

Денисенко В. М.

Остапець І. Ю.

Привалов Ю. О.

УДК 123.1 654

СВОБОДА ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРИНЦИП

Київ – 2016

УДК 123.1 654

ЗМІСТ

ВСТУП

РОЗДІЛ 1. Теоретико-методологічні засади проблеми свободи як цивілізаційної категорії.....	6
РОЗДІЛ 2. Антропологічний вимір форм свободи.....	25
2. 1. Політична антропологія як парадигма політико-філософської рефлексії.....	25
2.2. Проблема людської свободи в європейській, політичній філософській та соціологічній науках.....	61
РОЗДІЛ 3. Гносеологічні виміри свободи у європейській філософії нового часу.....	112
3.1. Логіко-гносеологічне обґрунтування свободи у філософській традиції раціоналізму.....	112
3.2. Теоретичні засади розуміння соціальної сутності свободи в англійському емпіризмі.....	128
3.3. Свобода як реалізація розуму і прогресу у філософії Просвітництва.....	153
РОЗДІЛ 4. Усвідомлення єдності соціально-історичного та гносеологічного вимірів свободи у німецькій філософії кінця XVIII – поч. XIX століття.....	169
4.1. Від онтології субстанції до онтології суб'єкта свободи в німецькому ідеалізмі XVIII – поч. XIX ст.....	169
4.2. Морально-етичний аспект свободи у філософії І. Канта.....	190
4.3. Об'єктивно-ідеалістична концепція свободи у філософській системі Г. Гегеля.....	204
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	219

ВСТУП

Українське суспільство на сучасному етапі розвитку перебуває в процесі системних змін, які супроводжуються неминучим у таких ситуаціях протистоянням соціальних ідеалів, руйнуванням стереотипів мислення, що докорінно змінюють уявлення про людину, сенс її життя, місце та роль у суспільстві.

Свобода як феномен, ідея, цінність та ідеал – один із найважливіших аспектів буття людини. Представники різних історичних періодів своєрідно підходили до тлумачення цієї проблематики. Розвиток сучасної західної цивілізації значною мірою ґрунтується на тому розумінні свободи, яке постало впродовж останніх століть у різних течіях філософської думки. Проблема свободи в історико-філософському осмисленні – багатогранна, складна, різноаспектна та неоднозначна у трактуванні. Її джерела учені знаходять як у розвитку духовності і моральної цілісності особистості, так і в новітніх досягненнях науки і техніки.

Осягнення феномену свободи є однією з тих проблем у філософії, яка ніколи не втрачає своєї актуальності, позаяк тісно пов'язана з проблемою людини; вона по-різному виявляє себе впродовж своєї історії, спонукаючи нас замислюватися над власною сутністю та створювати розмаїті варіанти словосполучення «*homo libertus*». Так само і проблема свободи постає для філософів у все нових аспектах.

Умовами актуалізації окресленої теми є такі чинники:

З другої половини ХХ століття філософська думка звертається до проблеми нових форм несвободи, що виникають унаслідок науково-технічного прогресу та зростання ступенів інформатизації суспільства. Йдеться також про збільшення ідеологізації свідомості та насадження стандартизованих норм поведінки і способів мислення, що спричинені зростаючою роллю масової культури.

Широке розповсюдження псевдоліберальних ідей провокує вседозволеність форм індивідуальної самореалізації у соціальному та культурному житті. Такий «лібералізм» перетворюється на нігілізм щодо соціокультурної сфери людського буття та на засилля «цінічного розуму».

Залежність теоретичного рівня сучасних досліджень від розуміння досягнень та специфіки модерної філософії взагалі та вирішення нею окремих філософських проблем актуалізує необхідність звернення до історичної спадщини європейської філософії, тенденцій її розвитку як цілісного, системного відображення суперечливого процесу становлення ідеї свободи та

її історичних форм. У зв'язку з цим комплексний аналіз гносеологічних та соціальних вимірів свободи у філософії Нового часу потребує ретельних наукових досліджень. Це зумовлено також і тим, що ідеї свободи – вагомий компонент у системі знань про суспільство та його становлення. Їм належить активна роль у визначенні цілей історичної діяльності людей у різних сферах життєдіяльності суспільства: політиці, культурі, науці.

РОЗДІЛ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ КАТЕГОРІЇ

Становлення раціональної свідомості репрезентує якісно новий ступінь, революційний процес в історії культури. Сутність цих змін полягає у проблематизації критично-аналітичного ставлення до попередніх форм світосприйняття, котрі представлені традиційною формою свідомості епохи Середніх віків і в напруженні альтернативних форм пізнання й освоєння дійсності.

Однак, розуміння свободи буде неповним, якщо ми не звернемося до ідейних джерел його формування в античній свідомості, не охарактеризуємо причини та умови, котрі впливали на зміну його змісту впродовж усієї історії становлення європейського раціоналізму – від античності до різних форм її виявлення у філософських системах Нового часу.

Свобода не була одвічною проблемою філософії, що засвідчує процес становлення останньої. В античності він збігається з періодом досократиків, школи Мілета, Ефеса, піфагорейців, частково – атомістів. Їхнє вчення становлять різні варіанти філософії природи. Наскрізними виявилися пошуки єдиної основи, за допомогою якої дослідники намагалися пояснити весь розмаїтий світ. Тому проголошені різними мислителями першооснови, стихії (вода, повітря, вогонь, земля) й атоми мали надто загальний характер, унаслідок чого шляхи утворення речей та істот і світу як цілого теж поставали такими. А загальність поєднувалася з необхідністю. У перших філософів необхідність має ще міфологічний чи напівміфологічний характер, згідно з яким вона ототожнюється з долею, фатумом, хоча простежується і тенденція вирізнення раціональних конструкцій від міфічних образів.

Проблема долі виникла ще в античній міфології та літературі. Уже Гомер розглядає долю вищою силою, котрій підвладні самі боги: ця тема розвинута в трагедіях Есхіла, Софокла та ін. Класичний приклад – цикл трагедій про Едіпа. «Уявлення про мінливість долі і про нездатність людини зрозуміти неосяжну волю богів призводить... до двоїстого становища людини і ставить її у залежність від подій, що відбуваються: людина прагне до одного, а божество приводить її до зовсім протилежного». Арістотель у поетиці запровадив спеціальний термін для позначення цього процесу: «Злам (перипетія) є зміна того, що робиться, на свою протилежність...» [5, с. 495].

Аналогічне розуміння наведеного конфлікту й у філософії, де домінує поняття долі, чи необхідності, перед якою людина безсила, з тією лише відмінністю, що і доля, і необхідність постають загальними визначеностями всього космосу, а не тільки стосовно людей. Зрештою, на переконання Геракліта, ті чи інші події відбуваються згідно з долею, котра тотожна необхідності, оскільки все цілком наперед визначено нею. Сутність самої долі мислитель убачав у розумі (логосі), який пронизує субстанцію Всесвіту [135, с. 40]. Що ж до свободи волі, то він її згадує, коли йдеться про соціальні явища, які постають унаслідок загального закону. До них, за Гераклітом, війна: одним вона призначила бути богами, іншим – людьми; одних вона зробила рабами, інших – вільними. Ця свобода – від народження, згідно з природою.

Таку саму концепцію простежуємо у *Демокріта (460–370 до н.е.)* з тією відмінністю, що цей філософ створив першу в світі механістичну систему світогляду. Необхідність набуває у нього суто раціональних рис причинності. «Жодна річ, – стверджує мислитель, – не виникає безпричинно, бо все виникає з певної причини і внаслідок необхідності» [135, с. 66]. Демокріт відкидає випадок як об'єктивне явище, вигадане людьми, аби користуватися ним у вигляді, що приховує їхню власну нерозсудливість.

Поняття ж закону, свободи Демокріт застосовує до характеристики суспільного життя. Як і попередні мислителі, він вважав, що суспільні закони споріднені з необхідністю, а свобода – суто людське явище, її не існує в самій природі.

Наймасштабніше поняття закону розробив *Платон (427–347)* у соціально-політичних творах «Держава», «Закони» та інших. Він буквально обожає закони (його держава, з цього погляду, має абсолютистський характер, її можна порівняти хіба що з тоталітарними режимами ХХ ст.), тлумачить їх як абсолютний розум, необхідність котрого визначається глибокою недосконалістю людини, залежить від різних історичних явищ і в цьому сенсі є випадковим, як і все людське життя. Загальна думка про управління світом та людьми складається з трьох компонентів: «Бог править усім, а разом з ним доля та обставини часу – людськими справами. Однак існує дещо третє – мистецтво [157, с. 180]. Воно має місце і в управлінні державою, і в управлінні кораблем, і в інших справах. З ним пов'язані діяльність, воля, свобода. Останню Платон розглядає у двох аспектах: 1) коли йдеться про вільнонароджених і рабів; обидва стани визначає сама природа, тобто це не залежить від індивідів та їхньої діяльності; 2) стосовно державного ладу свобода є завданням – побудувати якнайкращий такий лад.

Аналізуючи, зокрема, вчення Геракліта і Платона, можна констатувати, що протилежність свободи тут має два види, унаслідок чого виникає структура: необхідність (доля, фатум, Бог) – закони – воля. Перша стосується всього світу і безпосередньо не співвідноситься з волею. Корелюються між собою «закон і свобода». Проте суспільні закони – це відображення єдиного божественного закону. Отже, свобода через них співвідноситься і з необхідністю, хоча не позитивно, а негативно. Найяскравіше це показав *Арістотель (384–322 pp. до н.е.)*.

Термін «свобода» він розглядає переважно у зв'язку зі суспільними явищами і в трьох аспектах. «Свобода й природа» – така головна протилежність суспільного життя, протилежність вільних та рабів. Вона постає зі самої природи. Друге співвідношення – «свобода і державний лад». В останньому три начала претендують на однакову значущість: основу аристократії становить добродетель, олігархії – багатство, демократії – свобода. Арістотель, до речі, не був прибічником жодної з названих форм державного ладу і розробив модель власної політії, яка характеризується поміркованістю, середнім станом усіх її чинників [5, с.503, 506]. Третій аспект поглядів на свободу – моральний. Вільнонародженій людині притаманний серединний душевний склад, чисті, а не тілесні задоволення. У моралі філософ – прихильник «золотої середини» [5, с. 509], опонент крайнощів.

У всіх розглядуваних нами мислителів поняття свободи має державницький, моральний, узагалі суспільно-політичний сенс. Таким є поняття необхідності; свобода не існує тією мірою, якою вона торкається долі чи божественної волі, або ж необхідності.

Саме протилежність «свобода – необхідність» чітко окреслив Арістотель. Оскільки свобода у нього постає незалежною від необхідності, остільки й остання безпосередньо тлумачиться суто об'єктивно, і співвідносяться вони лише опосередковано. Таким опосередкуванням є рішення щось робити. Філософ висуває питання: чи все є предметом рішення, чи для певних речей рішення неможливе, і виключає з нього саме те, що необхідне чи зовсім випадкове: «Ніхто не приймає рішення про вічне, скажімо, про космос або про несумірність діаметра й сторони квадрата, – зауважує мислитель, – однак і не про всі без винятку людські справи можна прийняти рішення (наприклад, ніхто із лакедемонян не вирішує, який державний лад був би найкращим для скіфів, бо тут нічого від нас не залежить). А приймаємо ми рішення про те, що залежить від нас і здійснюється у наших вчинках» [6, с. 101–102]. Останні полягають у визначенні цілей і пошуках засобів для їх реалізації. Коли досягнення мети уявляється людям можливим, тоді вони й беруться за справу. Можливим Арістотель називає те, що відбувається завдяки людині, адже саме

вона – джерело вчинків. Предмет рішення і предмет вибору – одне й те саме, бо душа людини робить свідомий вибір. І хоча терміну «свобода» філософ не використовує, але, зрозуміло, що йдеться тут про неї і свобода постає як вибір. Сфера вибору охоплює всю сукупність діяльності людей.

Арістотель розподіляв знання на умоглядне (теоретичне), практичне і творче (поетичне). Друге і третє – це сфери вибору; до них входять, з одного боку, мораль і політика, а з іншого – всі мистецтва (у тому числі й ремесла, технічна діяльність). Практичному і творчому філософ протиставляє теоретичне знання: «Те, що становить предмет наукового знання, існує з необхідністю, а отже, є вічним, бо все існуюче з безумовною необхідністю є вічним, а вічне не виникає і не знищується» [6, с. 175]. Арістотель неодноразово наголошував: «Рішення радше приймаються у мистецтвах, а ніж у науках, тобто у знаннях точних, бо в першому випадку в нас більше сумнівів» [6, с. 102].

Найхарактернішою ознакою свідомого вибору Арістотель вважає властивість, пов'язану зі свободою. Стосовно цього Ф. Х. Кессіді зазначав: «...Людина володіє свободою волі, бо однаково вона владна у виборі добра й зла, доброчесності й пороку» [102, с. 45]. Інша ознака свідомого вибору – його поєднання з міркуванням і розмірковуванням. На це, видається, вказує і сама назва: «проайретон – дещо, вибране серед інших речей» [6, с. 101]. Тобто вибір є вияв довільності, свободи, а остання визначається залежністю створюваного предмета від людини, насамперед від її пізнання, оскільки пошуки засобів і шляхів творення – це і є пізнання. Таке пізнання – осягнення можливого, а не необхідного, чи природного (спонтанного).

Таким можна вважати арістотелівське розуміння свободи у зв'язку з рішенням як свідомим вибором. Однак термін «свобода» він застосовує, аналізуючи політичний лад і моральні доброчесності, хоча про рішення і вибір не говорить; адже, принаймні, вільнонароджені, на відміну від рабів, мають свободу не внаслідок вибору чи боротьби, а завдяки природі. Тут помітний розрив у розумінні свободи, що впливає зі соціально-політичних і етнічних поглядів часів античності. Через це поняття свободи в Арістотеля не достаньо тематизоване.

Подальший крок у цьому напрямі зробив *Епікур (342–271 pp. до н. е.)*. Його вчення зробило вагомий внесок в еволюцію розглядуваної проблеми. Мислитель продовжує атомізм Демокріта, однак вносить у нього суттєві зміни. Одна з головних – твердження про самовільне відхилення атомів від прямолінійного руху. Фундаментальне значення цього нововведення в тому, що з його допомогою філософ обґрунтовує свободу людської поведінки і на основі теорії атома формує власну етику. Він категорично заперечує «долю

фізиків», ланцюги абсолютної необхідності, вводячи випадок у саму її структуру.

Нова фізика Епікура стала основою нової етики. Узагалі в античних філософів фізика – філософія природи – підгрунття не техніки, а моралі. Метою пізнання вважали досягнення свободи від страху перед небесними явищами, від страху смерті, загалом – свободи від тілесних страждань і душевних тривог [135, с. 212], тобто атараксію. Саме собою знання не потрібне. «Коли б нас зовсім не турбували підозри стосовно небесних явищ і смерті, що вона якось нас стосується, а також нерозуміння меж страждань і пристрастей, то ми не мали би потреби у вивченні природи» [135, с. 214]. Засади моралі й сама мораль мають бути міцними, а теорія атомів веде до моралі. Знання про небесні явища й усе, що лякає, бентежить людей, філософ пропонує здобувати іншим методом, який допомагає давати множинні пояснення: такі явища припускають і кілька (більше, ніж одну) причин свого виникнення; основне, аби всі такі пояснення не суперечили чуттєвим сприйняттям. Такою є концепція свободи Епікура. Вона – не суто суб'єктивна побудова, а відображення історичної реальності. Епоха Епікура характеризується не зацікавленням людей суспільними справами, прагненням замкнутися у своєму внутрішньому світі. Філософ висловив це категоричною вимогою – «вивільнитися з тенет буденних справ і суспільної діяльності» [135, с. 222], визначивши головний принцип ставлення епікурейців (також стоїків і скептиків) до соціальної дійсності. Зі свободою Епікур пов'язує вибір. Такий підхід пояснюється різноманітністю людських бажань, серед котрих існують природні й пусті, потрібні для щастя та тіла, для самого життя. «Вільний від помилок розгляд цих фактів за будь-якого вибору та ухиляння може сприяти здоров'ю тіла й безтурботності (спокою) душі, бо це є мета щасливого життя» [135, с. 210]. У цьому розумінні концепція свободи споріднена з аристотелівською концепцією рішення як свідомого вибору між різними можливостями: в обох випадках ідеться про те, що залежить від людей.

Спорідненість з аристотелівським ученням простежуємо і в тлумаченні Епікуром основних категорій, з котрими співвідноситься свобода. Епікур вважає людину найвищою істотою, вільною від страху перед смертю; вона сміється з долі, в якій дехто вбачає владичицю світу. Насамперед одні події відбуваються унаслідок необхідності, інші – випадково, треті ж залежать від нас. Адже необхідність не підлягає відповідальності, а випадок непостійний, і лише те, що залежить від нас, не підвладне жодному господарю. До речі, Епікур не чітко розрізняє, навіть ототожнює, фатум і необхідність, коли стверджує: «краще було би сповідувати міф про богів, а ніж бути рабом долі

фізиків (природознавців); міф дає натяк на надію умилювання богів їх шануванням, доля ж містить у собі невмолиму необхідність. Усім ученням філософ доводить, що «необхідність – лихо, нещастя, але немає жодної потреби жити за необхідністю» [135, с. 219].

Отже, проаналізувавши розуміння сутності свободи в античності, можна дійти таких висновків. По-перше, у той період домінувало розуміння свободи як вибору, прийняття свідомого рішення. Основу вибору становлять різні можливості. На співвідношенні можливості й дійсності ґрунтується теорія діяльності Арістотеля (вона переводить першу в другу), концепція різних задоволень Епікура. Обидва не заперечують випадкового, а випадок – можливість у формі дійсності. Арістотель чітко аргументує вилучення його з буття і життя людей: «Знищення випадку тягне за собою безглузді наслідки. Є багато чого, що здійснюється не з необхідності, а випадково... Якщо в явищах немає випадку, а все існує і виникає з необхідності, тоді не довелося б ні радитися, ні діяти для того, щоб, коли вчинити так, було б одне, а коли інакше, то не було б цього» [135, с. 70].

По-друге, таке розуміння свободи має місце і в тлумаченні співвідношення соціальних законів та свободи. Існує багато форм державного ладу, і завдання політика – обрати кращий із них за певних обставин. Арістотель навіть створив учення про новий, найкращий лад – політію. Однак, на його думку, свобода неможлива без законів. Головне – не повинно бути ні надмірної свободи, ні надмірного підпорядкування. Свобода – це помірковане підкорення законам.

По-третє, свобода несумісна з необхідністю, бо останню не можна змінити. Вона споріднена або тотожна з долею (фатумом).

Здається дивним, що поняття вибору, який вважають феноменом Нового часу, так давно використовують у тлумаченні свободи. Але річ у тому, що первісним підґрунтям його було соціально-політичне життя античності, в якій демократія була не винятком, а, радше, правилом. Наприклад, в Афінах класичного періоду вона досягла величезного розквіту, і саме завдяки цьому вони стали символом давньогрецької культури. Суть демократії полягала в участі громадян у виданні законів, виборній і відповідальній владі.

Не менше значення поряд з політикою мала й інша складова античності – мораль. Етика – сфера свідомості й діяльності, де особливо загострені протилежності – добро та зло, любов і ненависть, а проблеми завжди полягають у тому, аби вибрати одну з них, прийняти рішення щодо неї.

Свобода як вибір і визначення необхідності за Середньовіччя. Висхідне у християнстві – поняття Бога-Творця і промислителя. Він творить світ із нічого і цим відрізняється від богів язичницького пантеону, котрі є співвічними з

матерією (в платонізмі й інших напрямках давньогрецької думки). Таке творення – акт абсолютно вільний, оскільки нічим не зумовлений. Його масштабності відповідають і атрибути Бога: безкінечна могутність, безмірне знання, необмежена благість. Бог творить світ, зокрема й людину, визначає та передбачає еволюцію світу в майбутньому, породжує тільки добро. Проте, оскільки світ сповнений злом, виникло питання, звідки воно взялося. Початки його можна було убачити в дияволі, який уособлював зло. Однак у такому разі виявилися б рівноправними світові сили – Бог і диявол, а світогляд – дуалістичним. Проте християнство – релігія монотеїстична, тому диявола не вважають рівноправним Творцю: це – грішний ангел, який, за словами Орігена, одного з отців і вчителів церкви, – «був світлом, і тільки згодом, через зраду, слава його перетворилася на прах» [155, с. 85]. Варто було шукати загальнішу причину зла. Її знайшли в розумних душах та істотах, до яких належать люди й ангели, що мають свободу волі, свободу вибору між добром і злом. Так було вирішено проблему теодицеї (термін Ляйбніца): зло творить не Бог, а людина, і робить це внаслідок свободи волі. Останню дарував сам Бог, людина ж використовує її на власний розсуд. Коли людина робить добро, це збігається з волею і визначенням Бога; коли ж зло – то суперечить Богові. У першому випадку свобода людини збігається з божественним напередвизначенням, необхідністю, встановленою Творцем, у другому – суперечить їй.

Першим розробив цю проблему *Оріген (185–254)*. Він дослідив відношення свободи й промислу, а всю історію подав як здійснення свободи. Розв'язання проблеми у нього таке: загальну (родову) здібність руху (діяльності) ми дістали від Бога, але самі користуємося нею або для добра, або для зла [155, с. 36]. Переходи від добра до зла, і навпаки, становлять перебіг історії. Бог створив людей із нічого і надав їм свободу волі, щоб добро стало їхнім власним добром. Зовнішні впливи, котрих вони зазнають, – не в їхній владі; але добре чи погано користуватися ними – це залежить від людини, її розум вирішує, як потрібно чинити. Оріген акцентує на самостійності людини: «провадити добре життя – справа людей, і Бог вимагає цього від них – не так, нібито це залежить від нього або від когось іншого, зокрема від долі, як дехто думає, а так, що це – саме наша справа» [155, с. 182]. Це не означає, нібито людина цілком вільна. Вдосконалення людини, зауважує Оріген, не відбувається без її діяльності, хоча переважно його здійснює Бог. І спасіння людей залежить від Бога незрівнянно більше, ніж від людської влади [155; 213]. Така концепція Орігена. У ній помітне коливання між свободою волі, котра притаманна людині, і волею Бога, яка становить необхідність.

Згідно з поглядами *Августина (354–430)*, не можна надавати надмірного значення людській свободі, оскільки вона буквально походить від Бога. Серед багатьох атрибутів Бога – отець істини, мудрості, вищого життя, блаженства – є й такий: він – «отець добра» [2, с. 358]. *Ф. Аквінський (1225–1274)* розвивав ті самі ідеї, що й Августин, але більшої значущості надавав самостійним людським діям: треба визнавати свободу волі, бо без неї зникає відповідальність людей за свої вчинки, отже зло перекладатиметься на Бога. Свобода волі дає змогу робити вибір між добром і злом.

Підсумовуючи розглянутий матеріал, доходимо висновку, що розуміння свободи в Середньовіччі виражається в декількох аспектах. По-перше, її обговорення й проблематизація триває впродовж багатьох століть. По-друге, людина уперше проголошується вільною істотою, носієм свободи волі. По-третє, свободу визначають вибором між добром і злом та вважають її дарованою Богом. По-четверте, напередвстановлення (бачення Бога) розуміється необхідністю і згідно з цим, свобода є відхиленням від неї, отже і від Бога. По-п'яте, таке відхилення не абсолютне і визначається схильністю людини до добра чи зла. Дії людини у вимірах добра означають свободу її волі, яка збігається з необхідністю, а у вимірах зла – протистоять Богові й необхідності. По-шосте, свободу людини теологи визнали, щоб вирішити головну проблему теології: виправдати Бога і перекласти зло на людину. Тому свобода є також можливість творити зло. По-сьоме, оскільки свобода людини принижує велич Бога, то всіляко принижують людей – через розуміння зла як недостатність добра, неможливість людині його осягнути.

Це приниження почало зникати в добу Відродження. Людину з її нескінченим пізнанням і творчістю було проголошено сумірною з Богом, подібною до нього. Гідність людини досягається через свободу волі. Цю думку найбільше розвинув Піко делла Мірандола: «Я, – говорить бог Адаму, – тебе поставив посередині світу, щоб ти легше дивився навкруги і бачив усе, що тебе оточує. Я тебе не створив ні небесною, ні земною істотою, ні смертним, ні безсмертним – лише для того, щоб ти став своїм власним скульптором і переможцем; ти можеш опуститися до тварини і піднятися до богоподібної істоти. Звірі виносять із черева матері все, що в них має бути, вищі за духом, спочатку або невдовзі після їх народження, – те, чим вони лишаються навіки. Лише у тебе одного є розвиток, зростання за свобідною волею, в тобі криється зародок різноманітного життя» [138, с. 288].

Гідність людини не заперечує існування Бога і його атрибутів. Навпаки, зближення Людини і Бога окреслює нові аспекти в аналізі свободи. Від Бога походить напередвизначеність усього в світі – необхідність, а також і свобода

волі людини: Бог подарував її. Звідси виникла проблема суміщення цих чинників, яка тепер ще більше загострилася.

Безперечно, існуватиме все, що Бог пізнає як майбутнє, але дещо з усього залежить від свободи волі. Так, люди одне сприймають за свавільне, а інше за необхідне. Бог вічний, незмінний і споглядає світ не в часі, а у вічності, як нескінченне дійсне, і бачить у такому вимірі й необхідне, і вільне. Свобода волі також існує, оскільки Бог наділив людину розумом і здатністю розрізняти добро та зло.

З Богом у Середні віки пов'язують два різновиди необхідності. Перший – напередустановлення всього, що відбуватиметься в майбутньому. Другий – передбачення цього майбутнього. І перший вид необхідності не перешкоджає існуванню свободи волі: знання Бога – абсолютне і може задалегіть охопити події, котрі залежать від волі людей.

Гуманізм як чинник нового розуміння свободи. Вийшовши з лона церкви, гуманізм, урешті-решт, перетворився на чинник, що у Новий час відверто і не в просторі нерозривного індивідуального культурно-історичного поля, а на рівні розімкненої системи суспільно легітимізованих форм свідомості заперечив абсолютизм тієї ж таки церкви й абсолютизм у різних його виявах самої держави. На нашу думку, гуманістична ідея внесла у систему буржуазних відносин новий зміст і сутність права: передусім у формі пошуків та реконструювання природних прав, котрі би поставали координатами буття людини, а згодом системи осуспільнених природних прав, що через договірну систему формували єдине й водночас розмежоване поле держави та громадянського суспільства. Це вже не абстрактно формалізоване право Стародавнього Риму, де людські відносини у будь-якій системі вияву перетворювалися на алгебру, схеми, де все соціальне тотально поставало лише статуарно, тобто універсально юридично [124, с.14–16]. Система буржуазного права, навпаки, стала підґрунтям для утвердження та розгортання соціального буття. Варто хоча б нагадати думку Т. Гоббса: мати особисту свободу – це означає відмовитися від політичної свободи. Що ширшою стає сфера громадянського життя, а у такий спосіб і приватного, то більше людина змушена послуговуватися системою законів, аби захистити свої громадські права, формалізуючи власне сферу політико-владного поля. Буржуазне право його ще визначали як позитивне, вперше протиставило себе і природному, і всезагальному людському праву. Однак таке протиставлення – не відкидання двох названих систем права, а формування на їхніх засадах нового. Буржуазне право (спочатку у формі свободи від зовнішнього примусу, до чого згодом долучили свободу особистої моральності від буржуазних зовнішніх визначень, свободу науки від догм, цензури тощо)

виробило своєрідну скелетну конструкцію, завдяки котрій набув форми й ожив гуманізм як раціоналістична теорія. Ця система права стала основою формування, дотримуючись уже потреб розуму, загальнолюдської, універсальної етики. Позитивне право, гуманістична спрямованість соціально-політичних теорій та універсальна етика у поєднанні створили духовні підвалини буржуазного суспільства. Отже, з'явився новий тип права, спрямованого, на думку Дж. Локка, не на знищення обмеженості людської свободи, а на постійне її збереження та розгортання [123, с.234–236]. Хоча зазначмо, що цей процес відбувався непростим шляхом. Коли Монтеस्क'є акцентував на необхідності формування в людині «республіканського духу». або Кант констатував становлення «внутрішньої волі» особи, то йшлося про надто складне явище ідентифікації особи в буржуазному суспільстві за межами чітко визначених формально-правових норм. Чому, власне, за такими межами? А тому, що Новий час – це формування і людини як особистості нового типу в усій загальносоціологічній повноті цього визначення, і людини як громадянського індивіда, дія та поведінка котрої здійснюється в межах дихотомічної системи «свобода – несвобода». Безперечно, це не співіснуючі паралельні процеси, а єдина дія, відношення загального й особливого, де перше, постаючи активною, започатковуючою, визначальною основою, виявляється, зрештою, в особливому як єдино можливій у такій ситуації формі існування. Кожна особистість у трактуванні Нового часу – не подібна до іншої, унікальна. Вона не підпадає під визначення через уніфіковану систему мірил, не має обов'язків, окрім тих, котрі сама собі пропонує та котрими координує власні дії. Рівність її з іншими особами утримується лише на нерівності, єдиною формою існування якої є визнання та повага унікальності іншого. Така система рівності відтворює себе лише в єдиному виді діяльності – спілкуванні. Жодні норми й авторитети та інституції над таким спілкуванням не владні. Воно настільки ж унікальне й індивідуальне, як і самі особи. Цей простір формування особистості створює незвичайну попередню умову відчуття людиною можливості індивідуальної реалізованості в свободі, формує передчуття («республіканський дух») свободи. Функція останньої полягає в тому, що лише вона наперед визначає свою можливу особливу форму вияву (свобода в громадянському суспільстві) та конкретно-історичну форму, де дістає визначення правову держави громадянського суспільства як «субстанційно всезагальна» [50, с. 208], «образ і дійсність розуму» [50, с. 208]. І тоді вже у конкретному соціально-політичному сенсі ідею особистості суперечливо зумовлює суто правова буржуазна ідея громадянського індивіда, абсолютно тотожного самому собі, а через право тому чи іншому індивідові на ринку праці, або під час виборів тощо. Отже, тут права людини та

політичні свободи більше стосуються безпосередньо абстрактного громадянина ніж особистості. Однак зауважмо: коли для особистості все стає простором реалізації її приватного життя, а тому для неї не існує ні цього простору, ні самого приватного життя, оскільки така особистість весь час перебуває у стані самовизначення, то для громадянина (який уже чітко окреслив координати власного буття та свободи правом) наявною, визначеною межами та недоторканністю, постає сфера громадянського суспільства з його суттєво значущою серцевиною – приватною сферою життя. Унаслідок цього з'являються анонімність, крайня форма знеосіблення, переважно домінуючий спосіб діяльній комунікації, причиною чого є рівність прав – єдина умова побудови системи відносин громадянина з державою та її політичними інститутами, незаперечним гарантом існування індивіда в громадянському суспільстві. Такий, майже неловимий процес раціоналізації буття людини створює відповідну раціональну основу правової системи визначення свободи. І цей раціоналізм переводить в інший логічний ряд саму систему природних прав – у низку законів існування нового типу держави та принципів реалізації свободи в громадянському суспільстві, де закон, згідно з Т. Гоббсом, – мірило всіх речей. У зв'язку з цією трансформацією, свобода людини в натуралістичному вияві (у Н. Макіавеллі – свобода від примх долі, у Т. Гоббса – свобода від пристрастей, гніту та бідності) стає свободою в її соціально-політичному визначенні: «Свобода є передусім свободою людини упорядковувати та розпоряджатися, як їй заманеться, своєю особистістю, своїми діями... і всією своєю власністю» [55, с.594]. У Монтеस्क'є ця свобода доповнюється ще й інституційним визначенням унаслідок можливої та необхідної системи розподілу влад – умови, здатної забезпечити повноту соціальних та насамперед – політичних свобод особи.

Лише на сформованій і практично освоєній системі політико-правових засад свободи вибудовується теорія та практика буржуазної справедливості з принципами:

1. Кожний індивід повинен мати рівне право стосовно найзагальнішої системи рівних основних свобод, що збігається з подібними системами свобод для всіх інших людей;

2. Соціальні й економічні нерівності потрібно організувати так, аби водночас одержували найбільшу вигоду ті, хто досяг найменшого успіху, згідно з принципом справедливих заощаджень, робити відкритими для всіх посади в умовах чесної рівності можливостей .

Нове поняття «свобода» зумовлене, як уже зазначалося, якісно новим станом економічної системи господарювання в буржуазному суспільстві,

нетрадиційними формами власності, Але, на наш погляд, таку об'єктивно-матеріальну детермінацію необхідно розглядати і з огляду теорій, у структуру котрих покладені утопічні погляди, теологічні доктрини, традиціоналістські концепції вивчення історичного процесу. В одних системах теорій домінантну основу становить раціоналізм, а відтак відповідно, і проблема свободи тут розв'язується у межах тогочасної раціональної парадигми. В інших чинником, що актуалізує зміст, є ірраціоналізм зі сверідним баченням онтологічних форм соціальної та політичної свободи. Отже, соціально-політичне спрямування теорій – це оригінальна вісь у місці перетину вертикальної площини економічних і логіко-раціональних теорій філософії, де артикуляція здійснюється на розгортанні свободи та її умов, і горизонтальної площини теологічних, утопічних, традиціоналістських та ірраціоналістичних філософських спрямувань з домінуванням переважно розуміння сутності несвободи, пізнаючи та заперечуючи яку, можна досягнути реальну свободу.

До Нового часу теорії політичного змісту були переважно органічними складовими частинами безпосередньо філософії, етики, теології, історії тощо. Політична теорія формується не за принципом маргінальної залишковості й другорядності, а постає в надзвичайно збагаченій формі, виконуючи особливу синтезуючу функцію економічних, філософських та, за традицією, ще й теологічних наук. У такий спосіб і онтологія свободи розуміється здебільшого як буття людини в якісно новому впорядкуванні політико-владних та соціальних відносин. Система структурування у згадану добу продиктована якісно новою трансформацією змісту та функцій єдиного цілісного до того моменту потоку духовності, що переважно синтезується у своєму теологічному сенсі. Цей процес виявляється у цілісному неструктурованому визначенні культури. У Новий час така цілісна субстанційність культури секуляризується, розпадається на три самостійні духовно-практичні основи – науку, мораль та ідеологію. Гуманістичні теорії Нового часу, в котрих вагома роль належала політичним доктринам, узагалі виконували дві функції:

1. Були конкретною теоретичною формою осмислення, пізнання та практичного впливу на трансформацію конкретної реальності. Тому можна констатувати, що гуманізм в цьому сенсі – дієва теорія.

2. Становили своєрідний загальноісторичний, загально соціальний принцип, який відображав закономірності формування політико-правових, духовних взаємин на етапі класичного формування й утвердження буржуазних відносин.

Гуманізм став, образно кажучи, першою універсальною мовою, що дало змогу пізнавати й розуміти інші культури, внаслідок чого уможливилась

самоідентифікація на рівні нації. Це дуже важливий і суттєвий феномен, який, на жаль, недостатньо досліджений. Попередній – загальний, цілісний потік культури, не здатний виконати функції універсальної мови пізнання. Адже тоді, коли самоактуалізація суспільства відбувається лише через нехай і значущий, великий пласт культури, то про становлення національної свідомості тут не йдеться, оскільки самовизначення відбувається на порівнянні не тільки зовні однорідних, а й суттєво однопорядкових речей. Система ж культур, на нашу думку, такою не постає, окремі культурні утворення суттєво нерозпредмечувані іншими.

У доримської історії існувало особливе розуміння місця людини в системі цілісної соціодержавної структури, пізніше ніде не повторюване і не відтворюване. Людина, власне, поставала як абстрактна одиничність, визначеннями котрої були, з одного боку, світ відчуттів, а з іншого – безмежність космосу природи. Ці системи становлять цілісну єдність і сутність самої держави. Соціум, а не сама людина, визначає сенс останньої. Гармонійне продовження як вияв принципів буття космосу та світу, що «ожив» у людських відчуттях, у своєму поєднанні створюють простір держави. Він просто «є», і, як увесь світ, існує у вимірах «істинності – неістинності», як визначення й абстракція держави (у Платона – це ідеальна держава, в Арістотеля – і різновиди, і типологія, але, знову – таки, лише як самовизначення держави). Відношення «людина – держава» як такі визначити важко. Вони різні й, так би мовити, ніякі, тому що в будь-якому стані їхній вимір ще абсолютно за межами самої людини. Римська доба принесла своє розуміння держави і стосунків.

У взаєминах з людиною задіяна вже не абстрактна система світу відчуттів, а інші чинники – соціум (у ньому, щоправда, нікого немає, оскільки це – лише схема соціальності [124, с.14]), асоціальний не астрологічний космос як соціальне буття. Це останнє й створює основу для визначення держави, адже постає у подвоєному вигляді - світу володарюючих та світу підвладних. У зв'язку з тим, що «римлянин узагалі бачив у світі тільки соціальне, – зауважує А.Ф.Лосев, – то не соціальне він сприймав статуарно, тобто універсально-юридично. Тут завжди хтось за правом примушував, завжди хтось через обов'язок підкорявся» [124, с.16]. Держава поставала не живим організмом – своєрідним меморіалом, суть якого – право; визначенням останнього є все загальносоціальне, а не людина. Знову ж таки, відносини «індивід – держава» ніби зовсім не беруться до уваги. Вони не актуальні, бо не від їхнього взаємовизначеного напруження залежить сутність влади, інституційного порядку тощо.

З подібних стосунків Середньовіччя також «вимивало» інтенцію людської суб'єктивності, адже держава – взагалі не продукт людського розуму та дій. І лише Новий час сформував зовсім інший вид усієї попередньої історії, сенс визначення людського буття. У загальносистемному понятті відносин «людина – держава» відносини перестали бути такими, що одномірно дістають підтвердження і зумовленість тільки у зовнішньому світі, протиставленому їм, відчуженому. Вони постали у подвійному вимірі - як рефлексія людини, як такі, що становили її сутнісні визначення, сенс буття, і в зовнішньому трансцендентному формалізовано-логічному статусі. Останні перестали бути самодостатніми й абсолютними стосовно людини. Єдине їхнє призначення – формування умов, засобів, норм щодо можливості реалізації сутнісних сил, природних покликань уже не абстрактно, а конкретно визначеної особи. Простір відносин "людина – держава" створить особливе поле вияву свободи як невід'ємного модусу буття людини новоєвропейської доби.

Принцип співвідношення людини та держави в історичному аспекті вибудовує щонайменше дві узагальнені парадигми: або ж держава як сутність соціально-політичного буття людського світу перебуває за межами реально існуючої цілісної системи людського буття, точніше, – за межами кожного індивідуального способу проживання цієї дійсності, або ж вона становить суть такого буття. В останньому випадку буття самої держави іманентне буттю людини загалом. А звідси і вся система онтологізації феномена держави, щовибудовується як складна ієрархічна система інституцій та відносин, котрі обов'язково постають у формі реалій людської дійсності, які починають свій вимір з людини і нею ж завершують. Однак тоді виникає парадоксальна ситуація: сутність самої людини мусить бути тотожною державі й навпаки. На рівні суспільного буття у певних межах розуміння це можна виразити, а на рівні співвідношення «індивід – держава» (коли індивід – не єдиновладний суб'єкт у системі тоталітарного чи авторитарного правління) таку тотожність сприйняти неможливо. Хоча в історії політичної думки спроба «індивідуалізації» держави й «одержавлення» особи була. У Новий час ці погляди репрезентували теоретики суспільного договору та природних прав людини. І зовсім не утопічною виявилася достатньо раціональна й прогресивна система теорій, бо саме з того періоду почав відлік алгоритм буржуазного суспільства і самої свободи: «держава для людини, а не людина для держави» [114, с. 205]. Отже, держава насправді стала іманентною самій суті людини, але рівноцінно (може навіть і більше) вона трансцендентна цій суті людського буття. Відразу ж зауважимо, що така трансцендентність

держави зовсім не перекреслює та не заперечує сутнісних ознак особи в ній, а навпаки.

Трансцендентність політичної системи стосовно людського буття може виявитися по-різному. Людина (бажає вона того чи ні) формується за обставин, коли вона так чи інакше задіяна у відносинах політичного змісту і завжди перебуває в кореляційних відносинах з державою та різними інституційними утвореннями. Останні в своїй цілісній системі становлять своєрідну формоутворювальну основу поведінки людини, змістом якої стають цінності не лише політичного сенсу. Визначеність, окресленість, логічність, жорсткість форми залежить від адекватного сприйняття її особою, здатності протидіяти хоча б неприйняттю цих зовнішніх форм, котрими постає політична система суспільства з усіма її складовими. Отже, та сама держава, система влади, політичні інституції, відносини уже дещо трансцендентні стосовно особи, адже психологічно людина завжди протистоїть нав'язаним ззовні формам, які б алгоритмізували її сутність своїми менш чи більш жорсткими визначеннями. У надмірно тоталітарних і демократичних суспільствах (в останніх, до речі, ще більше, оскільки сформована самоідентичність) завжди спостерігаємо психологічне протистояння людини своїй зовнішній політичній формі буття – державі, владі, політичним інституціям, праву тощо.

