободи і несвободи незастосовні. Вони мають сенс суто в царині людських взаємин, обопільних свідомо-вольових домагань.

Очевидно, що поняттями, протилежними свободі є не скутість та утиски взагалі (наприклад, залежність від обставин), а силювання, гноблення, насильство, захоплення. На «несвободу» немає сенсу нарікати там, де неможливо виявити поневоленої волі та свідомої експансії.

Таким чином, свобода - це завжди міжлюдські стосунки, стосунки взаємної добровільності. Свобода, пояснює Лок, існує там, де кожний визнається власником своєї особистості.

Отже, безпосереднім значенням свободи в Лока є те, що поставало суто потенційним змістом права на життя. Право свободи а ліміне заперечує будь-які відносини особистої залежності.

Якщо Гобс визнає абсолютну свободу природного стану, свободу як системну, принципово незалежну від будь-кого характеристику діяльності (це відсутність перешкод діяльності), то Лок істотно наголошує її обмеженість і зовнішню детермінованість. Гобсівська людина зважає лише на обставини, пов'язані з фізичним виживанням, тому вона вільна робити будь-що, аби вижити. Локівська людина від початку є власником, тобто від природи має свідомість, яка актуально обмежує коло можливих вчинків морально-правовими регулятивами, адже повага до власності є антиподом свавілля: «Єдиний спосіб відмовитися від своєї природної свободи й накласти на себе узи громадянського суспільства - це домовленість з іншими людьми про об'єднання у спільноту задля зручного, спокійного й мирного співжиття, надійного користування своєю власністю» [9, с. 180].

Саме ця концепція природного закону визначає Локову модель розгортання людської макросторії, виникнення соціальності, до царини якої належать комплекс моральних явищ і уявлення про людські «права».

### СОЦІАЛЬНІ ІМПЛІКАЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ ПРИРОДНОГО ЗАКОУ

Локівська концепція природного закону, як зазначалося, відрізняється від гобсівської тезою про чинність цього закону в природному стані. Лок відкидає те міркування Гобса, що людина не народжується здатною жити в суспільстві, а від природи має лише прагнення до збереження свого життя та тіла [2, с. 289] і взаємний страх, породжуваний рівністю сил, схильністю нападати одне на одного, афектами та неадекватною самооцінкою [2, с. 291]. Оскільки, з погляду гобсівської психології, покликаної відкрити джерела вчинків, не існує жодних потойбічних причин, які могли б бути визначені як страх демонів або покладання на небеса. Людина є істотою, яка скеровується єдино спонуканнями фізичної та психічної природи, як звір - інстинктами. Світ людини та події в ньому в емпіричному аспекті виглядають випадковими та теоретично непізнаними, якщо не мати ключа у вигляді вчення про емоції та афекти. «Тоді можна, як це робить Гобс, звести множинність емоцій до вихідної емоції, яка перебуває в основі всіх інших, і тоді світ людей нагадуватиме природу Галілея, в якій іманентні закони перетворюють всі явища на вимірювані процеси» [13, с. 219]. Оскільки Гобс жив за доби, коли філософію ототожнювали з природознавством, то, заради принципової науковості, основоположну відмінність природного світу та світу свідомості в нього стерто. Людину Гобс вважає фізично діяльним та реактувальним механізмом на кшталт людини-машини. За тверд-

женням Масра: «Гобсові вдалося здійснити немовби геометричне абстрагування людських вчинків з дійсності лише тому, що він вдався до двох вирішальних редукцій: по-перше, вінніс за дужки свободу волі людини; по-друге, визначив страх (у позитивному сенсі тотожний волі до самозбереження) як основу всіх людських вчинків» [13, с. 219].

Заперечення свободи волі - наскрізний мотив творів Гобса - зумовлене двома причинами: природничим детермінізмом, ґрунтованим на тезі про взаємопов'язаність, щільність та не випадковість Усесвіту, несумісній з іманентною активністю (за Гобсом, об'єкти будь-якої науки є або природними, або політичними тілами: див. «Левіатан» IX, табл.); а також традиційним англійським номіналізмом, вельми схильним до абсолютизації божественної всемогутності та перетворення людини на іграшку в руках провидіння.

У Лока ж божественне керівництво - не просто синонім природного перебігу речей, це - гарантія безпосередньої дієвості природного закону. «Станові природи притаманний закон природи, який ним керує і який зобов'язує кожного; і розум [reason], який є цим законом, навчає все людство, всіх, хто звертається до нього: оскільки всі є рівними й незалежними, ніхто не повинен завдавати шкоди життю, здоров'ю, свободі чи майну іншого. Бо всі люди є витвором одного всемогутнього і безмежного мудрого Творця, слугами одного Всеволодного Господаря, посланими у світ за його наказом і в його справі; вони є власністю того, хто їх створив, і послані на той термін, на який йому, а не комусь іншому, буде завгодно. І позаяк ми наділені схожими здібностями й поділяємо все в єдиній природній спільності, то не можна уявити, щоб поміж нами існувала якась така субординація, яка б могла уповноважити нас знищувати одне одного [...]» [9, с. 132].