На відміну від людини, котра дана собі безпосередньо, ані держава, ані політична влада, ані вся система інституцій, відносин та права не дані безпосередньо. Такий стан, на нашу думку, зумовлений двома чинниками. Перший – попередньо визначений, майже завжди історично передує особі творенням тієї політичної системи, де їй доводиться згодом жити. Другий чинник передбачає, що людина завжди задіяна у відносини з існуючою державою в її локальних вимірах, визначених обставинами: географічним місцем проживання; системою діяльності, в якій вона задіяна; перебуванням в ієрархії соціальної структури та ін. Сама держава, система влади не дані безпосередньо людині. Вони трансцендентні, адже їхнє конкретне становлення не збігається з конкретним становленням особи, крім цього, в індивідуально людському способі буття вони представлені завжди в локальних своїх означеннях, а не в загальному сенсі. Тут особливо характерно виявляється той психологічний опір, про який уже йшлося. Людська особистість, входячи у цей локально зумовлений для неї стан буття держави, який в онтологічному аспекті буття самого індивіда, ще й скорочений самою історією, завжди залишає за собою шанс зберегти та виявити свою цілісність, самість і універсальність. На цій протидії ґрунтується процес політичної соціалізації особи, де, з одного боку, людина розчиняється в системі

існуючого буття держави, влади, відносин, утрачаючи ті риси, котрі не вкладаються в зумовлені політикою норми життя. З іншого боку, така регламентація політичного буття змушує людину шукати і зберігати свою сутність за межами тієї політичної сфери, нішою для якої стає громадянське суспільство [141, с. 27]. Отже, політична соціалізація – це ніби наперед задана умова лише часткової регламентації дій та поведінки людини, що продиктована політико-владними інтересами держави, за якої не можуть бути підпорядковані й зруйновані сутнісні сили людини. Такий стан буття індивіда стає можливим у разі трансцендентності існування самої держави.

Останнє спричинене, не наш погляд, ще й іншими чинниками, в тому числі поглибленими, зокрема в Новий час, розмежуванням онтологічних основ держави й особи, що дає змогу по-іншому репрезентувати саму суть свободи. Перша дедалі глибше структурувала у раціональні інституційні визначення й адекватно спеціалізовані та структуровані виміри їхніх дій. Особа ж буржуазного періоду через специфічні універсальні форми діяльності й особливе місце і роль раціонально-духовних основ освоєння дійсності почала прямувати до можливості свого цілісного, не препарованого, не алгоритмізованого вияву, основу якого становила вже не природа, навіть не Бог, а соціум. Реальним ставала, з одного боку, універсальність людського буття, форм дійсності, пов'язаних із промисловою революцією, системою соціальних відносин, духовністю тощо. З іншого – ще реальнішою була конкретно-прагматична, або ж навіть утилітарно-конкретна система політичної дійсності: конкретний тип держави; конкретна форма влади; конкретна, майже не відтворювана в інших умовах, структура політичних інституцій, соціальних функцій, структура самого суспільства з домінуванням третьої верстви, що уже починала суттєво впливати на функціонування всього політичного організму. У Новий час світ перестав бути формаційно одномірним або ж структурно ідентичним, де ті самі держави класифікувалися за спрощеною системою відмінностей – держави східної та держави західної цивілізацій. Світ (зокрема Європа) став буржуазно різноманітним. Ці два вектори формування нового трансцендентного типу держави, та універсально-раціональної здатності до ідентифікації й узагалі до самості, або, як у Т.Гоббса, до егоїзму особи (вона що, правда, ще не «запліднилася» екзистенційністю) потребують поглибленішого і тривалого дослідження, на чому ми зупинимося згодом [56, с. 227]. Тут лише означимо детермінанти, котрі зумовили трансцендентність політичної системи взагалі й держави зокрема, що особливо по-новому почали виявлятися в умовах зародження та формування буржуазних відносин. Саме з цим періодом пов'язана актуалізація ще одного важливого чинника –

формування системи юридичних норм та законів через відчуження прав людини, яке досяглося внаслідок укладення суспільного договору. Установлення системи делегованих або ж відчужених прав особи, що передаються в розпорядження держави та її інституціям влади, окреслюють трансцендентну сутність держави стосовно особи.

Це протиріччя не є абсолютним. Одна сторона становить сенс іншої. Так, через систему прав, універсальні форми діяльності, раціонально-практичний та духовний спосіб освоєння дійсності творилася цілісна сутність людського буття, що водночас починала формувати нову сутність самої держави, метою якої була не вона сама, а людина з її правами. Вся політична система заради й унаслідок тієї іманентності стала трансцендентною до особи, створивши умови для діяльності громадянського суспільства. Лише існуюча та чітко визначена трансцендентність держави конститує автономний простір громадянського суспільства. Загалом лише трансцендентність буття політичних інституцій і відносин є умовою формування загальнолюдських цінностей політичного характеру – демократичної системи влади прав людини, соціально-політичної та правової справедливості тощо. І лише досягнення людським розумом та практикою можливості потойбічного самовизначеного існування держави як трансцендентного вияву людини продовжило домінуючі парадигми політико-правового характеру в Новий час; правового примусу та правового підпорядкування; віри (у трьох вимірах: раціональному, проаналізованому М.Вебером [31], ірраціональному, що стверджувався марксизмом, утопічними теоріями та новими церковно-теологічними доктринами), справедливості як рівності можливостей і домагань та ін.). Створені людиною ціннісні надбання у процесі отримання ними статусу загальнолюдських вийшли за межі індивідуально-конкретної форми буття й існуючої локальності держави. Трансцендентність існування держави - це ще й унікальна можливість зіставлення, порівняння, самовизначення однієї з них через іншу не на підставі лише сили, як було в минулому (підпорядкування, загарбання, знищення однієї з держав як утвердження, звідси – і своєрідна самоідентифікація іншої), а й через співвідношення, віддзеркалення однієї в іншій, зіставлення своєрідних формальних сторін – системи означених парадигм. І те, що людина загубила, ніби розчинившись у пластичності внутрішніх форм державності – її інституціях, відносинах, системі всезагальних підпорядкувань законові, владі, вона намагається знайти передусім у трансцендентності існування цієї держави. Проникнення в останню є виходом за межі власного буття й реальності. Лише завдяки своїй трансцендентності держава може стати своєрідним критерієм і моделлю розвитку людини та самої свободи. Адже

виміряти, пізнати, досягнути себе можна тільки внаслідок зіставлення свого реального, конкретного буття з чимось ззовні покладеним [31, с. 80]. Тому в Новий час виникало особливе розуміння співвідношення людини та держави в політичному полі буття, розуміння, що поставало зі змісту самої новостворюваної реальності, незвичної для традиційного світосприйняття. Тут держава (не лише як первинним способом формалізований інститут політичної системи, а ще й як специфічний феномен освоєння, пізнання, відтворення дійсності та самої людини, особливий засіб буття індивіда) і сутнісні сили людини не можуть збігатися. Вони один для одного взагалі не є реальностями, а існують мов два світи, розтшовані за межами один одного.

Зауважимо, що аналіз такої всебічної та багатоаспектної проблеми як феномен свободи необхідно доповнювати низкою загальнофілософських, загальнонаукових, історико-філософських і соціологічних підходів, принципів та методів дослідження цієї проблеми. Потрібний специфічний синтез концептуальних підходів для детального систематизованого вивчення проблеми свободи, що дає змогу виокремити та розглянути цілісний комплекс питань, котрі стосуються сфер виявлення феномену свободи. Спроба подібного синтезу допоможе визначити шляхи конструювання відповідної методологічної програми дослідження і по-новому розв'язати низку теоретичних та соціально-практичних завдань, пов'язаних із особливостями експлікації проблеми свободи у соціально-філософському ракурсі й подальшій верифікації сфери виявлення цього феномена. У зв'язку з цим ще одним вихідним принципом дослідження постає принцип єдності й цілісності розвитку загальнозначущих філософських ідей і теорій. Такий принцип потребує розглядати еволюцію концепцій як єдиний світовий соціокультурний процес, де всі школи і течії взаємозв'язані, взаємопроникають і взаємодоповнюють одні одних, становлячи одночасно єдине ціле, мінливе й динамічне.

Наступним важливим принципом дослідження ми вважаємо принцип генетичної спадковості й поступального розвитку пізнання природної та соціальної реальності, культурно-історичних епох, суспільних систем, соціальних груп і суб'єктів. У його основу покладено тенденцію накопичення знань, яка постійно виявляється, їх поглиблення та переходу від пізнання сутності одного рівня до пізнання сутності іншого, вищого рівня, з його діалектичним запереченням, «зняттям» і збереженням певних найцінніших елементів старого. Ця тенденція реалізується на основі спадкоємності в розвитку і об'єктивно існуючої суспільної системи, генеруючої та ініціюючої виникнення та обґрунтування загальнозначущих філософських ідей, що є відображенням та духовним стимулятором суспільного розвитку.

Наступний принцип дослідження свободи (про нього ми вже згадували) є – принцип історизму. Зазначимо, що головні його положення, хоч і не були остаточно сформульовані, але стихійно й інколи успішно використовував ще Арістотель. Усі основні праці мислителя позначені соціально-історичним розглядом і аналізом ранніх філософських учень у їх ставленні до розглядуваної проблеми Арістотелем. Названий принцип розробляли та доповняли у подальшому в своїх філософських системах Ж.-Ж. Руссо, І. Кант, Й. Фіхте, Г. Гегель та інші мислителі Нового часу, що аналізували суспільство як безперервний поступальний процес сходження від нижчих ступенів до вищих з моментами повторюваності й повернення до старого, його подолання та переходу на новий ступінь розвитку [102, с. 23 – 38].

Свобода як абсолютна цінність усвідомлюється філософською та соціально-політичною думкою в добу Нового часу разом зі зародженням та розвитком буржуазних відносин. За історичний період, що минув з того часу, проблема свободи в історико-філософському дискурсі неодноразово була предметом ретельного дослідження в контексті аналізу історико-філософського процесу.

РОЗДІЛ 2.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФОРМ СВОБОДИ

2. 1. Політична антропологія як парадигма політико-філософської рефлексії

Дослідження проблеми свобод є невідривним від визначення особистісних меж та форм цього феномену. Особливу межу свобода отримує в політичних формах свого означення, таким чином, виступаючи, свого роду, критерієм та висхідним принципом визначення всіх форм свободи в конкретному суспільстві, в реальних історичних обставинах.

Як поняття і явище політична антропологія досить поліфонічна. Проте конституюванню її як окремої галузі політичних знань передували істотні зрушення в системі так званої «антропологічної рефлексії». Предметом останньої традиційно були не лише проблеми світоглядно-психологічних станів людини, а й людської першооснови у світобудові взагалі. Антропологічна методологія, тобто специфіка антропологічного підходу до суспільного буття ґрунтується на пріоритетних цінностях людської індивідуальності порівняно з іншими чинниками - природними, соціальними чи космічними детермінаціями. При цьому не йдеться про субстанційну першість людського як такого. Сутність проблематики полягає у каузальності взаємодії, коли, як відомо, наслідок може виступати і як причина. Перефразовуючи видатного мислителя доби раннього Відродження М.Кузанського, сутність антропологічного світогляду можна визначити за допомогою принципу *causa sui*, тобто людини як самодетермінуючої сутності. На відміну від явищ природи, які визначаються дією зовнішніх чинників, людина сама визначає свої цілі у житті і досягає мети за допомогою засобів, які, знову ж таки, обирає на свій смак та розсуд. Отже, можна говорити про наявність антропологічної парадигми як принципу політичного буття, що диктує необхідність розуміння людського начала у соціальному часі та просторі як творчої одиниці. Згідно з останньою вона бере на себе відповідальність за свої вчинки і дії, а не покладає її на зовнішні обставини.

Звідси такий важливий аспект політико-антропологічних досліджень, як морально-етичний зріз політичного дискурсу і політичної практики, про який частково йшлося у попередніх розділах. Проте політична антропологія не обмежується лише аналізом співвідношення політики і моралі - це лише один із її аспектів, який далеко не вичерпує її змісту. Політична антропологія заглиблюється в традиції політичних практик різних народів, аналізує

технології політичних взаємодій різних політичних суб'єктів, а головне те, що вона створює принципово новий дискурс при дослідженні політичних реалій, дискурс, орієнтований на самоцінність та самодостатність первинності індивідуально-людського у політиці. Наголос на цих аспектах сприяв появі нового напрямку соціогуманітарного аналізу, який у західній політології утвердився у вигляді політичної антропології.

Слід сказати, що становлення політико-антропологічного напрямку відбувалося своєрідним способом. Спочатку його об'єктом виступав лише аналіз політичних процесів архаїчних суспільств і насамперед тих, що були колонізовані. Проте згодом її дослідницькі горизонти істотно розширилися і нині антропологія активно втручається у дослідження й модерних політичних інститутів та процесів. Щоправда, на відміну від класичної політології, яка орієнтується здебільшого на політику як соціальне явище, де провідне місце належить колективним організаціям та цінностям - соціумам, соціальним верствам, групам та класам, етносам та націям, у центрі політичної антропології знаходиться людина - носій політичних ідей, свідомості, етичних цінностей та поведінки.

Перш ніж перейти до суто наукових проблем політико-антропологічної рефлексії, необхідно зазначити, що її появі передувала своєрідна світоглядна революція свідомості, яка окреслила цивілізаційні межі цілих країн і народів, справивши відчутний вплив на їхню політичну історію та політичне буття взагалі. Без цього політична антропологія як науковий напрям - продукт значно пізнішого інтелектуально-духовного виробництва - був би просто неможливим. Слід сказати, що цей процес, відомий під назвою «антропологізації» знань і культури загалом, триває й нині.

Звернення до людини як центру політичного світу зумовлений багатьма чинниками. Якщо говорити про соціокультурні підвалини цього процесу, то насамперед слід наголосити на ліберально-індивідуалістичних традиціях, витоки яких сягають часів первісного капіталізму, періоду ранніх буржуазних революцій, протестантської етики. У центрі цих процесів, попри їх зовні масові прояви, перебувала людська свобода як вища цінність і норма нового стилю життя, нової історичної формації.

Узагальнюючи внесок, що його зробила західноєвропейська цивілізація у скарбницю світової культури під кутом зору гуманістичних цінностей, то, напевне, найбільшим таким здобутком можна вважати відкриття людської індивідуальності як феномена, гідного не лише мистецької ідеалізації, а насамперед створення певних соціальних, політичних та правових засад для її самореалізації. Важливо наголосити на тому, що йдеться не про індивідуальність біологічного виду, а соціальну індивідуальність, що реалізує

себе крізь призму свободи економічної, соціальної, духовної, зрештою, політичної. Це відкриття не було спонтанним і його не можна приписувати лише добі Відродження, хоча саме вона започаткувала цей процес «антропологічного повороту», чи не найбільше зробивши задля цього в інтелектуальному плані. Але й античний ідеал естетичної гармонії духовного та тілесного, і римське приватне право, що стало в обороні особистих інтересів людини, і середньовічна університетська освіта включно з християнською схоластиком, яка відточувала логічну вправність мислення, - все це складові цього грандіозного явища, яким врешті-решт стало відкриття людської особистості як вищої цінності і мірила людського розвитку та історичного прогресу взагалі.

Таким чином, західноєвропейська антропологія мала своїм підґрунтям колосальний шар соціокультурного поступу, що втілювався у досягнення науки, мистецтва, політики і права.

Дещо іншою виявилася генеза східноєвропейської цивілізації при всій умовності такого поділу, але об'єктивно, і це слід визнати, він існує хоча б на рівні конфесійних, ментальних та культурних чинників. Тут не варто у черговий раз нарікати на неприхильність історичної долі, бодай у вигляді того ж таки деструктивно-трагічного монголо-татарського панування, яке сприяло розмежуванню європейського тіла цивілізації на його західний та східний сегменти. Справа ж, на наш погляд, полягає і в тому, що східноєвропейські народи надто довго зберігали у своїй геоекономічній системі доволі архаїчні елементи соціальних відносин, де головною умовою виступав не індивід - власник, вільний інтелектуал, найманий працівник чи безробітний, а колективний суб'єкт - спочатку родина та громада, а потім - соціальна група, верства, клас тощо, межі між якими завжди були досить відчутними і майже кастовими. Якщо цю проблематику конкретизувати на українському матеріалі, то навіть таке історичне явище, як козаччина, де за всіма ознаками мали місце і демократичні засади самоврядування, і своєрідний культ свободи як волі, а отже, й цінність особистості - то все одно ми не можемо стверджувати, що завдяки цьому Україна жила за європейськими стандартами, в якій панували цінності людської свободи та індивідуальності. Адже козацький устрій, наприклад, з позицій економічної організації - основи основ будь-якого ладу чи цивілізації - був далеко не європейським, тобто таким, в основі якого знаходимо ремісництво і торгівлю. Крім того, західноєвропейська цивілізація завдячує своїми досягненнями, у першу чергу, міській організації життя, де ціняться такі властивості, як індивідуальна вправність у роботі, ремісництві, торгівлі, які виростають з умов жорсткої конкуренції на ринку праці і споживання. З цього боку козаччина залишалася

осереддям переважно аграрного способу виробництва і побуту, хоча й непозбавленого деяких елементів впливу міської цивілізації, наприклад, торгівлі. Але вони не стали визначальними рисами економічної основи суспільної організації, а «козацька республіка» - політичний лад Запорозької Січі - все-таки була державою військової, а не парламентської демократії. Відмінність між цими двома формами демократичного правління є не просто зовнішньою, а глибинно внутрішньою, системною, опосередкованою принципово різними засадами економічної та соціальної організації. Адже, якщо військову демократію розглянути під кутом зору генези історичних форм політичного правління, то це одна з її зародкових форм, властивих раннім періодам цивілізації. І хоча за деякими формальними ознаками, наприклад, виборністю посад, вона дійсно є ладом, що типологічно споріднює її з демократією, проте за змістом - це ще не парламентська її форма, де має місце представництво різних суспільних верств та інтересів, де влада здійснюється на законодавчій основі й до певної міри вже існував принцип поділу влад. Попри те, що козацький гетьман обирався, а не призначався, його статус як політичної фігури скоріше нагадував монарха, аніж президента чи спікера, оскільки у своїх діях практично нічим, окрім анархічної стихії козацької маси, не був обмежений. Про це свідчить і досить поширена практика переворотів шляхом змови - типового явища для не правових систем правління. Не дивно й те, що найвидатніший з когорти українських гетьманів - Богдан Хмельницький схилився до того, щоб увести династичне правління - найперша ознака монаршої влади, а чимало видатних вітчизняних істориків - від П.Куліша до В.Антоновича - досить амбівалентно ставилися до козацького устрою взагалі, оскільки той навіював їм малопривабливі асоціації стихії та анархії.

Отже, порівняно з європейськими соціокультурними традиціями, заснованими на цінностях індивідуальної свободи, що стали, зрештою, підоймою європейської антропології як явища ширшого, аніж тільки суспільно-історичної, філософської чи політичної рефлексії, східноєвропейські і, зокрема, українські традиції засновані переважно на соціетальних, тобто групових або колективних цінностях: родини, громади, класу та етносу. Такі відмінності глибинного порядку не залишаються осторонь і щодо їх виявів у сфері інтелектуального дискурсу. Якщо європейська філософська та політична думка, починаючи з XVI-XVII століть, переймається здебільшого проблемами свободи соціуму, а в ній насамперед йдеться про свободу людини, то вітчизняна, як історична, так і політико-філософська традиція, за рідкісним винятком, рухається переважно у межах або ж соціальної, або ж національної ідеологій, де особистості відводиться

другорядна роль. А якщо така особистість дійсно з'являється, про що конкретніше мова у наступному підрозділі, то, або ж у вигляді рефлексуючого на моральні теми політичного мислителя, або ж відданого справі соціуму чи нації індивіда, переважно жертвовного чи героїчного плану. Отже, є підстави говорити про дві фундаментальні парадигми світоглядно-політичного порядку, які істотно вплинули на формування політико-ідеологічного дискурсу. Це, з одного боку, парадигма, яку ми визначаємо як «антропологічну», оскільки її центром є людина та людська свобода. А, з другого, йдеться про парадигму «колективістську», яка диференціюється на «соціоцентричні» та «націоцентричні» напрями в межах цієї парадигми, де пріоритетом виступає не індивід та його свобода, а класова або національна солідарність.

Зрозуміло, що окреслені нами відмінності не абсолютні, а відносні. Адже західноєвропейська цивілізація також не була позбавлена соціетальних утопій, доктрин та ідеологем, так само як і східноєвропейська і, зокрема, українська не була позбавлена певних антропологічних проявів та нахилів філософсько-історичного та політичного мислення. Але різниця полягає у тому, що на теренах західноєвропейської цивілізації, зрештою, перемогли цінності індивідуальної свободи, тобто ліберальної демократії у різних її проявах, тоді як на східноєвропейських, у тому числі й вітчизняних теренах, навпаки, домінуючими стали цінності корпоративного колективізму, не суть важливо під якими гаслами і прапорами, соціалістичними, комуністичними, фашистськими чи націоналістичними. На Заході ж, попри те що саме тут зародилися й набули ідеологічного оформлення колективістські теорії і вчення, такі як утопічний соціалізм, марксизм, фашизм тощо, зрештою, перемогли ліберально-демократичні орієнтири, тобто ті, метою яких була людська свобода як умова і колективної свободи, тоді як на Сході домінуючими виявилися протилежні політичні цінності, а саме - колективної свободи, крізь призму якої розглядалася свобода індивіда. Такі відмінності в структурах політичної ментальності та парадигмального мислення й зумовили, на наш погляд, різні напрями розвитку політико-антропологічних систем на Заході та Сході європейської цивілізації.

Щоб переконатися у цьому, розглянемо конкретніше становлення та розвиток політичної антропології як напряму політичної науки в її історичному контексті. Актуальність такого аналізу диктується необхідністю враховувати ту обставину, що на сьогодні, як було зазначено, наука все ще знаходиться під впливом «антропологізації». Як одна із головних парадигм європейського мислення, вона стала визначальною не лише для філософії, а й значною мірою й природознавства. Останнє досить активно оперує поняттям «антропний принцип», з позицій якого розглядається чимало проблем світо-

глядного порядку, порушуваних сучасним розвитком природознавства і техніки. Антропологізація ж соціально-гуманітарних знань значною мірою була спричинена необхідністю подолання відчуження людини і таких макросистем, як суспільство, держава, пошуком джерел матеріального та духовного прогресу, оскільки авторитарні та жорстко централізовані системи вичерпали свій ресурс суспільного розвитку. Звідси перманентні війни та революції, що супроводжувалися тотальним нищенням народів, соціальних верств і класів, що точилися протягом майже останніх півтисячі років і досягли свого апогею у ХХ столітті, похмурым символом якого стали: Голодомор, Голокост та геноцид. Ці явища, як ніколи, загострили проблематику цінності та сенсу людського життя. Саме у ХХ столітті вчені та філософи заговорили про «антропологічну катастрофу» як одну із політичних домінант цього століття. Антропологічному поворотові сприяли також і глобальні техногенні катастрофи, які також ставали й катастрофами великих мас людей, тобто знову ж таки антропологічними катастрофами.

Що ж до проникнення антропологічного підходу в політику, то насамперед слід говорити про місце та роль людини за умов різних політичних систем - авторитарно-тоталітарних, де вона зводиться до функції «гвинтика», та ліберально-демократичних, де кожна конкретна людина постає автономним суб'єктом. У першому випадку діє принцип жорсткого детермінізму, тоді як у другому - каузальності.

Появі політичної антропології передувало те, що антропологічні ідеї на світоглядному рівні уже тривалий період часу розвивалися у надрах філософських, теологічних та соціальних знань. Політична антропологія, стаючи своєрідною квінтесенцією інтелектуального поступу, лише загострила ці світоглядні уявлення та концепції здебільшого елітарного порядку до рівня їх масової свідомості, адже політика, апелюючи до кожного, назовні виявляє себе як «ефект маси», що не збігається із сумою його складових.

Звичайно, різні напрями антропологічних знань істотно різняться між собою не лише предметом, а й методами досліджень. Так, наприклад, культурна антропологія зосереджує свої зусилля насамперед на ціннісних та онтологічних засадах людської діяльності, визначаючи контекст взаємодії людини та культури через символізм форм останньої. Теологічна антропологія дає нам розуміння людини з позицій креативної сутності Бога, тобто як істоти, що втілює божественну мудрість і промисел у повсякденному житті суспільства і людини. Але й та, й інша антропологічні рефлексії мають вихід і на політичну практику, адже актуально сформульоване завдання людини може викликати масовий релігійний (протестантизм) чи національно-визвольний рух (етноренесанс) у суспільному житті, стаючи ідеологічною

основою фундаментальних соціальних змін, які здатні трансформувати обличчя і статус цілих держав та націй.

Політична антропологія стоїть на точці зору життя людини і прагне обґрунтувати закономірності становлення і функціонування влади у суспільстві завдяки політичній участі як особливої форми людського життя і діяльності, причому форми, що узгоджується з характеристиками буття даного народу, його менталітетом, адже, крім політики, існують й інші форми репрезентації влади у соціумі: мораль, право, традиції.

Теологічна антропологія також стоїть на точці зору самоцінності людського буття, обґрунтовуючи його вічність та незмінність, даровані Богом. Всяке втручання в це буття вважається гріхом, а саме життя її зводиться до поклоніння буттю як божественному творінню. Влада буття, переконують теологи, це влада Бога. Сучасна теологічна антропологія значно гуманізувала людське життя, а філософські устремління сучасної теології ґрунтуються на засадах плюралізму, а не монізму, як це було раніше, і в цьому великий антропологічний смисл теології. Гуманізуючи гріхопадіння людини, вона вважає, що оскільки в центрі і на вершині земного життя стоїть людина, то все соціальне треба влаштувати так, аби ця людина відчула Бога. Влаштуваючи соціальний світ людей, влада мусить увесь час думати про Бога як вседержителя, не забуваючи його щоденну присутність у світі. Зрештою, сутність людини вбачається сучасною теологічною антропологією в тому, що вона стає партнером Бога і розуміння її поза Богом неможливе.

Якщо порівняти завдання і цілі політичної й теологічної антропологій щодо сутності людини, то для політичної антропології важливим є момент, коли людина відкриває в собі Бога. А це означає, що застосовуючи владу у формі політики до консолідації людей у цивілізоване суспільство, вона повинна не руйнувати власного буття, а стати виразником його розвитку, руху в космосі і світі. Там - людина партнер у Бога. Тут - вона має стати партнером власної долі.

Щодо політичної та філософської антропології, то їх співвідношення будується не на світоглядних, а методологічних засадах. За визначенням Б.В.Маркова, філософська антропологія опрацьовує найважливішу предметну сферу суцього, де людина посідає центральне місце. Вона розкриває в людині людське, доводить його значущість в нашому жорстокому світі боротьби за виживання. Для цього вона виходить з уявлень про людину не у її ідеалізованих образах, а із реалістичного визнання її бажань, котрі вважаються окремими моралістами чимось низьким і незначним. Вона має показати реальну людину, знищивши міф про неї¹. Для вирішення своїх

¹ Див. Марков Б.В. *Философская антропология. Очерки истории и теории.* – СПб., 1997. – С.12-13

завдань філософська антропологія застосовує величезний дослідницький арсенал філософської науки. Так само як і філософія в цілому, філософська антропологія, зокрема, прагне систематизувати знання про людину, але не диктувати ніяких абсолютних принципів її буття. Навпаки, виходячи із становища людини у світі, вона порушує питання про смисл її існування, покладаючи його в проекції гуманістичних норм і цінностей, які коригують жорстокість боротьби за існування у формі співчуття, партнерства, братерської любові до ближнього. У вирішенні цього питання вона прагне розкрити, як людина продукує і продукувала людське у самій собі, як вона стала творцем і творінням власної культури².

Яким же чином пов'язані між собою політична і філософська антропології? По-перше, цей взаємозв'язок ґрунтується у пошуку форм єдності людини та світу, зокрема, світу політичного буття. Якщо філософська антропологія, розглядаючи природу людського, постачає для політичної антропології певну методологічну базу, то остання збагачує її висновки, аргументацію і доведення своїми знаннями про сутність і форми політичного. Природа політичного є однією із суттєвих характеристик людського як такого.

По-друге, цінність взаємозв'язку політичної і філософської антропології полягає ще й в тому, що він виступає своєрідним застереженням як раціоналізації політичної, так і ідеологізації філософської антропологій. Знання, які одержують ці дві галузі антропології, є продуктом діяльності людини, яка освоює власне буття. Тому спосіб одержання антропологічного знання не лише об'єднує ці дві дисципліни, а й орієнтує їх на розкриття пізнання як форми життя людини.

За останні роки вітчизняними політологами зроблено дуже багато в плані формування національного політичного простору, обґрунтування нових національних політичних інститутів, розкриття соціально-гуманітарної сутності політичної влади, її завдань, відповідальності тощо. Проте за всіма цими діями на задній план відійшла проблема взаємозв'язку людини і політики, людини політичної, тобто тієї, що не лише оцінює стан справ у системі нинішніх влад, а й бере активну участь у політичному житті країни, стаючи відповідальною за неї. У цьому зв'язку заслуговує на увагу аналіз такої проблематики, як загальна політологія, етнополітика та геополітика у відношенні до політичної антропології. Якщо вивченню останніх в історії вітчизняної політичної думки приділяється належна увага, то, що стосується антропологічного аспекту політики, він, по суті, як слід ще не став предметом спеціального дослідження. Це можна пояснити хіба що тим, що, йдучи услід за перебігом політичної кон'юнктури, а головне, під впливом певних традицій,

² Там само. – С.232,292,374

вітчизняна теоретична думка здебільшого намагалася від рефлектувати причини та цілі набуття незалежності, звільнення від утопічних приписів комунізму тощо, тобто цілей та цінностей колективізму, залишаючи у затінку цілі і прагнення конкретної людини. У цьому сенсі ми ще залишаємося наступниками тих традицій політичного мислення, які не стільки наближають, скільки віддаляють нас від цінностей західноєвропейської цивілізації.

Філософською засадою переорієнтації політологічного дискурсу у бік його антропологізації можна вважати зміну раціоналістичної парадигми, основою якої була гносеологічна ситуація в рамках співвідношення «матерія - свідомість» на екзистенційну, засновану на співвідношенні «людина - світ». Необхідність такої переорієнтації свого часу обґрунтовував Хосе Ортега-і-Гассет: «Чистий розум повинен віддати свою владу життєвому розуму. ... Тема нашого часу і місія сьгоднішніх поколінь полягає в енергійних намаганнях впорядкувати світ з точки зору життя людини»³.

Аналіз наявної вітчизняної політологічної літератури з питань взаємозв'язку людини і політики показує, що людину і надалі традиційно досліджують у двох планах: з погляду суспільства і точки зору особи. Перший план чітко зафіксував тенденцію, згідно з якою людина підпорядковується суспільству, служить йому й існує для суспільства. Другий - зосереджує свою увагу на особі, на проблемі того, як вона входить у політику в рамках суспільства. Цей процес входження особи в політику кваліфіковано фіксує політична соціологія, позначаючи його поняттям «політичної соціалізації». Політичні соціологи ґрунтовно розкривають зміст, характер і суттєві риси політичної соціалізації, пояснюють, як, внаслідок яких причин люди включаються у політичні відносини суспільства, як формується їхня політична свідомість і поведінка.

Досягнення політичної соціології та політичної психології у вирішенні проблеми «особа - політика», безперечно, мають велике значення для з'ясування взаємозв'язку більш загальної проблеми - «людина - політика». Тут розкрито соціальні і психологічні механізми політичної соціалізації особи, описані моделі її поведінки у політичному житті соціуму. Зокрема, - це «модель підкорення», «модель інтересу», «модель психологічного детермінізму», «модель людських відносин», «модель біхейвіоризму». На базі названих моделей створено декілька напрямів політичного аналізу: 1) системний аналіз політики, 2) теорія конфлікту, 3) теорія плюралізму політичних воль, 4) теорія гегемонії і авангардизму. Всі ці теорії свідчать про проникнення до сфери політичного дискурсу осо-бистісного елементу

³ Ортега-и-Гассет Хосе. *Что такое философия?* – М., 1991. – 408с.

людини⁴.

Зазначені моделі, якщо їх розглядати в плані взаємозв'язку людини і політики, мають одну спільну рису - вони відображають процес становлення індивідуальності окремої особи, будучи запозиченими із західної соціальної філософії та політичної соціології й психології. І це не випадково, оскільки онтологічні засади західної цивілізації, орієнтовані на цінності індивідуальної свободи, сприяють розвитку таких напрямів наукових досліджень. Тут має місце тісний взаємозв'язок теорії і практики або, якщо конкретніше, замовника і споживача з виробником і постачальником певного продукту інтелектуальної власності.

Західний індивідуалізм і сформована на його засадах політична антропологія позбавлені рис абстрактного гуманізму, так само як і безальтернативної ідеологічності, на яку хибують тоталітарні режими та суспільства. У вироблених західною антропологією моделях йдеться насамперед про саму людську істоту, якій протистоїть влада з її жорсткими регламентаціями і нормами, з одного боку, та суспільства з його звичаями і традиціями, з другого. Цю контрверсійність статусу індивіда у репресивному соціумі, навіть якщо той створений за демократичними мірками, глибоко і всебічно дослідив З.Фрейд, чия концепція підсвідомого була пронизана антропологічними інтуїціями і стала, по суті, одним із теоретичних фундаментів сучасної західної політичної психології та культури.

Розробка проблеми «людина - політика» у вітчизняній гуманітарній науці фактично зводилась й надалі зводиться до утвердження державного тоталітаризму як в теорії, так і на практиці. Це дуже добре доведено й проілюстровано Л.Кліманською під час аналізу, присвяченому феномену «нової людини» радянського зразка⁵. На сьогодні є нагальна потреба впровадження принципово нової концепції цивілізаційного поступу, яка базується на засадах каузального зв'язку людини і суспільства, де політика виступає легальним засобом трансформації індивідуальних потенцій кожного у сферу публічного життя, при цьому, що важливо, людина не стає заручником раз і назавжди прийнятого рішення. Людина - не Бог і вона має право на помилку, і саме цивілізована політика надає можливість її виправити шляхом повторного вибору чи участі при прийнятті рішень. В умовах сучасної цивілізації не людина - засіб і знаряддя суспільства, а суспільство стає засобом політичного утвердження людини, культурною формою збереження і здійснення її життя. Але для того, щоб ця теза не залишилася лише благим наміром чи побажанням, необхідно, нарешті, звільнитися від

⁴ Див.: Шестопал Е.Б. *Личность и политика*. – М., 1998.- С.49

⁵ Див.: Кліманська л. *Політична антропологія // Людина та її дійсність: філософсько-антропологічні дослідження*. – Львів-Одеса, 1997. – С.170-174

впливу моністичного детермінізму, згідно з яким людина є похідною величиною від суспільства, приставши на іншу, а саме, що «людина не є безпосередньою істотою суспільства і опосередковує свій зв'язок з ним через спільність, спільноту»⁶.

У цьому напрямі вже робляться деякі, хоча й не надто квапливі, кроки. На жаль, у більшості ж випадків політична рефлексія і надалі залишається в полоні макросоціологічного, а не антропологічного підходу.

Так само не виводить у площину антропологічних пошуків політичного дискурсу й спроба трактувати політику крізь призму інтересів, якщо ці інтереси беруться виключно у контексті групових або колективних характеристик конкуруючої або конфронтаційної взаємодії: «Політика - це специфічна сфера людської діяльності, в якій виявляються відмінності інтересів соціальних груп, класів, націй тощо: ці інтереси стикаються, протиставляються чи збігаються, відбувається безпосереднє зіставлення позицій і пошук способів, які можуть привести їх до певного компромісу та узгодженості»⁷.

Розглядаючи політику як виключно сферу життя і діяльності колективних суб'єктів, а науку, що вивчає політичні інститути, як «дослідження тенденцій та законів функціонування і розвитку політичного життя соціальних спільностей, які відображають реальний процес включення їх у діяльність щодо реалізації політичної влади і політичних інтересів»⁸, ми залишаємо за межами політичної дійсності місце та роль особи у політиці. Це означає тільки те, що й для більшості сучасних, а не лише представників класичної вітчизняної політичної думки, політологічна рефлексія розгортається здебільшого у річищі соціологізму та соціологізаторських підходів, для яких властивими були і є групова взаємодія, колективний суб'єкт тощо.

Проте останнім часом можна зустріти деякі ознаки та прояви антропологізації, принаймні у трактовці політики як явища, що є продуктом людської свідомості, активності і креативності, спричинених різними мотивами і чинниками, які перш за все кореспондуються з особистісними якостями людини: «Політика є продуктом свідомої, довільної, часто свавільної діяльності людей, їхніх вольових зусиль, зумовлених їхніми окремими інтересами»⁹.

Звичайно, сучасна західна політологія також розглядає політику досить часто під кутом зору колективної взаємодії. Але при цьому завжди підкреслюється оцінковий аспект, завдяки якому політика набуває

⁶ Попов Б.В. *Передмова // Етнос і соціум*. – к., 1993. – С.4

⁷ Там само. – С. 39-40

⁸ *Політологія: Курс лекцій / За ред. І.С. Дзюбка*. – К., 1993. – С.20

⁹ Рябов С.Г., Томенко М.В. *основи теорії політики*. – к., 1996. – С.7

антропологічного звучання, оскільки розглядається як поняття і явище, яке нерозривно пов'язане з людською креативністю та аксіологією: «Слово «політика» характеризує одночасно як дійсність, так і наше усвідомлення її. Про політику говорять, щоб якимось чином позначити конфлікт між партіями і усвідомлення цього конфлікту. Політика, таким чином, є одночасно і сферою наших відносин у суспільстві, і нашим пізнанням його»¹⁰. Як видно з наведеного, чинник індивідуальної суб'єктивності у розумінні сенсу політики посідає ключове місце у розумінні її західного політолога.

Про антропологічний зміст політики можна говорити і в контексті її як явища культури, що тим чи іншим чином взаємодіє з іншими проявами людської духовності і які за своєю сутністю є проявами індивідуальної креативності людського індивіда. Поряд з наукою, філософією та мистецтвом, які завжди мали й мають виразне індивідуальне обличчя, з одного боку, та релігією, правом і мораллю, з другого, які є уособленням колективного досвіду, політика, скоріше за все, посідає проміжне місце. Політик - це завжди яскрава, але насамперед - сильна особистість, правила життя і поведінки, ідеали й переконання якої стають нормами й принципами життя багатьох. Щоб досягти цього ефекту, людина повинна мати яскраві індивідуальні особливості, прийнятні для так званої референтної групи, стиль якої прагнуть наслідувати, а її саму підтримувати. Але для політика й цього замало. Повинна існувати суспільна атмосфера, яка формує попит на таку особистість, отже, сприяє появі конкуренції політичних суб'єктів як особистостей, що на практиці краще вдається демократичним режимам, аніж тоталітарним, де особистість як така нівельована до рівня середньостатистичної маси.

Разом з тим, не лише індивідуальний стиль або почерк вирізняє людину-політика, а й її здатність бути «своїм» для маси далеких і чужих людей. Цей ефект досягається здатністю такої особистості оволодіти кодами колективної культури, які інтегрують суспільство в певну колективність за релігійними переконаннями, морально-етичними принципами та поняттями щодо справедливості, які кодифіковані у нормах права. Таким чином, рисою політика стає здатність до спілкування символічними засобами, виробленими культурою даного народу, але таким чином, щоб вони підкреслювали, а не нівельовали індивідуальність політика. Ось чому якості такої особистості не можна звести ні до рівня знань, ні до вміння бути лише актором і подобатися всім.

В умовах цивілізації людина і всі її форми самоздійснення набувають принципово нових, гуманітарних функцій, суть яких полягає в забезпеченні власного виживання на принципах співіснування з усім живим, що її оточує, а

¹⁰ Арон Р. Демократія і тоталітаризм. – М., 1993. – С. 22

також з оточуючим природним і соціальним середовищем. Саме функція співіснування людини у світі з різноманітними предметами культури, з оточуючою природою породжує гуманітарний аспект її життя, усвідомлення людського, тобто духовного виміру, зумовленого органічним взаємозв'язком з культурою і соціумом.