Якщо впорядкувати розбіжності у поглядах двох філософів, то, крім незгоди щодо чинності природного закону, який, за Локом, становить вияв божественної волі, а не є підпорядкованим інтересам виживання, слід виокремити ще кілька принципових позицій:

- чинність законів природи в природному стані: «Бо закон природи був би, як і всі інші закони, що стосуються людей у цьому світі, марним, якби не було нікого, хто мав би у стані природи владу виконувати цей закон і таким чином оберігати невинних та стримувати образників, і якщо хто-небудь може покарати іншого за будь-яке зло, яке той вчинив, то так і слід йому робити» [9, с. 132-133];

- свобода в цьому стані є хоч і «повною», але не безмежною: «[...] це стан повної свободи у керуванні своїми діями, порядкуванні власним майном та особою так, як вони вважають за потрібне, у межах закону природи, ні в кого не питаючи дозволу й не залежачи від чийсь волі» [9, с. 131];

- людське життя є сутнісно надіндивідуальним; людина повинна не лише оберігати себе, а й «[...] не відбирати життя чи шкодити йому [...] або тому, що сприяє збереженню життя, свободи, здоров'я, частин тіла чи майна іншого» [9, с. 132].

На думку Лока, в природному стані існують регулятори людської поведінки, завдяки яким є сенс говорити про «міру покарання»; про відсутність «права на все»; про безпосередню дієвість моральних норм. Англійський філософ стверджує, що в природному стані індивідуальне право дієво обмежується природним законом.

Гобсова концепція людської природи є суто натуралістичною. Ця природа фактично зводиться до інстинкту самозбереження, а всі людські здатності, в тому числі й смисл, - до способів ефективного виживання (як того, що підкоряється, так і того, що панує). За Гобсом, наявність смислу не відчужує людину від інстинкту, останній (у формі інстинкту самозбереження) залишається, зрештою, єдиним регулятивом людської поведінки. Таким чином, природне право в Гобса є сукупністю всіх можливих стратегій поведінки, які можуть бути використані для виживання; природні закони - це раціональні вимоги, що постають як умови ефективності стратегій поведінки; утворення суспільства через різні версії суспільної угоди - це лише одна зі стратегій виживання.

Лок радикально переосмислює тезу Гобса про те, що в природному стані всі мають право на все, і твердить: не з вимог виживання випливають «статті» природного закону, а навпаки, природний закон є підвальною дійсною особистою вигодою, зокрема й дій, спрямованих на самозбереження. Зазначена теза зумовлює оригінальну, власне локівську концепцію природного стану. Його доктрина невідчужуваних прав людини передбачає специфічну антропологію, в межах якої людину слід розуміти не як біологічну істоту, а як природженого суб'єкта морального закону, *власника*.

### **Рівність як похідна від природности: проблема рабства і меж соціального панування**

Ерік Соловйов стверджує, що юридична рівність, якою так переймаються заранньобуржуазної доби, просто фіксує стосунки товарного обміну. Головне правило цього обміну полягає в тому, що жоден з індивідів, хай би як обдарований природними здібностями (йдеться про інтелектуальну та фізичну силу, вправність тощо), не може бути виключеним з конкуренції, з вільного надання/отримання благ і послуг, іншими словами: всі люди, попри їхню природну нерівність, раз і назавжди мають бути визнані економічно самостійними суб'єктами,

що перебувають у стосунках добровільного взаємовикористання [19, с. 153].

Парадоксальна (абсолютно незрозуміла для жодного «традиційного суспільства») ідея «рівності без зрівнювання», рівності, яка допускає, ба оберігає і стимулює, природну неподібність людей, - одна з основних тем політико-юридичних учень філософів-новаторів. На англійському Ґрунті її вперше сформульовано в Томаса Гобса, потім - через Джона Лока - вона переходить до Адама Сміта.

З природного індивідуалізму, за Гобсом, впливає стан перманентної «війни всіх проти всіх», повна рівність здібностей призводить до того, що всі живуть своїм розумом, не мають над собою жодної влади, самі обирають способи збереження свого життя та об'єкти своїх домагань. У Гобса рівність породжує суперництво, недовіру і жадання слави. Гобс упевнений, що «люди [...] употребляють насилля, чтобы сделаться хозяевами других людей, их жен, детей и скота; люди, движимые второй причиной, употребляют насилля в целях самозащиты; третья же категория людей прибегает к насиллю из-за пустяков вроде слова, улыбки [...]» [3, с. 95].

Діяти таким чином дозволено будь-коли, а отже, всезагальне право на все еквівалентне відсутності будь-якого права взагалі; оскільки кожен може будь-якої миті позбавити іншого плодів його завоювань та привласнень. Отже, рівність не є морально нейтральною, вона втілює фундаментальні моральні цінності, є середовищем їх реалізації.

У класичній праці *«Два трактати про врядування»* Лок не приділяє спеціальної уваги співвідношенню моралі й користі, проте є всі підстави вважати спосіб його міркувань від самого початку моралістичним. До такого висновку схиляє Локів 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). Із перших рядків твору Лок подає виразно моралістичне тлумачення цих рис: «[...] стан рівності, за якого вся влада та компетенція є взаємними; нікому не належить більше, ніж іншим: бо ніщо не є настільки очевидним, ніж те, що створіння одного виду та класу, які довільно народжуються для одних і тих самих переваг природи і користуються одними й тими самими здібностями, мають також бути рівними між собою, без будь-якого підпорядкування чи підлеглосте [...]» [9, с. 131].

За Локом, рівність і свобода, що є підґрунтям «природного стану», впливають із загального змісту більш-менш розвинених товарних стосунків. При цьому рівність не тотожна природній однаковості здібностей, сили, майна індивідів. Йдеться про рівні можливості й зазіхання. «Бо в стані абсолютної рівності, де за природою не існує зверхности чи

влади одного над іншим, те, що може робити задля виконання цього закону хтось один, так само має право робити кожен» [9, с. 133]. Проте Лок не завжди робив послідовні висновки зі своїх засадничих принципів. Прикладом цього може стати ставлення англійського філософа до рабства. Ми не схибимо, якщо скажемо, що рабство є головним антиподом локівського суспільного ідеалу, адже автора «*Двох трактатів про врядування*» не випадково вважають одним із провісників європейського політичного лібералізму [15, с. 169].

Перший із «*Двох трактатів про врядування*» покликаний спростувати тезу про те, що люди є від природи рабами, а єдиний справді природний спосіб правління - абсолютна монархія. Адже природність рабства суперечила б концепції людини-власника [19, с. 155-159], тобто невідчужуваному моральному статусові особистості, що «кодифікується» природнім законом: «[...] абсолютне панування, хоч би хто його мав, далеке від того, щоб бути одним із видів громадянського суспільства, оскільки рабство несумісне із власністю» [9, с. 223]

Утім, ліберальний патос співіснує в Лока (як, до речі й у Гроція і Пуфендорфа, загалом негативно налаштованих щодо рабства) 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, й тоді інші набувають право вбити її як дикого звіра або підкорити абсолютній владі: «Справді, якщо через свою помилку чи якусь дію, що заслуговує на смерть, людина розплатилася власним життям, той, кому вона заплатила таким чином, може (якщо людина в його владі) не відбирати її життя одразу, а використовувати її в себе на службі; і цим він не завдасть шкоди [...]» [9, с. 142].

Певна річ, між двома наведеними положеннями не існує формальної суперечності: на рабстві не може ґрунтуватися жоден різновид громадянського суспільства, адже стан рабства - це не що інше, як продовження стану війни між переможцем і переможеним [9, с. 143]; Лок не збирався ототожнювати правомірне існування рабства з правомірною організацією суспільства. Справжня суперечність Лока полягає в тому, що стан рабства визнається взагалі *можливим* як один з аспектів громадянського суспільства.

Наприклад, англійський філософ у своєму проєкті «*Засадничого адміністративного статусу для Північної Кароліни*» (1669) не скасовував рабства чорношкірих. Доводиться констатувати, що локівська концепція збігається з ученням Гобса не лише за більшістю вихідних положень, а й подекуди за практичними висновками: якщо хтось порушує стосовно мене закон природи, я маю право на свавілля у разі перемоги. Те саме стосується й суспільства та його ворогів, яких можна або вбити,

або перетворити на рабів. Можливо, практична заангажованість Лока-політика завадила йому висунути вимогу повного і безумовного скасування рабства? Отже, проголошення Локом принципів, на які мали б спиратися права людей, не завжди тягло за собою послідовне застосування цих принципів.

Спробуємо підбити проміжні висновки. Просте й однозначне розуміння людської природи у автора «*Левіятана*» відповідно визначає мінімально-правове наповнення поняття рівності. За Гобсом, люди, хоч і визнаються природно рівними, проте володіють лише одним природним правом: чинити спротив у разі зазіхання на їхнє життя; це право тожне з інстинктом самозбереження. Тому соціальне панування (панування суверена) практично є необмеженим, адже за виживання людини є сенс платити будь-чим, зокрема й власними правами.

Зміст Локового поняття людської природи синтезує в собі обидва аспекти - і самозбереження, і субстанційної (божественної за джерелом походження) моральності. Цим зумовлені й правові імплікації: людина, за Локом, не може віддати себе в рабство. Оскільки поле соціального панування звужується, розширюється влада громадянського суспільства, тобто приватних стосунків між людьми, узасадничених на їхніх невіддільних правах. Таким чином, Лок відкриває нам розуміння людини, яка має право не тільки боротися за виживання, а й користуватися правами, що певним чином гарантують виживання (наприклад, правом власності). Відтак коло невід'ємних прав стає ширшим і не зводиться до самої лише інстинктивності.

Живучи в нестабільний період європейської історії (Тридцятилітня війна на континенті, революція і громадянська війна в Англії), Гобс переймався проблемою джерела закону та статусу суверена як носія майже абсолютної влади. Ефективність будь-якої форми правління вимірюється, згідно з малмсберійським мислителем, кількістю акумульованої в цьому правлінні природної влади. Гобс далекий від концепції дарованої Богом влади суверена. Концепція ця тоді мала палких захисників, найпомітнішим з-поміж яких був Роберт Філмер. Останній стверджував, що політичний авторитет правителя впливає в батьківської влади Адама, отриманої останнім від Бога, а правителів слід вважати Адамовими спадкоємцями. Батьківська влада - так само, як і материнська, про що Філмер постійно забуває - існує лише допоки діти малі й має єдину мету: виховати людей, готових до самостійного життя.

Лок критикує патерналізм Філмера, посилаючись на істотні відмінності між політичною і батьківською владою: «[...] ці дві *влади*, *політична й батькова*, є такими абсолютно різними й розокремленими, вони побудовані на таких різних основах та існують для різних цілей [...]» [9, с. 166].