Гуманітарна необхідність конституювання політичної антропології у спеціальну галузь антропологічного знання впливає із зазначеного принципу співіснування людини з оточуючим її природним і соціальним середовищем. Вона забезпечує розуміння нероздільності вирішення конкретних політологічних проблем від вивчення самого суб'єкта пізнання, умов його життя і діяльності. Особливо це важливо при створенні спеціальних технологій організації політичного життя відповідних суб'єктів при прийнятті політичних рішень. Гуманітаризація вітчизняної політології зумовлюється також і рядом інших факторів: 1) посиленням ролі політологічних знань в процесі переходу нашої країни від моделі виживання нації до моделі стабільного розвитку; 2) відмовою від старої технології здійснення політичного курсу за принципом спроб і помилок і переходом до науково вивіреної, всебічно і антропологічно обґрунтованої стратегії; 3) встановленням тісного взаємозв'язку політології з іншими гуманітарними науками, особливо філософією, культурологією, соціологією тощо; 4) Формуванням світоглядного характеру політологічних дисциплін, який би зумовлював, довершував їх результати як такі, що мають не лише прикладне, а й фундаментальне значення для життя людини.

Конституювання політичної антропології в принципово нову галузь антропологічних знань зумовлюється не лише потребами гуманітарної необхідності розвитку самої політології, а й внаслідок процесів диференціації традиційної загальної антропології. На сьогодні виникли і сформувались такі підсистеми антропологічних знань, про які вже йшлося, як: теологічна, філософська, культурна, етнічна, соціальна та епістемологічна антропології. Кожна з них претендує на своє цілісне бачення людини, виходячи із свого предмета дослідження. Політична антропологія, виходячи із політологічних напрацювань щодо розкриття природи політичного у життєдіяльності людей, здійснює своє осягнення людини, яке складається у відносно самостійну підсистему людинознавства. Цим самим вона не лише уточнює предмет дослідження політології, а й збагачує загальну антропологію.

Розкриття взаємозв'язку людини і політики має на меті дати розуміння місця та ролі людини в пізнанні та практичному перетворенні політичної дійсності. Суть цього розуміння полягає у розкритті активної ролі людини як суб'єкта-творця політичної реальності. Воно не завжди може вкладатись в існуючу буденну схему національного світогляду даного народу, який

одночасно відображає і вдосконалює наявну політичну доктрину. Але нагальні завдання сьогодення у формуванні власного політичного простору вимагають активізувати пошуки шляхів становлення саме такого світорозуміння, яке б і відображало, і вдосконалювало політичну реальність.

Вирішення цієї проблеми лежить у площині всебічної і ґрунтовної розробки антропологічної проблематики, яка сьогодні має стати важливим підґрунтям, світоглядною основою для наших громадян, політиків і державних діячів, особливо для молодшої політичної еліти України. Цей світоглядний вакуум, у якому ми сьогодні опинились, має бути заповнений чіткими знаннями співвідношення загально світоглядних та індивідуально-життєвих характеристик політичного буття народу. А у цьому світогляді український громадянин має виглядати як такий, що репрезентує своїм індивідуальним життям загальнонаціональну сутність свого народу, залишаючись при цьому самодостатньою, суверенною і автономною особистістю. Тому політична антропологія як гносеологія політології та епістемологія застосування політологічних знань у процесі життєдіяльності громадян має створити у суспільній свідомості та свідомості наших громадян атмосферу впевненості у своїх силах, сприяти підйому їх настрою у пошуку перспектив сенсу власного життя.

Виходячи із сказаного, можна окреслити головні проблеми політичної антропології для становлення і розвитку сучасної вітчизняної політико-антропологічної думки - це проблема концептуального світовідношення і світорозуміння громадян та проблема їх життєвої і політичної позиції; проблема подолання традиційного і ще не подоланого відчуження індивіда і влади; проблема репрезентації владою не лише загальних, а й соціально-групових, корпоративних, а головне - особистих інтересів людини.

Об'єктом усіх наявних сьогодні антропологій, в тому числі й політичної, є людина у всьому багатстві її соціальних та духовно-інтелектуальних проявів. В цьому ніхто з дослідників не сумнівається, але коли мова заходить про визначення свого аспекту дослідження, його предмета, то тут виникає безліч різноманітних точок зору, часом зовсім протилежних. У цьому легко переконатися, звернувшись до поглядів стосовно місця та ролі політичної антропології в системі антропологічних знань.

Так, В.Ільїн вважає, що предметом політичної антропології є процес перетворення суспільства із мети людини у засіб її життя: «Цінності і пріоритети політичної антропології концентруються у її фундаментальному принципі «не людина для суспільства, а суспільство для людини»¹¹. Інший дослідник А.Логунов, розглядаючи міфологічні вияви сучасної політики,

¹¹ *Политическая антропология / Под редакцией В.В.Ильина. – М., 1995. – С.3*

приходить до висновку про необхідність створення політичної антропології, яка б систематизувала наші уявлення відносно компоненти політичного чинника у життєдіяльності людини: «Дана тема може стати початком серйозних роздумів про людську компоненту політичного, саме про те, що найменш повно і яскраво представлено у сучасній політологічній літературі»¹².

Українська дослідниця Л.Климанська переконана, що «політичну антропологію можна визначити як науку про «людину політичну» - суб'єкта політичної творчості, його можливості та обмеженість, специфіку його впливу на соціальне та духовне середовище. ... Політична антропологія протистоїть, з одного боку, уявленню про людину в політиці як про безмірно малу величину, як про гвинтик політичного механізму, а з другого боку - вузькому прагматизму, що випускає з поля зору гуманістичний, ціннісний вимір політичного. Разом з політичною психологією ця галузь політичних знань порушує питання про специфічну мотивацію «людини політичної», про політику як покликання і професійний обов'язок, як мету та засіб досягнення мети, як творчість і ритуал»¹³.

Безперечно, політичний підхід до розкриття природи і сутності людини дає нам в результаті «людину політичну». Цей підхід зумовлений різноманітними інтересами людей, їхніми симпатіями і антипатіями: індивідуальними, колективними, національними, культурними, демографічними, релігійними, регіональними і т.п. Незбіжність цих інтересів, симпатій та антипатій часто призводить до конфліктів, політичних криз, війн та революцій. Але ж політичний підхід до розкриття природи і сутності людини, як правило, фіксується у мові, в літературі, картинах та інших символах і знаках, життєвих сентенціях, масовій психології, в менталітеті даного народу. Тому, дійсно, можна сказати, що політичний підхід до розкриття природи і сутності людини завжди є виразом цілком певного типу культури. І тут треба погодитись з Л.Климанською, що «політичну антропологію можна називати наукою про політичний діалог культур і субкультур, про людину політичну як соціокультурний феномен»¹⁴.

Зазначені погляди на предмет становлення гносеологічного статусу політичної антропології є на сьогодні найбільш типові для політичної науки на пострадянському просторі. Вони фіксують проблему на трьох рівнях. Відповідно з першою позицією, яку висловлює, наприклад, В.Ільїн, антропологічний підхід у політиці має змінити вектор суспільно-політичної

¹² *Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования / Составители д-р ист. наук., проф. А.П. Логунов, канд. ист. наук, доц. Т.В. Евгеньева. – М., 1996. – С. 4*

¹³ *Климанська Л. Політична антропологія. – С.170-174*

¹⁴ *Там само. – с.171*

психології і мислення, зламавши стереотип розглядати людську особистість у політиці як її підмет, а не присудок, як засіб, а не мету. Конституювання політичної антропології в окрему галузь політичної рефлексії має долучити до свого аналізу дані широкого діапазону соціогуманітарних знань, починаючи від політичної економії і закінчуючи політичною міфологією.

Згідно з іншою точкою зору, яку висловлює А.Логунов, ідея політичної антропології полягає у визначенні ролевого статусу людини у сфері політичного буття, на відміну від її буття як істоти соціальної, економічної чи етичної тощо. Третя точка зору, що належить Л.Климанській, полягає у конкретизації політичної антропології як такої. Адже людина політична завжди є результатом відповідної політики, на чому наголошує ця авторка, яка досить кваліфіковано характеризує вияв людини політичної у суспільному бутті, використовуючи інструментарій як культурології, так і політичної психології.

На наш погляд, щоб здійснити своєрідний «антропологічний оберт» у нашій політичній свідомості, нам необхідно вийти за межі розуміння політики як суто соціального феномена і перейнятися розумінням політики як креативної характеристики людського буття. Тобто, зрозуміти сутність політичного не лише як традицію, а й як проект, що підлягає здійсненню не кимось або чимось, а конкретно людиною. Це дозволить задіяти мотиви та інтереси людини, які, зрештою, рухають історію, як творчої істоти в політичному світі, а не розглядати її виключно у контексті макросоціальних процесів і тенденцій, в яких людина губиться, стає анонімною, хайдеггерівським «das Man». Тоді й політичні цілі, мета і засоби будуть відповідними до людських, індивідуальних потенцій, а не «політичних армій», що їх доводиться мобілізувати на «історичні звершення», очолюваних «культовою особою».

Завдяки антропологізації політичної рефлексії відкриваються нові горизонти осягнення людського як особистісного, а людське розглядається як загально визнане і таке, що набуло норми і значення суспільної легітимності. Ця проблема нині хвилює й представників західної політичної антропології¹⁵. Серед таких горизонтів - аналіз умов та закономірностей трансформації креативних потенцій політика у політичну владу. Адже влада є атрибутом людської істоти, яка реалізується по-різному у родині, колективі, спільноті і державі. Політика є однією зі сфер, де індивідуальність набуває характеристик публічності, і в демократичному суспільстві важливо знати, що спонукає людину до цього.

Зазначена трансформація завжди мала місце у минулому, але вона майже

¹⁵ Див.: Абеле М. *Политическая антропология: новые задачи, новые цели* // *Международный журнал социальных наук.* - №20. – 1998; Херцфельд М. *Антропология: практическое применение теории* // *Там же*

не контролювалася суспільством, оскільки визначальними чинниками залишалися звичаї і традиції, які сприяли закріпленню інституту династичного права на політичну владу або ж підконтрольність формального волевиявлення з боку тоталітарного режиму. Авторитарний, а тим більше тоталітарний режими не припускають соціального контролю за владою оскільки політика відчужується від суспільства та людини і стає власністю диктатора або корпоративної групи, непідконтрольної з боку суспільства. І лише демократичний режим, сформований на самодостатній особистості, дає право і можливість такого контролю, що природним чином підвищує вимоги до політичного лідерства як суспільного і водночас особистісного феномена в політиці.

Для розкриття власного змісту політична антропологія застосовує такі підходи до об'єкта і предмета свого дослідження: цивілізаційний, аксіологічний, культурологічний та соціологічний. Визначальним тут є цивілізаційний підхід. Суть його полягає у тому, щоб розглядати процес трансформації влади у політику як такий, що відбувається не в неухильному нарощуванні сили влади, поступальний характер якого визначається через опозиції «нижче-вище», «гірше-краще», а в тому, щоб кожна людина в процесі самовизначення і самоствердження відтворила ці опозиції влади для себе заново, «відкрила їх для себе по-новому, збагатила їх чимось своїм власним, національним і тільки притаманним їй екзистенцій-ним досвідом, утвердила в них інваріантні структури цінностей загальнолюдського характеру»¹⁶.

Методи політичної антропології, такі як емпіричний та теоретичний, є загальнонауковими, але трансформуючись крізь призму предметного поля політики як динамічного процесу, набувають конкретної визначеності і змісту. Так, на емпіричному рівні здійснюється спостереження та опис явищ, їх фіксація як типових чи унікальних, закономірних чи випадкових. На теоретичному ж рівні відбувається їхнє осмислення, пояснення, інтерпретація, класифікація й типологізація шляхом застосування категорійно-понятійного інструментарію аналізу й синтезу, порівняння, екстраполяції та прогнозу. Шляхом процедури аналізу встановлюється подібність та відмінність явищ даного класу, при якій застосовуються також й інші аналітико-дискурсивні процедури індукція й дедукція, моделювання, реконструкція, а за необхідності, і проектування нового об'єкта або модернізація старого.

За предметною основою політична антропологія застосовує соціологічні, культурологічні, аксіологічні, психологічні та математичні методи.

¹⁶ Бойченко І.В. *Нелінійна соціальна філософія: цивілізація як монада історії // Філософські студії Київського університету. – Випуск 1. – К., 1995. – С.84*

Теоретична система політико-антропологічних знань базується на системі принципів, завдяки яким та набуває логічної стрункості і завершеності. До системи принципів слід віднести - принцип взаємодоповнюваності антропологічних знань. Сучасне антропологічне знання за своїм характером, формою і змістом надзвичайно різноманітне, що передбачає його узгодженість. Ця різноманітність досить складно і суперечливо узгоджується зі специфічністю різних антропологічних концепцій. Однак при формулюванні принципів політичної антропології ми повинні враховувати ту обставину, що будь-які антропологічні концепції завжди в чомусь єдині і взаємопов'язані. Це означає, що об'єкт політичної антропології є багатоаспектним не лише тому, що має нескінченну множину своїх якостей, а й завдяки своїй конкретній змістовності, індивідуальній визначеності. Саме ця обставина, завдяки розвитку культури, приводить до внутрішньої предметної диференціації антропологічного знання, котра зберігає за собою його змістовну взаємозумовленість, і, отже, своєрідну єдність. Політична антропологія, розкриваючи природу політичного в житті людини, тим самим доповнює антропологічні знання новими даними.

Другий принцип - принцип гуманізму (антропоцентризму). Суть його полягає у спрямованості досліджень політичної антропології на саму людину у її відношенні до світу власного життя і до самої себе, до свого буття. Іншими словами, дослідники мають виходити з таких методологічних вимог: сенс людського буття має стати сенсом існування влади у соціумі; сила влади полягає не у всевладді сили; політика є способом репрезентації владного буття людини у суспільстві.

До поняттєво-категорійної системи політичної антропології слід віднести ті, які відбивають специфіку взаємодії індивіда і соціуму в контексті політичної практики та політичних відносин. Такими, на наш погляд, у першу чергу є: людина політична, політичний клас, політична система, соціально-політична структура суспільства, влада, політична боротьба, політичне лідерство, політична свідомість, моральність політики, морально-психологічні чинники у політиці тощо.

Процес становлення людини як політичної передбачає використання цілого ряду категорій соціально-філософського змісту, які можуть сприяти поглибленню політико-антропологічних досліджень, а саме: опредмечення - розпредмечення, засвоєння - відчуження, оволодіння - привласнення тощо. Сюди ж відносяться такі категорії, як публічність політичної діяльності, психологія і етика політики, політична позиція і диспозиція, політична поведінка та політична тактика і стратегія. Таким чином, політична антропологія охоплює як буттєво-екзистенційний, так і феноменологічний

аспекти політичного життя людини, яке складається з її психо-ментальних, соціально-статусних та поведінкових характеристик. Спираючись на понятійну основу категорійності як системи, політична антропологія застосовує і цілий ряд понять, які характеризують ті чи інші сторони політичної дії, спрямованої на прикінцевий політичний ефект, наприклад, перемоги у політичній боротьбі на виборах. До таких понять можна віднести: поняття політичної активності, політичної ініціативи, політичного іміджу, політичної технології, політичних настроїв та уподобань, політичних інтересів та оцінок, політичних традицій.

Розробляючи зміст і структуру політичної антропології, ми свідомо не зосереджуємо увагу на відмінностях різних антропологічних концепцій (вони, безперечно, є), а намагаємось відшукати їх взаємодоповнюваність. При цьому використовуємо прагнення авторів цих концепцій для політико-антропологічного обґрунтування природи і сутності людини.

Отже, як видно з усього, політична антропологія є не лише концепцією обґрунтування первинності індивідуального у політиці, на яку спираються світоглядно-політичні системи лібералізму, демократії, частково навіть анархізму та деякі інші. В генезі політичної антропології можна виокремити й ті напрями, які, а) намагалися звести сутність людського до вітальних характеристик як основи імморалізму; б) для обґрунтування самої антропології у політиці використати теоретичні засади еволюційної теорії, присвяченої світові природи, а не людського суспільства.

З погляду політичної антропології, сутність людини лежить у ній самій, у її індивідуальному тілесному бутті, її здібності та здатності творити суспільне і особисте життя, утверджувати свої зв'язки у світі, змінювати їх з власної волі і бажання, вибирати краще і ліпше життя. Звідси - головним завданням політичної антропології є розвиток основ, підґрунтя для окреслення меж застосування влади і політики у власному житті людини. Ігнорування висновків політичної антропології відкриває шлях до безмежних експериментів над людською свободою, використання її для будь-яких абсурдних цілей та ідей, які розглядають людину лише як засіб, а не як «ціль саму по собі» (І.Кант). У цьому відношенні ХХ століття продемонструвало більш ніж переконливі докази того, що робиться не лише із людиною, а й суспільствами та державами, які не знаходять адекватного розуміння та застосування кантівському антропологічному постулатові. Рано чи пізно ті суспільства, держави і країни, на службі яких перебувають соціальні чи національні міфи, в системі яких не знаходиться місця автономній волі людини як особистості, втрачають потенціал динамічного розвитку, потрапляють у стан економічної та соціальної стагнації й морально-психологічної депресії. Рано

чи пізно такі системи переживають кризи, з яких є лише один вихід - змінити суспільно-політичну парадигму розвитку, в основі якої - зростання ресурсів людської свободи. Зрештою, цивілізаційний поступ людства - від первіснообщинного ладу, рабовласництва й феодалізму до різних стадій капіталізму з антропологічного погляду можна характеризувати як розвиток у напрямі збільшення меж і можливостей людської свободи.

В політичній антропології розкривається складність політичної структури розвитку людства взагалі і вхід даного народу у світовий політичний простір, обґрунтовується цілісність тенденцій, які організують політичне життя громадянського суспільства. Зрештою, саме в політичній антропології застосовується інтегративний підхід до вивчення політичних явищ, процесів та інститутів. Політична економія, політична соціологія та психологія, культура й філософія знаходять у політичній антропології своє узагальнене вираження. Якщо філософська антропологія дає нам знання про загальні закони буття людини в універсумі, а культурна і теологічна - про екзистенційні цінності людського життя, то політична антропологія розкриває зміст, характер і тенденції його практичного здійснення.

Як видно з усього, в основі політичної антропології лежить індивідуально-ціннісний підхід, крізь призму якого досліджуються ті чи інші явища суспільно-політичного життя. І хоча політична антропологія як окремий напрям політичної науки конституювався відносно пізно, а саме - на межі ХІХ-ХХ століть, проте політичне мислення та політична культура, засновані на антропологічних засадах, з'явилися досить давно, справивши відчутний вплив на формування західноєвропейського політичного дискурсу. Тією чи іншою мірою антропологічні ідеї озвучувалися й вітчизняними політичними мислителями та діячами, проте вони ніколи не були домінуючими в системі національного політико-культурного етосу. Щоб пересвідчитися в цьому, доцільно окремо розглянути особливості вітчизняного політико-антропологічного дискурсу на прикладі вже відомих нам політичних мислителів, які тією чи іншою мірою торкалися цієї проблематики.

- *Морально-етичний дискурс в історії вітчизняної політичної думки: антропологічний аспект*

Як було зазначено попередньо, новий український національний рух, започаткований у середині ХІХ ст., спочатку мав яскраво виражений культурно-просвітницький характер. Разом з тим органічними складовими цього руху були певні морально-етичні засади, які перетиналися з політичними ідеалами. Невипадково, що, започаткований Кирило-Мефодіївським товариством, цей рух невдовзі набув уже відверто політичного

характеру, оскільки ставив за мету відновлення української державності.

Слід зазначити, що український національний рух досить рано стає об'єктом теоретичного аналізу, і одним із перших його дослідників був М.Драгоманов. Він відзначив низку характерних особливостей цього явища, наголошуючи на визначальній ролі у генезі української суспільно-політичної думки Т.Шевченка, під впливом якого сформувався «новий період українофільства 50-х і 60-х років» та часів «Основи й опісля». Цей період характеризувався М.Драгомановим як такий, що відзначався «різким демократичним духом»¹⁷.

Поява шевченківського дискурсу, пов'язаного з ідеєю колективної свободи, була закономірним явищем. Підтвердження цього знаходимо в ідеологічних засадах першої в Наддніпрянській Україні політичної організації - Кирило-Мефодіївського товариства. Попри те, що воно споріднило людей різних соціальних станів - від учорашніх кріпаків до аристократів, - об'єднуючою ланкою його став протест проти національного, соціального та економічного становища українського народу. На цій основі сформувався й відповідний комплекс морально-етичних цінностей передових українців-інтелігентів, який живився духом жертвовності і подвижництва в ім'я цієї героїчної ідеї в умовах самодержавної Російської імперії.

Провідною політичною ідеєю кирило-мефодіївців, що визначала і їхні морально-етичні позиції, було здобуття незалежності та створення самостійної української держави.

Кирило-мефодіївці приступили до поширення своїх ідей серед співвітчизників шляхом пропаганди, спрямованої на виховання почуття патріотизму, прагнення виборювати національну, соціальну й політичну волю. М.Грушевський справедливо відзначав, що від них «веде свою історію весь новий український політичний рух»¹⁸.

Інститути суспільної солідарності та цивілізованого колективізму або, за термінологією М.Драгоманова, - «людські спілки» - розглядалися ним у нерозривній єдності з таким принципом морально-етичного кодексу, як індивідуальна свобода: «От дійти до того, щоб спілки людські, великі й малі, склались з таких вільних людей, котрі по волі походились для спільної праці й помочі в вільні товариства, - це й єсть та ціль, до котрої добиваються люди і котра зовсім не подібна до теперішніх держав, своїх чи чужих, виборних чи невиборних. Ціль та зветься безначальство; своя воля кожному й

¹⁷ Драгоманов М.П. Антракт з історії українофільства (1863-1872) // Драгоманов М.П. Вибране. - К., 1991. - С.216

¹⁸ Грушевський М. Очерк истории украинского народа. - С.317; Грушевский М. История Украины. - К., 1993. - С.226

вільне громадянство й товариство людей й товариств [...]»¹⁹. Тут етика свободи набуває узагальнюючого змісту соціальної доктрини, людина добровільно, на свій страх і ризик, обирає ту форму виробничої асоціації, яка відповідає її інтересам і життєвим потребам. Звичайно, суспільно-історичний контекст, у якому виголошувалися подібні думки, повністю унеможлиблював їх здійсненність. Але, з погляду розвитку характеру і логіки розвитку політичних ідей мислителя, необхідно констатувати факт наповнення політико-філософських ідей лібералізму етико-антропологічним змістом.

М. Драгоманов сформулював своє «моральне кредо» в оцінці будь-яких політичних заходів: «Свіжу, нову, чисту справу треба і ставити на свіжий ґрунт, доводити чистими аргументами, а не підлагоджуватися до застарілих, часто патологічних інстинктів... Чиста справа потребує чистих засобів»²⁰.

Розглядаючи участь М. Драгоманова у формуванні морально-етичних принципів українського національно-політичного руху, не можна обійти увагою його безпосередні зв'язки з російською опозицією, російським революційним рухом. Вони його свідомо цікавили тому, що, по-перше, більшість українців були підданими Російської імперії, а, по-друге, національне майбутнє України багато в чому залежало від майбутнього Росії. М. Драгоманов уважно ставився до того, хто і якими засобами проводитиме в Росії боротьбу з абсолютистсько-централістичною державністю. Як справедливо наголошував на цьому аспекті його теоретико-політичної та публіцистичної спадщини І. Лисяк-Рудницький, попередня організація і моральність опозиції фактично моделювали організацію і спосіб діяльності післяреволюційної влади в Росії²¹.

Передбачення майбутніх перебігів революції в Росії змушували М. Драгоманова активно критикувати недоліки російського революційного середовища. Першим серед них він виділяв нехтування не лише елементарними нормами моралі, а й свідоме їх використання. Причини таких явищ він вбачав і в моральній атмосфері самих підпільних організацій: «У російських революційних гуртках нерідкі приклади легкого поводження з правдою в інтересах поточного моменту: скрізь і всюди ми бачимо суперечності у маніфестах, звернених людьми однієї і тієї ж самої партії до публіки в Росії і за кордоном, до так званого суспільства, проголошення одних принципів в теорії та інших на практиці»²². У «Автобіографії» М. Драгоманов узагальнив, які саме найхарактерніші риси російських революціонерів він

¹⁹ Драгоманов М. Лист до товариства «Академічна громада» у Кракові. – ЦДІА у Львові, ф. 663, оп.2, спр.50, арк.20

²⁰ Його ж. Чистое дело требует чистых средств // Молва. – Санкт-Петербург, 1876. - №41

²¹ Див.: Лисяк-Рудницький І. Драгоманов як політичний теоретик. Історичні есе. – Т.1. – С.339

²² Драгоманов М. Обаятельность энергии // Вольное слово. – Женева, 1882. - №34

принципово засуджував: «Окрім їх великоруського централізму та антикультурних тенденцій, народницьких ілюзій, макіавеллізму засобів..., мене різнило від них прийняття політичного вбивства або, як вони казали, «терору», за принцип революційної боротьби...»²³.

Прикметно, що для М.Драгоманова властивим було постійне акцентування уваги на суттєвих особливостях української нації, її культурі і моральності. У зв'язку з цим він наголошував, що діячі українського руху мають набагато сприятливіші умови для досягнення мети своєї визвольної боротьби, тому що їм є «на що опертись» у традиціях та історичній пам'яті власного народу. Та водночас М.Драгоманов чітко усвідомлював, що українцям, незважаючи на позитивні історичні та морально-культурні передумови, цілком вистачало своїх власних недоліків. До того ж і впливи загальноімперської культури приносили далеко не тільки «цивілізацію» в Україну. Сперечаючись з провідниками великоруського інтернаціонал-централізму, М.Драгоманов наголошував, що для будь-якої діяльності в Україні, а особливо - політичної роботи в українському середовищі, необхідно принаймні усвідомлювати, що ці співвітчизники - теж «не механічна сукупність двоногих істот, які живуть у певних провінціях певної держави, а стільки ж органічна цілість, скільки може бути населення певної нації, тому ніяка моральна робота серед нього не може бути успішною і глибокою без ясного визначення цієї його органічності»²⁴.

Знаменним було те, що гострота критики М.Драгомановим непорядності і часом свідомої аморальності діячів російської політики не обминала і своїх - українських суспільно-політичних лідерів. Моральні «мірки» стосовно оцінки національних процесів в Україні, роботи української інтелігенції на цій ниві справді у нього були завжди високими, іноді, може, навіть завищеними. Загальний принцип такої діяльності уявлявся йому досить простим: «Не віддавайся людиноненависництву, іди вперед, працею і отримаєш таке місце у світі, яке відповідає твоїм силам і світовим потребам»²⁵.

Але в ту епоху «моральний вибір» для діячів українського руху був зовсім невеликим. Варто нагадати, що бути українцем - це вже був моральний вибір! У таких умовах М.Драгоманов намагався переконати співвітчизників, що не так важлива радикальність досягнутих результатів, як неухильність руху у потрібному напрямі. У цьому зв'язку він рішуче відділяв проблеми легальності національної роботи від питань моральності, коли справа стосувалася вибору засобів втілення національних прагнень. «Звісно, що коли можна зробити законно, - то треба робити й так, а коли ні, - то що ж робити?!

²³ Драгоманов М. Автобіографія. – К., 1917. – С.42

²⁴ Його ж. Великорусский Интернационал и Польша. Украинский вопрос. – Казань, 1906. – С.109

²⁵ Драгоманов М. – Косач О. №1. 1891. – Відділ рукописів Інституту літератури ім. Т.Г.Шевченка НАН України. – №28/686. – С.3

Треба робити наперекір закону»²⁶.

У своєму проєкті утворення нової всеукраїнської організації «Вільна спілка» М.Драгоманов сформулював кілька принципових положень, які застерігали членів товариства від моральної деградації. Він вважав їх настільки важливими, що присвятив їм ряд окремих пунктів статуту і програми організації. В них, зокрема, наголошувалось: «Усі окремі прояви діяльності «Вільної Спілки» повинні бути узгоджені з визначеними вище ідеалами, а також із загальними правилами моралі». І далі, у примітках, пояснювалось: «Всяка крадіжка і будь-яке обдурювання населення для членів «Вільної Спілки» мають бути, безумовно, неприпустимими»²⁷.

У загальному підсумку, наголошування М.Драгомановим на неприпустимості ігнорувати моральні норми політичного діяча, який бореться за прогрес і справді прагне досягти високих благородних цілей, було і є важливою, життєдайною стороною його теоретичної спадщини.

На думку цілого ряду фахівців з політичної історії України, в кінці 70-х - на початку 80-х років XIX ст. в основному завершилася «соціалізація» нового покоління інтелігенції, яке взяло на себе глибоко моральну місію відродження України як специфічної духовної цілості новітнього типу. І, безперечно, лідером цього покоління став І.Франко, який сам називав його «Молодою Україною». Його постать як письменника, вченого-філософа, яскравого публіциста була репрезентантною для «Молодої України», її ідейної спрямованості. Після М.Драгоманова, «Каменярь» став другою за часом постаттю, чия політична ідеологія намагалася поєднувати дві філософсько-політичні та світоглядні тенденції - персоналістичну, тобто піднесення ролі та значущості людської особистості, з одного боку, та колективістську - відданість ідеалам соціального та особливо національного визволення. Очевидно, це не випадково, адже і М.Драгоманов, і І.Франко - обидва яскраві постаті європейської освіченості, виховані не лише на зразках соціалістичної чи національно-патріотичної традиції, а й ліберально-демократичної. Проте, як і у М.Драгоманова, так само і у І.Франка, коли той спирався на ґрунт суспільно-політичних реалій, врешті-решт гору брали орієнтири колективістського змісту. Людина розглядалася ним насамперед не як універсальна істота, тобто у відповідності з вимогами ліберальної антропології, а у контексті національного етосу. У цьому сенсі його погляди дещо розходилися з поглядами його вчителя М.Драгоманова, якого він пізніше піддавав критиці за недооцінку національного чинника у загальноцивілізаційному поступі. На думку І.Франка, «глибока і сильна віра в

²⁶ Драгоманов М. Народні школи серед життя і письменства в Росії. – Женева, 1877. – С.20

²⁷ Його жс. Вольний союз – Вільна Спілка. Опыт украинской политико-социальной программы. – Женева, 1884. – С.20

західноєвропейські ідеали соціальної рівності і політичної волі заслонювали перед його очима ідеал національної самостійності, ідеал, що не тільки вміщує в собі обидва попередні, але один тільки може дати їм поле до повного розвою... Для нас тепер не підлягає сумніву, що брак віри в національний ідеал, ... був головною трагедією в життю Драгоманова»²⁸.

За своїми політико-світоглядними нахилами І.Франко услід за Т.Шевченком був значною мірою спадкоємцем романтичного напрямку філософії історії, зокрема, його месіанської течії. Зрештою, й один з ключових Франкових образів духу, - «вічного революціонера», - став відлунням месіанізму, виплеканого у романтичних традиціях. Проте нам лише залишається констатувати той факт, що у ширшому - загальноєвропейському значенні романтична філософія історії як джерело національного світогляду І.Франка ще не стала предметом спеціального дослідження. Але, поза всяким сумнівом, ми можемо відзначити, що, перебуваючи на перетині різних ідейно-світоглядних впливів та виходячи із факту національного буття українського народу, І.Франко як політичний мислитель несе у собі найсуттєвіші світоглядно-моральні протиріччя. Останні знаходяться насамперед у характері тієї філософії історії, якій він віддав свого часу данину. Йдеться ж, безумовно, про марксизм. Розраховуючись із своєю «філософською совістю» раннього періоду, він пішов слідами тих критиків марксизму, які помилково виводили утопізм його соціального ідеалу із світоглядних засад теорії, - матеріалізму. Віддаючи належне ролі матеріально-економічних чинників в історії людства, І.Франко не поділяв підходів представників «історичного фаталізму», як інколи він характеризував марксизм, а натомість перевагу все-таки віддавав людській ініціативі, свободі, ідеалам як таким: «Коли ж ідеал-життя індивідуального, писав він, - треба признати головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкриттів, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т.д., то не менше, а ще більше значення має ідеал у сфері суспільного і політичного життя»²⁹.

Разом з тим не можна не помічати, що відхід І.Франка від марксизму був зумовлений наявністю у його світогляді нових рис, які умовно можна визначити як своєрідний етичний персоналізм. Саме брак особистісно-вольового чинника у марксизмові - людського індивідуума не лише як «світу людини, держави, суспільства», а й як самостійної моральної сутності, - компроментує в його очах соціальну перспективу, що випливає з догматизованої теорії «історичного фаталізму». За словами Каменяра, в ній «всеможна сила держави налягла би страшеним тягарем на життя кожного

²⁸ Драгоманов М. *Поза межами можливого* // Там само. – С.484

²⁹ Франко І. *Поза межами можливого* // - Т.45. – С.285

поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занидіти»³⁰.

Франкові передбачення щодо суті тоталітарних режимів у майбутньому були справді прозорливими, коли писав про «всевладність керманичів... над мільонами членів нашої держави. А маючи в руках таку необмежену власть хоч би лише на короткий час, як легко могли би ті керманичі захопити її назавсідги»³¹. Наслідком цього має бути всезагальний суспільний застій, супроводжуваний нещадним придушенням будь-яких намірів стосовно зміни такого становища. Слід додати сюди й ідеологічне забезпечення режиму методом акцентованого спрощення картини світу, що найбільше бентежило І.Франка у марксизмі... де, на його погляд, «знаходяться готові форми для вияснення найскладніших явищ історичних: релігія - це витвір буржуазії; національності - це витвір буржуазії; національні держави - це витвір буржуазії і т.д.»³².

Узагальнюючи основні морально-політичні ідеали і погляди І.Франка, можна твердити, що він перебував у постійному діалозі зі своєю власною совістю, проникнутою захопленням і «вірою в західноєвропейські ідеали». У цьому сенсі західноєвропейська цивілізація та культура слугували йому за взірць не лише з боку суспільно-історичного, а й морально-філософського та антропологічного прогресу. Адже саме тут знайшло найповніше розуміння і реальне втілення того, що реальний поступ ґрунтується «на першому принципі всякого громадського життя - пошані до людини, до його кровних інтересів, до його природних, невідчужуваних прав. Таких, як свобода слова й організації, як недотиканість домашнього вогнища без суду, як свобода заробітку та переселення і т.д. Се елементарні основи для всякого хоч трохи успішного життя громадського і державного»³³.

Для суспільно-політичних поглядів І.Франка характерне поєднання онтологічних, гносеологічних і морально-естетичних критеріїв при аналізі розвитку людського суспільства в цілому й людини як індивідуума, зокрема. І все ж таки, попри геніальні прозріння соціально-філософського плану, які дозволили І.Франкові вийти не лише на рівень етичного персоналізму - основи його антропології, а й певним чином і морально-політичного дискурсу, - він, як і більшість його сучасників вітчизняної суспільно-політичної думки, в цілому залишається репрезентантом не ліберальної, а насамперед національної ідеології, де, безперечно, досить сильно звучали соціально-демократичні та ліберально-демократичні мотиви.

³⁰ Франко І. *Що таке поступ?* // - Т.45. - С.341

³¹ Там само. - С.342

³² Франко І. *Україна irredenta* // *Житє і слово*. - 1895. - Ч.4. - С.479

³³ *Його ж. Передмова до збірки поезій «Мій Ізмарагд»* // Франко І.Я. *Давнє і нове*. - Львів, 1911. - С.9

На початку ХХ століття вітчизняна політична думка збагатилася розробкою та обґрунтуванням ще одного напрямку, в основі якого - консервативна парадигма. В українському контексті вона поєднується з поняттями «еліта» та «державна», що змушує віднести цей дискурс до розряду тих, в основі яких знаходимо не людську особистість, а соціальну групу - клас, націю, елітні верстви. Найпримітніший представник цього напрямку в Україні початку ХХ ст. - В.Липинський.

Будучи непримиренним противником соціалістичних ідей, він послідовно керувався тезою про те, що справжня державність може бути досягнута тільки на принципах класичного консерватизму і традиціоналізму, що нібито притаманні саме українській національній самосвідомості. З цього приводу В.Липинський зауважує, що істинні національні ідеали базуються насамперед на загальнолюдських цінностях - трудовій етиці, моральних засадах тощо³⁴.

Центральною проблемою для В.Липинського як політичного мислителя було з'ясування причин поразки «визвольних змагань» 1917-1920 рр. за українську державність і розробка концепції її відродження у майбутньому. Щодо останньої, то такою необхідно вважати головну, за оцінкою самого В.Липинського, його політичну працю - «Листи до братів-хліборобів», яка була видана у Відні 1926 року. Ці «Листи» є досить оригінальною історіософською, соціологічною та політичною концепцією, що містить виклад як політичної філософії, так і практичної програми «партії» В.Липинського.

Без сумніву, політичним ідеалом мислителя була Українська державність, конституювання якої він розглядав з позицій оригінально інтерпретованої ним теорії еліт. Торкаючись, зокрема, такого важливого аспекту проблеми, як умови стабільного і тривалого існування національного державного організму, В.Липинський вважав, що найприйнятнішою для України з трьох політичних моделей, які існують, а саме: охлократично-диктаторської, республікансько-демократичної та конституційно-монархічної є остання. Але сама по собі форма політичного ладу ще не вирішує всіх проблем, які зумовлюють тривкість і стабільність українського політичного організму, а тому однією з восьми необхідних умов її здійснення він вважав збалансованість інтересів між тими, хто править, і тими, ким правлять, «так, щоб уникнути:

а) анархії і хамства від переваги громадянства над державою;

б) застою і рабства від необмеженої влади держави над громадянством»³⁵.

Центральне місце в його концепції посідає категорія «класократії», під якою він розуміє «найсильніших, найздатніших і найбільш авторитетних в своїх

³⁴ Див. Шморгун О.О. Україна: Шлях відродження (економіка, політика, культура). – К., 1994. – С. 126-127.

³⁵ Липинський В. Листи до братів хліборобів. – Відень, 1926. – С.36

класах» осіб, зазначаючи, що «Українська Держава може бути здобута лише класократією: політичною співпрацею авторитетних класових провідників, обмежених в своїм бажанні якнайбільшою для свого класу влади, послухом одному внекласовому державно-національному закону і зберігаючій цей закон одній Гетьманській Державній Владі»³⁶. Як видно з усього, політичний дискурс тут будується виключно навколо таких понять як: «клас», «влада», «державний закон» тощо. Це є поняття, які орієнтують на колективні, до того ж доволі абстрактні поняття, в яких губиться конкретна людина. Єдиний персонаж, який не втрачає свою індивідуальність у такій жорсткій системі соціополітичних координат, - це монарх - абсолютне втілення як моральних, так і політичних чеснот нації.

Політична антропологія В.Липинського має своїм підґрунтям історико-цивілізаційний та геокультурний контекст. З цих засад вибудовуються його рефлексії щодо двох типів культур, боротьба між якими суттєво відбилася на історичній і політичній долі України. Йдеться про боротьбу між осілою хліборобською та кочовою степовою культурами, кожна з яких виробила характерні риси ментальності - своєрідного етико-психологічного комплексу світовідчуття. Це протистояння, яке сягає товщі століть, В.Липинський дещо несподівано переносить в добу індустріальної епохи, коли альтернатива між «цивілізаціями плуга» і «дикого степу», по суті, втратила свою актуальність не лише в рамках загально-цивілізаційного циклу загалом, але й українського, зокрема. Загострюючи ж увагу саме на цій альтернативі, він підносить проблему до рівня культурно-антропологічного та геополітичного масштабу, апелюючи не лише до свідомості, а й емоцій: «Чи врешті наша многотрадницька історія, од початку і по сьогоднішній день, не обертається вся коло одного-єдиного фатального питання: хто - кочовики чи - хлібороб перемаже у нас? І чи не найбільшою нашою національною трагедією єсть те, що досі не зміг фактично перемогти у нас ані один, ані другий;...»³⁷.

Значну увагу у своїх «Листах» він приділив розгляду труднощів на шляху створення незалежної Української держави, «...так тяжкого політичного завдання, як здобуття Держави Української, нема на цілім світі, - пише він. - ...Тільки дуже сильні люде можуть ступати на державницький український шлях. І дуже міцно зорганізовані. Коли б всі Українці бачили ту страшну скалу, яку хочуть зрушити, то зрозуміли б, що зденервовання їх всіх впливає з безмежної трудности завдання. А зрозумівши це, менше б між собою бешкетували, тісніше б в одну громаду об'єднались і природу цієї скали по-

³⁶ Там само.

³⁷ Там само. – С.172-175.

старались би всіма силами пізнати. Таке зрозуміння хоче дати моя книга»³⁸. Саме це застереження В.Липинського є одним з наріжних критеріїв і вимог до морально-політичних достоїнств тих, хто має бути в рядах боротьби за українське відродження. Це досить характерний момент своєрідного антропологічного дискурсу політичного мислителя консервативного напрямку, оскільки, торкаючись навіть суто людських аспектів, він їх розглядає виключно у ключі «служіння», «обов'язку», своєрідної «жертвності», що є переконливим доказом того, що український консерватизм елімінував особистість як автономну і суверенну сутність політичного буття.

Повертаючись до аналізу наслідків революційних подій 1917-1920 рр. в Україні, В.Липинський досить послідовно, з позицій власного політичного ідеалу обвинувачує в поразці Української революції керівництво Центральної Ради і зовнішніх інтервентів. Але разом з тим, він не знімає вини -і, насамперед, морально-політичної - і з «самостійницьких сил». Він пише в «Листах»: «Винні ті "книжники й фарисеї", що свою національну пустопорожність хотіли затушувати перед «народом» підкреслюванням мертвої національної форми; ті, що своє власне духовне каліцтво, свою невіру й погорду до ідеї власної державності вважали вродженим каліцтвом цілого українського народу, який, на їх думку, їхню ідею нації тільки як «земельну» та зненависть до «панів» міг зрозуміти й прийняти... І винні, може, більш од усіх ми - самостійники-гетьманці, що тоді зараз же, не чекаючи, з вільним козацтвом, зі зброєю в руках, в оборону традиції національної, чести національної й своєї власної чести не стали...»³⁹. В.Липинський ґрунтовно висвітлив становище в Україні за часів Центральної Ради, її політику в різних галузях національного життя і прийшов до вірного розуміння фатальності для перспектив українського руху процесів декласованості селянства та прогресуючого на їх тлі соціального розшарування й відчуження в українському суспільстві. Насамкінець, В.Липинський констатував: «Побили ми самі себе. Ідеї, віри, легенди про одну-єдину, всіх Українців об'єднуючу вільну й незалежну Україну провідники нації не створили, за таку ідею не боролись і тому, розуміється, така Україна здійснитись, прибрати реальні живі форми не змогла»⁴⁰. Проте справа не в ідеї, яка навряд чи може взагалі з'явитися, а тим більше мати шанс на успіх у класово та національно розшарованому суспільстві. Нав'язування будь-якої ідеї згори, якщо така ідея не оперта на людські потреби та інтереси, не збуджує й не активізує ці людські якості, приречені на поразку. Пошуки суб'єкта, здатного стати носієм такої ідеї - класу або певної національної верстви, як показав історичний

³⁸ Там само – С. 11.

³⁹ Там само. – С.13.

⁴⁰ Там само. – С. 14.

досвід, також малоперспективні. Єдиним ресурсом, на ґрунті якого можна досягти соціального та національного консенсусу - це ресурс людської свободи, який, на жаль, за означених умов так і залишився незатребуваним.

У цьому контексті не втратили своєї актуальності деякі з його міркувань щодо національної ідеї. Остання, на думку політичного мислителя, не повинна роз'єднувати, а навпаки, об'єднувати суспільство і національний організм: «Монополізація виключно для себе української національної ідеї була кінцевим результатом способу життя й діяльності тих, хто на експлуатації цієї ідеї в цілях посередництва будував усе своє політичне й матеріальне існування»⁴¹.

За В.Липинським, для того, щоб нація була державною, а держава мала оптимальний, за його думкою, класократичний устрій, має діяти спільна для всіх громадян національна ідеологія, яка б спонукала цих громадян до чесної праці на благо своєї Вітчизни. «Коли ціла нація, - і ті, що правлять, і ті, якими правлять - живе не різними вірами: «панською» і «народньою», «буржуазною» і «пролетарською», а одною спільною вірою, і коли вся її громадська мораль побудована на вічному Божому законі: «в поті чола свого будеш їсти хліб твій» - то при таких умовах вона може мати високу техніку і високу громадську організацію, високу матеріальну і духовну культуру. Нею правлять тоді такі творчі активні елементи, що під примусом наказів єдиної віри і одної громадської моралі в поті чола, своїм тяжким духовним і матеріальним зусиллям, творять свій порив до вищих форм матеріального і громадського життя, зустрічаючи для свого пориву повну восприймчивість і маючи для своєї влади повний моральний авторитет в очах пасивних мас, які так само під примусом цієї самої громадської моралі, в поті чола, йдуть за своєю аристократією»⁴².

В сучасних умовах, коли один за одним зникають останні тоталітарні режими, але подекуди робляться спроби реставрувати у той чи інший спосіб авторитарні порядки, єдиним виходом із ситуації залишається послідовно демократична модель розвитку, оперта на творчий людський капітал. У цьому аспекті консервативний дискурс В.Липинського, що підносить морально-політичні засади класократичної держави, навряд чи є перспективним, адже жорстка соціальна ієрархія і свобода - реалії й поняття, що важко поєднуються.

Ідейним послідовником політико-історичних концепцій М.Драгоманова став насамперед М.Грушевський. Він розвинув свою концепцію суспільно-історичного розвитку, що базується на принципах генетичного (спадкоємного)

⁴¹ Там само. - С. 16-17.

⁴² Там само. - С. 205 - 206.

методу соціологічного аналізу. У цьому зв'язку М.Грушевський писав сам про себе так: «Я був вихований в строгих традиціях радикального українського народництва, яке вело свою ідеологію від кирило-мефодіївців і твердо стояло на тім, що в конфліктах народу і влади вина лежить по стороні влади, бо інтерес трудового народу - се найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі сьому народові не добре, се його право обраховатися з нею»⁴³.

На жаль, спеціальних теоретичних праць про свою історіософію та її джерела у М. Грушевського не було. Лише недавно після появи його «Споминів»⁴⁴ при порівняльному аналізі нових Даних з матеріалами його автобіографій⁴⁵ стало доступним більш вірогідне відтворення загальнофілософських та суспільно-політичних поглядів видатного історика та політичного мислителя.

Цілком закономірно, що на світоглядні позиції М.Грушевського визначально впливав його фах вченого-історика. Він детермінував його орієнтації як класичного представника раціонального емпіризму (один з новітніх на той час інтелектуальних напрямів позитивізму). Щодо соціологічно-історичної концепції у його власному викладі і тлумаченні⁴⁶, то вона ґрунтувалася, головним чином, на теорії факторів. Суспільні явища вивчалися на фактографічних матеріалах, які є породженням чи наслідком біологічних, економічних та психологічних чинників. З них останні, за М.Грушевським, грали визначальну роль.

В основу історіософії своєї головної праці «Історії України-Руси», як зазначалося, М.Грушевський заклав три ключових поняття: населення, територію і державу. Як видно з усього, цій схемі не вистачало ще одного складника, який був одним із провідних для західної політичної філософії та антропології, - чинника особистості. Дотримуючись генетичних методів аналізу, вчений визнав, що український народ відрізняється своєю окремою мовою та окремими антропологічними, психофізичними та культурними прикметами.

Соціальні, а отже, і морально-етичні корені українського народу, за М.Грушевським, є «селоцентричними». Він писав: «Протягом цілого століття українство і селянство стало ніби синонімами. З того часу, як усі інші верстви зрадили свою національність, від нього черпався весь матеріал для національного будівництва, і на нього покладало воно свої надії: Україна зможе встати тільки тоді, коли встане сей скинений у безодню пітьми й невідомости

⁴³ Грушевський М. *Борітеся – Поборите*. – Відень, 1920. – С. 12.

⁴⁴ Грушевський М. *Спомини* / Видав С. Білокінь. – Київ. – 1988. - №9. – С. 115-149

⁴⁵ Грушевський М. *Автобіографія* / Перевидання А. Григоровича. – Торонто, 1965; *Його ж. автобіографія*. Друковано як рукопис. – К., 1926.

⁴⁶ *Його ж. Початки громадянства / Генетична соціологія // Україна*. – К., 1925. – Кн. 3. – С. 152-155.

титан, сей позбавлений зору і сили, обстрижений з своєї політичної й національної свідомості Самсон»⁴⁷.

Необхідно зазначити, що ідея «селянства України як єдиного носія ідеї народу» не винахід М.Грушевського. Вона запозичена з творів його «заочного», за висловом самого вченого-історика, учителя - М.Драгоманова, який створив концепцію про українців як «мужицький» нарід, сільську «громаду»... Як і М.Драгоманов, Михайло Грушевський вважав, що політична державна влада є більше злом, аніж позитивним чинником у формуванні громадського життя, де в центрі уваги мають бути права одиниці - складової частини маси. Він визначав значення держави як каталізатора, що формував у принципі пасивну масу, накидаючи їй політично-державний, культурний, економічний та юридичний устрій. Якщо ті устрої вирости «на ґрунті народнім» і «відповідали потребам народним», то вони «сприймалися за своє, якщо ні - то маси повставали проти таких устроїв»⁴⁸.

Зрозуміло, що праці М.Грушевського різнопланові і далеко не рівноцінні за своїм ідейно-політичним спрямуванням. Деякі з них готувались у процесі гострої полеміки чи на негайні вимоги дня, інші відзначалися більш абстрактним, теоретичним підходом до поставленої проблеми. Окремі роботи містять суперечливі, спірні судження. Про інші - говорять опосередковано або й зовсім проходять без уваги.

Проте, вказуючи на ці та інші вади, Іван Франко справедливо наголошував, що «колосальна праця, яку рік за роком викладає проф. Грушевський перед українською публікою, ... побудована на таких міцних і широких основах, яким не страшна ніяка критика. Що в такій колосальній будівлі тут і там являється і ще являться деякі хиби та не доглядки, - се річ неминуча у всякім людськім ділі»⁴⁹. Ці слова досить влучно характеризують місце «батька української історії» у становленні цієї науки. Проте вони не позбавляють нас права дивитися на нього не лише як вченого-історика, а й як політика та політичного мислителя, де зазначені оцінки навряд чи будуть адекватними до ситуації. Патріотизм і народність, селянський та етичний соціалізм були серед головних ідеологем політичного світогляду і філософії голови Центральної Ради. Політичний дискурс М.Грушевського можна оцінити лише у порівнянні. Так от, якщо взяти його історіософську концепцію, яка несла у собі значний політичний заряд, оскільки своїм вістрям була спрямована проти офіційної доктрини імперського централізму, то її рушієм виступає ідея народу як самобутнього колективного організму, що розвивається навіть всупереч тиску

⁴⁷ Його ж. Підстави великої України // *Вибрані праці*. – Нью-Йорк, 1960. – С. 90.

⁴⁸ Його ж. Вступний виклад з Давньої історії Руси, виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894. – С. 149.

⁴⁹ Франко І. Я. *Причинки до історії України-Руси*. – Т. 47. – С. 453-455.

і спротиву таких організованих чинників, як державна влада. Народність, за Грушевським - це стабільна, а отже, й консервативна маса людей, з якої органічно виростає її національне єство, його мова, культура, духовність. Складається враження, що історик переймається не стільки політичними, скільки етнографічними проблемами національного буття, які для нього становлять самоцінний матеріал. Проте вироблена ним схема історичного розвитку східних слов'ян в добу, коли національні проблеми вже набули політичного змісту, не могла не працювати на українську ідею як політичну ідею у першу чергу. Щоправда, на відміну від крайніх радикалів, зокрема, національного гатунку, сам М.Грушевський обстоював еволюційний шлях політичних змін, розглядаючи державність далеко не першочерговим елементом такого поступу.

Як учень М.Драгоманова, він перебував під впливом його ідей «громадівського соціалізму», що й підтвердила політична біографія вченого-історика на чолі Центральної Ради. Але, на відміну від радикальних течій соціалізму, зокрема, більшовизму, він обстоював шляхи і методи змін і перетворень у суспільстві та національного розвитку за реформаторським сценарієм, що більше пасувало до європейських традицій соціалізму, аніж тих, що утвердилися на вітчизняному ґрунті. Таким чином, М.Грушевський мав власну концепцію поєднання соціального та національного питань, основу якого становив еволюціонізм суспільного розвитку та реформізм політичних змін, з одного боку, при другорядній ролі державного чинника, з другого. За умов жорсткої альтернативності вибору між радикальними напрямками в політиці, які на той час диктували правила політичної гри, він опинився на узбіччі політичних реалій часу. Але, без сумніву, «історична схема» М.Грушевського, вибудована на засадах народності та спадкоємності, стала тим історіософським стрижнем, навколо якого протягом усього ХХ століття формувалася політична основа української національної ідеї.

Висвітлення нашої проблематики було б неповним без розгляду постаті одного з головних ідеологів українського інтегрального націоналізму - Д.Донцова. У своєму головному творі «Націоналізм» (1926 р.) він виклав свою інтерпретацію філософії «національного волюнтаризму», теоретичною основою якого стали естатичні ідеї Ф.Ніцше. Як і в останнього, у центр вчення Донцова покладена концепція волі.

На думку деяких фахівців, волюнтаристська доктрина Д.Донцова серйозно хибувала відсутністю в ній осмисленої різниці між свідомими і неусвідомленими проявами психічної енергії.

Як було зазначено, Д.Донцов належав до когорти мислителів епохи, на формування світоглядних позицій яких істотно вплинула криза історичного

раціоналізму. Завдяки відкриттю підсвідомого здійснювалася переоцінка людини як істоти, здатної виключно до раціональних дій, - антропологічного ідеалу доби просвітництва, на якому виросло, по суті, усе ХІХ століття. Звідси й бунтівна налаштованість не лише проти науки - осереддя класичного ідеалу раціональності, а й моралі, цінності якої здебільшого також апелювали до свідомості та стереотипів життєвих ситуацій. Шопенгаурівська «воля до життя» та ніцшеанська «воля до влади» створювали сприятливий ґрунт для ірраціонально-інтуїтивістських інтенцій людської душі, яка досить комфортно почувалася в інтер'єрі романтичного ідеалізму та релігійного містицизму. Серед суспільних чеснот політичної поведінки першість віддавалася проявам вольового характеру, тоді як академічна рефлексія, зокрема та, що переймалася історичними студіями, сповідувала принципи аксіології як критерії істини. Все це ставало підставою не лише для моделювання нового суспільства, а й вимагало обґрунтування «нового типу людини», здатної втілювати відповідні ідеї і бути носієм відповідних цінностей. Що стосується Д.Донцова, то еволюція його світогляду конституювалася на засадах соціального голізму, тоталітаризму та націоналізму⁵⁰.

Отже, в основі донцовського трактування вольовитості лежить поняття «непогамованої емоційності...» - «... воля до життя без санкцій оправдання, без умотивування»⁵¹. А звідси, за логікою речей, витoki проявів ірраціональної поведінки і аморалізму.

Саме фанатизм і аморальність були чи не найголовнішими вимогами «чинного націоналізму» для його послідовників. На думку Д.Донцова, національна ідея мусила бути «аморальною», а, значить, не повинна керуватися принципами загальнолюдських цінностей. Реалізувати ж аморальну політику має людина-фанатик, що «узнає свою правду за об'явлену, загальну, яка має бути прийнята іншими». Звідси його агресивність і нетерпимість до інших поглядів. «Тверда віра в гасла, що він голосить як безуслівну і обов'язкову для всіх правду, любов до ідеї, що він хоче здійснити, безмірна ненависть до всього, що перешкоджає їх здійсненню, - ось та сума переживань, яка огортає всякого правдивого революціонера, фанатика - з конечности і з натури боронених ним думок...»⁵². У резюмуючих підсумках свого основного твору Д.Донцов підкреслює: «мусимо перевести основну переоцінку вартостей. «Фанатизм», «інстинктивні почування», «емоційність» замість «розумовости», дух «національної нетерпимости» все, що опльовували в нас, повинно реабілітувати свіже і молоде українство»⁵³.

⁵⁰ Див. Донцов Д. *Націоналізм*. - Лондон, Торонто, 1966.

⁵¹ Там само. - С. 223.

⁵² Там само. - С. 228.

⁵³ Там само. - С. 13, 17.

Слід мати на увазі, що в ті роки панівними у світі були тоталітарні ідеології, і данину одній із них - фашистській (націонал-соціалістичній) віддав Д.Донцов, виступивши її апологетом.

Відомий дослідник М.Сосновський справедливо відзначає, що в «Націоналізмі» Д.Донцов навіть «не дав завершеної чи суцільної ідеології українського націоналізму, бо не розвинув «позитивної частини», тобто того, що він окреслив як «українська ідея». Цей недолік підкреслюють навіть ті, хто оцінює «Націоналізм» в основному позитивно»⁵⁴. А інший відомий теоретик Ю.Липа стверджував, що націоналізм Д.Донцова «дуже подібний у своїй концепції до марксизму (головний двигун - ненависть і руїна внутрі раси)»⁵⁵.

У книзі «Дух нашої давнини», яка ознаменувала собою останню з багатьох трансформацій донцовського світогляду, він намагався піднятися не лише над нормами традиційної моралі, а й вибудувати своєрідний психоантропологічний тип людини - представника провідної верстви, якій належить історична ініціатива і, як каже сам Донцов, здатність до ідейного формотворення. Він безапеляційно заявляє, що: «не йде мені про дешеве моралізаторство, лише про інше: про вічні закони взлету й упадку провідних каст. А серед причин цього упадку одно з перших місць займає занехання вищих властивих тій касті інтересів (політичних, релігійних, воєнних) і заміна їх інтересами найнижчими - звичайних споживачів або галапасів»⁵⁶.

З погляду антропологічного підходу, певний інтерес становить спроба Д.Донцова окреслити психоантропологічні типи представників еліти, базуючи відповідні рефлексії на матеріалах расової антропології у дусі Людвіка Вольтмана, - досить популярного мислителя-антрополога, і напряду антропологічних студій початку ХХ століття. Виходячи з поділу народів, а також, відповідно, і суспільств на панівних і підлеглих, Донцов виділяє шість расово-психологічних типів. До найвищого в ієрархії цих типів відноситься норманський тип з характерними для нього вольовими якостями переможця і закоханого у владу представника вищої касті серед рас. До другого типу, відповідно, належать - понтійський, медитеріанський та середземноморський, а до найнижчого - динарський та остійський людські типи⁵⁷. Характеризуючи остія як характерного представника української демократичної верстви, він наділяє його суто негативними з морально-етичної та психологічної точок зору рисами, а саме: замість жадоби боротьби, йому властиве пристосовництво, психологія підданства домінує над бажанням панувати, конформізм, замість конфліктності: «Такі поняття як героїзм, великодушність,

⁵⁴ Там само. – С. 311.

⁵⁵ Сосновський М. Дмитро Донцов: Політичний портрет. – Нью-Йорк, Торонто, 1974. – С. 244.

⁵⁶ Липа Юрій. Призначення України. – Нью-Йорк, 1953. – С. 259.

⁵⁷ Донцов Д. Дух нашої давнини. – Прага, 1943. – С.154.

честь, є зовсім чужі остійцеві» - констатує він⁵⁸. Тому свою надію на здійснення політичного ідеалу, яким він його виплекав за допомогою ірраціонально-інтуїтивістських рефлексій, Донцов цілковито покладає на новий расовий тип людини, передбачаючи його прихід у майбутньому: «Не ці люди, а нова воскресла раса провідників, сильних і твердих, рішучих і характерних, сильних духом, жадібних до влади - виведе націю із стану голотства»⁵⁹.

Але у цьому творі Д.Донцов так і не дав відповіді на питання, яким шляхом має йти український народ до своєї державної незалежності.

Насамкінець зазначимо, що ідеологія «чинного націоналізму» Д.Донцова мала політичний вплив на формування політико-світоглядних та морально-етичних засад українського націоналістичного руху 1920-1930 років, особливо - в Галичині. Однак притаманна їй руїнницька тенденція та брак творчих ідей, які б забезпечили побудову суверенної України, зробили цей період «непродуктивним» у цьому відношенні. «Інтегральний націоналізм» не став ідеологією українського визвольного руху на скільки-небудь тривалий період.

Підсумовуючи викладене вище, слід зазначити, що теперішній перегляд морально-політичних цінностей, котрі нав'язувались монопольним пануванням впродовж десятиліть офіційної ідеології, природно, вимагає ретроспективної переоцінки і духовного шляху, на який спрямовували наш народ ті чи інші політичні та громадські еліти, окремі - великі і менші масштабні особистості.

Культура кожної нації, в тому числі й української, динамічна, тобто в ній на кожному історичному етапі одночасно існувало і діяло принаймні декілька традицій, напрямів, течій, відмінних одна від одної акумульованим в них морально-духовним матеріалом та способом його структуризації чи трансформації. Так, суспільствознавча наука засвідчує, що головними темами в українській суспільно-політичній думці є насамперед ті, що орієнтовані на колективістські ідеї та цінності, а саме - націоналізм, соціалізм, комунізм та фашизм. Що ж стосується інших, базованих на індивідуалістичних цінностях, то, хоча вони й не були чужими для окремих інтелектуалів - проте ті не посідали провідного становища. Це, насамперед, стосується ліберально-демократичних систем. Тому колишнє відсилання нас лише до «трьох джерел і трьох складових марксизму» з додатком революційно-демократичної ідеології там, де йшлося про історію вітчизняної філософії, було нарочитим звуженням мислення, обмеженням діапазону досліджень у цій сфері знань.

Тут йдеться передусім про історичну еволюцію «самопізнання

⁵⁸ Там само. – С. 96.

⁵⁹ Там само.

українського етносу як єдиної спільноти», тобто інтелектуальної традиції, започаткованої ще кирило-мефодіївцями в 40-х роках XIX ст. і перерваної десь на межі 30-х років XX ст. - майже на етапі досягнення своєї теоретичної зрілості. Мовиться про ту галузь українознавства, яка розвивалася в історії вітчизняної суспільно-політичної думки в середині XIX - на початку XX ст. на стику історіософії, етнопсихології, історії філософії, культурології, а також релігійної філософії і моралі. Це те, що нині в дусі філософсько-класичної термінології визначається як «національна ідея». Відродження, а головне - критично-творче переосмислення перерваної історичної традиції, яку без перебільшення необхідно віднести до найпотужніших в українському суспільно-політичному русі, сприятиме подоланню затяжної духовної кризи нашого суспільства, а також відновленню давно порушеної цілісності української політичної культури.

2.2. Проблема людської свободи в європейській, політичній філософській та соціологічній науках.

Принцип співвідношення людини і держави в історичному аспекті вибудовує щонайменше дві узагальнені парадигми: або ж держава як сутність соціально-політичного буття людського світу перебуває за межами реально існуючої цілісної системи людського буття, а точніше, за межами кожного індивідуального способу проживання цієї дійсності, або ж вона становить суть такого буття. В останньому випадку буття самої держави є іманентним буттю людини взагалі. А звідси і вся система онтологізації феномена держави, яка вибудовується як складна ієрархічна система інституцій та відносин, що обов'язково виступають як реалії людської дійсності, які починають свій вимір з людини і нею ж завершують. Але тоді виникає парадоксальна ситуація - сутність самої людини мусить бути тотожною державі і навпаки. На рівні суспільного буття в певних рамках розуміння це виразити можна, а на рівні співвідношення «індивід – держава» (якщо цей індивід не єдиновладний суб'єкт у системі тоталітарного чи авторитарного правління) таку тотожність сприйняти неможливо. Проте в історії політичної думки така спроба «індивідуалізації» держави та «одержавлення» особи була. В Новий час такі погляди репрезентували теоретиками суспільного договору та природних прав людини. І зовсім не утопічною виявилася ця досить раціональна та прогресивна система теорій, адже саме з цього часу починає відлік алгоритм буржуазного суспільства – «держава для людини, а не людина для держави». Отже, держава справді стала іманентною самій суті людини, але рівноцінно ж, а може й більше, вона трансцендентна цій суті людського буття. Відразу ж зауважимо, що така трансцендентність держави аж ніяк не перекреслює та не

заперечує сутнісних ознак особи в ній, а навпаки... А от з цим «навпаки», вважаємо, треба розібратися детальніше.

Трансцендентність політичної системи стосовно людського буття може виявитися по-різному. Так, по-перше, формування людини (бажає вона того чи ні) відбувається за обставин, коли вона так чи інакше задіяна у відносинах політичного змісту, коли її буття завжди перебуває в кореляційних відносинах з державою, з різними інституційними утвореннями. Останні в своїй цілісній системі є своєрідною формоутворюючою основою поведінки людини, змістом якої стають цінності не лише політичного сенсу, при цьому майже всі вони несуть на собі відбиток цієї домінуючої і заданої форми. Визначеність, окресленість, логічність, жорсткість форми залежить від адекватного сприйняття її особою, від здатності протидіяти хоча б неприйняттям цих зовнішніх форм, якими виступає політична система суспільства з усіма її складовими. Таким чином, та ж сама держава, система влади, політичні інституції, відносини вже стають дещо трансцендентними щодо особи, виходячи з того, що психологічно людина завжди протистоїть нав'язаним ззовні формам, які б алгоритмізували її сутність своїми менше чи більше жорсткими визначеннями. В надмірно тоталітарних і демократичних суспільствах (в останніх, до речі, ще більше, бо сформована самоідентичність) завжди присутнє психологічне протистояння людини своїй зовнішній політичній формі буття - державі, владі, політичним інституціям, праву тощо.

Наступними обставинами, які створюють специфічне трансцендентне відношення "людина - держава", є ті, що більшості поколінь історією визначено "вживатися" у вже до їх народження створену державу з усією структурою її інституцій, відносин, культури, права. А отже, сама трансцендентна сутність держави в цьому випадку є наперед заданою. Таким чином політична система в цілому виступає більш активною формоутворюючою силою, ніж безпосередньо сам індивід, і цим самим перша репрезентує себе як засіб та умову становлення людини, спосіб її самоствердження.

Отже, на відміну від людини, яка дана собі безпосередньо, ані держава, ані політична влада, ані вся система інституцій, відносин та права не дані безпосередньо. Адже такий стан, на нашу думку, зумовлюється двома чинниками. Перший – попередньо визначений, майже завжди історично передує особі творенням тієї політичної системи, в якій їй доводиться потім жити. Другий чинник передбачає, що людина завжди задіяна у відносини з існуючою державою в її локальних "вимірах", визначених обставинами людського життя : географічним місцем проживання, системою діяльності, в якій вона задіяна, своїм перебуванням в ієрархії соціальної структури та

багатьми іншими. Отже, сама держава, система влади не дані безпосередньо людині - вони трансцендентні, тому що їх конкретне становлення не збігається з конкретним становленням особи, окрім цього, в індивідуально людському способі буття представлені завжди в локальних своїх означеннях, а не в загальному сенсі. Тут особливо характерно виявляється той психологічний опір, про який йшлося вище. Людська особистість, "входячи" в цей локально зумовлений для неї стан буття держави, який в онтологічному аспекті буття самого індивіда, до того ж ще й "вкорочений" самою історією, завжди залишає за собою шанс зберегти та виявити свою цілісність, самість та універсальність. На цій протидії побудований процес політичної соціалізації особи, в якому, з одного боку, людина "розчиняється" в системі існуючого буття держави, влади, відносин, гублячи при цьому ті риси, які не вкладаються в зумовлені політикою норми життя. А з іншого боку, така регламентація політичного буття людини змушує останню шукати, зберігати свою сутність власне за межами тієї політичної сфери, нішою для якої стає громадянське суспільство. Таким чином, політична соціалізація - це ніби наперед задана умова лише часткової регламентації дій та поведінки людини, що продиктована політико-владними інтересами держави, при якій не можуть бути підпорядковані та зруйновані сутнісні сили людини. Обставинами, за яких такий стан буття індивіда стає можливим, - є трансцендентність існування самої держави.

Останнє спричинене, з нашої точки зору, ще й іншими факторами, а саме поглибленим, особливо в Новий час, розмежуванням онтологічних основ держави та особи. Перша дедалі глибше структурувала в формалізовано раціональні інституційні визначення та адекватно спеціалізовані і структуровані виміри їх дій, тоді коли особа буржуазного періоду вперше через специфічні універсальні форми діяльності та особливе місце і роль раціонально-духовних основ освоєння дійсності прямувала до можливості свого цілісного, непрепарованого, неалгоритмізованого вияву, основу якого становила вже не природа, навіть не Бог, а соціум. Отже, реальним ставала, з одного боку, універсальність людського буття, форм дійсності, пов'язаних з новою промисловою революцією, системою соціальних відносин, духовністю тощо, а з іншого - ще більш реальною була конкретно-прагматична, або ж навіть утилітарно-конкретна онтологічна система політичної дійсності: конкретний тип держави, конкретна форма влади, конкретна майже не відтворювана в інших умовах структура політичних інституцій, соціальних функцій, структура самого суспільства, в якій домінував третій стан, що починав суттєво впливати на функціонування всього політичного організму. Так, напередодні буржуазної революції у Франції, за словами Сієса, "суспільні

функції можна розбити на чотири розряди: військову справу, суд, церкву та адміністрацію... третій стан складає... скрізь 19/20 з тією лише особливістю, що на нього покладене все тяжче, важке, всі справи, які привілейований стан відмовляється виконувати"⁶⁰. Ця конкретність держави, влади накладала певні обмеження на людину, її сутність. У Новий час світ перестав бути формаційно одномірним або ж структурно ідентичним, в якому ті ж самі держави класифікувалися за спрощеною системою відмінностей - держави східної та держави західної цивілізацій. Світ (особливо Європа) більшою мірою став буржуазно різноманітним. Ці два вектори формування нового трансцендентного типу держави та універсально-раціональної здатності до самоідентифікації і взагалі до самості, або, як у Т.Гоббса, до егоїзму особи (яка, правда, ще не "захворіла" екзистенційністю) потребують більш поглибленого і тривалого дослідження, на чому ми зупинимось згодом. Тут ми лише означуємо детермінанти, що зумовили трансцендентність політичної системи загалом і держави зокрема, що особливо по-новому почали виявлятися в умовах зародження та формування буржуазних відносин. Саме з цим періодом пов'язана актуалізація ще одного важливого чинника - формування системи юридичних норм та законів шляхом відчуження прав людини, що досягалось шляхом укладання суспільного договору. Визначення всієї системи прав людини - становить сутність іманентного буття держави стосовно людини. Визначення системи делегованих або ж відчужених прав особи, що передаються в розпорядження держави та її інституціям влади - навпаки окреслюють трансцендентну сутність держави у відношенні до особи.

Це протиріччя не є абсолютним. Одна із сторін становить сенс іншої. З одного боку, через систему прав, універсальні форми діяльності, раціонально-практичний та духовний спосіб освоєння дійсності формувалася як цілісна сутність людського буття, що разом з тим починала утворювати нову сутність самої держави, метою якої була не вона сама, а людина з її правами. Вся політична система стала трансцендентною щодо особи, створивши умови для існування громадянського суспільства. Лише існуюча і чітко визначена трансцендентність держави конститує автономний простір громадянського суспільства. Загалом же лише трансцендентність буття політичних інституцій та відносин є умовою формування загальнолюдських цінностей політичного характеру, а саме: демократичної системи влади та відносин, прав людини, соціально-політичної та правової справедливості тощо. І лише осягнення людським розумом та практикою можливості потойбічного самовизначеного

⁶⁰ Олар А. Ораторы революции. - М., 1907. - Т.1. - С. 253-254.

існування держави як трансцендентного вияву людини, продовжило домінуючі парадигми політико-правового характеру в Новий час, а саме: лібералізму, правового примусу та правового підпорядкування, віри (в трьох вимірах - раціональному, який аналізував М.Вебер, ірраціональному, що стверджувався марксизмом та утопічними теоріями і новими церковно-теологічними доктринами), справедливості як рівності можливостей та домагань тощо. Створені людиною ціннісні надбання у процесі отримання ними статусу загальнолюдських вийшли за межі індивідуально-конкретної форми буття, за межі існуючої локальності держави. Адже трансцендентність існування держави - це ще й унікальна можливість зіставлення, порівняння, самовизначення однієї з них через іншу не на підставі лише сили, як було в минулому (підпорядкування, загарбання, знищення однієї з держав як утвердження, а звідси і своєрідна самоідентифікація іншої), а через співвідношення, віддзеркалення однієї в іншій, зіставлення своєрідних формальних сторін - системи вищезначених парадигм. І те, що людина загубила, ніби "розчинившись" у пластичності внутрішніх форм державності - її інституціях, відносинах, системі всезагальних підпорядкувань законові, владі, вона намагається знайти насамперед у трансцендентності існування цієї держави. Адже, проникнення в останню є виходом за межі власного буття, власної реальності. Тільки завдяки своїй трансцендентності держава може виступати своєрідним критерієм і моделлю розвитку людини. Адже виміряти, пізнати, осягнути себе можна тільки шляхом зіставлення свого реального, конкретного буття з чимсь ззовні покладеним. Тому в Новий час виникало особливе розуміння співвідношення людини та держави в політичному полі буття, розуміння, що виходило з нового змісту самої новостворюваної реальності, досить незвичної для традиційного світосприйняття. Адже тут держава (не тільки як первинним чином формалізований інститут політичної системи, а ще й як специфічний феномен освоєння, пізнання, відтворення дійсності і самої людини, як особливий спосіб буття індивіда) і сутнісні сили самої людини не можуть збігатися. Як не дивно, вони один для одного взагалі не є реальностями, а існують як два світи, що лежать за межами один одного.

І хоча сутність раціоналізму ми досліджуватимемо далі, все-таки зауважимо, що загалом визначальним, більше того, висхідним, системозапочатковуючим принципом класичного стану ствердження раціоналізму в Європі в Новий час було своєрідне конституювання того, що людина як суб'єкт процесу пізнання з метою достовірності та об'єктивності у формуванні наукових знань постає в своїх незаангажованих, незалежних зовнішніх відносинах як незацікавлений спостерігач, що перебуває за межами самого об'єкта пізнання. Варто підкреслити, що суб'єкт пізнання жодною

мірою не впливає на трансцендентний стан буття об'єкта. Цим і зумовлюється достовірність та науковість системи знань і про себе, і про зовнішній світ. Лише таке розуміння співвідношення держави та індивіда дає змогу пізнати генезу зародження в Новий час ірраціональних утопічних теорій держави як своєрідної системи подвоєння дійсності, що суттєво відрізняється від тієї ж платонівської утопії і від есеїстських та християнських теократичних конструкцій. Це дає також змогу визначити витoki формування теорій природного права, суспільного договору, правової держави, громадянського суспільства, а пізніше - теорії анархізму, комунізму тощо.

Утримання у діалектичній цілісності та врівноваженій взаємодії двох сторін протиріччя (іманентності та трансцендентності буття держави) як і збереження кожної окремо у своєму впорядковано конкретному наповненні та "втримання" однією іншою на певній дистанції стає сенсом як раціонально-практичної політичної діяльності, так і формування політичних теорій раціоналістичного змісту в Новий час. Вже на початку XV ст. формується ідея, яка через століття відгукнеться в працях Н.Макіавеллі, стосовно того, що людське життя - це, насамперед, утвердження власної волі, але на засадах раціонального усвідомлення законів соціального буття та адекватного їх відтворення в діяльності. Формула дуже проста в своєму визначенні, але тільки - бо вона починає екстраполюватися на об'єкт дійсності, з нею відбуваються метаморфози абсолютно ірраціонального сенсу. Це найбільш повно відобразив у своїх працях автор "Володаря" та "Роздумів про першу декаду Тіта Лівія" Н.Макіавеллі. Цікавою та оригінальною є сама постановка проблеми суб'єкта політичної влади та досить нетривіальна спроба її розв'язання. Н.Макіавеллі ніби моделює відносини, передчуваючи, що ось-ось ніша дій, побудованих за принципом "влада-воля", буде перекрита іншою - "влада-право". Тому підсвідомо поспішає сконструювати модель могутньої самодержавної влади, що здійснюється "титанізованим Володарем"⁶¹, яка собою себе ж заперечує, стверджуючи необхідність вироблення правової системи дій у політичній сфері буття. Сама конструкція тексту, що весь час суперечить сам собі, і подвоєна така суперечливість, неузгодженість стосовно іншого (хоча б тих самих "Роздумів..."), ніби актуалізує на кожному кроці одну і ту ж, але в різних співвідношеннях альтернативу: прагматична відповідність чи моральна гідність. І ніби маніакально весь час підтверджуючи вибір першої з альтернатив, Н.Макіавеллі цим самим робить виклик, "заряджає" всі наступні періоди Нового часу на дослідження проблеми прагматизму владних дій через аспект моральної гідності їх результатів. Тому як

⁶¹ Роменець В.А. *Історія психології епохи Відродження*. - К., 1988. - С. 255

Р.Декарт у філософії, так Н.Макіавеллі в теорії політичної думки, зумовив (не обов'язково вдаючись до викладу конкретного змісту) всі можливі напрями, аспекти, акценти у формуванні науки про владу на весь подальший період Нового часу. Водночас його думки, постійно перебувають у русі, пошукові, запереченні чи підтвердженні. Це вияв раціональної сутності самої новоєвропейської доби, яка ніколи тепер не зупиниться в застиглих, вимірних, завершених формах. І хоча в своїй парадигмі Д.Юм стверджує, що людство майже одинакове у всі часи і будь-якому місці, все ж Новий час за темпами внутрішнього динамізму, суперечливості - абсолютна протилежність усіх попередніх історичних утворень. А тому сутність часу буржуазних змін, наприклад, М.Хайдеггер вбачає в його новизні, де остання розуміється не історично, а сутнісно, тобто Новий час не тому новий, що перед тим був якийсь старий, а тільки через те, що цей час завжди *мусть бути новим*⁶². Метафізична установка культурної епохи на перший план виводить не "сутнісну предметність" - історичну мету, а самі зміни. Тому всі зв'язки та відносини, які вкорінювали людину у світі в її незмінному та вічному стані, мусять обірватися і лише їх заперечення дає змогу Новому часові реалізувати свою сутність⁶³. Н.Макіавеллі, мабуть, найбільш повно в своїх поглядах відобразив особливості ментального відчуття такої доби. Його Володар констатує вже не встановлену та обгрунтовану свою владність, він постійно шукає шляхи до влади, обставляючи її щоразу новими відносинами, предметностями, діями, таким чином, і влада динамічна, змінна, рухлива, не визначена, весь час ще не встановлена, а встановлювана і тому має шанс на життя, утвердження себе, і лише це дає сили її втримати. Світ вимальовується в найменших подробицяхі всіх їх потрібно зрозуміти, пояснити, визначити як відносини, а таким чином впорядкувати, на що й націлена увага та дія Володаря. З нашої точки зору, сама конструкція тексту "Володаря" - це своєрідна репрезентація системи *діалогічності*, суперечливості проблеми, яку розгортає в своїх судженнях автор. Такий прихований, раціональний діалогізм, перекування, самозаперечення вибудовує не лише формальну структуру змісту праці, а й певну абсолютно не досліджену естетичну конструкцію твору й адекватну розумінню його автора естетику (а не лише етику) політичної влади. Адже, не треба забувати, що це доба Відродження, в якій естетичне домінувало, де ще естетизованим був пафос дій Володаря-героя, титана. Але в потрактуванні останнього Н.Макіавеллі також виходить з особливих засад. Його гуманістичні ідеї ще умовні, адже вихідною

⁶² Хайдеггер М. *Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе.* - М., 1986. - С. 93-99.

⁶³ Там же.

"клітинкою" його аналізу, власне, не є людина як така. Суб'єкт політичної дії - це *функція*, яка передусім реалізує владну дію, а потім людину. Це вже не знання, не титул (тому вважаємо неправильним переклад "Князь"), а історично та соціально визначена функція покликання, що серед ряду інших стала найважливішою. Разом з тим, якщо уважно читати текст, то можна прослідкувати наскільки це можливо, що при найглибших випробуваннях свого героя, Н.Макиавеллі не репрезентує його як особу з її сутнісними ознаками. Рефлексія як така загалом відсутня, а, точніше, вона зі знаком мінус, повернена на зовні. В прагматизмі (а він доведений до абсолюту, культу) політичної дії людина завжди ззовні - як вияв, який стає її сутністю - тінню. Абсолютно неймовірно, але у Н.Макиавеллі це так. Тим більше, що Відродження реанімує титанізм або універсальність людини. У Н.Макиавеллі такий універсалізм, власне, нетипово ренесансний, адже всебічність, універсальність його Володаря вбачається (та він себе так і стверджує) в жорстких (інструктивними правилами, обставинами та інтересами влади визначених) межах того, що потрібно для політичного успіху - і не більше, і не ширше. Це особа маргінального типу - її випробування завжди на межі, не вона себе випробовує (як починає експериментувати з собою в "Есе" М.Монтень чи Р.Декарт у своїх "Міркуваннях про метод"), а експеримент проводиться насамперед, зі світом, у даному випадку - в політичній сфері буття. Значить, попередньо мусить бути зумовлена здатність універсальної функції щодо можливості вільно оперувати світом, хоча рефлексія як така - нездійсненна (свідомість лише одномірна, функціональна), а тому у визначенні універсальності людини переважає зовнішня складова - якості ззовні змінюваного світу. Таким чином, людина епохи Відродження універсально без'якісна або ж без властивостей. І тому в Н.Макиавеллі Володар і обережний, і повільний, і сміливий, і наполегливий та ін.⁶⁴ лише настільки, наскільки цього вимагають від нього обставини. Отже, і тільки така відстороненість якостей від самої людини породжує титанізм. Тоді й проблема моральності у своїй поведінці, діях не постає, не актуалізується, бо індивід увесь ззовні (в собі боротьби нема), а моральність - це, насамперед, здатність співвідносити свої дії із ззовні узгодженими та історично конститутованими принципами. От тоді з'являється та попередня зумовленість, про яку йшлося вище, щодо здатності до універсальної функції, завдяки якій світ увесь час новий, бо виступає полем випробувань. Лише мета стає визначальною в діяльності людини, абсолютною цінністю й умовою такої

⁶⁴ Макиавеллі Н. Государь. - М., 1990. - С. 75.