На відміну від решти політичних мислителів XVII століття, Гобса цікавить, насамперед, процес *переходу* влади від однієї форми до іншої за збереження самої природи влади, що її філософ розуміє як життєву субстанцію. Розглядаючи концепцію влади в політичній філософії Томаса Гобса, Ростислав Димерець робить висновок, що «[...] для виміру влади Гобс як вихідний пункт представив саме владу абсолютну, тобто владу, яку в принципі не виміряти і тому таку, що не піддається ніяким реальним оцінкам чи розрахункам. Ясно, що такої влади в людському світі бути не може. Лок, який помітив цю фундаментальну суперечність Гобсової доктрини, принципово заперечує правомірність концепції перетворення влади, вводючи натомість досить парадоксальну концепцію керування владою», що означало фактичне використання у політичній теорії принципу діяльності акціонерних компаній, що зарекомендували себе в XVII столітті як економічно ефективні» [6, с. 71].

Вчення Лока про мету держави та про право на повстання проти державної влади, як і його вчення про толерантність, що розвивалося під впливом Ентоні Шефтсбері, безпосередньо впливало з теорії суспільної угоди. Єдиною причиною об'єднання людей у державу є їхнє *temporal good*, тобто задоволення від життя та добробуту. Окрема людина, укладаючи суспільну угоду, передає політичним органам спільноти рівно стільки влади, скільки необхідно, щоб Гарантувати це задоволення. Якщо ж дійде до конфлікту між владою і народом, то остаточний присуд у ньому є винятковою компетенцією Бога, що визначає і спрямовує перебіг подій.

### **Рівність, вилучення і утопія**

Отже, з доктрини Гобса випливає біологічна, а не соціальна рівність, адже остання - результат боротьби за панування, - зумовлена, в кінцевому підсумку, інстинктом самозбереження («природою»); тому легітимним є будь-який суспільний лад (навіть насильницький) - за умови, що йому підкоряються. Якщо домислити міркування Гобса, то Гендерна нерівність є лише одним з фрагментів балансу сили в суспільстві й тому не впливає на легітимність владного порядку.

За Локом, повна рівність відповідальних індивідів доречна *лише у сфері майнових* стосунків: «[...] спільність майна і влада над ним, взаємна допомога та підтримка» [9, с. 172], що ж стосується рівнозначної участі в інших сферах, автор *«Двох трактатів про врядування»* уникає будь-яких висновків. Наприклад, Лок із легкістю визнає рівність між жінкою і чоловіком у царині майнових стосунків, проте Гендерна рівність у політичній сфері жодним чином не привертає його уваги.

Тому локівська концепція рівності є вельми обмеженою в політичному сенсі й не містить спеціального інтересу до так званих «вилучених» з політичної спільноти категорій .

Локівська теоретична система відкриває широкий простір для маневру в царині реальної політики. Предметом цікавості англійського філософа є приклади лише релігійної нетолерантності, оскільки релігійні переслідування негативно впливають на економічне життя суспільства: «[...] ніхто - ні окремі особи, ні церкви, ні навіть держави - не мають ніякого державного права зазіхати на громадські права та мирські блага іншого під приводом релігії. Ті, хто дотримується іншої думки, поміркували б добре самі, яке згубне сім'я розбрату і війни сіють вони тим самим поміж людства, як вдало підбурюють вони його до нескінченної ненависті, грабіжництва і різанини. Мир і безпеку й тим більше загальну приязнь ніколи не можна встановити чи зберегти серед людей, поки панує та думка, що владарювання засноване на милість і що релігію треба поширювати силою зброї» [12, с. 142]. За Локем, толерантність є необхідним чинником економічної свободи. Тож вилучення заслугує на Локів осуд лише тоді, коли воно призводить до масштабних заворушень і загрожує стабільності, в інших випадках діє принцип механічного підкорення меншин більшості.

Лок і Гобс, перебуваючи під впливом номіналізму, були приречені орієнтуватися на політичну реальність, що їх оточувала. Саме ідеалізована політична реальність, щось бачене, виправдане бодай якимсь практичним досвідом, становить основу їхніх філософсько-політичних проєктів. Попри безперечний домішок утопізму (достатньо згадати хоча б «природний стан» чи урочисте укладання суспільної угоди), у цих мислителів спостерігається «природна» налаштованість на «правильну» інтерпретацію *того, що вже існує*.

Певна річ, Лок заперечував політичну реальність Англії періоду Реставрації, а Гобс - революційні спроби обмеження державного абсолютизму. Але слід визнати, що обидва філософи дотримувалися цілком реальних, на той час, політичних зразків: Гобс орієнтувався на абсолютизм як такий і тому повною мірою відображав інтереси як абсолютної монархії, так і диктатури Кромвеля. Лок визнавав зразком державного устрою модель акціонерного товариства, в якому люди беруть участь добровільно і рішення приймаються представниками, що їх уповноважили акціонери. Тобто в обох випадках референція до певних політичних реалій простежується незаперечно<sup>3</sup>.

В цьому сенсі обидва англійських мислителя постають представниками політичного еволюціонізму, їхні суспільні проєкти є досить поміркованими у царині ідеалів, за ідеал в них правлять ті чи ті реальні суспільні явища, відтак і форми життя, що вже витримали практичну пе-

ревірку. Попри всі розбіжності, кони стримують свою фантазію, коли на кону - політичне майбутнє, їхні пропозиції не надто багаті абстрактними новаціями. Гобс спирається на наявну традицію абсолютизму, протиставляючи її як панацею від загрози хаосу, закоріненого в «людській природі», Лок - на традицію передовсім англійського парламентаризму і практику бізнесових акціонерних товариств. Вельми показово, що обидва приділяють істотну увагу вимогам політичної практики і, в номіналістичному дусі, надають перевагу нагальній потребі перед загальним і тому абстрактним принципом. Вище вже зазначалось, що Лок не запропонував скасувати рабство у Північній Кароліні; ба, він навіть приписував владі докладати всіх зусиль до внутрішнього руйнування чи відвертої заборони тих релігійних рухів, що не є офіційними і демонструють тенденцію до істотного посилення.

Отже, слід визнати номіналістичний характер сформованих на англійському ґрунті концепцій природного права, принаймні коли йдеться про рівність: обидва розглянуті вище автори не схильні до надмірних узагальнень, відтак із рівності природної аж ніяк не висновують повної рівності в усіх царинах суспільного життя. І Гобс, і Лок загалом далекі від визнання Гендерної рівності, хоча ні в Гобса, ні у Лока не йдеться про якийсь «обмежений доступ» жінок до природженої свободи та й про соціальну угоду між статями вони ніде не говорили. Тому власне теорію природного права не можна вважати необхідною і достатньою умовою появи вимог Гендерної рівності. Останні конче потребують ще й специфічних чинників, які доповнювали б загальний природничо-правовий дискурс.

### **Висновки:**

- вчення Гобса і Лока про рівність доводять, що теорія природного права, визнаючи всіх людей рівними «з природи», по-перше, неоднозначно трактує зміст цієї природної рівності і, по-друге, містить дуже відмінні програми запровадження соціальної рівності;

- приклад Пулен де ла Бар (див. прим. 3) показує, що «широта» розуміння рівності є продуктом складних процесів, які, з одного боку, включають еволюцію в царині ідей, а з іншого - соціальну ангажованість;

- новоевропейська політична філософія спирається на поняття «індивіда» і на абстрактний принцип «рівності індивідів», причому в Гобса - це рівність біологічних істот, а в Лока - відпочаткових власників і суб'єктів морального закону. Але цей абстрактний принцип не містить у собі необхідності «змістовної експансії» за усіма без винятку можливими напрямками, а отже, не увага до Гендерної рівності чи до рівності

культур не заважає, наприклад, Локові визнавати природну рівність усіх людей;

- цю обставину можна вважати ідеологічним джерелом «модерного парадоксу, про який писала Ірен Тері (див. *Sententiae* IV, 2001, № 2, с. 215-226): визнання природної рівності *всіх* людей не Гарантує автоматичного надання жінкам політичних прав чи забезпечення їм рівних із чоловіками можливостей для професійного і кар'єрного зростання.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Політичні погляди Томаса Гобса і Джона Лока стали об'єктами дослідження багатьох науковців. У вступній статті до вибраних творів Гобса, Василій Соколов [див.: 18] робить наголос на неоднозначності індивідуалістичного трактування англійським філософом сутності суспільства та держави. Прогресивний бік концепції Гобса полягав у тому, що філософ, який виступав проти феодального корпоративізму та ієрархізму, підкреслював принципову рівність людей як природних істот. Проте впевненість Гобса в принциповій рівності людей за природними властивостями, не спричинилася до вимог запровадити соціальну рівність. Природна схожість між людьми в соціально-філософській доктрині англійського мислителя стала теоретичною платформою, на основі якої Гобс вибудовував своє пояснення походження та сутності держави. Для автора «*Левіятана*», держава - це, насамперед, інститут, який реалізує розумність людського ества. У процесі створення державності виявляється роздвоєність людської природи між афективно-емоційною стихією і смыслом. Різниця між юридичним і «природним» законами, за Гобсом, полягає лише в тому, що перші - писані, другі ж - неписані (мораль, що теж є неписаною, на думку Гобса, виникає не в природному стані, а як наслідок запровадження державного і правового устрою).

Руслана Харькова [див.: 22] визначає революційні, як для XVII століття, ідеї Гобса про небожественне походження влади, оприлюднені та спільні для всіх законів як єдиний вираз державної волі тощо. Авторка впевнена, що натуралістична концепція людської природи, заперечення автономної моралі та підпорядкування останньої вимогам фізичного виживання унеможливили для Гобса створення розвиненої концепції прав людини й зумовили його вчення про неподільність державної влади та цілковиту залежність громадян від владного свавілля.

В іншій статті [див.: 21] ця дослідниця розглядає моральний складник суспільно-політичної доктрини Лока та його концепцію прав людини. Щоби чіткіше уявити принципову нетотожність новоевропейських концепцій природного права і специфічні витоки ідеології лібералізму, авторка вважає за доцільне тлумачити тексти Лока в зіставленні з відповідними текстами Гобса. Локівську моралізацію й «природну» нормативізацію вимог самозбереження авторка розглядає як історично першу трансформацію теорії природного права, пов'язану з упровадженням ідеальних надприродних засад в осереддя людської природи. Дослідниця виявляє непослідовність Лока в застосуванні проголошених ним принципів. Прикладом може стати ставлення філософа до рабства. Практична заангажованість Лока завдала йому висунути вимогу повного та безумовного скасування рабства.