діяльності, бо вона постає в чистому вигляді, в ній не знімаються моральні сумніви, перепони, пошуки, боротьба за вибір тощо, адже попередньо вони елімінуються. Тоді мета як безумовна сила підкоряє собі засоби та й взагалі все, що входить у структуру та зміст вчинку. "Хоч би які засоби для цього (збереження влади та отримання перемоги - *В.Д.*) використовувалися, їх завжди сприймуть як гідні і схвалять"⁶⁵, а тому, хто "прямує шляхом відваги", важко завоювати владу⁶⁶, бо "Володар, якщо він хоче зберегти владу, мусить навчитися відступати від добра"⁶⁷, і "не повинен рахуватися зі звинуваченнями в жорстокості"⁶⁸. Таким чином, макіавеллівський Володар увесь час змушений усвідомлено та неусвідомлено втримувати в цілісності свою функціонально-владну універсальність як професійну компетентність (який, все вміє завдяки мудрості, практиці, досвідові, професійним навичкам, звичайній прагматичній розсудливості, вмінню робити висновки з історичних порівнянь тощо) та інший бік цієї ж функції, яка має лише єдино можливий щодо зовнішньої сутності людини статус існування та утвердження, тобто функції, що немає усвідомленої свободи, а тому вона мусить утверджуватися через силу, насилля, підступність, хитрість. "Володар не мусить мати ніяких інших задумів, ніяких інших турбот, ніяких інших справ окрім війни, військових цілепокладань та військової науки"⁶⁹, адже, таким боком функції світ не розкривається, не розпредмечується, а щоб вживатися в нього - його треба ламати, підкоряти. Таким чином, з одного боку, універсальна функція особи епохи Відродження весь час входить у колізію з іншою стороною, в якій, насамперед, відображена несвобода Володаря стосовно самого себе, а тому універсальність, титанічність звужується, елімінується. Уніфікуючи знаряддя (а цим раціоналізуючи сам діяльнісний процес, бо зламанною постає внутрішня адекватність елементів логічного ряду: "діяльність - засоби - об'єкт"), за допомогою яких тільки й стає можливим розгортання політичного процесу, Володар ототожнює інших індивідів з собою, власне, не розуміючи фіктивності, ілюзорності багатства своєї індивідуальності, втрачає екзистенціальну опору, стаючи актором політичної драми, що не має соціологічних вимірів. Отже, благо держави стає благом для людей, які позбавлені індивідуальності і настільки ж самої людської сутності. Влада, яку реалізує роздвоєний у колізіях такий

⁶⁵ Там же. - С. 54.

⁶⁶ Там же. - С. 17.

⁶⁷ Там же. - С. 46.

⁶⁸ Там же. - С. 49.

⁶⁹ Там же - С. 43.

суб'єкт подібним же чином втримує ще синкретично в собі дві основи, які пізніше Е.Фромм визначить як самостійні, окремі раціональні та ірраціональні системи влади. "Наше розуміння влади,- зазначає філософ,- відповідно до того чи іншого способу існування залежить від усвідомлення нами того, що слово "влада" - достатньо широкий термін і має два абсолютно різних значення: влада може бути або "раціональною" або "ірраціональною". Раціональна влада засновується на компетентності; така влада сприяє зростанню людини, що на неї спирається. Ірраціональна влада втримується на силі і слугує для експлуатації того, хто їй підпорядкований"⁷⁰. Влада ж, про яку говорив Н.Макіавеллі, за своєю сутністю була раціонально-ірраціональною і відповідні дії Володаря мали адекватний сенс. У політико-натуралістичній силогістиці його судження завжди відносні, а не абсолютні. Тому держава, влада, відносини, включені в орбіту дії Володаря, реалізацію його мети, визначаються тільки цим учинком і тоталітарно уніфікуються, втримуються на силі⁷¹, а з іншого боку, ця система влади та держава не можуть бути тоталітарними, бо "народ не бажає бути пригніченим" і "Володар не вільний вибирати народ"⁷², тоді як останній може привести своєю волею його до влади⁷³. У такому суспільстві така влада тримається, по-перше, на законі, а вже, по-друге, на силі⁷⁴, де закони - ще не остаточна сила, а сила дуже часто може замінювати закон. Отже, сила (як сваволя) та закон ще розведені між собою, і свобода змушена утверджувати себе лише в межах такої полярності, а тому свого повноцінного визначення не отримує. Відверта "розкутість та сваволя,- зауважує М.Хайдеггер,- всього лише нічний бік свободи, її денний бік - апеляція до Необхідного як зобов'язуючого та обґрунтовуючого"⁷⁵. Таким чином, перед Н.Макіавеллі постійно виникала дилема дії, яка може засновуватися на любові чи страхові, на жорстокості чи милосерді, на правді чи лукавстві, на законі чи сваволі, але суть колізії полягає не у виборі однієї зі сторін та запереченні іншої, а у втриманні обох (коли одна лише може домінувати, не знищивши іншої) і лише на цій основі можлива розумна дія політика. Тому, наприклад, немає у нього іншої альтернативи, окрім можливості одночасно жорстокістю дії покладати милосердя, викликаючи до себе повагу і страх. "Чезаре Борджа багато хто

⁷⁰ Фромм Э. *Иметь или быть?* - М., 1986. - С. 66.

⁷¹ Макиавелли Н. *Государь* - С. 52.

⁷² Там же. - С. 30.

⁷³ Там же. - С. 29.

⁷⁴ Там же. - С. 52.

⁷⁵ Хайдеггер М. *Европейский нигилизм*. - С. 267.

називав жорстоким, але жорстокістю цією він навів порядок в Романії, об'єднав її, умиротворив і зробив її слухняною. І якщо вдуматися, цим самим виявив велике милосердя... Тому Володар, якщо він бажає втримати в покорі підданих, не мусить зважати на звинувачення в жорстокості. Вчинивши декілька розправ, він виявить більше милосердя, аніж ті, хто через його надмірність потурають діям, що спричиняють безладдя"⁷⁶. Страх починає домінувати над любов'ю. Остання, частіш за усе, тримається на нестійкій основі - вдячності, а тому в будь-який момент може бути зруйнована, заретушована домінацією відстоювання власного інтересу, що не завжди "пам'ятає" добрі справи. Страх же - це, насамперед, переживання за власне життя, це боязнь покарання, а тому він завжди супроводжує людину в її житті. Н.Макіавеллі своєю увагою охоплює дуже суттєву річ, що стає притаманною народженим буржуазним відносинам - це своєрідний конструктивізм *онтології страху* і його, знову ж таки, специфічна аксіологічна значимість для *самовизначеності та самоутвердження особи*. Це та підстава, що змушує людину більш раціонально, розмірено, вдумливо, зосереджено поводити себе в житті. Це та основа, з якої потім Т.Гоббс і Дж.Локк сформулюють свої соціально-правові концепції політичної влади відносин та свободи людини. Навіть закони, за якими Володар вибудовує свою владу та відносини, ще поєднані з силою та страхом"⁷⁷. Адже це ще не ті закони, які проголошують свободи людини (це буде лише в наступному кроці їх історичного ствердження), поки що - це закони реалізації влади, закони, за якими в суспільстві *розподіляється сила*. А тому вони завжди потойбічні для людини, для її сутнісних визначень волі і сприймаються лише завдяки зусиллям через звичайний примус, страх, покірність. До речі, це був дуже необхідний і неминучий період у формуванні початкових норм буржуазних відносин, коли людина лише завдяки силі і страхові привчала себе виживати поважати право, закон, нехай на перших етапах і чужий її сутності, природним задаткам, але це працювало на майбутнє, адже нинішній демократизм правових держав Заходу зароджувався в макіавеллівську добу. Закон як такий для Н.Макіавеллі породжується владою і через владу. Остання є єдиною, достойною людини, сферою занять, що знімає в собі універсальність людської діяльності взагалі. Адже лише вона втримує в собі і репрезентує в діях Володаря, його поведінці, психології, вчинках сукупність відносин. А тому сама сутність людини, за Н.Макіавеллі, найбільш повно може сформуватися в системі владних відносин і пізнана може бути тільки через владу. І, певно, виходячи з такої інтерпретації сутності людини, Н.Макіавеллі, бажаючи того

⁷⁶ Макиавелли Н. Государь. - С. 49.

⁷⁷ Там же. - С. 52.

чи ні, започаткував у Новий час своєрідну метафізику розуміння людини як істоти, яка споконвічно одержима поступом до влади та значущості себе в ній. Ця ж ідея пізніше знайде розвиток у Т.Гоббса і далі в філософії Ф.Ніцше, А.Шопенгауера та ін.

Важливо пам'ятати, що Новий час взагалі породив специфічні пізнавально-аналітичні системи знань, об'єктами яких є не речі самі собою, не соціальні "елементи", а зв'язки та відносини, в яких постають ці предмети, їх стихія буття, а не мертва статична визначеність. Тому даремно було б шукати в текстах флорентійця дефініцію влади (хоча це й основний об'єкт дослідження), держави, закону тощо. Адже такі визначення - це переплетення суперечностей відносин, дій, намірів, інтересів, за якими ще не вловлюються принципи, але вгадуються тенденції їх пізнання на основі багатоманітності зв'язків, опосередкувань, підходів. Таким чином, Н.Макіавеллі закладав теоретичні основи новоєвропейської політичної науки. По-перше, аналізові він піддав соціально-політичну реальність, що на рівні теорії виступає як єдина низка постійно відтворюваних парадоксів, сумнівів, заперечень. Останні виникають тоді, коли аналізуються в одному полі об'єкти, що мають різні виміри і, найголовніше, що відображаються та пробують вже формуватися принципи неспівпадіння їх зовнішніх, натуралістично реальних та внутрішніх, сутнісних зв'язків. По-друге, це вже не натуралістично схематичний опис окремих зв'язків та залежностей людського буття, їх характеристика, накопичення, підсумовування, вибудова в певні ряди та групи, де б виявлялася наперед задана схема конструювання структури соціально-політичної реальності. Теоретичні експерименти з владною об'єктивною дійсністю Н.Макіавеллі – це реальне абстрагування окремих підсистем однієї від іншої (політичної від економічної, владної від морально-теологічної, суб'єкта влади від об'єкта, мети дій від адекватних щодо них засобів тощо) та від безпосереднього буття людей (експериментування відносин влади як таких, що більше пояснюються принципами історичних традицій, аніж реальністю свого натурального осягнення). Н.Макіавеллі визначав не окремі випадки, а суттєві зв'язки політико-владного процесу (влада - власність, влада - моральність, міра волі, насилля та ін.). По-третє, важливе місце у формуванні основ політичної науки (а не просто як думки) посіли методи дослідження. Для Н.Макіавеллі таким особливим інструментарієм пізнання став метод історичного дослідження - порівняльний, системний. І найголовніше - це спроба сформулювати підхід щодо принципів буття людей, нехай, у дещо звуженому полі політичної дійсності і в звужено одиничному спектрі суб'єктів такої дії, але це принципи визначені людиною через соціальну дійсність, а не через природу. Людина (в даному випадку

макіавеллівський Володар як схема, символ, антиособа-виклик) вже не "вписується", не "вміщується" в дії заготовлених природою законів як істота переважно підпорядкована, пасивна, що парадоксальним чином знаходить свою свободу в покорі та підпорядкуванні, а сама раціонально формує координати власної історії, а отже, і її принципи, кладучи в основу їх визначення відносини власності та влади. Тільки, спираючись на такі системозапочатковуючі основи теорії, в Новий час почала формуватися політична наука спочатку як інструктивна технологія здійснення політичної влади.

Така технологія формувалася на вістрі майже експериментального поєднання Н.Макіавеллі менш динамічного в своїх змінах, консервативного та такою, що постійно зазирає в комфортність віджитого (але точно прожитого) минулого, індивіда, а також рухливості, плинності зовнішніх відносин, обставин, подій, що страшать суб'єкта дії невідомістю, таємничою завуальованістю, навіть лякають незвіданістю майбутнього. На поєднанні цих двох основ буття Нового часу автор "Володаря" та "Роздумів" конструював понятійно діяльнісно-поведінкову свою політичну феноменологію. А тому, коли мислитель визначав, що "всім світом правлять доля та Бог, люди з їхнім розумінням нічого не визначають, і взагалі, навіть нічому не можуть протистояти"⁷⁸, то прослідковував започатковане у Новий час відставання темпів формування, утвердження людини цієї якісно нової доби та більш швидке, відкрите прогресування засобів і технологій дій, самих відносин. Посилення цього протиріччя усвідомлювалося флорентійцем як катастрофа, насамперед, для людини, її свободи, волі, дій. Але, окрім двох векторних величин, у яких людина формує політичне поле влади, *долі* та *волі*, автор увів третю - *час*. "Я думаю також, - стверджував Н.Макіавеллі, - що мають вдачу ті, чий спосіб дій відповідає особливостям часу і втрачають щастя ті, чий спосіб дій не відповідає своєму часові"⁷⁹. І "поки для того, хто діє з обережністю та терпінням, час та обставини співвідносяться щасливо, він процвітає, але достатньо лише часові та обставинам змінитися, як розквіту його настає кінець, адже він не змінив свого способу дій"⁸⁰. Час у системній тріаді "*доля - воля - час*" посідає особливе місце - *об'єднуюче*, таке, що не дає змоги обставинам (долі або фортуні) стати абсолютно незалежними, самочинними стосовно людської волі як вияву її здатності реалізувати власну свободу. Час у Н.Макіавеллі - це той чинник, що не дозволяє остаточно

⁷⁸ Макиавелли Н. Государь. - С. 73-74.

⁷⁹ Там же. - С. 74-75.

⁸⁰ Там же. - С. 75.

закостеніти, законсервуватися людині в системі норм та традицій попередньої доби. Адже "люди значно більше зайняті сьогоднішнім днем, аніж вчорашнім, і якщо в теперішньому знаходять благо, то задовольняються ним і не шукають іншого"⁸¹. І тоді, "щоб не втратити свободу волі.., доля порядкує лише половиною всіх наших справ, іншу ж половину, або наближене до того, вона дарує самим людям"⁸². Час - це те, що змушує людину самоактуалізуватися, шукати адекватність свого буття не в минулому, а лише в пізнаваному та відтворюваному теперішньому її житті. Таким чином, відвага Володаря в протистоянні фортуні полягає не лише в доброму вишколі щодо інструктивних правил дії в тій чи іншій ситуації, а в умілій здатності корелювати ці дії відповідно до часу. Тоді такі дії, як сказав набагато пізніше Г.В.Гегель, є єдино розумними, адже інших, адекватних собі час не породжує. Але Г.В.Гегель з його висновками буде пізніше, а для Н.Макіавеллі важливим було ще й таке: якщо час конструює себе як найактуальнішу основу визначення людини та обставин її буття, то таким чином він же стає "відповідальним за дії та засоби таких дій, оскільки вони постають як єдино можливі, а тому - людина-політичний лідер, власне, не може бути піддана осудові, залежить це все ні від чого іншого, як від особливостей часу"⁸³. А той, хто вміє впорядкувати, владнати відносини долі, волі та часу - це людина, що професійно здатна реалізувати владні інтереси.

З нашої точки зору, можна стверджувати, що з макіавеллівського Володаря розпочинається політична теорія, що досліджує проблеми управління, керівництва, влади як професійно-рольової дії. Професія - це певна функція, маска, а тому "потрібно видаватися (і не більше. - *В.Д.*) в очах людей співучасним, гідним свого слова, милосердним, відвертим, благодійним - і бути таким насправді, але в собі потрібно зберігати готовність виявити протилежні якості, якщо це буде потрібно"⁸⁴. Головними ж критеріями в такій професійній політичній діяльності, метою якої стає зміцнення держави, є користь та успіх у досягненні поставлених завдань. Але це користь не задля себе, а дія, що звершена в інтересах "вітчизни", в якій реалізований "державний інтерес" і передусім інтерес народний, загальнонаціональний. Історичний досвід, на думку Н.Макіавеллі, переконує вдумливу людину в тому, що державному діячеві, професійними діями

⁸¹ Там же. - С. 72.

⁸² Там же. - С. 74.

⁸³ Там же. - С. 75.

⁸⁴ Там же. - С. 53.

якого є управління суспільством, слід не надавати значення обіцянкам вірності, а бути спритним на маскуванні істинного смислу своїх учинків (згадаймо тут у підтвердження ідеї флорентійця хоча б Декартову формулу, що добре прожив той, хто добре вмів у цьому житті маскуватися, або ж у Піко делла Мірандоли: - в людини немає нічого власного - свого постійного місця в житті, свого обличчя, адже вона може стати тим, ким захоче)⁸⁵. Такі особи виграють швидше і впевненіше, аніж ті, хто будує свою поведінку на праві і справедливості. На довгій дорозі приручення влади існує два способи досягнення тієї чи іншої мети: шлях закону та шлях насильства. Перший із цих способів є людським, другий же повною мірою відповідає поняттю "звіриний". Але оскільки перший спосіб не завжди приводить до мети, то людині інколи доводиться вдаватися і до другого. Професійний Володар повинен вміти користуватися обома способами, маніпулюючи масками, яким постійно вірили б ті, хто йому підвладний. Така, з одного боку, зацікавлена, а з іншого - відсторонено-функціональна дія сплавляє в цілісну систему зовнішній історичний світ відносин, традицій, постійно нові приклади минулого, що й становить сутність фортуни та особистої волі, доблесті. Володаря. Перше та друге не протистоять як зовнішні сили, а відповідно поєднані як матерія та форма, де фортуна становить внутрішню основу людської волі, є чинником, що активізує, перетворюючи доблесть у визначальний фактор дій, вчинків звершень. "Обдумуючи все, що було сказане, і розмірковуючи наодинці з собою, - зазначав Н.Макіавеллі, - чи настав для Італії час підносити нового Володаря і, чи є в ній матеріал, яким могла би скористатися мудра та відважна людина, щоб створити йому форму - на славу собі та на благо вітчизні, я роблю висновки, що багато що допомагає появі нового Володаря, що навряд чи якісь інші часи могли для цього бути кращі, аніж наші"⁸⁶.

Таким чином, політична діяльність раціоналізується лише в міру наростання відчуженості прагматично-функціональних ознак дій (позбавлених індивідуалістичного забарвлення), від особистісних визначень учинків, намірів, дій людини щодо реалізації певних загальних владних цілей. У функціях Володаря особистість відчужується сама від себе. І це вже вкотре, але з іншої точки зору, пояснює ідею Н.Макіавеллі, що стосується можливості використання найрізноманітнішого спектра засобів, адже такий

⁸⁵ Див.: Баткин Л.М. К истокованию итальянского Возрождения: Антропология Ричино и Пико делла Мирандоли // Из истории классического искусства Запада. - М., 1980. - С. 31-70.

⁸⁶ Макиавелли Н. Государь. - С. 76-77.

вибір робиться з функціонально-прагматичного боку буття людини, що професійно діє в сфері політики, а не надлишкові химери її індивідуальної поведінки. Тому політичні дії стають не аморальними, а *позаморальнісними*, або ж позасуб'єктивними. Таким напружено раціональним прийомом Н.Макіавеллі робить першу спробу вилучити "надлишки" людського буття. Нехай поки що в політико-владній сфері, але такий теоретико-аналітичний крок зроблений і він не на користь людині, бо вона сама стає лише засобом в ланцюзі інших (правда, сама ж ним і "оперує"), таким чином, ірраціоналізувавши сутність соціального буття. Таке самовикористання та саморух є початковою умовою для рефлексії особи, а не лише експериментування себе в політичному полі буття. Хоча, звичайно, у владній функції автономія волі ще не стверджує себе в тих визначеннях, які пізніше дав І.Кант. Особа, як зазначалося, має своїм пріоритетом екстравертне ствердження, визначником чого стає володіння. "У підсумку, - зазначає Е.Фром, - проголошення "Я (суб'єкт) володію О (об'єктом)" - це визначення "Я" через моє володіння "О". Суб'єкт - це не "Я як такий", а "Я як те, чим володію". Моя власність створює мене і мою індивідуальність. У твердженні "Я є Я" є підтекст "Я є Я, оскільки Я володію Х", де Х означає всі природні об'єкти та живі істоти, з якими я співвідношу через моє право ними управляти та робити їх своєю постійною власністю"⁸⁷.

Але сутнісним визначенням особи стає не лише влада, а й власність - матеріальне багатство. Лише останнє створює основу для вияву владного інтересу і тільки система матеріальної власності може бути підставою для відважної дії Володаря – слугувати утвердженню владних намірів та дій. Тому "люди швидше вибачать смерть батька, аніж втрату майна"⁸⁸. Таким чином, власність - це системостворююча основа влади, а таким опосередкованим чином і свободи особи. Окрім того, Н.Макіавеллі ніби розставляє нові акценти в системі соціальних та історичних цінностей. Пріоритетом стають межі дії особи, поле розгортання її особистих владних та власницьких інтересів, а не націленість на жертвоприношення себе в ім'я роду, не переживання свого власного буття лише як такого, що злите в єдине ціле зі спільністю (а тому можна й смерть батька вибачити). Індивід новоєвропейського складу - це людина, що вже усвідомлює свій позародовий, позаобщинний статус. "Щоб осягнути сутність народу,- зазначав Н.Макіавеллі, - потрібно бути Володарем, а щоб зрозуміти природу Володарів, потрібно належати до

⁸⁷ Фромм Э. *Иметь или быть?* - С.103.

⁸⁸ Макиавелли Н. *Государь и Рассуждения на первые три книги Тита Ливия.* - С-Пб., 1869. - С. 349.

народу"⁸⁹. Отже, дистанційність, діалогічність, зовнішність відносин у бутті стає основою для початків рефлексії. І весь цей простір буття займає діяльнісна функція - всепроникаюча сила політичної влади. Відбувається свідомо зорієнтована десакралізація світу, масштаби якої дедалі більшою мірою визначаються людиною, її силою, відвагою, розумом, хитрістю тощо, а не Богом. Тому особливою стає точка зору Н.Макіавеллі на релігію та її місце в суспільно-політичному житті держави. Віра є лише органічною складовою такого буття, а тому підпорядкована законам розвитку. Релігія для нього є одним із засобів, механізмів, що допомагає людському виживанню, а тому ставлення до неї мусить бути адекватне - прагматично раціональне. Суспільство без релігії не може існувати, оскільки вона як універсальна форма людської свідомості заперечує духовну єдність народу та держави. Це своєрідна перехідна форма буржуазної ідеології, коли право ще не стало основою буття, а воля до влади та власності, розмежування суспільства, знищення його патріархально-родових основ ось-ось можуть остаточно зруйнувати морально-етичні засади суспільних відносин та держави. Тим більше, що релігія на макрорівні виконувала важливу об'єднуючу функцію, адже Європа та Італія початку XVI ст. формувалися як держави національного типу. В той же час щодо повсякденного життя людини релігія перебувала у великій невідповідності, адже в приватній сфері життя дедалі менше визначального місця залишалося цінностям, що мали універсальний характер. Н.Макіавеллі розуміє, що в повсякденності дій людині більше треба спиратися на власний розум, на власні аналітичні здібності, аніж на встановлені канонічні догми, алгоритми. Тільки власноручне випробовування долі і визначення свого місця в цьому світі чогось варте.

Ще одним раціональним випробуванням стає спроба Н.Макіавеллі відшукати найбільш адекватну форму самореалізації людського інтересу влади та власності в певній формі держави. Помилковим, з нашої точки зору, є погляд на такі пошуки мислителя у спробі визначити як сутність держави, так і кращу форму її існування. Як сутність самої людини та влади ним не визначаються в остаточному їх узагальнено-понятійному сенсі, так і держава, її форми, врешті-решт стають лише сферою випробувань людини, а тому кращою чи гіршою може бути тільки вона, ця людина, а точніше її наміри, інтереси, а не обставини, засоби (а такою є держава та її інституції). Час сам по собі не може бути більш величним, чи менш величним (його таким змістом наповнюють дії людини), він просто може бути *історично різним*, а саме таким чином він породжує адекватні собі різні форми державного

⁸⁹ Макиавелли Н. Государь. - С. 3.

правління. І розглядаючи державу в "Володарі", яка репрезентує себе монархічною формою правління, Н.Макіавеллі не підносить її над іншими можливими формами як єдино розумну та й взагалі, як єдино можливу. Просто час покликав у кризовій ситуації тодішньої "розбещеної держави Італії" утвердити саме одноосібну форму правління, інша була б неадекватною історичній ситуації. Хоча в "Роздумах" випробування людина проходить у державі з республіканською формою правління. І всі аналітики тут же хапаються за слова симпатій, які проголосив Н.Макіавеллі на адресу такої держави. Перевагу дійсно він віддавав їй але... лише в тій формі, що відповідає часові, лише своєму часові - римській добі. Не настільки, як ми вважаємо, спрощеним був розум Н.Макіавеллі, щоб побудувавши всю систему своїх поглядів на складній конструкції протиріч, взяти та й сформулювати прозору, однозначну картину форм державного устрою: бери тільки і вибирай, яка з них краща. Так республіка начебто краща, але в римському варіанті позаіндивідуальної державності, в якій, за словами А.Лосєва, "окрема особа, підпорядкована такій абстрактній державності, не відчуває її над собою ні в якості трансцендентного Фатуму, подібного до східних деспотій, ні в якості живої особи візантійського царя, ні як бюрократичну машину західноєвропейського абсолютизму. Ця державність повністю співмірна з живим змістом особи і відповідає її суб'єктивним потребам, будучи іманентним її надбанням і ніби в собі визначеною індивідуальною необхідністю... Римське почуття соціальності тут передусім є почуттям дисципліни, формальної покори та юридичного всезагального визначення. Окремій особі тут ясніше за все і зрозуміліше за все - підпорядковуватися, не мати свого змісту, бути річчю в руках соціального абсолюту і колективу"⁹⁰. Таким чином, традиційно Римська республіка - це деякою мірою трансформована "одержавлена" форма роду з майже усіма ознаками родової свободи, відповідальності особи за свій рід (державу). Тобто, в римському республіканському правлінні (з його абстрактною системою права, свободами, народовладними інституціями і т.п.) патріархально-родових ознак більше, ніж в монархічній державі з тоталітарним правлінням та несвободами майже в усіх формах людського буття епохи Відродження. Адже остання історично більш прогресивна (а сам факт прогресування Ренесансу доба відчула як ніяка інша; це стало сутністю ментальності людини того часу, і таке відчуття почне втрачатися в подальшому утвердженні буржуазних відносин), бо своєю крайньою формою

⁹⁰ Лосев А.Ф. *Эллинистически - римская эстетика.* - С.18.

антагонізму покладала можливість ствердження індивідуальних засад людського буття, його самовизначення як рефлексії, і таким чином, можливості вперше онтологічно утвердити свої свободи поза природно-родовими формами спільності. Тому, власне, Н.Макиавеллі і закликає започаткувати в колишній формі республіканізму хіба що дух (швидше, ідею свободи, а не форми, способи, технологію, умови реалізації). І тільки тому, як ми вважаємо, він так скоро ніби зовні симпатизуючи, але внутрішньо опираючись, у 1513 р. перервав роботу над республіканськими "Роздумами", вичерпавши і не реалізувавши себе в них, і написав "Володаря" з його протилежними соціально-політичними ціннісними орієнтирами, більш сучасними авторові та головне - адекватними раціональному часові початку буржуазної доби. Автора цих творів більше цікавив діалогізм історичних форм державності, їхня, як зазначає М.Бахтін, поліфонічна співзвучність у діях особи ранньої новоєвропейської доби. Завдячуючи лише такій історикологічній зустрічі, можна взагалі щось почати розуміти в сутності самої держави, її функціях, визначеннях місця людини в ній. Таким чином, флорентійський мислитель проробив досить складний, неоднозначний, але усвідомлено раціональний експеримент з людиною, помістивши її в середовище владно-державних стосунків, онтологічна основа яких сама собою детермінуючись обставинами та не завжди зрозумілим, "спійманим" сенсом часу, ірраціоналізує форми та способи людського буття, перетворюючи його в непідвладний людському розумові потік історії. Тенденцією ж часу і напрогуо дії людини стає постійна націленість на усвідомлення, підпорядкування, раціональне перетворення в сферу людських інтересів та творчих трансформацій об'єктивної дійсності, адже "доля розпоряджається лише половиною всіх наших справ, іншу ж половину або десь близько того, вона дарує самим людям"⁹¹. І, щоб людина "не втратила свободу волі"⁹² в цьому майже рівновеликому конкурентному протистоянні, її розум весь час мусить бути націлений на перемогу, адже лише в ній сенс самовиживання, самоствердження. Цінність же макиавеллівських випробувань становлять не рецепти та правила дії політичного суб'єкта, а насамперед тенденції та принципи, які він виводить: співвідношення людини з дійсністю, суперечність як самої дії, так і дійсності, раціоналізація суспільно-політичного буття людини та ін. З такого зіткнення раціонального та ірраціонального розпочинає своє становлення теорія Нового часу.

⁹¹ *Макиавеллі Н. Государь. - С.74.*

⁹² *Там же.*

Перехід від тільки намічених та відокремлених Ф.Беконем основ раціоналізму в пізнанні та практичному відтворенні політичної дійсності з її інтенсивно помножуваною внутрішньою структурою, ускладненнями системи відносин як у владному, так і соціальному та економічному просторах буття, до більш поглиблених аналітичних досліджень у філософсько-політичних поглядах Т.Гоббса не є прямолінійним наслідуванням та більш досконалим доопрацюванням попередньо сформульованих проблем. Якщо у теорії Ф.Бекона лише пророчо окреслювалися сутності визначення передусім нової технологічної революції та її соціально-політичні наслідки, то у Т.Гоббса ця ж система стосунків, виміром яких стала, як пізніше скаже І.Кант, історією конституїрована "міра буржуазності", остаточно і абсолютно починає відцентруватися навколо таких основних категорій, як "людина", "свобода", "власність", в яких не просто вже вгадуються обриси майбутнього, а конкретно досліджуються особливості сформованих політичних норм, відносин, суперечностей нового типу суспільства. Між періодом політичної теорії Ф.Бекона та Т.Гоббса пролягає дуже важливий для визначення долі не лише європейської, а і усієї світової науки картезіанський етап, що пов'язаний, власне, з початком заснування сучасної філософії, який спершу може не безпосередньо вплинув на трансформацію політичних поглядів, але чітко окреслив відлік зовсім нової доби - європейського раціоналізму.

Вже Т.Гоббс розумів, що для того, щоб сконструювати цілісну, органічну наукову систему поглядів, їх потрібно вибудувати на підґрунті певного узагальнюючого способу, підходу до дослідження. А тому, вважав він, в основу дослідження політичної та етичної теорії мусять бути покладені певні узагальнюючі раціональні методи, якими для нього стали методи евклідової геометрії та наукові методи Г.Галілея. Проте, як ми побачимо пізніше, ці основи його наукової теорії не дали можливості проникнути до коренів як філософської, так і політичної науки. Адже Новий час вимагав нового адекватного собі раціонального способу осягнення дійсності, нового методу, завдяки якому могла б бути сконтруйована будь-яка система наукових знань, у тому числі й політичних.

І таким універсальним методом став метод критичного сумніву Рене Декарта, для якого вже недостатнім та недосконалим видавався спосіб пізнання дійсності тим же Г.Галілеєм, який не запропонував основного - цілісного наукового методу. Так, у листі до М.Марсенна Р.Декарт зауважував: "Я взагалі думаю, що він (Г.Галілей - *В.Д.*) філософствує краще, аніж це звичайно робиться, адже де тільки можна, відображає помилки школи і пробує розв'язати фізичні проблеми, спираючись на математичні докази. В

цьому я повністю згідний з ним і вважаю, що немає іншого засобу для пошуку істини. Але він, як мені видається, багато втрачає через те, що постійно відхиляється від теми і не зупиняється, щоб повністю пояснити предмет. Це свідчить, що згадані проблеми він розв'язує не по порядку і що, не досліджуючи першооснов природи, шукає єдино лише засад деяких окремих дій, а також будує без фундаменту"⁹³. "Для відшукування істини речей, - робить висновок Картезій у "Правилах", - потрібний метод"⁹⁴.

Саме з Декарта починає новий відлік раціоналізм Нового часу і саме побудована ним методологія як фундамент науки суттєво вплинула на розвиток усієї подальшої філософської та політичної думки. В Декартовому механістичному раціоналізмі, власне, однозначно закладаються як гуманізація пізнавального та відтворюючого процесів, так і їх дегуманізація. А тому, вважаємо за потрібне, коротко зупинитися на особливостях формування методологічної позиції Р.Декарта та вияву її в якісно новому осмисленні політико-правових та владних процесів на цьому переломному історичному етапі європейської історії. Адже жодна з філософських концепцій Нового часу не мала такого впливу на становлення наукових засад світогляду ліберального спрямування (в тому числі і в політичній сфері буття), який мала зовсім нова, нетрадиційна сцієнтична позиція Р.Декарта, і жодна з філософських теорій не містила такого широкого, майже всеохоплюючого спектру можливих історичних форм вияву тих науково-пізнавальних основ, що закладалися в систему картезіанської методології.

За вихідний принцип у формуванні своїх філософських поглядів Р.Декарт бере здатність та необхідність людини в пошуках істини спиратися на метафізично обґрунтований розум, універсальний "всезагальний метод"⁹⁵, інструментально використовувати який як основу можна було б при конструюванні наукової системи знань у будь-якій сфері пізнання людської дійсності⁹⁶, в тому числі і у політичній.

Таким чином, вперше завдяки єдиному методові пізнання істини, ніби зумовлюється відображення всіх сфер реальності через систему універсально одномірних предикатів, а тому вперше з'являється реальна можливість формувати наукову систему знань щодо певних сфер буття, виходячи не лише з їхньої внутрішньої автономної сутності, а й з інших, органічно

⁹³ Декарт Р. Из переписки 1619-1643 гг. // Соч.: В 2 т. - М., 1989. - Т.1. - С. 603.

⁹⁴ Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч.: В 2 т. - М., 1989. - Т.1. - С. 85.

⁹⁵ Декарт Р. Из переписки 1619-1643 гг. - С. 598.

⁹⁶ Див.: Там же.

поєднаних систем. Єдиний метод пошуків істини, не звужуючи сфери пізнання, перетворює її у цілісну органічну систему, цим самим розширюючи пізнавально-діяльнісні можливості самої людини. Адже, як стверджував Р.Декарт у "Роздумах про метод", "подібно до того, як багатство законів часто дає привід для виправдання вад і держава краще скеровується, коли законів небагато і їх чітко дотримуються", так і система наукових знань мусить вибудовуватися, спираючись на досить вузьку кількість загальних правил (їх Р.Декарт налічує чотири. - *В.Д.*) логіки⁹⁷. Тоді лише метод спрацьовує, адже за таких умов легше "прийняти тверде рішення постійно дотримуватися їх (правил.- *В.Д.*) без жодного порушення"⁹⁸. І вся подальша історія становлення політичної науки - від Т.Гоббса до марксизму - це пошук найбільш універсальної методологічної основи знань, яка б дала змогу сформулювати певну систему принципів, категорій, а не поєднувала в собі еkleктичний набір випадкових фрагментів у ту "цілісність", що тільки ззовні нагадує конструкцію теорії. І тому в Новий час від Р.Декарта, а точніше, від часу спроби сформулювати єдиний універсальний науковий метод пошуків істини розпочинає свій відлік трансформація тих же самих політичних ідей, поглядів, думок у завершені для свого часу політичні доктрини. Саме такі самостійні теорії (які разом вибудовують цілісну матричну основу наукових знань у новоєвропейську добу) про логіку становлення людської свободи, держави, права, влади тощо з'являються у Т.Гоббса, Дж.Локка, Ш.Л.Мотеск'є, Ж.Ж.Руссо, І.Канта, Г.В.Гегеля та ін.

Раціоналістична теорія пізнання дійсності, запропонована Р.Декартом, означала не лише віру в силу людського розуму, а й постійні сумніви стосовно вибору шляху реалізації раціональних накреслень, постійний пошук серед інваріацій найбільш оптимально можливого, вивіреного напрямку. Адже метод як ніколи зобов'язував обирати адекватні собі засоби, механізми, технології, напрями, межі прийняття рішень та практичних дій, адже в іншому випадку, він як основний інструмент переставав бути ефективним у пошуках та реалізації істини. Сам спосіб пізнання ніби робив трансцендентним суб'єктивні якості, наміри, інтереси самої особи, "відсторонював" людину від тієї дійсності, на яку націлювалося пізнання, створюючи таким чином сам *об'єкт*, на всебічне осягнення якого спрямований зацікавлений розум, адже Декартів принцип *cogito* проголошував, що дійсність, її можливості здатні реалізуватися "лише через мене" за умови "моєї власної праці" та власних зусиль для відвоювання свободи і духовного напруження заради постійного

⁹⁷ Декарт Р. *Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках* // Соч.: В 2 т. - М., 1989. - Т.1. - С. 260

⁹⁸ Там же.

самовдосконалення. І тільки завдяки такому "відстороненню" суб'єкта пізнання, "не вплетеністю" його у загальний синкретичний потік дійсності виникала можливість з позицій розуму щось знати про реальні події у цьому світі і, власне, про самого себе. Тоді з'явилися підстави не лише для теоретичного пізнання дійсності, а й для конструювання, моделювання її у самотійному, відстороненому вияві можливостей (своєрідна натюрмортність буття з експериментально змінюваними зв'язками, детермінантними визначеннями, що не пов'язані з однозначно традиційними нормами практики). Такі конструкти можливостей у різних іпостасях постають як утилітарні моделі соціально-політичних світів у теоріях утопічного характеру, чи Гоббсів механістично-міфологічний Левіафан, а чи конструкти держав, відносин, збудованих на природних засадах, або ж такі, які стають результатом покладання дій та волі абсолютного розуму. В такому стані людина у Р.Декарта здатна заявити, що вона не лише думаюча, а отже, існуюча особа, а й така, що в цьому світі *може* розуміти, діяти і змінювати його, адже надійшов час, коли потрібно звертати "більше уваги на те, як ... діють, аніж на те, що ... говорять"⁹⁹.

Науково-діяльнісний підхід що запропонований картезіанською філософією, конституює себе через узагальнену систему правил, що становлять сутність самого методу пошуків істини. В основі його лежить принцип дотримання духу закону - чи стосується це гносеології, коли початком усіх знань мусить бути наукова достовірність, а не "власна думка" і не віра¹⁰⁰, чи то стосується онтології, коли знову таки засадами буття людини виступає найважливіший Декартом сформульований принцип: "Підкорятися законам та звичаям моєї країни... керуючись в усьому... найбільш поміркованими та далекими від крайнощів думками, спільно напрацьованими найбільш розсудливими людьми"¹⁰¹. Філософ ніби відчував початок інтенсифікації швидкості зміни подій та постійного революціонування людської повсякденності, що настали із зародженням буржуазних відносин, а тому розум - єдине, що може зберегти поміркованість і майже математичну логіку плинності буття. "Між багатьма думками, - зазначав Р.Декарт, - які однаково розповсюджені, я завжди вибираю найбільш помірковані, оскільки вони найзручніші для практики і, мабуть, кращі, тому що всяка крайність погана, а також для того, щоб у випадку помилки менше відходити від істинного шляху, аніж коли б я, обравши одну крайність, мусив би

⁹⁹ Там же. - С. 263.

¹⁰⁰ Див.: там же.

¹⁰¹ Там же.

переходити до іншої"¹⁰². Ця картезіанська ідея відіграє дуже суттєву роль у формуванні теорії політичного компромісу та неревольюційності переходів від однієї до іншої віх історії у Дж.Локка, І.Канта, Ф.Шеллінга та ін.

Серед найнебезпечніших крайнощів у людському бутті, за Р.Декартом, є "обіцянки, що хоча б в якоюсь мірою обмежують свободу" (у тому ж варіанті: "заради щасливого майбутнього, нащадків тощо перетерпите..."), перетворюючи людину в простий засіб для досягнення обіцяних перспектив, і консервативність, застиглість людського буття та призупинення "удосконалення своїх міркувань"¹⁰³. Тому, власне, картезіанська лінія європейського раціоналізму, що пролягла крізь увесь Новий час, чітко відмежовувалася, з одного боку, від радикально-утопічних, а з іншого - від традиціоналістських теорій (хоча це не означає, що вона не мала впливу на них). Можливість втримуватися людині за межами різноманітних крайнощів дає принцип "твердості та рішучості у своїх діях", тобто постійне утвердження людиною самої себе у цьому світі, адже якщо тільки про це вона забуде - її долею стає нігілізм. А тоді лінійний детермінізм (все залежить від обставин, долі, Бога, історії та ін.) "поглинає" раціонально перетворюючу здатність людини стояти "один-на-один зі світом, щоб визначати, випробувувати його силою свого розуму". Лише таким чином можна досягти порядку у цьому світі, логіка і взаємозв'язок у ньому стають залежними від самої раціональної твердості та рішучості людських дій. Людина створює світ, який піддається не лише пізнанню, а й зміні, раціональному реконструюванню, хоч би якими були ззовні детермінуючі обставини - чи то природні фактори, чи сили соціально-політичного примусу, чи якісь інші. Світ відкривається для суб'єкта як постійно змінна, прогресуюча система, динаміка і темп руху якої визначається людським "я можу". Саме ця сциєнтична ідея у своїй гіпертрофованій формі лягла в основу ірраціонально революційних теорій політики та влади (якобінство, марксизм, радикально-революційний анархізм та ін.) та утилітарно-прагматичних способів освоєння такої революціонізованої дійсності. Ці ж ідеї Р.Декарта знайдуть свій відголос та будуть далі доосмислюватися, утверджуватися у концепціях ранньобуржуазного та демократичного лібералізму з їх центральною ідеєю акцентуації місця і ролі людини, її свободи, розуму у формуванні політико-правової та владної системи стосунків, окресленні її ціннісних орієнтирів.