За Ростиславом Димерцем [див.: 5], Гобс розглядає не стільки форму чи організацію політичного устрою, скільки те, що лежить в основі політичного механізму як такого. Гобс тлумачить владу як тілесну істоту, що надає йому можливість описувати Левіятана не просто як образ, а радше як символ влади. Димерець вважає, що Гобс у «*Левіятані*» пропонує теорію влади, згідно з якою влада виявляється спрямованою сама проти себе й, тим самим, прирікає себе на стан самознищення, визначений Гобсом як війна всіх проти всіх. Людина в концепції Гобса вимальо-

ується як своєрідна форма влади; за таких умов людина здатна зберегти своє існування, якщо має внутрішні можливості самозбереження, які реалізуються завдяки владі *commonwealth*.

Зв'язок між проблемами влади і успадкування окреслений у іншій статті автора [див.: 6]. Р. Димерець доводить, що ідентичність Лок розуміє як тотальну залежність, яку вводить замість тотальної єдності Спінози. Цю тотальну залежність Лок називає Законом Природи.

У вступній статті до російськомовного видання вибраних творів Лока Ігорь Нарскій [див.: 15] наполягає на безпідставності тверджень багатьох коментаторів (зокрема, Джеймса Макферсона) про начебто відсутню в локівському вченні логіку зв'язку між його власним і гобсівським поняттями природного стану. Насправді у Лока не дві концепції-доброчливості і взаємної ворожнечі. Власне Лок писав про існування чотирьох різних етапів, що їх послідовно переживає людська спільнота: природний стан; поступовий занепад природного; нормальний суспільний, який зберігає найкращі риси природного стану; і етап, який не відповідає нормам суспільного стану. Суперечність виникає між двома різними принципами: рівністю людей як свого роду соціальних «атомів», яким властиві однакові риси та нерівністю їх як істот із різним ступенем розумових здібностей і старанності. І. Нарскій левен, що цю суперечність буде знято, якщо «розгорнути» у часі локівську концепцію суспільної угоди.

Завдання, яке ставить перед собою Юрій Мельник [див.: 14], полягає у виявленні й вивченні обмежень, накладених Локом на релігійну толерантність. Стаття Мельника - спроба критично оцінити доробок англійського філософа у його власному історичному контексті, виявити приховані джерела нетерпимості в аргументах Лока на користь толерантності. Формулюючи причини обмежень, автор відзначає різницю у поглядах філософів на природу людини, держави, церкви та співвідносин між ними. Окрім того, деякі аргументи Лока побудовані на суперечливих неперевіраних припущеннях, а іноді він занадто нетерпимий, наприклад в оцінці діяльності атеїстів. Мельник зауважує, що Лок здебільшого опікується релігійною толерантністю і не репрезентує жодних аргументів на користь толерантності як усезагального принципу.

У будь-якому разі, критикуючи англійського філософа, варто пам'ятати, що саме *«Послання про толерантність»* стало провісником боротьби за буржуазні свободи, накреслило принципи цієї боротьби, пізніше використані ліберальними нашітованими законодавцями.

<sup>2</sup> Див., наприклад, [23, с. 140]: «В XVII столітті важко знайти хоча б скількись визначного філософа, котрий знехтував би можливістю позначити своє ставлення до Монтеня зокрема чи до скептицизму загалом. [...] Можна з достатньою мірою обґрунтованості стверджувати, що розробка "правильного методу мислення" в філософії XVII століття з необхідності передбачає подолання скептицизму і засад, що його підтримують, адже скептицизм Нового часу по суті є самоствердженням новочасного типу культури, він *природно і органічно* вписаний у цю культуру».

<sup>3</sup> Проте в цей період також створюються вчення принципово іншого типу. Скажімо, розглянувши картезіянську модель людини, зокрема в тій її версії, яку пропонує Франсуа Пулен де ла Бар (далі - П.), ми побачимо цілковите домінування абстрактного принципу над політичною реальністю, не властиве ані Гобсові, ані Локові.

П. свідомо виходить із того історичного факту, що суспільств, де б чоловік і жінка були рівними, ніколи не існувало: «Ніхто не скаже, що бачив їх [жінок. - О.С.] в якомусь іншому становищі. На додаток, кожному відомо, що так було завжди і що на землі немає місця, де б до них ставились інакше, ніж там, де живе він [...]» (*Про рівність статей*, I, 13). - Посилання на текст трактату Франсуа Пулена де ла Бар *«Про рівність статей»* здійснюються за універсальною пагінацією: лат. цифра - номер частини, араб. цифра - номер абзацу; текст наводиться за українським перекладом, див.: [20]).

З погляду П., єдиною підставою, через яку слід запровадити таку рівність, є суто метафізична теза: і в жінках, і в чоловіках субстанцію становить мислення, відтак тілесні розбіжності не мають жодної ваги у громадянсько-політичній царині. В жінок є повне право опанувати всі галузі пізнання і виконувати будь-які суспільні функції, включно з урядуванням: «Скільки людей, що могли б прославитись, яки дістали невелику підтримку, так і залишаються нікому невідомими? [...] То з яких, власне, підстав можна стверджувати, що жінки менш здатні до цих речей, ніж ми?» (*Прорієн. стат.* I, 35-36) Зазначимо, що мотив «суспільної користі» простежується і в П., і в Лока. Але якщо для П. залучення жінок до суспільно корисної активності - вторинний мотив, то для Лока - першочерговий (вище вже зазначалося, що, за Локом, толерантність - необхідний чинник економічної свободи). В цьому зв'язку цікаво дослідити Пуленову концепцію рівності статей, яка істотно випередила свій час. Які ж ідеї стали засадничими для П. і зумовили розвиток його поглядів?