Таким чином, як стверджував Р.Декарт, поміркованість, виваженість дій у раціональному поєднанні з "твердістю та рішучістю", коли потрібно "йти

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. - С. 263 - 264.

якомога пряміше в один бік, не змінюючи напряму з найменшої причини"¹⁰⁴, дає змогу людині слідувати за істиною і свободою. Загалом же у картезіанському розумінні історичний процес постає як складне органічне поєднання змін через наслідування, збереження (а не повне знищення) основ попередніх способів людського буття. Розумність усякої системи відносин полягає в тому, що, ламаючи стару будівлю, "звичайно зберігають зруйновані частини для будівництва нової"¹⁰⁵, лише тоді не зникає для людини загальна логіка історії і тільки за такого підходу знаходить своє онтологічно-ціннісне окреслення кожна точка людського життя. Завдяки вмінню людини втримувати на практиці логіку дійсності у її дискретному вияві і робити "перелік настільки повним і огляди настільки всеохоплюючими", що жодна конкретність не випадатиме з поля зору розуму"¹⁰⁶, у гносеології утверджують себе найбільш універсальні методи - аналіз та синтез. Спираючись на них, людина може, виходячи з наукових підстав, змінювати саму реальність (наприклад, у політичній сфері буття формувати політичну систему влади, приймати політичне рішення тощо.). Адже, як сверджував Р.Декарт у "Правилах", "Щоб надати науці вичерпності, необхідно все, що слугує нашій меті, разом і окремо оглянути у послідовному та у жодному місці не перерваному русі думки і охопити достатньою та упорядкованою енумерацією"¹⁰⁷.

Найважливішим у картезіанському методі є те, що пізнавально-перетворююча дія мусить зосереджуватися не стільки на обставинах зовнішньої дійсності, скільки на зміні, корегуванні внутрішнього світу людини. Лише так може щось змінитися на краще у цьому світі. Потрібно "завжди,- підкреслював Р.Декарт,- намагатися перемогти себе, а не долю (fortune), змінювати свої бажання, а не порядок світу і взагалі звикнути до думки, що у нашій цілковитій владі перебувають тільки наші думки, і лише тоді, коли ми зробимо все можливе з оточуючими нас предметами, те, що нам не вдалося, треба розглядати як таке, що є абсолютно неможливим"¹⁰⁸. Таким чином, проблемою інтересів картезіанської людини як суб'єкта дії стає (на відміну від макіавеллівського Володаря) не експансія людської волі в межі фортуни з метою розширення ореола свободи, і на відміну від теоретиків природного права - не відвоювання у просторі політичної дійсності" тих благ,

¹⁰⁴ Там же. - С. 264.

¹⁰⁵ Там же. - С. 267.

¹⁰⁶ Там же. - С. 260.

¹⁰⁷ Декарт Р. Правила для руководства ума. - С. 96.

¹⁰⁸ Там же. - С. 264-265.

на які ми, як вважається, маємо право від народження"¹⁰⁹, а те, що їй реально підвладне - "тільки власні думки"¹¹⁰. Світ і сама людина тому і є недосконалими, що прагнення до зміни, перебудови, революції тощо майже завжди націлене ззовні - на об'єктивну дійсність, якій приписується абсолютна детермінуюча сила. А зміна людиною самої себе - це набагато складніша справа, аніж перебудова обставин, бо потрібно вміти перетворювати "нужду у добродійність", відчувати свободу у в'язниці¹¹¹ чи підпорядковувати свої пристрасті законові, не змінюючи нічого у світі, а лише у собі. Ця дуже важлива щодо ствердження людської свободи ідея знайде своє продовження та доосмислення у просвітницьких теоріях XVIII-XIX ст., коли Європа зіткнеться з особливою революційною, а потім і воєнною кризою у процесі остаточного конституювання системи буржуазних відносин. Революції у Європі абсолютизували ту ідею, проти якої виступав Р.Декарт, а пізніше - просвітники, і яка проголошувала: щоб змінити світ, потрібно *його* остаточно перевернути, докорінно змінити. Для Картезія ж революція можлива тільки у зміні людського мислення, а отже, лише самого себе.

Картезіанський метод раціонального пізнання та відтворення всіх форм людської дійсності дає діючій особі основне - "здатність вірно оцінювати та відрізнити істинне від хибного", а також утверджувати себе як основну аксіологічну одиницю у процесі формування раціонального світопорядку.

Носієм методу у Р.Декарта є людський розум. І те єдине, у чому найбільше виявляє себе єдність людей - це добре скерований здоровий та прогресуючий розум. Але метод пошуку ним істини має ще одну особливість: він є настільки універсальним, що отримує надматематичну формалізацію, адже будь-які знання знаходять підстави у цьому методі не тому, що він обґрунтований математично, а тому, що цей метод обґрунтовує математику як будь-яку іншу науку. Світ - не тільки природний, а й соціальний, політичний, який можна досконало прорахувати. Адже увесь він, у його безперервному внутрішньому русі, зміні (на відміну від середньовічного уявлення), у якому жодній речі немає чітко відведеного та ієрархічно закріпленого за нею місця, на основі такого методу постає як автоматизований самохід. Єдність дійсності у теорії Р.Декарта постає як досить жорстко детермінована система зв'язку та відносин, хоча (і це дуже важливо стосовно до можливості реалізації свободи) те, що у цьому світі, який ніколи не завершить свого становлення, завжди є місце для людини, і саме таке, яке

¹⁰⁹ Там же. - С. 265.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Там же.

вона обере, свідчить, що не все так фатально, не все повністю раз і назавжди задане. Адже здатність людини раціонально пізнавати, перетворювати реальні умови буття не дає змоги сліпому детермінізмові нігілювати простір свободи, применшувати місце та роль діяльності особи у підпорядкуванні зовнішніх обставин. І саме метод, розроблений Р.Декартом, мусить стати тим інструментарієм, який своєю формалізованістю здатний подолати формалізований детермінізмом світ. У такому математично-механістичному визначенні, з нашої точки зору, універсальний метод Р.Декарта уподібнюється, як не дивно, функції ідеології і, власне, звідси вона бере свій ірраціональний початок, виводячи пізніше свої самостійні форми існування.

Отже, як бачимо, у філософській теорії картезіанства закладаються пізнавальні принципи та діяльнісні основи буття людини, що знайдуть свою суперечливу конкретизацію у формуванні як філософських, так і політичних доктрин Нового часу. Декартів раціоналізм, який завдяки методові критичного сумніву стає для нього основою у пошуках істини, упродовж історії (завдячуючи тому ж самому методові) в інших теоріях знаходитиме вияв у відверто ірраціональних формах і особливу кризу механістичний раціоналізм переживе у ХІХ-ХХ ст. Але найголовнішим є те, що від Р.Декарта розпочинає свій відлік сцієнтична історія новоєвропейської доби, адже Картезій реально дослідив те, яким чином світ може бути не тільки пізнаний, а й підпорядкований людині. Механізми, технологія та наслідки такого науково-діяльнісного освоєння простору буття людини (наприклад, у системі політичної дійсності) детальніше аналізуватимуться на подальших ступенях становлення наукових знань про людину, її свободу та силу розуму. І першим логічним кроком до такої конкретизації є політико-правова концепція держави та влади Т.Гоббса.

Саме з Т.Гоббса розпочинає якісно новий відлік історія формування західноєвропейської політичної думки, де більш чітко за змістом та формою розставляються акценти щодо раціоналістичного та ірраціоналістичного її спрямування.

Свою політичну теорію як досконалу дедуктивну систему Т.Гоббс викладав у праці "Левіафан, або матерія, форма і влада держави церковної та громадянської", трактатах "Про тіло", "Про громадянина", "Про людину" та інших. З огляду на політику, владу та право у концепції Т.Гоббса, напевно, найбільш неймовірним чином переплелися раціоналізм та ірраціоналізм, утворивши єдину основу для його поглядів, що вирізняє його серед мислителів Нового часу. Але, на відміну, наприклад, від політичної теорії Н.Макіавеллі, раціоналізм та ірраціоналізм Т.Гоббса не має синкретичних ознак; у нього він розмежований, але так, що одна сторона увесь час потребує

підтвердження та визначення в іншій. І тільки у взаємозв'язку та взаємозумовленості раціонального та ірраціонального народжується його політична теорія. І взагалі, ми вважаємо, що саме в аналітичних дослідженнях Гоббса найбільш яскраво і сконцентровано висвітлена сутність епохи початкового становлення буржуазної системи відносин (як у гегелівській теорії - їх класична доба). Ядром інтенсивності вияву особливостей становлення нового типу політичної системи у Т.Гоббса стають категорії "егоїзм" та "суспільний договір".

Вимір усієї дійсності Т.Гоббс розпочинає з людини, наперед визначаючи раціональний сенс її буття та тих обставин, щодо яких вона репрезентує себе як суб'єкта цілераціональної дії. Людина, за Т.Гоббсом, - це постійна воля до життя, його утвердження та збереження. Тоді в основу існування індивіда покладається до безмірності гіпертрофована форма егоїстичного світовідчуття та світопереживання. З нашої точки зору, не можна однобічно сприймати Гоббсову інтепретацію егоїстичного стану буття людини, лише як природою визначене майже неусвідомлене інстинктивне утвердження себе¹¹². У сенс цього поняття він вкладає значно більше. Це, по-перше, розуміння абсолютно нового повернення до людини в новоевропейську добу, як до такої одиниці, що започатковує в суспільстві систему цінностей, зорієнтованих на неї ж; по-друге, може, ще й не розуміння, а вгадування особливої структури розмежованості в суспільстві, відчуженості, яка народжувалася з новим виробництвом й обміном товару, та діяльності, початком і завершенням якої (відчуженості) знову ж таки стає людина. Усвідомлення Т.Гоббсом такого антропологічного атомізму виводить на актуалізоване трактування феномену людського егоїзму як висхідного принципу природного буття взагалі. Правда, атомістичне буття людини в розумінні Т.Гоббса - це не буквальне відокремлення, замкнутість. *Егоїстичний* стан - це самоутвердження, самозначимість людини, але в своєрідному природно стадовому вияві - бо весь світ мусить замкнутися на утилітарному його використанні заради задоволення потреб егоїстичного характеру. І у Гоббса егоцентризм - це природно родовий стан людини, коли її інтереси, потреби, дії, спрямовані на себе і лише заради себе, реальні тільки у вияві універсально родового їх конституювання. А звідси - "війни всіх проти всіх", бо свого визначення людина не отримує в іншій людині (вона може її лише інструментально використовувати), а стверджує себе виключно в цілісності і тільки через цілісність природної спільності - рід. А

¹¹²Див. напр.: Вейцман Е. Социологическая доктрина Томаса Гоббса // Гоббс Т. Избр. произвед.: В 2 т. - М., 1989. - Т.2. - С. 5 - 41.

тому неправильним, з нашої точки зору, є твердження, що "війну всіх проти всіх" Т.Гоббс відкрив у сучасному для нього суспільстві і "перевернув у минуле"¹¹³. Т.Гоббс не екстраполював стану буржуазних відносин, які утверджувалися на родові, а тільки зробить спробу їх протиставити, визначаючи цим сам процес становлення людини через якісні ступені рефлексії, а отже, у природному стані егоїстичного протистояння (про рефлексію мова ще не може вестися). *Індивідуалізм* - це вже стан дійсного самоусвідомлення в *громадянському суспільстві*, коли людина стає самостійною цілісністю, що має, насамперед, реальну власність на саму себе і не розчиняється в конгломераті об'єктів, шукаючи своє визначення в універсумі - природі. Таким її визначенням є якісно новий стан корпорованої спільності, що засновується на кооперативних формах діяльності. Індивідуалізм, у трактуванні Т.Гоббса, виконує дуже суттєву конструктивну роль. А тому важко погодитися з тією узагальнюючою оцінкою місця і ролі цього феномена у людській історії, яку дає М.Бердяєв: "Індивідуалізм за своєю суттю нетворчий, негативний та порожній, адже він позбавляє людину того свесвітнього змісту, на який тільки й може бути спрямована творчість"¹¹⁴. У Т.Гоббса індивідуалізм стає основою людини, що *утверджується*, яка тільки-но визначає себе і своє місце в реальній дійсності, у світі загалом, людини, що *порівнює* і цим самим визначає межі своєї свободи, здатність до творення її ж розумом (а не природою даного) сконструйованого соціально-політичного організму. Саме категорії ("егоїзму" та "індивідуалізму") ляжуть в XVIII-XIX ст. в основу формування політичних теорій *романтичного* спрямування (починаючи від Ж.Ж.Руссо) як своєрідної другої якісно нової спроби (після Н.Макіавеллі) втримати в єдності раціоналізм та ірраціоналізм, де найчастіше домінує другий. "Бунт природних "інстинктів",- зазначав Б.Рассел, - супроти соціальних зв'язків - ключ до філософії, політики й почуттів не тільки того, що звичайно називається романтизмом, а й усіх похідних від нього течій"¹¹⁵, в тому числі теорії та ідеології націоналізму. Людина у Т.Гоббса прямує від природного стану власного егоїзму до соціально правового та економічного утвердження індивідуалістичних форм буття в державі та громадянському суспільстві, як єдиної умови досягнення миру та свободи, тоді як романтизм напрацьовуватиме теорію, яка в загальному вигляді постає як така, що спрямовує людину в зворотньому напрямі - до природного її стану, коли, як

¹¹³ Киссель М.А. Принципы 1789 года: Генезис и первое применение // *Вопр. филос.* - 1989. - №10. - С. 87.

¹¹⁴ Бердяев Н. *Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства.* - М., 1994. - Т.1. - С.159.

¹¹⁵ Рассел Б. *История западной философии.* - К., 1995. - С. 569.

наприклад, стверджує Ж.Ж.Руссо, будь-хто вільний від ярма і право сильного ні в чому не знаходить собі підтримки. Сама ж природа стає еквівалентом Бога, прототипом всякого добра та щастя, критерієм вищої цінності. Отже, за таких умов, коли людський егоїзм є основою природного стану буття, реалізація природного інстинкту самовиживання, самозбереження через страх стає єдиним способом раціональної поведінки. "Оскільки стан (природний. - В.Д.) є станом війни всіх проти всіх, коли кожний керується власним розумом і немає нічого, чого він не міг використати як засіб для охорони свого життя від ворогів, то звідси випливає, що в такому стані кожна людина має право на все, навіть на життя іншої людини"¹¹⁶. Розум у даному випадку відмовляє людині в спробі перебороти природний стан ворожої розмежованості, нерівності, війни всіх проти всіх, адже "із цієї взаємної недовіри людей, - зазначав Т.Гоббс, - немає розумнішого шляху для людини задля забезпечення власного життя"¹¹⁷, ніж укладення суспільного договору та на його основі створення держави і регулюючої системи влади. Таким чином, перехід від природного стану до громадянського Т.Гоббс пов'язував з однією умовою - укладенням суспільної угоди, тоді, як наприклад, Б.Спіноза цей процес відносив не стільки до договірному акту, скільки до факту розподілу праці між людьми як вияву різноманітності їхніх здібностей та потреб, адже "добування... засобів споживання" стає суттєвою основою для утворення людської спільності¹¹⁸. А поки що в природному стані регулятивними основами життя виступають інстинкт та розум. Останній швидше є ще далеко не метою в собі, а засобом, інструментом дій людини і постає таким чином як здоровий глузд. Домінуючою ж стороною в процесі формування держави стає інстинкт самозбереження, тобто ірраціональна складова регулятивних основ буття людини.

З нашої точки зору, це дуже важливий фактор розуміння Т.Гоббсом самої сутності держави, яка знімає в собі ірраціональну детермінанту власного започаткування. Власне звідси й держава як міфологічне утворення, схоже на те, яке подає нам Біблія в Книзі Йова: "Ноги у нього, як мідні труби, кістки його як металеві палиці; це - вершина шляхів Божих; тільки Той, хто створив його, може наблизити до нього меч Свій; гори йому приносять їжу і там всі звірі польові бавляться; він лягає в тіні дерев, під прикриттям очерету та в болотах... ось, він п'є з ріки і не поспішає; залишається спокійним... Чи може

¹¹⁶ Гоббс Т. *Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского* // *Собр. соч.: В 2 т. - М., 1989. - Т.2. - С.156.*

¹¹⁷ Там же. - С.151.

¹¹⁸ Спиноза Б. *Этика* // *Избр. произв.: В 2 т. - М., 1957. - Т.1. - С. 586.*

хто вудочкою витягнути левіафана і мотузкою схопити його за язик? Чи продінеш кільце в ніздрі його? Чи буде він довго вмовляти тебе і чи буде говорити з тобою покірливо? Чи укладе Він угоду з тобою і чи візьмеш ти його назавжди за раба, чи станеш бавитися ним, як пташкою... Клади на нього руку твою, і пам'ятай про боротьбу..."¹¹⁹. Подібна до Біблійного міфологічного чудовиська держава Т.Гоббса від самого початку, відтворює в собі детермінантно закладені в неї ірраціональні основи. Початками творення її стають природні закони, тобто такі правила поведінки, що знову ж таки визначені сенсом інстинкту самозбереження і основна інструктивна націленість яких (а їх у Т.Гоббса виведено аж дев'ятнадцять) скеровує людину до виживання. "Природний закон (lex naturalis) є накреслене, або відшукане розумом, загальне правило, відповідно до якого людині забороняється робити те, що є згубним для її життя, або ж що позбавляє засобів для його збереження"¹²⁰. Природні закони у Гоббса, з нашої точки зору, мають деяку "хитрість": будучи природними (тобто визначені природою і пізнані розумом як загальні принципи, або як "якості"), в чисто натуральному стані вони є для людини нереалізованими, сама собою людина не в змозі вибудувати обставини для їх виконання, щоб подолати війну всіх проти всіх, а тому, власне, вони і не є законами¹²¹. Водночас у державі вони не соціалізуються (навіть ті, які відчужуються), це буде у Дж.Локка чи І.Канта та Г.В.Гегеля, залишаючи за собою природний статус збігаються зі своєю ніби "подвоєною" формою в суспільно-політичному середовищі. "Громадянські та природні закони не різні види, а різні частини закону, з яких одна (писана частина) називається громадянським, інша (неписана) - природним"¹²². Звичайно, що в ньому не йдеться про діалектичний взаємопроникаючий зв'язок, поки що це механічне поєднання в єдиному русі, що для Т.Гоббса стає виявом якостей предмета чи явища. Тому Т.Гоббс у "Левіафані" зауважує, що "природний та громадянський закони збігаються за змістом і мають однаковий обсяг"¹²³ і "природний закон є частиною громадянського закону"¹²⁴, але громадянський закон більш експансивний, здатний придушувати, обмежувати природний закон (якість), цим самим обмежуючи природну свободу окремої особи, "щоб вони могли не шкодити і допомагати один одному та об'єднуватися". Власне,

¹¹⁹ Біблія. - М., 1993. - Книга Іова. - Гл.40. - С. 534.

¹²⁰ Гоббс Т. *Левіафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского.* - С. 155.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же. - С. 283-284

¹²³ Там же. - С. 283.

¹²⁴ Там же; див. також: Гоббс Т. *Основы философии. О человеке* // Соч.: В 2 т. - М., 1989. - Т.1. - Гл. 13. - С. 219 - 270.

природний закон - це той, що не має меж свого юридично визначеного статусу і, взагалі, не має меж (на відміну від громадянського). Він є вічним Богом накресленим принципом буття, а тому збігається з моральними законами. "*Природними* (законами - В.Д.) є ті, що існували вічно: вони називаються не тільки *природними*, а й *моральними* законами. Ці закони мають у своєму змісті такі добродетелі, як справедливість, неупередженість та всі духовні якості"¹²⁵. Такі закони майже не тлумачаться навіть "з книг з моральної філософії", адже вони від Бога, а тому "природний закон став нині, - стверджував Гоббс, - темним"¹²⁶, ірраціональним за своєю суттю. Звідси зрозумілим стає, чому людина не має права оцінювати громадянські закони з точки зору природних. Адже громадянський закон - це закон розуму, раціональної юридичної дії (що не завжди збігається з абсолютами принципів моралі), тоді коли природний закон - це закон, що визначається за межами людського розуму. Громадянські та природні закони не розчиняються одні в одних, не поглинаються, адже в такому випадку з необхідністю мусить нейтралізуватися (або ж стати однобічно визначеною) сутність людини. В трактаті "Про людину" Т.Гоббс стверджував, що людина є не тільки фізичним (природним) тілом, а також, репрезентуючи собою частину держави, є разом з тим частиною політичного тіла. А тому розглядати її потрібно однаковою мірою як людину та як громадянина¹²⁷. Саме такий стан дає змогу людині в державі утверджувати та зберігати свій індивідуалістський статус буття, таким чином, не взагалі обмежуючи або знищуючи сферу приватного життя, а навпаки, утвержуючи її як самоціль завдяки новій ціннісній орієнтації векторів "економічного космосу" та "громадянських прав".

Такий подвійний сенс буття людини впроваджується Т.Гоббсом в основу укладення суспільної угоди. Як уже зазначалося, ірраціоналізм інстинктивних дій підштовхує людину заради збереження власного життя до пошуків такого суверена, який міг би стати для всіх гарантом збереження прав людської свободи та її існування. Суспільна угода складається не підданими з Володарем, а піддані укладають її між собою (на відміну від тієї, яка буде запропонована Дж.Локком та Ж.Ж.Руссо), таким чином, ніби ствержуючи, що метою та основою існування держави стає не влада як така і не відчужений інститут держави, а *громадянське суспільство*, що сформоване на засадах *права*. Саме процес відчуження природних прав і

¹²⁵ Гоббс Т. *Левіафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. - С. 284.

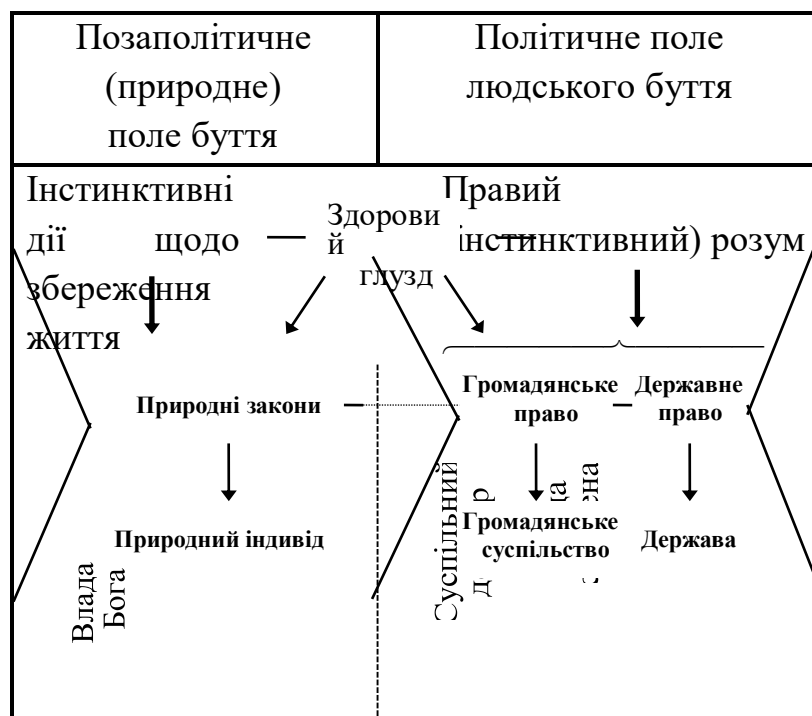
¹²⁶ Там же. - С. 291.

¹²⁷ Див.: Гоббс Т. *Основы философии. О человеке. Посвящение*. - С. 220.

трансформація їх у громадянські права і є укладання суспільного договору. Але пам'ятаймо, що цілісна людина у Т.Гоббса - це поєднання двох начал - природного та політичного, а тому, щоб не допустити руйнування натуральних основ політико-соціальними, філософ вважає, що не всі права мусять делегуватися ззовні. Передусім навіть у громадянському стані "людина не може відмовитися від права чинити опір тим, хто нападає на неї з метою позбавити її життя", або бути позбавленою свободи, чи врешті-решт прав, які б дали змогу вибрати засоби, завдячуючи яким людина здатна захистити свою свободу, життя, приватну власність¹²⁸. Узгодження своїх дій, відносин через відчуження прав формує як громадянське суспільство, так і інституцію, що регулює ці відносини - державу, що є однією особою, відповідальною за дії якої зробила себе шляхом взаємної угоди між собою велика кількість людей, для того, щоб ця особа могла використати силу і засоби всіх їх так, як вважає за потрібне для їх миру та загального захисту"¹²⁹, адже основними функціями держави є піклування про збереження людського життя та достатньо забезпечений його рівень¹³⁰.

Загалом, розуміння Т.Гоббсом сутності і структури політичного та позаполітичного поля людського буття схематично можна виразити так:

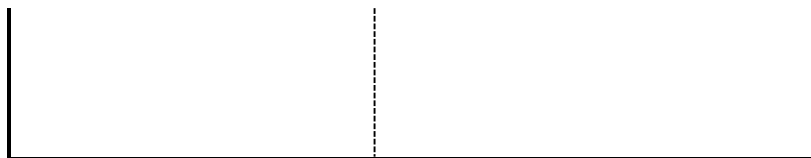
Таблиця 2.1. Логіка формування держави у Т.Гоббса.



¹²⁸ Гоббс Т. *Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. - С. 159.

¹²⁹ Там же. - С. 197.

¹³⁰ Там же. - С. 192.



Поклавши в основу формування громадянського суспільства та держави ірраціональні принципи (інстинкт та природне право), Т.Гоббс апелював до того, що в процесі утвердження та повноцінного функціонування цих інституцій засадами їх буття стає розум, передусім розум соціального права. Саме право покладає за основу людських дій у політичній сфері буття *свободу вибору*, свободу самореалізації в раціонально усвідомлюваній дійсності у той же час, коли *громадянський закон* є *обов'язком* людини перед іншою, та перед суспільством, але ще більшою мірою - перед державою та владою. "Розум самої держави, (тобто державний, *громадянський закон*. - *В.Д.*), - стверджував Т.Гоббс у трактаті "Про громадянина", - мусить прийматися кожним громадянином як істинний (правий) розум"¹³¹. Виявом дії раціонального закону в державі стає розумне обмеження свобод тією мірою, як конституйовано в угоді, тобто не ліквідація або ігнорування свободи, а обов'язок терпіти співіснуючу свободу іншого, адже тільки таке ставлення утверджує твою свободу. Теорія ранньобуржуазного лібералізму, яка більш суттєво утвердиться в політичній доктрині Дж.Локка, саме починає викристалізовуватися в подібних розмірковуваннях Т.Гоббса. У громадянському суспільстві відносини єдино можуть бути розумними, якщо вони вибудовані за принципом "не роби іншому того, що вважав би нерозумним з боку іншого стосовно себе самого"¹³². Це принцип, що виходить із прагматичних основ природного права, і трансформувавшись у систему відносин *громадянсько-державного* характеру, знаходить до визначення (в конкретно-історичному - для Т.Гоббса буржуазному сенсі) в своєрідній формулі, яку філософ проголошує у трактаті "Про громадянина": "Кожен мусить бути корисним для інших". Саме таким постає основний принцип, на якому вибудовується політико-правова система відносин у новоєвропейському типі держави, і з якого пізніше Дж.Локк виведе свою теорію рівності можливостей та домагань як умову реальної справедливості.

Тільки завдяки "суспільному договору" в державі політичне поле відносин раціоналізується; піддаючись при цьому, насамперед, регулюванню через систему юридично встановлених законів (як своєрідну універсальну міру всіх

¹³¹ Гоббс Т. *О гражданине* // Соч: В 2 т. - М., 1989. - Т.1. - Ч. 2 - С. 349.

¹³² Гоббс Т. *Левифан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. - С. 287.

дій, вчинків і навіть намірів) і формує стосунки, в яких приватний інтерес не стає чинником всеохоплюючої "війни всіх проти всіх", а вибудовує соціально-економічний "космос" утилітарної взаємозацікавленості однієї особи в іншій та взаємоконкурентності. Ці дві складові суперечності становлять сутність громадянського суспільства. І саме Т.Гоббс, як ми вважаємо, започаткував розуміння (правда, в деякій гіпертрофованій формі) громадянського суспільства як сфери переважно позаполітичного буття, автономного відносно влади. Це пов'язується, знову ж таки, з особливим трактуванням ним суспільного договору, який укладається, як зазначалося, не між підлеглими та правителем, а виключно підданими між собою. Правитель залишається за межами угоди єдиним і абсолютним та вічним (не фізично, а щодо вічності збереження прав, через неможливість розірвати договір) охоронцем у державі тих прав, від яких відмовилися підлеглі, тобто тією єдиною силою, яка зберегла за собою всю первісну природну систему прав. Їм, власне, він і підпорядкований (і це, напевно, єдиний суб'єкт у державі, який залишився в своєму природному стані) і ніяким чином не підвладний громадянським законам¹³³. Якщо ж правитель хоча б тільки спробував також увійти в договір як одна із рівних співіснуючих сторін, то громадянської війни не можна було б уникнути, адже виникли б різні протиріччя та боротьба в суспільстві. Коло б замкнулося, воно знову повернулося б у свій ірраціональний природний стан, адже зник би той об'єкт, якому делегувалися б права і який би слідкував за їх дотриманням, своїми діями втримуючи спільність у державному її стані. Влада верховного правителя (зібрання чи асамблеї) є абсолютною, незгубною, неподільною, а тому сама держава стає абсолютистською. Створюється досить цікава парадоксальна ситуація: суверен, отримавши передані (про делегування ще говорити неможливо) права, перебирає з ними й ірраціональну сутність самого природного буття - влада постає як також ірраціонально відчужена. Оскільки правитель не бере участі в укладанні суспільної угоди, то отримавши в свої руки даровані права, тримає владу непохитно. Він стоїть над розумом і справедливістю (і немає ніякого відношення його влада, держава до середньовічної "милості Божої"), оскільки навіть право (яке для особи є невідчужуваним), що гласить: "люди мусять виконувати укладені ними угоди"¹³⁴, має законну силу для громадян, а не для правителя. Він єдиний, хто видає закони, вільно може втручатися в питання суспільної думки, судити, схвалювати, забороняти суспільну думку. Навіть, принципи моральної добродетності не наслідуються як *"номисл*

¹³³ Див.: там же. - С. 338.

¹³⁴ Там же. - С. 169.

Божий", а встановлюються *наказами* держави, звідки лише стає зрозумілим, "що є неупередженість, що є справедливість, що є добродетель", та й сама "правова сила закону полягає в тому, що він є наказом суверена"¹³⁵. Таким чином, сенс ірраціональної державної влади становлять не зміст природних і громадянських законів та моральних принципів, на основі яких повинні бути вибудовані відносини, а її *функції* (накази) та *принципи* (сили, підпорядкування), що є підґрунтям для реалізації таких. І все виходить ніби навпаки. Влада, міркуючи про те, що чим більше в суспільстві морально позитивних надлишків, тим більше в ньому утопізму, разом з тим конституційованою трансцендентністю стосовно цього суспільства в своїй політичній практиці не раціоналізує цих відносин і навіть не робить їх обов'язково зрозумілими. Та це і не потрібно, бо не може, зазначає Т. Гоббс, "кожна окрема особа, бути суддею в питанні про те, які дії добрі, а які погані"¹³⁶. Саме такий аналітичний раціоналізм може призвести до загибелі саму державу (ідея подібна до ідеї Н.Макиавеллі), розхитавши, а потім зруйнувавши єдиний центр прийняття політичного рішення. Цим самим Т.Гоббс намагається осмислити сутність хоча б початкового, але політичного управління в державі *від імені* (в даному випадку від імені природного права, а тому це вже не Володар Н.Макиавеллі), але ніяким чином не управління через народ. Виходячи з цього, можемо стверджувати, що Т.Гоббс не цілеспрямовано конструює в теоретичній формі ірраціональну відчуженість політичної влади в суспільстві, а швидше здогадується щодо такої, вловлює її початкові ознаки. Глибинне дослідження реальних меж "тотального" відчуження можна буде знайти пізніше - в працях Ф.Шеллінга, Г.В.Гегеля. А поки що Т.Гоббс відвойовує у дійсності передчуття "левіафанності" держави як "смертного Бога". І ні до чого ще радикального в політичній практиці не провокують слова М.Лютера: "Бог помер" зі складеного ним співу Страстної суботи (які стануть епатуючим пафосом ніцшеанської філософії в ХІХ ст.). У теоретичних напрацюваннях Т.Гоббса починає відображатися сама сутність онтології держави та влади. Т.Гоббс моделює систему, в якій Бог (як у Е.М.Ремарка¹³⁷) перебуває в агонії мук відходження від себе у штучно створеному самою людиною світі - державі, яка влаштовує себе за рахунок новозбудованої системи громадянських прав та моральних принципів позаприродної (родової) спільності, трансформованої владної структури, що створює особливе політичне поле буття з ненатуралістичним змістом системи

¹³⁵ Там же. - С. 289.

¹³⁶ Там же. - С. 336.

¹³⁷ Див. : Ремарк Э.-М. Черный обелиск. - М., 1992. - С.250.

цінностей: життя, свободи, рівності тощо. Пріоритетними принципами, за якими діє Бог і мусить діяти людина "держави Божої" - є віра та мораль, тоді як такими принципами дій в світовій державі як владних інституцій, так і безпосередньо громадян - є закон, раціональність якого не завжди співпадає з моральними принципами. Але найголовнішим, з нашої точки зору, є те, що на всьому шляху утвердження "смертного Бога" від ірраціоналізації буття в природному стані до раціоналізації його в стані громадянського суспільства, і знову, на третьому етапі, до нової форми ірраціоналізації у відносинах владного підпорядкування в державі, насамперед через відчуженість свого стану, першоосновою всіх ланок теоретичної конструкції Т.Гоббса залишається людина в прогресуючому визначені її сутнісних сил.

Людина завдяки тільки своєму розумові може відстоювати невідчужувані права, насамперед - право на життя та мир. Тому не в даруванні з боку держави полягає сутність людської свободи, а в активній дії щодо її утвердження самою людиною. Свобода волі її "полягає в тому, що вона зустрічає перепони на шляху здійснення того, до чого скеровуються її воля, бажання та здібності"¹³⁸. Передусім свобода підданих, на думку Т.Гоббса, найбільш повно реалізується в тих сферах, яких не торкнувся договір. Наприклад, для буржуазного суспільства - це сфера "економічного космосу" - "вільна купівля та продаж", вільне визначення людиною власного життя та вірування, або ж інший спосіб укладання угоди з громадянами суспільства. Виховання підростаючого покоління також повністю здійснюється, лише виходячи з власного розсуду людини¹³⁹. Взагалі ж проблема свободи у Т.Гоббса - це проблема вибору (як право і свобода вибору свободи), адже мати особисту свободу - це значить відмовитися від політичної свободи. Ця особиста свобода при політичній несвободі не обмежується лише згадуваною вище позадоговірною сферою (тобто сферою громадянського суспільства). Інша сфера, де утверджується особиста свобода - політична. Адже, держава створюється за рахунок відчуження прав людини, які зосереджуються у всій цілісності в руках влади. Але угода - це не лише єдина мета - створення держави, а насамперед пошук тієї сили, яка захищала б свободу і права людини. Тому, чим більше прав передає людина на користь держави і влади, і таким чином отримує відповідно стільки ж політичних несвобод, тим більше, разом з тим, вона має шансів на захист (бо довірила робити це через свої права державі) своїх свобод, а, отже, і їх вияву. Збільшення свобод громадян веде до збільшення абсолютизму в державі і навпаки. Чим менше

¹³⁸ Гоббс Т. *Левіафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского.* - С. 232.

¹³⁹ Там же. - С. 234.

свобод у державі, тим взагалі менше шансів на існування останньої, адже це прямий шлях до повернення людини в природний стан війни всіх проти всіх - до повної анархії.

Загалом же здійснений аналіз суперечливої політико-правової доктрини Т.Гоббса дає змогу зробити наступні висновки:

- * саме його теоретичні погляди лягли в основу формування концепції аристократичного лібералізму, який досконало розвинеться в другій половині XVII-XVIII ст. Т.Гоббс є першим ліберальним теоретиком, який проголосив, що держава мусить бути створена відповідно до потреб і прав громадянина. Держава є однією особою, відповідальними за дії якої зробили себе шляхом взаємної угоди між собою багато людей для того, щоб особа могла використати силу та засоби всіх їх так, як необхідно для миру та загального захисту. Трансцендентний стан буття влади репрезентує сутність самої держави в її міфологічно ірраціональному сенсі - як Левіафана;
- * усі відносини в системі "індивід - громадянське суспільство - держава - влада" Т.Гоббс вибудовує через статусну трансформацію природного права, яке стає системозапочатковуючою основою буття кожного з елементів цього, з одного боку, цілісного, а з іншого - вже внутрішньо структурованого ряду. В цій системі абсолютними є два елементи: початковий - людина (з її гіпертрофованою формою егоїзму) та завершальний - влада (з особливою сконцентрованою функціональністю дій). Цим самим Т.Гоббс (звичайно, що в лабораторно перебільшеній формі), ніби створює особливу напругу між ними, "розряджати" яку будуть різні автори в різних теоріях політики, держави та влади упродовж усіх подальших сторіч;
- * ця структурованість поки що тільки означена Т.Гоббсом. Насамперед, важливим є те, що таке початкове самостійне окреслення отримують інститути громадянського суспільства та держави. Остання отримує дедалі більше ознак автономності та перебирає на себе широке коло функцій суверена. Але реально здійснює владні функції суверена персоніфікована особа або група осіб, що стоїть немов би за межами держави;
- * влада в державі є абсолютною (але не тоталітарною). Це єдино можлива умова зберегти мир у суспільстві і приватну власність після війни "всіх проти всіх". Держава Т.Гоббса - це держава *перехідна* як початок шляху до становлення демократичних та гуманістичних її засад. Саме тому маятник сили функцій влади

відхиляється від абсолютного безсилля (анархія) до абсолютної сили (монархія) і, хоч би як нам хотілося, посередині він відразу ніколи не зупиниться. Проте, це влада не тоталітарного типу, адже залишається великий простір для свободи людської дії в межах недоговірної системи, та й сам договір зобов'язує діяти за правом.

Наступним кроком вперед в осмисленні тих проблем, які були поставлені Т.Гоббсом, та в загальному формуванні раціоналістичних теорій політики, є вчення англійського філософа другої половини XVII ст. Джона Локка.

Основною вихідною логічною одиницею, з якої, на нашу думку, Дж.Локк почав вибудовувати свою філософію політики, є поняття правосвідомості. Це дало змогу філософові, по-перше, утвердити адекватну його методів емпіризму нормовану, певним чином дисципліновану, систему усвідомленості свого соціально-політичного буття.

Правосвідомість виступає своєрідною мірою і засобом соціалізації особи раціонально зрозумілим способом. По-друге, така нормативна свідомість покладається в основу розуміння поняття приватної власності як необхідної передумови розподільчої справедливості. По-третє, саме на основі правосвідомості утверджується як соціально-політичне явище (а не як чисто природне) договірна інтерпретація повноважень державної влади. І як результат цього - правосвідомість зовсім по-новому трактує сутність "природного права", конструкція якого існує не для пояснення встановленого, утвердженого вже державного устрою як у Т.Гоббса, Г.Гроція, Б.Спінози, а як система незавершеного процесу, що включає особу в розумне формування суспільного устрою та держави, які й стають можливими лише завдяки цілераціональній дії кожної особи. І врешті-решт, правосвідомість виступає регулюючою основою поведінки людини в громадянському суспільстві та суб'єктів політичної влади в державі, що вибудовують у цілому відносини терпимості щодо інтересів, намірів та дій приватного характеру. Саме це стає підґрунтям у формуванні ранньобуржуазних лібералістських концепцій політики та влади.

У трактуванні своєї політичної концепції в основних своїх працях "Два трактати про врядування", "Послання про віротерпимість", "Досліди про закони природи" Дж.Локк виходить з подібної до Гоббсової теорії індивідуалізму, яка, з одного боку, пов'язана з розумінням "суб'єкта правопорядку" - ізольованої особи як раціональної дієвої сили, що здатна "оживити" квазіприроду, а точніше, квазімеханічну свідомість - суспільство, а з іншого боку - з розумінням індивіда як пов'язаного з іншою особою лише через конкуренцію як взаємовизначення. Це виходить з того, що "хоча

предмети природи дані для всіх разом, але людина, що є володарем самого себе та *володарем своєї власної особистості*, її дій та її *праці*, в якості такого складала в собі самій *велику основу власності*"¹⁴⁰. А тому в захисті, в збереженні такої системозапочатковуючої природної засади власності людина стверджує як свою свободу, так і свободу іншого, лише змагаючись з ним у пошуках власної користі. Це є основним принципом відносин індивідів в їхньому природному стані, а не як у Т.Гоббса - "війна всіх проти всіх". І дещо випереджаючи хід дослідження, зауважимо, що власне інтересом у Дж.Локка щодо створення громадянського суспільства стає передусім спроба не захистити "свою безпеку", як стверджують деякі автори ¹⁴¹(адже природний стан для Дж.Локка - це вже стан безпеки), а створити позаполітичний (на першому етапі) простір для конкурентності, взаємообміну, взаємодоповнення своїх сутнісних сил як умови утвердження свободи та власного розвитку. Тільки держава - дійсно створюється для забезпечення взаємної безпеки, та про це говоритимемо пізніше, а поки що "люди, - за словами Дж.Локка, - що проживають разом у відповідності з розумом, без будь-кого, хто б володарював над усіма ними чи мав владу судити їх, *дійсно перебувають у природному стані*"¹⁴². Але він розумів, що стан взаємоконкуренції як взаємозабезпечення свободою не може повністю ліквідувати протиріччя, адже в суспільстві є злодії, вбивці, а тому природний стан мусить забезпечуватися природним законом. І справедливо, на нашу думку, стверджує Б.Рассел, що природний закон у Дж.Локка дещо ширший, аніж природний стан¹⁴³, тому що дія його націлена не лише на добро (як стан природності), а й на захист від зла (як стан позаприродності). Таким чином, відносини в суспільстві є такими, що не завжди спрямовані на збереження в незмінності свого природного стану, тим більше, що створена система інститутів громадянського врядування не ставила перед собою завдання відтворити в функціонально-структурному виразі повною мірою природний стан буття людини. Природний закон у Дж.Локка збігається з моральними правилами і є утилітарним, тоді як волевстановлене юридичне право, хоча і засноване на природних законах, але є регулюючою системою відносин позаприродним станом буття, і не збігається з мораллю, а тому воно раціональне[□]. Отже, загалом, на відміну від Т.Гоббса, природні та

¹⁴⁰ Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч: В 3 т. - М., 1988. - Т.3. - С. 287.

¹⁴¹ Див.: Проценко О., Четинога В. Походження свободи. - К., 1996. - С. 14.

¹⁴² Локк Дж. Два трактата о правлении. - С. 272.

¹⁴³ Рассел Б. История западной философии. - К., 1995. - С.

громадянські закони не збігаються: перші з них детерміновані ірраціональною сутністю самої природи і відтворюють адекватну їй сутність, тоді коли другі свідомо встановлені людиною. Саме завдяки такому раціоналізмові вибудовується сама держава. На думку Дж.Локка "великою і головною метою об'єднання людей у держави та передача їм себе під владу уряду є збереження їхньої власності"¹⁴⁴. І тому держава Дж.Локка концентрує свої дії політичного, економічного, соціального змісту майже в єдиній функції - "збереження та примноження громадянських благ"¹⁴⁵. Це власне і є те, заради чого вона раціональним чином створюється. Самоплинність природного стану цього забезпечити не може, адже в ньому відсутні:

- * встановлений свідомо для всіх рівноцінно і всіма, відповідно, усвідомлюваний закон, що регулював би соціально-політичні та економічні (а не лише природного стану) відносини;
- * неупереджений суддя (в природному стані він саме такий, бо є і суддею і виконавцем закону природи, а тому люди упереджено ставляться до себе)¹⁴⁶;
- * засоби та сили для повної реалізації природного права.

Таким чином, основою виникнення держави у Дж.Локка є здоровий глузд або ж звичайний раціонально виважений прагматизм, що суттєво відрізняє його погляди на цю проблему від позиції Т.Гоббса, у якого інстинкт самозбереження (ірраціональне) майже первісного характеру є чинником, що приводить людину до неусвідомленої необхідності формувати інституцію держави. Як у Н.Маківалеллі та Т.Гоббса, так і у Дж.Локка, центр тяжіння людської особистості з середини (Бог, природа) переноситься на периферію, якою виступає соціальне середовище, держава. Різниця ж у подібному духовно-практичному відцентровому русі особи до себе ж, але в своїх соціально-політичних вимірах, наприклад, у Дж.Локка та Т.Гоббса, на нашу думку, полягає в тому, що в першого це від початку раціональний шлях, а в другого раціональним він стає лише в межах "периферії" - у державі. Держава у Дж.Локка - це не відтворення природності буття у всіх його якісних ознаках і не еволюціонування його (як у Ф.Бекона), а швидше, раціональне заперечення їх збереженням природних основ, насамперед, у системі прав та свобод. Таким новим відліком у трансформації природного

¹⁴⁴ Локк Дж. Два трактата о правлении. - С. 334.

¹⁴⁵ Локк Дж. Послание о веротерпимости // Соч: В 3 т. - М., 1988. - Т.3. - С. 94.

¹⁴⁶ Локк Дж. Два трактата о правлении. - С. 335.

стану стає укладання суспільного договору як необхідної правової (а точніше, передправової) умови створення держави. Саме тут формуються нові принципи рівності та свободи вже не природного, а соціального сенсу. "Оскільки, - стверджує Дж.Локк, - люди є... за своєю природою вільними, рівними та незалежними, то ніхто не може бути виведений із цього стану і підпорядкований політичній владі іншого без своєї власної згоди. Єдиний шлях, на якому хто-небудь відмовляється від своєї природної свободи та одягає на себе пута громадянського суспільства - це угода з іншими людьми про об'єднання в суспільство"¹⁴⁷. Шляхом відчуження своїх прав та функцій їх захисту створюється політична влада, яка має право видавати закони з метою захисту власності та порядкування нею, застосувати силу суспільства при виконанні цих законів, обороняти країну від чужинців, але загалом "влада суспільства або створеного людьми законодавчого органу ніколи не може поширюватися далі, аніж цього потребує загальне благо"¹⁴⁸.

Суспільний договір за Дж.Локком, виконує значно демократичніші функції, аніж за Т.Гоббсом, адже він укладається між індивідами та урядом держави, таким чином роблячи взаємовідповідальними громадянське суспільство та державу і прокладаючи угодою межу дій, межу інтересів першого та другого. Але *такий* послідовний раціонально сконструйований стан демократичної системи влади та стосунків у державі, доведений до абсолюту, стає ірраціональним. І тому суспільний договір Дж.Локка перетворюється в міф, коли він пробує довести, що договір є: а) всезагальним (тобто всі мусять бути "за"); б) не одноразовий акт (як, наприклад, прийняття конституції), а мусить підтверджуватися, переоформлятися кожною людиною, що народжується, тобто новим поколінням. Адже, як стверджує Дж.Локк, "абсолютно очевидним є те, що людство ніколи не було пов'язане ніяким природним *підпорядкуванням* від народження, яке б зобов'язувало людей без їх власної згоди підкорятися володарям та їхнім спадкоємцям, і ніколи не погоджувалося на це"¹⁴⁹. В ідеальному варіанті - це дійсно виглядає вінцем демократичного ствердження людиною своєї сутності. Насправді ж все набагато складніше і тому позиція Дж.Локка є ірраціональною лише з точки зору політичної практики, реальності соціально-історичного буття, в якому кожна нова особа в державі не революціонізує свої відносини з нею (адже пам'ятаємо, що в Дж.Локка перехід від природного стану до суспільного - не еволюційне вростання одного в інше).

¹⁴⁷ Там же. - С. 317.

¹⁴⁸ Там же. - С. 337.

¹⁴⁹ Там же. - С. 329.

Суспільний договір зумовлює інше позанатуралістичне визначення такої важливої соціально-політичної категорії, як "рівність", яка набуває забарвлення товарно-обмінних відносин буржуазного стану господарювання. "Це такий *стан рівності*, за якого вся влада та вся юрисдикція є взаємини - ніхто не має більше від іншого"¹⁵⁰, тобто, це стан, що насамперед визначений не природою, а системою соціального права, влади та їх відносинами в громадянському суспільстві. Хоча природний закон накреслює можливість у природному стані утвердити рівність як таку, за якою б люди, що шукають власної вигоди, сприймали б інших як вільних та незалежних співпрацюючих конкурентів. Ця ідеальна формула в дійсності держави Нового часу виявилася у конституюванні рівності, що полягає в можливостях та домаганнях. Власне, процес соціально-політичної та правової об'єктивації теорії природного стану в науковій конструкції Дж.Локка постає як трансформація концепції природних прав та свобод у ліберальну їх інтерпретацію. В чому ж полягає суть такого переходу, за Дж.Локком? У природному стані існує формальна рівність можливостей, яка виявляє себе в тому, що всі мають в кращому випадку одні і ті ж узаконені права щодо доступу до всіх вигідних соціальних становищ. Але оскільки рівність й однаковість соціальних умов не зберігаються і підтримуються тільки тією мірою, яка необхідна для збереження та розгортання новонароджуваних владних та правових інституцій, то розподіл надбань підпадає ще під абсолютний вплив природних та соціальних випадковостей. Розміщення природних талантів та здібностей швидше визначається ще не соціальними обставинами необхідності, а випадковою вдачею та отриманим шансом. Таким чином, найбільш відверта несправедливість системи природного стану виявляється в тому, що вона тільки задає право на рівність, що розподіл (не тільки багатств, а й насамперед сфер реалізації особи, сфер впливу її свободи та ін.) перебуває під впливом дещо навіть свавільних (з моральної точки зору) факторів - абсолютної випадковості, що більше підпадає ще під корегування (а тому, власне, і не керується) природних законів, а не соціальних інституцій та законів їх існування. А тому в природному стані реально існує розрив між покладанням права на рівність та можливість його здійснення.

На відміну від природного трактування рівності, її ліберальна інтерпретація вимагає не тільки відкритості у здобутті кар'єри різними здібними та талановитими людьми. Важливо, щоб у подальших умовах їх реалізації здійснювався принцип рівних можливостей, рівних шансів, що

¹⁵⁰ Там же. - С. 263.

створює умови для перетворення формальної рівності (як природної заданості ii) в реальність (як соціально-політична здійсненість iii). Це означає, що при існуючому розподілі природні нахили людей, що мають один і той же рівень талантів, здібностей та однаково бажання їх реалізувати, мусять мати ті ж самі перспективи успіху, незалежно від свого базового стану в соціальній системі - від належності до будь-якого класу. Таким чином, це є першою умовою в ліберальній теорії інтерпретації рівності, що має за мету пом'якшити вплив соціальних випадковостей та природного везіння на існуючий принцип пайового розподілу в державі. На думку Дж.Локка, "*мета громадянського суспільства* полягає в тому, щоб уникати та компенсувати ті незручності, які дарує природний стан"¹⁵¹. Тому Дж.Локк у своїй теорії намагається більш раціонально обставити сам суспільний договір, який розпадається на два взаємозумовлених та взаємостримуючих етапи. Перший - це угода щодо формування суспільства і вже на цій основі другий - договір про створення системи політичної влади, а таким чином держави. "Коли певна кількість людей так об'єднана в одне суспільство, що кожен відмовляється від своєї виконавчої влади, що властива йому за законом природи, та передає її суспільству, то тоді і тільки тоді існує *політичне*, або ж *громадянське суспільство*..."¹⁵², "і погодження вільних людей, що народилися під владою якого-небудь уряду, роблять їх членами цієї держави"¹⁵³. Цим самим ніби покладається ідея стосовно відносин та особливих функцій громадянського суспільства і держави, що більш широко досліджуватиметься І.Кантом та Г.В.Гегелем. Для Дж.Локка ж це створення тих важливих засобів, які впорядковують у реальності політичного буття стан рівності можливостей та домагань, котрі вже не потрапляють у стихію природної випадковості та сваволі. Наступними ж умовами, що підвищують шанс реалізації рівних можливостей та домагань людини в позаприродному стані є: внутрішньо структуроване інституювання системи політико-владних та правових відносин і встановлення механізму вільного ринку. Саме ці засоби ще більшою мірою слугують тому, що збільшуються реальні шанси позбутися абсолютної випадковості у розподілі багатств та доходів залежно від природного розподілу здібностей і талантів. І тому свобода в Дж.Локка не розглядається як "свобода вибору" (бо він розуміє, що в такому сенсі вона не реалізується як повноцінна свобода, адже присутня випадковість у здійсненні намірів людини). Вона не вичерпується бажанням, а реально виявляє себе як

¹⁵¹ Там же. - С. 312.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Там же. - С. 312-330.

можливість та здатність діяти й утримуватися від дій. Отже, ліберальна концепція рівності та свободи визначає саме сутність людини, її місце в соціально-політичному та історичному полі буття не через її замкнуті, самодостатні, природні виміри, а передусім через засоби, умови, обставини громадянського суспільства, які допомагають найбільш адекватно реалізуватися можливостям та покликанням людини. Але ці засоби та умови не стають абсолютними, як у Н.Маківавеллі, адже їх роль і пріоритети зумовлені договірним правом.

Ліберальна теорія рівності у Дж.Локка вже не ґрунтується повністю на природному розумінні такої, стан якої констатує рівні можливості як гіпотетичне ствердження людини. В рівності за природним походженням вже ніби є акт зрівнювання, у той час як концепція Дж.Локка такої дії щодо уніфікації взагалі не допускає. Навпаки, його розуміння рівності - це утвердження її в реальній соціальній практиці як реалізації природної відмінності однієї особи від іншої та стану їх соціальної чи економічної нерівності. Саме в такому самоствердженні через нерівність індивіди рівні перед законом. Значно пізніше, на етапі класичного розвитку буржуазних відносин Г.В.Гегель стосовно цієї, тільки раціонально започаткованої Дж.Локком ідеї, скаже наступне: "Те, що громадяни рівні перед законом, містить у собі велику істину. Однак, висловлена в такий спосіб, вона є тавтологією, бо заявляє лише загально, що законний стан існує і що правлять закони. Але, якщо конкретніше, то громадяни... рівні перед законом лише в тому, в чому вони рівні й *поза законом*. Тільки така рівність, яку вони мають у маєтності, віці... тощо може заслуговувати на рівнозначне становище перед законом... Самі закони... допускають нерівні умови... Саме великий розвиток і формальна зрілість сучасних держав створюють вищу конкретну нерівність індивідів у дійсності".¹⁵⁴ Таким чином, означена нерівність стає підставою для формування законів, якими вона не заперечувалася, а підтверджувалася, захищалася і вибудовувала прагматичну (як постійні пошуки власної користі) мережу відносин обміну, що становили суть суспільного життя.

І тільки завдяки обмінові (як взаємодоповненню) діяльністю кооперативного характеру, яку принесло із собою буржуазне виробництво, природна нерівність індивідів стала суспільнозначимою, а самі індивіди - рівнозначно гідними в своїй особливості та обмеженості. А.Сміт, звертаючись до такої особливості розвитку стосунків, зауважив, що обмін змушує людей розвивати та специфікувати їх відмінність, неповторність, які

¹⁵⁴ Цит. за: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. - К., 1994. - С. 51-52.

на початку не достатньо виражені¹⁵⁵, і таким чином актуалізувати нерівність. Остання, заставляє формувати право, яке б однаковою мірою захистило і допомогло утвердити неповторність та особливість кожної людини.

У системі економічних відносин рівність підтверджується визнанням економічно самостійних суб'єктів, що добровільно взаємовикористовують один одного, а цим самим кожна людина "отримує владу над іншою"¹⁵⁶. У правових стосунках вона є виявом рівності перед законом. У системі політичних відносин рівність конститує себе в однакових можливостях (стосовно тих, хто має власність) щодо укладення суспільного договору: формування влади та держави. Всі три ступені реального утвердження рівності становлять для Дж.Локка сутність демократизму прогресуючого буржуазного суспільства і разом з тим цілісну систему, в якій найбільш повно може виявити себе людська свобода. Саме принцип рівної свободи є головним, а після його реалізації вже може бути здійснений принцип справедливості. Останній започатковує ряд природних прав, які індивіди визнають один за іншим, є невідчужуваними під час укладання суспільної угоди і які, найголовніше, гарантуються самою державою, де окрім права на свободу є право на життя, на власність та право на захист цих прав. Саме ці основні права, за Дж.Локком раціонально програмують всю систему владних та правових відносин у суспільстві, створюють конституційну базу правого порядку і вперше дають змогу створити законодавство, метою якого "є не знищення та обмеження, а збереження та розширення свободи"¹⁵⁷.

Взаєморефлектуючі права мають дві основи: нижню, якою є людська праця, що детермінує собою можливість самого життя і свободи як реалізації своїх покликань, та й сама "власність виникає, завдяки праці",¹⁵⁸ адже, за Дж.Локком, "хоча предмети природи дані загальною усім, проте людина, що є хазяїном самої себе та *володарем своєї особистості*, її дій і її *праці*, в якості такої є виявом самої великої засади власності"¹⁵⁹. У той же час верхньою основою триєдиної системи прав є влада саме тому, що суспільний договір укладається заради того, щоб мати єдину могутню силу, яка б захищала ці невідчужувані права.

¹⁵⁵ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. - М., 1962. - С. 28.

¹⁵⁶ Там же. - С. 285.

¹⁵⁷ Там же. - С. 293.

¹⁵⁸ Там же. - С. 285.

¹⁵⁹ Там же. - С. 287.

Ці дві основи створюють соціальний простір дії для свободи і таким чином соціальний її статус. Так, можна стверджувати, що в Дж.Локка свобода вперше отримує соціальне визначення на відміну від натуралістичного у Н.Макіавеллі (свобода від всевладності долі, обставин тощо) чи у Ф.Бекона (свобода від верховенства природи над людиною), або ж у Т.Гоббса (свобода від пристрастей, бідності, скрути тощо). Але в загальному розумінні свобода є комплексом *прав та обов'язків*, що визначаються інститутами.

І в нашому розумінні, Дж.Локк (на рівні індивіда) дещо завужено визначає свободу, майже увесь час звертаючись до правового її сенсу, хоча і в його комплексному вияві через зв'язок із двома іншими правами (на життя та власність): свобода вибору чи право на вибір неповноцінний без свободи розпоряджатися своєю власністю та своїми життєвими силами. І право на життя, рефлексоване через право на свободу, є не просто правом біологічного збереження себе (як "не убий"), а ще й постає проти закабалення людини як втрати її життєвих сил. Але, якщо уважно дослідити його погляди, то можна стверджувати, що свобода через аспект обов'язків особи знаходить також своє часткове визначення. Насамперед, з нашої точки зору, це стосується такого феномена, як людська праця. Вона, за Дж.Локком, є сферою свободи, бо саме завдяки їй самореалізується людина, а це можливо лише тоді, коли індивід має право на працю як сферу і засіб для цієї самореалізації. Проте попередньо праця мусить стати обов'язком, бо тільки завдяки їй можливим стає вияв прав людини на свободу, життя, і праця ж на початку слугує "джерелом права власності"¹⁶⁰. Другим обов'язком людини стає прямування до закону, тобто, передусім дотримання договірних зобов'язань тією ж мірою, якою мусить слідувати й інша сторона - урядова влада. І третім обов'язком, на якому особливо зосереджує свою увагу Дж.Локк, є обов'язок бути терпимим до інших, до законів, до дій влади (правда, до певної межі, яка не перекреслює договірних засад, в іншому випадку народ має право на повстання). Тільки в такому поєднанні прав та обов'язків особи реально можна визначити свободу, хоча ще раз наголосимо, що Дж.Локк, розглядаючи свободу, акцентує увагу на дослідженні системи прав, і загалом вектор дії "людина - світ" має для нього більш суттєве значення, аніж вектор зворотного спрямування "світ - людина" (хоча перевага першого над другим не є такою абсолютною, як це було у Т.Гоббса). Найважливіше, що в такому комплексному аналізі сутності прав та свобод Дж.Локк виходить на синтезуюче начало останньої - найвищий рівень свободи - це свобода людини на саму себе, на власне переконання, на

¹⁶⁰ Локк Дж. Два трактата о правлении. - С. 130.

свою віру. Саме зі свободи віри бере початок у суспільстві та державі всяка форма свободи. Зі свободи вірувань розпочинає свою вибудову і структура прав: спочатку як право на незалежне особисте судження про світ (а М.Лютер адаптував це право до вільного судження про Бога), потім як право на самовизначення сенсу буття, а вже відтак як право на можливість самостійного визначення сенсу утилітарного використання дійсності залежно від своїх смаків, інтересів, покликань. Гарантуючи свободу віри, держава вже цим самим гарантує свободу для розгортання інших вихідних сутнісних визначень людини, її мети, праці, власності та ін. Цей логічний ряд (віра-мета-праця-власність), в якому людина на кожному новому етапі не лише підтверджує свої свободи, а значно розширює їхні можливості, стає основою самовизначення індивіда буржуазного типу. Ця логічна схема має не однолінійне (на власність як механічне накопичення і, до речі, марксизм візьме за основу в характеристиці буржуазного суспільства саме такий лінійний ряд), а замкнуте спрямування: *віра - мета - праця - власність - праця - мета - віра*. Тільки на такому шляху можливе утвердження людської свободи на всіх рівнях: політичному, економічному, соціальному та ін. Лише таким чином людина "повертається" до себе як до абсолютної, за Дж.Локком, "основної власності", не полишаючи себе наприкінці (першої половини) логічного ряду у відчужено речовому стані. У цьому логічному ряді людська свобода виявляє себе, проходячи три рівні становлення: свободу совісті, свободу покликання, утилітарну свободу як внутрішні віхи реалізації природного права. Саме проходження людини по цих "кругах" свободи, що забезпечене правом, здатне сформуванню найважливіший принцип буття в політичному суспільстві - терпимість. Власне, для Дж.Локка феномен терпимості стає актуальним не стільки як результат, що може сформуватися наприкінці дії свободи та права, а як принцип, здатний *започаткувати* відносини в державі, який би покладался в основу народжуваної суспільної угоди. Адже саме від нього залежить майбутнє можливої політико-економічної системи. "Не різниця в поглядах, - наголошував Дж.Локк, - якої не можна уникнути, а нетерпимість до тих, хто дотримується іншої думки... породила більшість протиріч та війн, що виникли в християнському світі"¹⁶¹. Ця ідея є ядром його теорії політичного лібералізму, адже, якщо "є два способи вирішувати спірні питання між людьми: звертатися або до права, або до насилля"¹⁶², то виходячи з принципу терпимості і спираючись на власний розум, людина може і мусить обрати перший спосіб. Єдине, до чого

¹⁶¹ Локк Дж. Послание о веротерпимости. - С. 130.

¹⁶² Там же. - С. 123.

людина буржуазної доби не може бути терпимою, так це до догм, "ворожих та огидних людському суспільству та добрим вдачам, що необхідні для збереження громадського суспільства"¹⁶³. Саме з проблем терпимості, пошуків рівноваги в суспільстві, на нашу думку, Дж.Локк виводить концепцію розмежування функцій влади. Ця ідея ним не просто констатується як необхідність, а раціонально доводиться. В першу чергу, перед тим як виконати розмежування функцій діяльності в політичній сфері, структурно-розмежованою мусить стати сфера морально-духовного та матеріально-практичного буття суспільства. "Насамперед, - зазначав Дж.Локк, - я вважаю за необхідне розрізняти питання державні та релігійні і належним чином визначити межі між церквою та державою"¹⁶⁴. Це формує початковий сенс терпимості в суспільстві. Наступним же, більш суттєвим, є розмежування та врівноваження (а за рахунок цього і відносини в суспільстві врівноважуються) функцій політичної влади в державі на законодавчу (верховну) владу, метою дії якої стає "збереження суспільства"¹⁶⁵, "піклування про життя та все що цього життя стосується"¹⁶⁶ та виконавчу владу, яка "має право вказувати, як мусить бути використана *сила держави* для збереження суспільства та його членів"¹⁶⁷, заради "збереження власності за її власниками"¹⁶⁸. Саме таким чином можна вибудувати противаги в суспільстві, завдяки яким можливе збереження свободи для людей. Дж.Локк підреслював: "Під *державою* я весь час розумію не демократію або ж якусь іншу форму правління, а *будь-яку незалежну спільність*"¹⁶⁹. Разом з тим Дж.Локк відступив від класичної схеми розмежування влади, не розглядаючи окремо судову. З нашої точки зору, це виправдано. Адже для нього терпимість - це не просто принцип політико-правового буття, рівнозначний іншим. Саме всезагальний (а не рівновеликий) Локків принцип терпимості ніби усуває в собі виокремлену функцію судової влади, адже це терпимість не в біблійному сенсі, не нетерпимість до зла, а передусім до дотримання справедливості у виконанні укладеної угоди, де нормативною основою мусить бути чесність. І тому, на відміну від Б.Рассела, ми нічого

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ Там же. - С. 94.

¹⁶⁵ Локк Дж. Два трактата о правлении. - С. 339.

¹⁶⁶ Локк Дж. Послание о веротерпимости. - С. 122.

¹⁶⁷ Локк Дж. Два трактата о правлении. - С. 346.

¹⁶⁸ Локк Дж. Послание о веротерпимости. - С. 122.

¹⁶⁹ Локк Дж. Два трактата о правлении. - С. 338.

дивного не бачимо в тому, що Дж.Локк ніяк не висловлюється про судову владу¹⁷⁰. Він *явно* не веде мову про неї, адже функції такої реалізуються (мусять "знятися") в практично розгорнотому принципі терпимості суспільних відносин, врівноваженості та правовому впорядкуванні дій гілок влади, їх інституцій. Уклавши попередньо нееволюційний принцип у створенні (договірним чином) держави, Дж.Локк його компенсує принципом необхідної еволюційності (як постійного раціонального узгодження протиріч різних сторін у державі, в суспільстві, які б не приводили до революційних зламів) у подальших кроках становлення цієї держави. Саме ідея компромісного "вростання" давніх соціальних груп у систему нових відносин без їх знищення як таких та поділ публічної влади в Англії 1688 р. стали реальним втіленням поглядів Дж.Локка. Тому ми можемо стверджувати, що перевагу в засобах регулювання відносин у суспільстві Дж.Локк віддавав моральності (моральності специфічного практично-утилітарного та евдемоністського характеру), а не юридично регулюючим нормам, а якщо й таким, то тільки за умови вияву в них моралісних основ (так само, як попередньо дослідженні нами Локкові засоби людських дій, що обов'язково "втримують у собі" своєрідні моралісні межі використання, які міг зовсім ігнорувати Н.Макіавеллі). Єдиним, на що терпимість не поширюється, є спроба хоча б якимсь чином обмежити людину в її правах. "А тому, якщо люди, як це природно, не можуть більше терпляче зносити того, що знищує їхню власність, нажиту чесною працею, що наперекір усякому людському та Божому праву робить їх жертвою чужого насилля та грабунку", то вони "доходять врешті-решт переконання, що на силу потрібно відповідати силою та всякими можливими засобами відстоювати права, подаровані Богом й природою права, які можна втратити тільки через скоєння злочину"¹⁷¹. Своєрідними узгоджувально-судовими засобами в суспільстві можуть виступати: дієва (що весь час потребує рівноваги або ж противаг) терпимість та сила справедливого відстоювання своїх прав людиною (адже попередньо ми говорили, що за угодою людина залишає за собою право на відстоювання прав). Саме вони в єдності створюють раціональне поле, в якому природні права перетворюються в реальність самоствердження людиною своєї сутності.

Отже, в цілому конструюючи свою політичну доктрину (з цілісною системою науково визначених категорій, принципів, логічних зв'язків тощо), Дж.Локк, передусім виходить з об'єктивних утилітарно-прагматичних основ буття буржуазного суспільства з його внутрішніми раціональними засадами

¹⁷⁰ Див.: Рассел Б. *Історія західної філософії*. - С. 533.

¹⁷¹ Локк Дж. *Послание о веротерпимости*. - С. 130-131.

відносин, узгодження інтересів влади, власності, системи права. Раціонально інтерпретований суспільний договір вперше прямує до того, що держава у відношенні до індивіда перестає бути абсолютom у Гоббсовому розумінні.

Вихідною моделюючою одиницею конституювання держави стає людина, яка попередньо формує врівноважуючу у відносинах "індивід - держава" інституцію - громадянське суспільство. А тому індивід знаходить визначення не в системі своїх виключно природних основ буття, а в системі, що має соціальний статус і яка формує у відповідності до себе право, інституції, політичні відносини. Правда, необхідно зауважити, що саме розуміння громадянського суспільства Дж.Локком (та і реальний стан його буття) є ще не таке, яке буде згодом у Г.В.Гегеля. Тут воно, з нашої точки зору, є деякою квазіприродною сукупністю, а тому філософ відшукує або ж сам пробує конструювати першопричину такого суспільства; рушійні сили, механізми поєднання (або розмежування) внутрішніх елементів тощо. Переконання Дж.Локка ще не репрезентують собою повну міру розуміння суспільства як динамічної форми, що пов'язує процеси самореалізації людських індивідів. Пошук шляхів урівноваження дій владних інституцій заради збереження загальних благ суспільства (навіть обмеження влади монарха), вивів Дж.Локка на формування початкових принципів політичної теорії аристократичного лібералізму, що знайде свій подальший розвиток у працях французьких просвітників, представників німецької філософсько-політичної думки та ін.

РОЗДІЛ 3.

ГНОСЕОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СВОБОДИ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Проблема свободи у філософії Нового часу пов'язана з питанням з'ясування сутності людини, можливості її впливу на зовнішній світ (і природний, і соціальний) та межі панування над ним. Експліцитно або імпліцитно, відповідь на нього визначає специфіку будь-якої системи новоєвропейської філософії. Починаючи від Декарта гносеологічний (у широкому значенні логіко-гносеологічний) аспект цієї теми розглядали здебільшого представники раціоналістичної філософії – Б. Спіноза і Г. Ляйбніц, а завершилась вона у німецькій філософії (від І. Канта до Г. Гегеля).

3.1. Логіко-гносеологічне обґрунтування свободи у філософській традиції раціоналізму

Для того, щоб сконструювати цілісну, органічну наукову систему поглядів, їх потрібно вибудувати на підґрунті певного узагальнюючого способу, підходу до і визначеного дослідження. Це розумів уже Т. Гоббс. Тому, вважав він, в основу розв'язок політичної та етичної теорії необхідно покласти певні узагальнюючі раціональні методи, котрими для нього стали методи евклідової геометрії та наукові методи Г.Галілея. Однак ці принципи його наукової теорії не дали змоги проникнути докорінно ні у філософську, ні в політичну науки. Адже Новий час потребував зовсім нового адекватного собі раціонального способу осягнення дійсності, модерного методу, який би допоміг сконструювати певні системи наукових знань, у тому числі й політичних [55, с. 219–269].

Таким універсальним методом став метод критичного сумніву *P. Декарта (1596–1650)*. Для філософа уже недостатнім і недосконалим видавався спосіб пізнання дійсності, скажімо, Г. Галілеєм, оскільки той не запропонував головного – наукового методу. Так, *P. Декарт* у листі до *М.Марсенна* зауважував: «Я взагалі думаю, що він (Г. Галілей. – І. О.) філософствує краще, ніж це зазвичай робиться, адже, де тільки можна, відображає помилки школи і намагається розв'язати фізичні проблеми, спираючись на математичні докази. У цьому я повністю згідний з ним і вважаю, що немає іншого засобу для пошуку істини. Але він, як мені видається, багато втрачає через те, що постійно відхиляється від теми і не зупиняється, аби повністю пояснити предмет. Це засвідчує, що згадані

проблеми він розв'язує не почергово і що, не досліджуючи першооснов природи, шукає єдино лише засад деяких окремих дій, а також будує без фундаменту» [67, с. 603]. «Для відшукування істини речей потрібний метод» [68, с. 85].

Саме з Р. Декарта починає новий відлік раціоналізм Нового часу і саме вибудована ним методологія як фундамент науки суттєво вплинула на розвиток подальшої філософської та політичної думки. У декартовому механістичному раціоналізмі, власне, однозначно закладаються і гуманізація пізнавального та відтворюючого процесів, і їхня дегуманізація. Жодна з філософських концепцій Нового часу так не вплинула на становлення наукових засад світогляду ліберального спрямування (в тому числі й у соціально-політичній сфері буття), як нетрадиційна сцієнтична позиція Р.Декарта. І жодна філософська теорія не містила такого широкого, майже всеохоплюючого спектра можливих історичних форм вияву тих науково-пізнавальних основ, що закладалися в систему картезіанської методології.

Висхідним принципом у формуванні філософських поглядів Р. Декарта стає здатність і необхідність людини в пошуках істини спиратися на метафізично обгрунтований розум, універсальний «всезагальний метод», інструментально використовувати який за основу можна було б під час конструювання наукової системи знань у кожній сфері пізнання людської дійсності [67, с. 398], в тому числі й у політичній.

Отже, вперше завдяки єдиному методові пізнання істини ніби зумовлюється відображення всіх сфер реальності через систему універсально одномірних предикатів, тому й з'являється реальна можливість створити наукову систему знань щодо певних сфер буття, беручи до уваги не лише з їхню внутрішню автономну сутність, а з інші, органічно поєднані системи. Єдиний метод пошуків істини, не звужуючи сфери пізнання, перетворює її на цілісну органічну систему, цим самим розширюючи пізнавально-діяльнісні можливості самої людини. «Адже, подібно до того, як багатство законів часто дає привід для виправдання вад і держава краще скеровується, коли законів небагато і їх чітко дотримуються – стверджував Р. Декарт у «Роздумах про метод» [69], – так і система наукових знань мусить вибудовуватися, спираючись на досить вузьку кількість загальних логіки» [69, с. 260]. «Тоді лише метод спрацьовує, оскільки за таких умов легше "прийняти тверде рішення постійно дотримуватися їх без жодного порушення» [69, с. 260]. І вся подальша історія становлення політичної науки – від Т.Гоббса до марксизму – це пошук найуніверсальнішої методологічної основи знань, яка б дала змогу сформулювати певну систему принципів, категорій, а не поєднувала еkleктичний набір випадкових фрагментів у

цілісність, що лише ззовні нагадує конструкцію теорії. Тому в Новий час від Р.Декарта, тобто від початку спроби сформулювати єдиний універсальний науковий метод пошуків істини, розпочинає відлік трансформація тих самих політичних ідей, поглядів, думок у завершені для того періоду політичні доктрини. Саме такі самостійні теорії (котрі разом вибудовують цілісну матричну основу наукових знань у новоевропейську добу) про логіку становлення людської свободи, держави, права, влади з'являються у Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш.Л. Мотеск'є, Ж.Ж. Руссо, І. Канта, Г. Гегеля.

Раціоналістична теорія пізнання дійсності Р. Декартом засвідчувала не лише віру в силу людського розуму, а й сумніви стосовно вибору шляху реалізації раціональних накреслень, постійний пошук серед інваріацій найоптимальнішого, вивіреного напрямку. Адже метод зобов'язував обирати адекватні собі засоби, механізми, технології, межі прийняття рішень та практичних дій. В іншому ж разі він як основний інструмент переставав бути ефективним у пошуках та реалізації істини. Сам спосіб пізнання ніби робив трансцендентним суб'єктивні якості, наміри, інтереси самої особи, відсторонював людину від дійсності, на котру спрямовувалося пізнання, створюючи у такий спосіб сам об'єкт, всебічно осягнути який, прагнув зацікавлений розум. Декартів принцип *cogito* проголошував: дійсність, її можливості здатні реалізуватися «лише через мене» за умови «моєї власної праці» та власних зусиль для відвоювання свободи і духовного напруження заради постійного самовдосконалення. І тільки внаслідок такого «відсторонення» суб'єкта пізнання, «невплетеності його» у загальний синкретичний потік дійсності виникала можливість з позицій розуму щось знати про реальні події в цьому світі й, власне, про самого себе [69, с. 257–318]. Тоді з'явилися підстави не лише для теоретичного пізнання дійсності, а й для конструювання, моделювання її у самостійному, відстороненому вияві можливостей (своєрідна натюрмортність буття з експериментально змінюваними зв'язками, детермінантними визначеннями, не пов'язаними з однозначно традиційними нормами практики). Такі конструкти можливостей у різних іпостасях постають як утилітарні моделі соціально-політичних світів у теоріях утопічного характеру. Це гоббсів механістично-міфологічний Левіафан, або конструкти держав, відносин, збудованих на природних засадах, чи такі, котрі стають результатом докладання дій і волі абсолютного розуму [53, с. 136]. В такому стані людина, згідно з Р.Декартаом, спроможна заявити: вона не лише думаюча, отже, й існуюча особа, а й така, що в цьому світі здатна розуміти, діяти і змінювати його. Бо настав час, коли потрібно звертати «більше уваги на те, як ... діють, аніж на те, що ... говорять» [69, с.

263]. Розум і дія – ось дві головні підстави свободи, на котрі спирається людина у своєму бутті.

Науково-діяльнісний підхід, запропонований картезіанською філософією, конститує себе через узагальнену систему правил, що становлять сутність самого методу пошуків істини. В його основу покладено принцип дотримання духу закону – стосується це гносеології, коли початком усіх знань мусить бути наукова достовірність, а не «власна думка» і не віра [28, с. 263], чи онтології, коли знову-таки засадами буття людини постає найважливіший принцип, сформульований Р. Декартом: «Підкорятися законам і звичаям моєї країни.. керуючись в усьому.. найпоміркованішими та далекими від крайнощів думками, спільно напрацьованими найрозсудливішими людьми» [69, с. 263]. Філософ ніби відчував початок інтенсифікації швидкості зміни подій і постійного революціонування людської повсякденності, котрі настали зі зародженням буржуазних відносин. Тому розум – єдине, що може зберегти поміркованість і майже математичну логіку плинності буття. «Між багатьма думками, – зазначав Р. Декарт, – які однаково поширені, я завжди вибираю найпоміркованіші, оскільки вони найзручніші для практики і, мабуть, кращі, бо всяка крайність погана, а також для того, щоб у випадку помилки менше відходити від істинного шляху, аніж коли б я, обравши одну крайність, мусив би переходити до іншої» [69, с. 287]. Цій картезіанській ідеї належить суттєва роль у формуванні теорії політичного компромісу та нереволуційності переходів від однієї до іншої віх історії у Дж.Локка, І.Канта, Ф.Шеллінга та ін.

З поміж найнебезпечніших крайнощів у людському бутті, за Р.Декартом, існують «обіцянки, що хоча б якоюсь мірою обмежують свободу» (в тому самому варіанті, що заради щасливого майбутнього, нащадків перетерпять..»), перетворюючи людину на простий засіб для досягнення обіцяних перспектив, і консервативність, застиглість людського буття та призупинення «удосконалення своїх міркувань» [69, с. 263–264]. У зв'язку з цим Картезіє стверджує: задумавши змінити дійсність, подбай, аби людина не жила на розвалинах перебудови, будучи тільки як чорноробом великої та далекої ідеї. Адже «мало зламати старе, досконало накресливши план, потрібно передбачити інше приміщення, де можна було б з вигодами оселитися на час робіт» [69, с. 263].

Тому, власне, картезіанська лінія європейського раціоналізму, яка пролягла кризь увесь Новий час, чітко відмежовувалася, з одного боку, від радикально-утопічних, а з іншого – від традиціоналістських теорій (хоча це не означає, що вона не впливала на них). Можливість утримуватися людині за межами різноманітних крайнощів дає принцип твердості та рішучості у своїх діях,

тобто постійне утвердження людиною самої себе у цьому світі, бо лишень вона забуде про це – її долею стає нігілізм. А в такому стані свобода людині не дається. Тоді лінійний детермінізм (усе залежить від обставин, долі, Бога, історії тощо.) поглинає раціонально перетворюючу здатність людини стояти сам на сам зі світом, щоб визначати, випробовувати його силою свого розуму. Лише у такий спосіб можна досягти порядку в цьому світі; логіка і взаємозв'язок у ньому стають залежними від самої раціональної чіткості, твердості й рішучості людських дій. Людина створює світ, який піддається не лише пізнанню, а й зміні, раціональному реконструюванню, попри всі зовні детермінуючі обставини, – чи то природні фактори, чи сили соціально-політичного примусу, чи інші. Світ відкривається для суб'єкта у вигляді постійної змінної, прогресуючої системи, динаміка і темп руху котрої визначають людським «я можу». Саме цю сциєнтичну ідею у гіпертрофованій формі покладен в основу ірраціонально революційних теорій політики й влади (якобінство, марксизм, радикально-революційний анархізм та ін.) й утилітарно-прагматичних способів освоєння цієї революціонізованої дійсності. Такі ж ідеї Р.Декарта дістануть відголос та будуть доосмислюватися, утверджуватися в концепціях ранньобуржуазного та демократичного лібералізму з їхньою центральною ідеєю акцентуації місця і ролі людини, її розуму, свободи у формуванні політико-правової та владної системи стосунків, окресленні ціннісних орієнтирів.