Найважливішим джерелом концепції П., попри її очевидну еkleктичність, є картезіанство. Лок, політичне вчення якого теж небезпідставно вважають еkleктичним синтезом філософсько-правових теорій XVII століття, - один із найвидатніших критиків картезіанської гносеології, проте, на наш погляд, не буде помилкою стверджувати, що ідея свободи посідає провідне місце і в філософії Декарта, і в локівському вченні про суспільство. Фундаментальність свободи у філософії Декарта легко побачити на прикладі його класичного вчення про істинний пізнавальний акт (*Першооснови філософії* I, 35-39): здатність розуміти є суто пасивною, рішення про те, чи досягнуто істини в дослідженні будь-якого предмета, приймає воля, присуди якої мають для людини *абсолютну* значущість: людина має природжену свободу погодитись як із істинним, так і з хибним результатом. Тож людина, за Декартом, - не просто істота, що мислить; істотним елементом її мислення є свобода вибору. Цю фундаментальність людської свободи (не обмеженої, як у Гобса, лише сферою самозбереження) зустрічаємо і в соціальному вченні Лока (*Два трактати* II: XVI, 190, 191, 193): *свобода особистості* природжена; саме через цю її засадничість неможлива легітимізація права сили і деспотизму. Декарт запевняє, що всі наші людські якості нікчемні порівняно з божественними; та єдине, в чому ми однакові з Богом - це воля, оскільки вона може поширюватися на будь-який предмет, а спосіб її реалізації так само абсолютний, як і в Бога: ми або погоджуємося з чимось, або ні, і можемо, за бажання, чинити спротив будь-якій зовнішній детермінації.

Варто зауважити, що і Лок визнає природженість свободи як здатності. Критик теорії вроджених ідей Декарта, вродженість здатностей він не ставив під сумнів, а отже, маємо цілковиту подібність учень цих філософів: найвищою здатністю людини є вроджена свобода. За Локом, природна свобода - це непідпорядкованість жодній владі, окрім влади природного закону. І хоча свободу Лок сутнісно пов'язує зі збереженням життя (*Два трактати*, II: IV, 23), саме свобода, а не біологічне життя є найвищим благом, свобода, найістотніший вияв якої - притаманна (принаймні потенційно) людині від природи універсальна моральна свідомість. Від природи володіючи розумом і смыслом, всі люди, мають можливість пізнати, що саме є справді моральним, а що - ницим. Квінтесенція локівської свободи - не просто право чинити опір насильству (в цьому не було нічого нового, порівняно з Гобсом), а універсальне, чинне для усього людства право не визнавати (у природному і суспільному стані) правомірним довільний примус із боку найсильнішого. Порушення прав особистості (всупереч природному закону) не є джерелом якогось нового права, вимагати покори від переможеного у несправедливій війні означає чинити не лише аморально, а й неприродно і неправомірно в юридичному сенсі. Всі життєві блага залежать від свободи. Відтак, в цьому пункті П. може вважатись одним з попередників Лока.

Другим джерелом вчення П. є визнання вирішальної ролі сили в людських справах. Можна обґрунтовано припустити, що це визнання або сталося під безпосереднім впливом ідей Гобса (трактат «*Про громадянина*»), або принаймні є до них дуже близьким. Створена П. модель стародавньої історії у певних пунктах вельми нагадує гобсівську «війну всіх проти всіх». Це можна стверджувати хоча б тому, що цю війну Гобс розуміє не як безперервну сутичку «всіх з усіма», а як відокремлене існування малих сімей [1, с. 154], що будь-якої миті можуть стати або жертвами загарбницького нападу, або ж агресорами. Адже війна триває доти, доки зберігається її загроза [1, с. 153].

Цим тезам відповідає Пуленова гіпотеза про «молодших синів», які, не бажаючи підкорятися батьковому спадкоємцеві, були змушені полишати свої сім'ї, об'єднуватися з такими ж утікачами, як і самі, і не лише захоплювати чуже майно, а й підкоряти своїй владі його колишніх власників (*Про рівн. стат.*, I, 19). Отже, подібність між деякими ідеями Гобса і П. є безумовним фактом, попри те, що другий не визнавав легітимативної функції сили.

Відтак вчення П. - приклад філософської еkleктики. Але, попри усю його еkleктичність (чи завдяки їй?), підхід автора трактату «*Про рівність статей*» виявився соціально значущим, свідченням чого є дискурс де Кондорсе 90-тих років XVIII століття. Не існує жодних прямих свідчень того, що Кондорсе був знайомий із творами П., однак послідовність їхніх аргументів на користь рівності статей є вельми подібною. Зрештою, цю подібність можна легко пояснити, не посилаючись на безпосередню філіяцію ідей. Радше слід зазначити, що і П., і Кондорсе є прихильниками радикального, антиноміналістичного розуміння рівності та максимальної екстраполяції цього поняття. Отже, коли йдеться про трансформацію реальних міжлюдських стосунків, те, що не привертає уваги Гобса чи Лока, є очевидним і нагальним для Кондорсе і П. Номіналізм перших і утопізм других позначають собою два типи ставлення до традиційних форм життя - сім'ї, системи освіти тощо. Другий із цих підходів абстрактніший, тому меншою мірою здатний схоплювати нюанси та особливості, навіть коли йдеться про таку делікатну річ, як соціальна рівність. Отож Кондорсе без жодних сумнівів вимагав повноцінного долучення протестантів, чорношкірих і жінок до громадянської спільноти. Хоча тут слід зазначити, що цих сумнівів не мав Кондорсе-теоретик, а Кондорсе-політик виявляв дещо меншу послідовність і у чомусь повторив шлях Лока-політика. Адже зі свого проекту конституції 1793 року (згодом відхиленого Конвентом) йому довелося вилучити норму про надання жінкам політичних прав. Це, вочевидь, слід вважати результатом суто політичного компромісу, оскільки від самої ідеї політичної рівності статей Кондорсе не відмовився.

Приклад Кондорсе показує, що вплив філософії на політичні програми не завжди передбачає якусь надміру витончену аргументацію, адже, згідно з автором «Нарису історичної картини прогресу людського розуму», наприклад, право жінки на рівну з чоловіком участь у політичному житті як таке є *вже цілковито природним*: «Хіба не тому люди мають права, що є почуттєвими істотами, обдарованими смислом і моральними ідеями? Отже, жінки повинні мати абсолютно такі самі права [як і чоловіки], проте ніколи, за жодної з конституцій, що їх називаємо вільними, вони не користувалися громадськими правами» [7, с. 163]. Тож протистояння «практичного» номіналізму і «абстрактного» утопізму є двома протилежними вимірами політичної філософії Нового часу, що доповнюють один одного і зумовлюють чергову ситуацію боротьби аксіоматик. Чергову в тому сенсі, що філософія взагалі може бути витлумачена як інституціалізований конфлікт світоглядних аксіоматик, мета якого - забезпечення соціальної стабільності через форму полеміки, критики, обрання відповіднішого; конфлікт очевидностей у царині філософського мислення зазвичай виявляється формою забезпечення стабільності і розвитку, оскільки дає можливим змінам шанс долучитись до якоїсь зі вже наявних «традицій» [див., наприклад, 23, с. 167-169].

## ЛІТЕРАТУРА

1. Гобс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. - К.: Дух і Літера, 2000.
2. Гоббс Т. *О гражданине* // Гоббс Т. *Сочинения* : В 2-х т. - М.: Мысль, Т. 1., 1989, С. 270-506.
3. Гоббс Т. *О человеке* // Гоббс Т. *Сочинения...*, С. 219-269.
4. Гоббс Т. *Человеческая природа* // Гобс Т. *Сочинения...*, С. 507-573.
5. Дымерец Р. *К вопросу о концепции власти в политической философии Т. Гоббса* // *Sententiae* III, 2001, № 1, С. 68-88.
6. Дымерец Р. *Проблема идентичности власти в политической и эпистолярной мысли Дж. Локка* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 65-85.
7. Кондорсе Ж.-А. *Листи нью-гейвенського городянина до громадянина Вірджинії...* // Кондорсе Ж.-А. *Про вибори*. - Львів: Літопис, 2004, С. 3-76.
8. Лазері К. *Паскаль і природний закон* // *Sententiae* I, 2000, № 1, С. 123-140.
9. Лок Дж. *Два трактати про врядування*. - К.: Основи, 2001.
10. Локк Дж. *Опыты о законе природы* // Локк Дж. *Сочинения* : В 3-х т. - М.: Мысль, Т. 3, 1988, С. 3-53.
11. Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении* // Локк Дж. *Сочинения...*, Т. 2, 1985, С. 3-201.
12. Лок Дж. *Послання про толерантність* // *Молода нація*, 2002, № 2(23), С. 130-174.
13. Маср Г. *Гобс // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера*. - Київ: Тандем, 2002, С. 214-226.
14. Мельник Ю. *Приховані обмеження толерантності у «Посланні про толерантність» Джона Лока* // *Молода нація*, 2002, № 2(23), С. 115-130.
15. Нарский И.С. *Джон Локк и его теоретическая система* // Локк Дж. *Сочинения...*, Т. 1, 1985, С. 3-76.
16. Ойхнер В. *Лок // Класики політичної думки...* С. 227-241.
17. *Реферативні огляди* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 202-239.
18. Соколов В.В. *Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Т.Гоббса* // Гоббс Т. *Сочинения...*, Т. 1, 1989, С. 3-65.
19. Соловьев Э.Ю. *Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры*. - М.: ИПЛ, 1991.
20. Пулен де ла Бар Ф. *Про рівність статей* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 108-171.
21. Харькова Р. *Мораль в локівській концепції фундаментальних прав людини* // *Sententiae* III, 2001, № 1, С. 88-108.
22. Харькова Р. *Гоббс: моральний натуралізм і вчення про права людини* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 49-64.
23. Хома О.И. *Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии Модерна*. - Винница: Універсум-Вінниця, 1998.
24. Хома О. *Коментарі до трактату Ф. Пулена де ла Бар «Про рівність статей»* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 172-179.
25. Хома О. *Франсуа де ла Бар і філософія Нового часу* // *Sententiae* IV, 2001, №2, С. 186-201.

Статтю підготовлено в межах виконання НДР «Модерне мислення: універсалізм і стратегії порозуміння», підтримуваної Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки України.