Як стверджував Р. Декарт, поміркованість, виваженість дій у раціональному поєднанні з чіткістю, твердістю та рішучістю, коли потрібно «йти якомога пряміше в один бік, не змінюючи напрямку з найменшої причини» [69, с. 264], дає змогу людині йти слідом за істиною і свободою. Загалом у картезіанському розумінні історичний процес постає складним органічним поєднанням змін через наслідування, збереження (а не повне знищення) основ попередніх способів людського буття. Розумність усякої системи відносин полягає в тому, що, руйнуючи стару будівлю, зазвичай «зберігають зруйновані частини для будівництва нової» [28, с. 67]. Лише тоді не зникає для людини загальна логіка історії, тільки за такого підходу отримує онтологічно-ціннісне окреслення кожна точка людського життя. Унаслідок уміння людини втримувати на практиці логіку дійсності в її дискретному вияві і робити «перелік настільки повним і огляди настільки всеохоплюючими», що жодна конкретність не випадатиме з поля зору розуму» [69, с. 260], у гносеології утверджують себе найуніверсальніші методи – аналіз та синтез. Дотримуючись їх, людина може, використовуючи ті наукові підстави, змінювати саму реальність (наприклад, у політичній сфері буття формувати політичну систему влади, приймати політичне рішення тощо.).

«Адже, як наголошував Р.Декарт у «Правилах для керівництва розуму», аби «надати науці вичерпності, необхідно все, що слугує нашій меті, разом і окремо оглянути у послідовному та в жодному місці не перерваному русі думки й охопити достатньою та упорядкованою енумерацією» [68, с. 96].

Картезіанський метод виголошує (і це – найважливіше): пізнавально-перетворююча дія мусить зосереджуватися не стільки на обставинах зовнішньої дійсності, скільки на зміні, коригуванні внутрішнього світу людини – світу, де реально народжується відчуття свободи й гідності. Лише так можна щось змінити на краще у цьому світі. Потрібно «завжди, – акцентував Р. Декарт, – намагатися перемогти себе, а не долю (fortune), змінювати свої бажання, а не порядок світу і взагалі звикнути до думки, що у нашій цілковитій владі перебувають тільки наші думки, і лише тоді, коли ми зробимо все можливе з оточуючими нас предметами, те, що нам не вдалося, треба розглядати як таке, що є абсолютно неможливим» [68, 164–165]. Отже, проблемою інтересів картезіанської людини як суб'єкта дії стає (на відміну від макіавеллівського Володаря) не експансія людської волі в межі фортуни з метою розширення ореолу свободи, і, на відміну від теоретиків природного права, – не відвоювання «у просторі політичної дійсності» тих благ котрі «ми, як вважається, маємо право від народження», а те, що їй реально підвладне – «лише власні думки» [68, с. 165]. Світ і сама людина тому і є недосконалі, оскільки прагнення до зміни, перебудови, революції майже завжди спрямовна ззовні – на об'єктивну дійсність, якій приписують абсолютну детермінуючу силу. Зміна ж людиною самої себе – набагато складніша справа, ніж перебудова обставин, бо потрібно вміти перетворювати нужду на добродійність, відчувати свободу й у в'язниці [68, с. 165] чи підпорядковувати власні пристрасті законові, не змінюючи нічого у світі, а тільки у собі. Цю ідею, дуже важливу щодо ствердження людської свободи, – продовжуватимуть і доосмислюватимуть у просвітницькі теорії XVIII–XIX ст., коли Європа зазнає революційної, а згодом і воєнної кризи в процесі остаточного конституювання системи буржуазних відносин. Революції в Європі абсолютизували ідею, проти якої виступав Р.Декарт, а пізніше – просвітники, і що проголошувала: аби змінити світ, потрібно *його* остаточно перевернути, докорінно змінити. Для Картезія ж революція можлива тільки у зміні людського мислення, тобто самого себе.

Картезіанський метод раціонального пізнання та відтворення всіх форм людської дійсності дає діючій особі основне – здатність правильно оцінювати та відрізнити істинне від хибного, утверджувати себе як основну аксіологічну одиницю у процесі формування раціонального світопорядку.

Носієм методу в Р.Декарта постає людський розум. І те єдине, у чому найбільше виявляє себе єдність людей, – це добре скерований здоровий та прогресуючий розум. Однак методів пошуку ним істини притаманна ще й така особливість: він настільки універсальний, що дістає надматематичну формалізацію. Адже будь-які знання знаходять підстави у цьому методі не тому, що він обґрунтований математично, а тому, що цей метод обґрунтовує математику як кожен іншу науку. Світ – не тільки природний. Він і соціальний, і політичний, його можна досконало прорахувати. Світ, у безперервному внутрішньому русі, зміні, де жодна річ не має чітко відведеного й ієрархічно закріпленого за нею місця, на основі такого методу постає як автоматизований самохід. Єдність дійсності у теорії Р. Декарта – жорстко детермінована система зв'язку та відносин. Хоча це дуже важливо стосовно можливості реалізації свободи) те, що у цьому світі, який ніколи не завершить свого становлення, завжди є місце для людини, і саме таке, яке вона обере, засвідчує: не все фатально, не все повністю раз і назавжди задане. Адже здатність людини раціонально пізнавати, перетворювати реальні умови буття не дає змоги сліпому детермінізмові нігілювати простір свободи, применшувати місце та роль діяльності особи у підпорядкуванні зовнішніх обставин. І саме метод, розроблений Р. Декартом, мусить стати тим інструментарієм, який своєю формалізованістю здатний подолати формалізований детермінізмом світ [68, с. 107–110].

У такому математично-механістичному визначенні, на нашу думку, універсальний метод Р. Декарта уподібнюється, як не дивно, функції ідеології, власне, звідси вона бере ірраціональний початок, виводячи згодом свої самостійні форми існування.

Отже, у філософській теорії картезіанства закладено пізнавальні принципи та діяльнісні основи буття людини, котрі будуть суперечливо конкретизовані у формуванні і філософських, і політичних доктрин Нового часу. Декартів раціоналізм, який у зв'язку з методом критичного сумніву стає для нього основою в пошуках істини, упродовж історії (завдячуючи тому ж самому методу) в інших теоріях виявлятиметься у відверто ірраціональних формах. Особливої кризи механістичний раціоналізм зазнає у XIX–XX ст. Однією найголовнішим є те, що від Р. Декарта почала розвиватися сциєнтична історія новоєвропейської доби: Картезій реально дослідив, у який спосіб світ може бути не тільки пізнаний, а й підпорядкований людині. Механізми, технологія та наслідки такого науково-діяльнісного освоєння простору буття людини (наприклад, у системі політичної дійсності) вчені детальніше аналізують на подальших ступенях становлення наукових знань про людину, її свободу та силу розуму.

Таким чином, для Р. Декарта проблема свободи актуалізується лише в аспекті формування абстрактного принципу автономності Я, що в подальшому nebude конкретно історичної форми реалізації.

Світогляд великого голландського мислителя *Б. Спінози (1632–1677)* формувався у період посиленого розвитку буржуазних відносин у Нідерландах, тому його філософська система мала стати теоретичним обґрунтуванням буржуазних свобод, у тому числі свободи наукового знання.

У філософії Б. Спінози питання свободи постає і вирішується в двох основних – аспектах логіко-гносеологічному й етичному. Вони взаємопов'язані, тому аналіз кожного з них неможливий без іншого як власної передумови.

Філософію Б. Спінози К. Фішер визначав у вигляді доведеного до логічного завершення детермінізму. «Лише в цьому визначається і завершується характер спінозизму, лише в понятті «чистої причинності» Б. Спіноза стає самим собою; лише в цьому понятті утворюється своєрідна система» [198, с. 557]. Подібну оцінку висловлює В.Соколов, стверджуючи, що особливість філософії Спінози полягає в радикальному механістичному детермінізмі. Подібні висловлювання ще раз засвідчують важливу роль Б. Спінози у розробленні принципів детермінізму.

Основне поняття спінозівської філософії – поняття «субстанція» в логічному розгортанні – постає як поняття природної закономірності. необхідності. Отже, і принцип «причинної обумовленості усіх явищ» належить до головних принципів Б. Спінози. За принципами детермінізму для кожної речі необхідна та чи інша певна причина, відповідно до якої вона існує [184, с. 365]; «в природі немає речі, про яку не можна було б запитати, чому вона існує; причина існування речі може знаходитися або в ній самій, або поза нею» [184, с. 365], оскільки все існуюче «існує або само в собі, або в чомусь іншому» [184, с. 362]. На думку Б. Спінози, тільки субстанції «власне необхідне існування», все інше «має зовнішню причину свого існування». Це мислитель обґрунтовує в шостому розділі «Короткого трактату про Бога, людину та її щастя», в листі до Шуллера від 29 липня 1675 р. Однак не лише існування кожної речі має певну причину. «Для будь-якої речі має бути причина або підстава (*causa seu ratio*) як її існування, так і неіснування» [183, с. 468] жодна річ, коли її розглядати саму собою, «не містить у собі причини» ні для свого знищення, якщо вона існує, ні для свого виникнення, якщо вона не існує» [183, с. 468]. Тобто виникнення і зникнення, існування й неіснування, всі зміни та дії мають свою причину. Природа у зв'язку з цим – нескінченний ланцюг, і кожна його ланка, кожна річ з необхідністю детермінується певною зовнішньою причиною до існування і дії у той або

інший спосіб. Кожна річ – наслідок зовнішньої причини і сама є причиною іншої речі, а перша причина має свою причину. Ткий процес безперервний, адже не «існує нічого, з природи чого не впливала би дія» [183, с. 468]. Отже, у Б. Спінози поняття «причина» і «дія» співвідносні.

У нескінченній низці причин не спостерігаємо нічого, що би не визначалось би причиною, жодної сваволі, чи надприродного. Все існуюче визначається до існування та дії необхідним способом. І коли все існуюче визначається причиною і дією, то причинність стає основним принципом пізнання, а отже необхідною умовою існування науки як такої. «...Спосіб пізнання природи речей, які б вони не були, має бути одним і тим самим..., – це має бути пізнанням із універсальних законів і правил природи» [183, с. 470]. Звідси випливає, щоб пізнати дійсність, необхідно зрозуміти причинність.

Як уже зазначалось, усі явища перебувають у нескінченному ланцюгу причинно-наслідкових зв'язків. Розум людини не може досягнути цей ланцюг, але здатний збагнути: все, що відбувається у світі, є безумовно необхідним. Б. Спіноза наголошує: «природа завжди зберігає закони і правила, котрі містять вічну істину, хоча вони і не всі нам відомі» [181, с. 89–90]. У природі не може бути нічого такого, що суперечило б її законам, усе відбувається за її певними законами; за ними вона «народжує свої певні дії» [181, с. 89–90].

За подібним розумінням законів природи як втілення жорсткого причинно-наслідкового зв'язку є незмінною, всезагальною та вічною постає питання про те, чи не є філософська система Б. Спінози фаталістичним ученням? Насправді, існує чимало тверджень спінозизму, що можуть бути підставою для такого висновку. Однак сам мислитель постійно прагнув відмежуватися від фаталістичних висновків, які впливали з його вчення.

Розгляньмо основні аргументи, котрі використовують ті дослідники, які вважають Б. Спінозу фаталістом. Це, насамперед, посилення на божественну напередвизначеність. У «Богословсько-політичному трактаті» філософ акцентує на тому, що вічну необхідність містить у собі все, чого хоче або визначає Бог. У «Короткому трактаті про Бога, людину та її щастя» він стверджує: «Все, що відбувається, робиться Богом, і воно має бути в нього наперед визначене з необхідністю» [181, с.98.]. Оскільки «ця напередвизначеність має бути в ньому одвіку», остільки «Бог у жодному разі не міг наперед визначити речі інакше, аніж вони «тепер наперед визначені. Лише від рішення та волі Бога залежить, аби кожна річ була тим, чим вона є» [184, с. 391].

Отже, все, що відбувається – це наслідок божественної напередвизначеності, навіть сам Бог нічого не змінить у світі. Можна,

звичайно, інтерпретувати такі твердження як фаталізм Б. Спінози. Однак, зауважимо, що під божественною напередвизначенністю філософ насамперед мав на увазі панівну в природі закономірність, що є втіленням причинно-наслідкових зв'язків і має суто природний характер. Як уже зазначалось, на думку Б. Спінози, в природі не відбувається нічого, що суперечить її всезагальним законам, а також нічого, що не погоджується з ними чи не впливає з них [182, с. 289]. Отже, незмінність природних законів обґрунтовується за допомогою поняття божественної напередвизначенності. Оскільки сила та могутність природи за сутністю є силою і могутністю Бога, а закони і правила природи – його рішення, то «ми маємо думати, що могутність природи нескінченна [182, с. 200]».

Б. Спіноза часто використовує порівняння, що необхідність, з якою все існуюче впливає з природи Бога, подібна до необхідності, з якою із природи геометричної фігури, скажімо, впливають певні властивості й відношення її елементів. Досліджуючи це питання, мислитель доходив висновку: необхідність, що панує в світі, відкидає будь-який індетермінізм, але не відкидає свободи.

У філософії Нового часу вперше Б. Спіноза починає розглядати свободу та необхідність не полярними, взаємовиключними поняттями, а з погляду їхньої єдності. «Абсурдним і суперечним розуму, – констатує філософ, – здається мені твердження про те, що необхідне і вільне є взаємовиключними протилежностями» [183, с. 584]. Свободу Б. Спіноза визначає через поняття «необхідність». Вільну необхідність учений протиставляє примусу. В листі до Шулера він наголошує, що «необхідність може бути вільною і вимушеною» [183, с. 593]. Перша – це свобода, друга – примус, тобто не істинна необхідність. Коли вільну річ визначають через поняття необхідності, то їй протистоїть не необхідна, а вимушена річ. «Я називаю свобідною таку річ, яка існує і діє з однієї лише необхідності власної природи; вимушеним я називаю те, що чим-небудь іншим детермінується до існування та дії в той чи інший спосіб [183, с. 591]. Отже, «...Бог існує» хоча необхідно, але вільно», адже він «існує з однієї тільки необхідності своєї природи» [183, с. 593]. «Бог діє з тією ж необхідністю з якою існує..., діє абсолютно вільно» [182, с. 293]. У зв'язку з тим, що, дії Бога впливають із його природи, вони є і вільними, і необхідними. У Богові свобода та необхідність не розрізняються, як не розрізняються причина і дія. Субстанція є свобідною, адже вона становить причину самої себе. Проте вона є і необхідною, бо субстанція – дія цієї причини; отже, її необхідність – свобідна, а свобода – необхідна. Справжня свобода протилежна не необхідності, яку вона містить у собі як власний момент, а свавіллю, примусу. Істинна необхідність протилежна не свободі, а

безпричинним явищам, примусові. Тому істинна необхідність – це свобода: свобода – необхідність, однак необхідність не вимушена, а свобідна.

«Життя та любов людини в жодному разі не є примушенням. Вони – необхідність. Це саме треба сказати про пізнання та діяльність Бога» [183, с. 585]. Бог діє абсолютно вільно з необхідності своєї природи. Але думати на підставі цього, що він може зробити так, аби все, що впливає з його природи, не відбувалось би, наче Бог може не робити того, що робить, є нісенітницею, так само як і стверджувати, немов Бог може зробити так, аби «із природи трикутника не впливала рівність трьох кутів двом прямим» [184, с. 379]. Справжня свобода «полягає тільки в тому, що перша причина не спонукається та не примушується нічим іншим і тільки через свою досконалість є причиною будь-якої досконалості» [181, с. 98]. Отже, сама можливість для Бога не робити того, що він робить, засвідчувало б його недосконалість.

Мислитель вважає, що розум і воля належать *natura naturata*, тому й і не стовляють природи Бога, а належать до його природи так само, «як рух і спокій і взагалі все природне», що необхідно постає з природи Бога. На думку Б. Спінози, воля має місце в природі бога, не більше, ніж усі інші природні речі. Можна вважати, що так відбувається ствердження закономірності всього існуючого, адже філософ однозначно стверджує: розум і воля – це лише окремі вияви діяльності Бога, а не підстава цієї діяльності.

Акцентуючи на необхідному характері діяльності Бога, мислитель тим самим вказує на причинну обумовленість усіх явищ. Визнання свободи діяльності Бога підтверджує заперечення фаталізму. Заперечення абсолютної свободи волі, дає змогу дійти висновку: закономірності, котрі існують у світі, мають об'єктивний характер. За Б. Спінозою, усе наперед визначено Богом, і не з свободи волі чи з абсолютної природи Бога. Абсолютна природа Бога – те саме, що природа, взята в абсолютному значенні, тобто у своїй сутності. У «Додатку» до першої частини «Етики» [184] філософ критикує помилкові погляди опонентів і забобони, котрі впливають із цих поглядів, головне джерело яких – телеологічні уявлення.

Безліч забобонів, що перешкоджають людям розуміти зв'язок речей у такий спосіб, як розкрив його Спіноза; мають, на погляд мислителя, одне джерело: люди допускають узагалі, що природні речі діють «так само, як вони, заради будь-якої цілі» [184, с. 397]. Філософ стверджує, що природа не має жодної мети, бо в ній усе відбувається у певній «вічній необхідності й досконалості» [184, с. 397]. Отже, філософія Б. Спінози виступає як суто детерміністська, хоча зауважмо, що детермінізм він розуміє насамперед у формі механістичного детермінізму, і це найяскравіше виявилось в обмеженості розуміння співвідношення випадкового та необхідного.

До речі, проблему співвідношення випадкового і необхідного мислитель вирішує непослідовно. «У природі речей немає нічого випадкового», – констатує Б. Спіноза. – усі одиничні речі випадкові й знищені» [184, с. 387]. Подібні висловлювання простежуємо і в інших працях філософа. Здавалось би, ця суперечність можна зняти, коли взяти до уваги, що Б. Спіноза називав речі необхідними за сутністю, але випадковими за існуванням. Насправді він стверджує: одвіку існуючі в Богові сутності речей вічні й необхідні. Однак звідси не випливає, що і речі є необхідними за сутністю. Коли б це було так, то кінцеві речі виявились би вічними, як і їхні сутності. Кінцеві ж речі «ніколи не можуть існувати завдяки силі або необхідності їх сутності. Якщо акцентувати на сутності речі, а не на її причині, то ми назвемо її випадковою» [181, с. 75]. Наслідком цього є те, що розглядаючи річ з боку сутності, «ми не знаходимо в ній ніякої необхідності існування, як у божественній сутності» [184, с. 376]. Б. Спіноза вважає, що пізнати сутність речі можна без існування самої речі. Отже, існування сутності речі – не емпіричне існування самої речі, а її одвічне існування у Богові, яке є необхідним до емпіричного існування речей. «Одиничні речі називають випадковими, адже ми, звертаючи увагу лише на їхню сутність, не знаходимо нічого, що необхідно засвідчувало би їх існування або необхідно заперечувало його» [184, с. 525]. Річ називають «необхідною або за відношенням до своєї сутності, або за відношенням до своєї причини» [181, с. 90]. Оскільки річ не може бути необхідною, тобто з необхідністю впливати зі своєї сутності, то розглядаючи необхідність речей, ми можемо визнати її тільки за відношенням до своєї причини. Кожну кінцеву, отже, і випадкову саму собою річ визначають до існування іншою випадковою кінцевою річчю, яка так само визначається третьою, і такий ряд можна продовжити до нескінченості. Кінцевою причиною існування конкретних речей є Бог – сутність вічна і необхідна, а не випадкова. Оскільки все відбувається лише «силою всетворячої причини» тобто бога, лише за допомогою божественної могутності тому речі не можуть бути названими випадковими. Їх не можна вважати ї випадковими і на тій підставі, що «...Бог міг вирішити це інакше», адже, у вічності немає понять «коли», «перед», або «після», чи іншого визначення часу. Звідси випливає, що Бог «не міг існувати до цих рішень так, що міг вирішити це інакше» [181, с. 77]. Причина кожної речі – Бог, тому речі необхідні за природою. Ця необхідність може стосуватися сутності або існування речей. Як ми вже зазначали, ця необхідність не може належати до емпіричного існування речей, оскільки найближчою причиною кінцевої речі є інша кінцева річ, випадкова за сутністю і за найближчою причиною. Отже, така необхідність має стосунок лише до сутності кінцевої емпіричної речі, але

не в тому значенні, що з такої сутності з необхідності випливає її існування (сутність та існування тотожності тільки стосовно Бога), а в значенні того, що існування самої сутності одвічне і необхідне; тобто її існування не залежить від актуального існування конкретної емпіричної речі. Отже, сутності речей необхідні, хоча речі не лише не необхідні за сутністю, а навпаки, саме стосовно сутності вони випадкові. Речі є необхідними за своєю причиною, адже кінцевою причиною усіх речей є Бог. Однак, як уже згадувалось, найближчою причиною кожної емпірично існуючої кінцевої речі є інша кінцева річ, тому вона випадкова і за існуванням, і за причиною. Сутності речей, згідно з Б. Спінозою, необхідні. Проте це не означає, що речі необхідні за сутністю. Існування речі випадкове за найближчою причиною, але необхідне за кінцевою. Звідси зовсім не випливає, ніби Б. Спіноза вважає, що сутність речі необхідна, а існування випадкове. Коли існування речі випадкове, то це не означає, що всі речі існують випадково. Ми вже зазначали: оскільки кінцевою причиною будь якої речі є Бог, то вона є необхідна; однак і безпосередня причина може з необхідністю викликати дію. Б. Спіноза заперечує випадковість не лише стосовно сутності й природи речей, а й випадковість стосовно світу загалом. Це постає із його розуміння детермінізму. В зв'язку з тим, що світ ланцюгом причинно-наслідкових зв'язків, то стосовно до нього не можна казати, наприклад, нібито він виник випадково чи міг бути іншим за волею Бога. Філософ так обґрунтовує своє заперечення випадковості: «Те, що не має причини до існування, в жодному разі не може існувати; випадкове не має причини» [181, с. 161]. Перша частина цього твердження зсвідчує детермінізм, другу він пояснює у такий спосіб: «Коли дещо випадкове має певну відому причину для існування, то воно має бути необхідним, але бути одночасно необхідним і випадковим є суперечністю» [181, с. 101].

Отже, випадкове Б. Спіноза розуміє як безпричинне. Всезагальний і необхідний характер діючих у природі закономірностей, котрі визначаються божественною напередвизначеністю, відкидає саму можливість існування чогось безпричинного, необумовленого, не пов'язаного із всезагальним порядком природи, того, що суперечить цьому порядку. Заперечення мислителем існування випадковості фактично проголошує всезагальну детермінацію. Коли Б. Спіноза стверджує, що у світі все є необхідним, то це означає, що усе відбувається за причинно-наслідковими зв'язками, все є детермінованим. У цьому, саме й полягає помилка філософа. Він зхоплюється поняттями «випадковість» і «безпричинність». Однак це передбачає й інше: у Б. Спінози неявно відбувається захоплення причинно обумовленого та необхідного. Мислитель протиставляє необхідне випадковому, оскільки явна

формально-логічна суперечність для речі – бути причинно обумовленою і безпричинною водночас. Тому навіть у межах власної філософської системи він не простежує, що деякі речі в одному сенсі є необхідними, а в іншому – випадковими.

Для логічної повноти аналізу питання про випадковість Б. Спіноза вимушений розглянути ще одну ймовірність існування випадкового. Можливо, випадкове є наслідком випадкової причини. У такому випадку залишається істинним твердження про те, що в світі не існує нічого безпричинного. Коли б випадкове мало своєю причиною дещо випадкове, то воно мало би бути випадковим або за існуванням, або за необхідністю існуючи як випадкове. Цей випадок філософ аналізує в уже згадуваному «Короткому трактаті про Бога, людину та її щастя». Але коли щось є випадковим, оскільки причина його випадкова, то і причина має бути випадковою, адже причина, що її зумовила, також випадкова; і так до нескінченності». Такий випадок філософ відкидає, бо не може визнати першопричину випадковою. Це з одного боку, та з іншого – коли причина «не була визначена більшою мірою породжувати одне або друге, тобто викликати це щось або не викликати, то взагалі неможливо було б і те, що вона породила би це, і те, що вона не породила би цього, що було б прямою суперечністю» [181, с. 101]. У такому твердженні яскраво простежується формально-логічний стиль мислення Б. Спінози, для якого властиве міркування за принципом "або – або".

Із розглянутого матеріалу виникає запитання про об'єктивність випадкового. «Можливе і випадкове не є станами речей». «Можливе і випадкове – лише недолік нашого розуму, а не щось реальне» [181, с. 77]. Б. Спіноза неодноразово наголошував, що річ називають випадковою тільки через недосконалість знання. Однак він не вважав випадковість продуктом уяви. «Природі розуму властиво розглядати речі не як випадкові, а як необхідні» [184, с. 441]. Філософ доводить цю теорему, аргументуючи, що природі розуму властиво сприймати речі правильно, тобто так, як вони існують у собі – не випадковими, а необхідними.

Аналізуючи погляди Б. Спінози, доходимо висновку, що його вчення про необхідність та випадковість неоднозначне. Воно суперечливе і містить різні положення, котрі часто не відповідають одне іншому. Передусім треба визнати, що Б. Спіноза не прийшов до розуміння діалектики випадкового та необхідного. Він постійно акцентував на детермінізмі, у зв'язку з чим і з'явилася тенденція фаталістичного тлумачення дійсності. Хоча суб'єктивно Б. Спіноза не лише не приймав фаталізму, а й повсякчас намагався уникнути, як уже згадувалося, фаталістичних висновків у своєму вченні. Філософ

прагнув обґрунтувати свободу людських дій, але вона в кінцевому підсумку виявляється не справжньою свободою. Б. Спіноза не зміг до кінця пояснити співвідношення всезагального напередвизначення зі свободою людської волі, стверджуючи: «...Для нас достатньо знати, що ми вільні, що це можливо, незважаючи на божественне напередвизначення» [184, с.480].

Надбання спінозівської філософії продовжив розвивати *Г. Ляйбніц (1646–1716 «Усе, що існує, – оптимальне; все оптимальне – існує»*. Так можна визначити основні принципи теорії Г.Ляйбніца про дійсність. «Оптимальність» він розуміє як гармонію сутності й існування. Гармонія означає те, що існує якомога більше сутності. Отже, є більше підстав для існування, ніж для не існування. Оптимальне не може не існувати, адже, по-перше, тільки воно здатне існувати за своєю сутністю; по-друге, Бог, як досконалий Абсолют, і метафізично, і етично повинен вибрати саме його для актуалізації. Чи не заперечує така позиція (бог повинен) всяку свободу, у тому числі й божественну? Чи не веде це систему Г. Ляйбніца до непереборного фаталізму? [119, с. 253]

На думку Б. Рассела, тут йдеться саме про таку філософську позицію, що Бог Г. Ляйбніца діє з фатальною необхідністю, і відмінність між необхідним і випадковим лише позірна. У поясненнях до «Теодіцеї», ніби передбачаючи заперечення Б. Рассела, Г. Ляйбніц чітко відтворює цим міркуванням англійського філософа. На силогізм: «Коли хтось не може не вибрати найкраще, той не є свобідним; Бог не може не вибрати якнайкраще, отже, він не є свобідним». Г. Ляйбніц відповідає: «Я заперечую перший засновок цього доведення» [119, с.253]. Таке заперечення пов'язане у мислителя і з випадковістю самого предмета вибору, і з особливостями його вчення про свободу. Коли підставою існуючого або найкращого і є максимум сутності, то це, з погляду філософа, зовсім не заперечує логічної можливості іншої підстави, наприклад, «мінімуму сутності», хоча це і містило б у собі «етичний» або «фізичний» абсурд. Зауважимо, що тут Г. Ляйбніц допускає очевидну суперечність. Можливість етичного або фізичного абсурду в діях Бога несумісна зі самою його сутністю, що виявляється в його визначенні як Абсолюту. Адже коли існування визначити не через максимум сутності (через будь-яку іншу її «кількість»), то абсолютне існування Бога заперечуватиме абсолютність його сутності чи, що те ж саме, абсолютність його досконалості. А це вкрай суперечливо. Отже, фактично Г. Ляйбніц відкидає можливість вибору Богом іншого світу для його актуалізації. Проте, в жодному випадку це не суперечить а ні логічній можливості інших світів (як суто ідеальних), а ні навіть незалежності Бога, хоч все-таки відкидає його свободу. Річ у тому, що воля, за Г. Ляйбніцем, полягає у тому, що «вольова

діяльність є довільною й обдуманною і в такий спосіб вилучає необхідність, що не допускає обговорення, тобто метафізичну необхідність» [119, с. 258]. У праці «De libertate» мислитель визначає свободу як самодіяльність розумної істоти [119, с.29]. Самодіяльність, з одного боку, передбачає випадковість, з іншого – відсутність примушення; інакше кажучи, «самодіяльне те, що і не необхідне, і не обумовлене примушенням» [119, с. 329]. Зрештою, «примушене те, причина чого знаходиться зовні», незалежне ж те, що детермінується лише самим собою, власною природою або сутністю. Звідси випливає, що Бог у Г. Ляйбніца незалежний, адже він визначається виключно своїм розумом і в цьому значенні вільний. Проте так само зрозуміло, що дії Бога з необхідністю детермінуються його сутністю і довільні дії для Бога є неможливі у цьому значенні він не є вільним.

Бажаючи повністю зберегти божественну «свободу», мислитель вводить ще одне визначення цього терміна, який він особливо часто використовує: «свобода – здатність пізнавати найкраще і дотримувтися найкращого, досконалого» [127, с.81]. Подібна інтерпретація у Г. Ляйбніца забезпечує Богові абсолютну свободу за збереження абсолютного детермінізму. Окрім цього, така свобода діаметрально протилежна «байдужості і свавіллям» [119, с. 235], хоча водночас вона протилежна і примушенню (ніщо зовнішнє не примушує наслідувати найкраще). Стосовно обмежених істот, то вони детермінуються не тільки своєю досконалістю, яка обмежена, а й самою цією обмеженістю чи недосконалістю, тому й позбавлені абсолютної свободи. Однак що більше вони орієнтуються на досконалість, то більше вони вільні; отже, що більше вони пізнають дійсний світ, то вільніші. Нагадуємо, що відмінність трактування свободи у Г. Ляйбніца та Б. Спінози полягає в тому, що у першого умовою свободи є пізнання дійсності, або випадковості, у другого – пізнання необхідності. Проте не варто ототожнювати визначення поняття «свобода» з умовами свободи, як це роблять окремі дослідники, наполягаючи, що у Г. Ляйбніца свобода є необхідністю, або свобода є дія відповідно до необхідності. Насправді філософ співвідносить свободу не з необхідністю, а винятково з випадковістю; свобода взагалі не є дією і не є необхідністю. Свобода, вважає Г. Ляйбніц, навіть не протилежна необхідності, оскільки у необхідності вже є своя протилежність – випадковість, або не необхідність. Для свободи ж протилежною категорією виявляється «несвобода» і всі синонімічні з нею поняття, в тому числі «примушення». В листі до Кларка мислитель зазначав, що найдосконаліша свобода полягає радше в тому, щоб не вагатись, вибираючи найкраще [127, с. 68]. Тут свобода визначає ситуацію, протилежну сутності.

«Свобода вилучена від необхідності так, як і від примушення» – акцентує філософ. Ані майбутнє здійснення істин, ані передбачення і Боже напередвизначення, ані розташування речей не встановлюють необхідності. Хоча істинність майбутніх випадкових подій і визначена, але «не можна змішувати з «необхідністю» «об'єктивну достовірність» або «неухильну справедливість істини», що міститься в них. І далі «причинний ряд аніскільки не порушує свободи» [119, с. 284].

Свобода, за Г.Ляйбніцом, допускає поєднання із жорстким детермінізмом. Коли здатність пізнавати і наслідувати найкраще і сформульована однозначно, від цього вона не перестає бути здатністю. Оскільки можливі й інші варіанти детермінізму, то необхідність детермінації в дійсному світі не логічна, або метафізична, а лише моральна стосовно Бога і гіпотетична стосовно людини.

Моральна необхідність та, протилежно якій містить неналежне (недоцільне) [119, с. 258]. Гіпотетичну необхідність становить необхідність, котра покладеться у майбутніх випадкових подіях припущенням або гіпотезою про передбачення і передвизначення Бога [127, с.68]. Гіпотетично допускаючи, що все наперед визначено у найкращий спосіб, людина, також допускає приреченість своїх дій, думок і бажань, орієнтації на найкраще. Через обмеженість людини її уявлення про найкраще не збігається з божественним, тому її знову-таки визначена здатність вибирати найкраще, або свобода, обмежена і збільшується у процесі наближення її уявлення про найкраще до істинного, тобто під час поглиблення та розширення пізнання дійсного світу [127, с.30–31]. Отже, Г. Ляйбніц намагався владнати конфлікт між фаталізмом і свободою, роблячи саму свободу фатально приреченою. Свобода у нього – це досконалість. Тому дійсний світ містить максимум можливої для нього свободи. Збіг у вченого категорій «випадковість», «необхідність» і «свобода» заломлюються в його системі через поняття «досконалість».

3.2 Теоретичні засади розуміння соціальної сутності свободи в англійському емпіризмі

Розвиток наукового природознавства в Новий час висунув на перший план поняття закону. Саме воно і постає як квінтесенція знань про світ. На цій підставі абстрактне поняття необхідності почали розкривати через закони, а то й ототожнювати з ними.

Висхідною ідеєю індуктивіського філософсько-політичного раціоналізму *Ф.Бекона (1561–1652)* стало обґрунтування сутності знань як сили, здатної

допомогти людині в практичному освоєнні природної дійсності. Людина, за мислителем, стільки здійснює та розуміє, скільки осягла порядок природи власними справами та розмірковуванням [30, с. 372]. Сама ж практика слугує своєрідним ціннісним критерієм визначення місця і ролі наукових досліджень у людському бутті. Природні закони покладені в основу розвитку держави, права, влади, всієї системи соціальних відносин, тому розуміння їхніх форм означає для вченого дослідження насамперед структури явища та законів його існування. Саме за відкриттям форм постає істина спостереження і свобода дії людини.

Головні закони, котрі використовує суспільство у формуванні політико-економічних відносин – це природні права, трансформовані в юридично-правові норми. Ф.Бекон дотримувався позицій мислителів Нового часу, які намагалися звільнити поняття про державу та право від містичних нашарувань. Ще Арістотель стверджував, що держава – це продукт природи. Природний шлях виникнення державної влади, згідно з Ф. Беконем, реалізується через розростання сім'ї (патріархальний спосіб) або внаслідок завоювань. Отже, державна влада виникає раніше, ніж юридичні інститути. У таких поглядах закладена спроба природно-історичного підходу до питання про виникнення держави. Основи права, відповідно до теорії філософа, такі: людей об'єднує справедливість; «справедливість полягає в тому, щоб не робити іншому того, чого не бажаєш собі», адже тільки завдяки справедливості «людина людині – Бог» [30, с. 382]. Це принцип буржуазного права, яке у той час запроваджувалося. За феодалізму сюзерен не був юридично рівним васалові. Суспільство ж товаровиробників визначало юридичну рівність усіх перед законом, що стало другим принципом права. І коли хтось чинить несправедливість заради власної вигоди, інші, вбачаючи у цьому небезпеку для всіх, об'єднуються і приймають закони для захисту від несправедливості. Загальнодержавна законність, на думку Ф.Бекона, виявляється не лише в придушенні королівською владою феодальної сваволі, підкоренні дій суддів на місцях одному законові, чим надається народові реальна захищеність від сваволі судів, а й в обмеженні влади короля законом. Цими міркуваннями у політичну науку були закладені дві раціональні думки, котрі згодом теоретично доопрацювались і отримали практичну реалізацію – про необхідність розмежування влади та статус конституційної монархії.

Одну з ознак справедливості існуючого способу управління Ф. Бекон вбачав тому, що нові закони не можуть бути прийнятними, а старі – скасованими без дозволу парламенту. Саме парламент став центром організації революційних сил буржуазії проти королівського абсолютизму.

Класичну двоєдину формулу феодального права «Богові віддай Боже, а цезарю – цезареве» мислитель замінив триєдиною формулою: «Богові віддайте Боже, цезарю – цезареве, а підлеглим – те, що їм належить» [30, с. 375]. Учений проголосив, що не король, а передусім істина є на першому місці. Коли закон, аргументував філософ, загрожує інтересам чисельнішої та сильнішої групи людей, аніж та, інтереси якої він охороняє, то таке угруповання знищує закон. Це трапляється дуже часто. Тому закон може існувати, лише спираючись на силу, і те, що визнається справедливістю для одних, постає несправедливістю для інших. Насилля інколи набуває вигляду закону, й окремі закони інколи більше підтверджують насилля, ніж правову рівність.

Силу ж Ф.Бекон розглядав як основу міжнародного права та підставу свободи у міждержавних відносинах. Так, у взаєминах між державами він проповідував стан «війни всіх проти всіх». Учений посилався на авторитет мислителів античності – Демосфена, Платона, котрі наголошували, що між державами не існує реального миру, а лише прихована чи реальна війна. Мирна угода з іншою державою, згідно з Ф.Беконем, неможлива, коли вона не міститиме умов, які б обмежили або взагалі скасували змогу заподіяти кривду. Війни засвідчують співвідношення сил між державами, тому вони – найвище випробовування права. Однак, незважаючи на це, правові норми не є лише словами, котрі прикривають панування сили. Погляди філософа на силу як остаточну й останню підвалину права (коли вичерпані всі можливості) були достатньо глибокими та згодом покладені в основу і концептуальних, і практичних правових дій у міжнародних відносинах. Попри політичні негаразди, коли доводиться використовувати силу, за Ф.Беконем, не перестають діяти закони суспільного буття. Опосередковану функцію між силою та правом виконує етика. Предметом етики учений вважав людську волю, взятую в її практичному сенсі, що нерівнозначно утилітаристському. Адже мислитель, на відміну від Н. Маккіавеллі, розумів: воля не вичерпується у діях мірою корисливості, вигоди чи талану. Моральність стає спрямовуючим вектором практицизму волі й свободи, і це має важливе значення для такої сфери людського буття, як політика. Саме критерій моральності політичної практики є чинником, що не дає змоги волі домінувати над розумом. Тому етика досліджує мистецтво діяння, в якому воля приводить до добра. Принципом етики постає користь, що стосується практичного життя. Отже, ціннісні аспекти буття людини виносяться за межі природного права, у систему етичних норм поведінки, а в цілісності становлять лише своєрідний комплекс загальних принципів поведінки людини юридично-правового й етичного характеру. Це – умова формування свободи людини. У Ф.Бекона

моральність поведінки тісно пов'язана з раціональністю практики. Щоб оволодіти пристрастями, людина змушена підкорятися розуму, тоді вони не будуть дезорганізовувати поведінку. Їм варто надати природної рівноваги, унаслідок чого формується звичка – надійна основа моральних вчинків. Проте різновимірність людського буття здатна породжувати звички, котрі взагалі перебувають за межами раціонального, – ідолів та неістинні поняття, що сковують людський розум і глибоко в ньому закріплюються [30, с. 385].

Відомий соціолог науки К.Маннгейм зазначав: «Теорія... «ідолів» може розглядатися... в певному сенсі як попередниця сучасного поняття ідеології. «Ідоли» – це ілюзії (роду, печери, ринку, театру), джерела помилок, що походять з самої людської природи або ж окремих індивідів. Їх можна віднести до суспільства чи до традицій. У кожному випадку, «ідоли» перешкоджають істинному пізнанню. Безперечно, існує відповідний зв'язок між сучасним терміном «ідеологія» й «ідолами Бекона» [30, с. 175]. Такий взаємозв'язок, на нашу думку, пов'язаний передусім із визначенням Ф.Беконом чинників суб'єктивного й об'єктивного характеру, котрі спричиняють позараціональне деформоване ірреальне подвоєння соціально-політичної дійсності. Це зумовлено насамперед тим, що «розум людський стає подібним до викривленого дзеркала, яке, додаючи до природи речей свою природу, відображає речі у викривленому, спотвореному вигляді» [30, с. 185]. Так, людський розум, відповідно до своєї структури, надає речі більшій впорядкованості й одномірності, «вигадує» співвідношення та відповідності, котрі насправді не існують.

Отже, відносини дійсності постають як певний символічний ряд що не містить повною мірою логіки, сили та міцності самої дійсності, а, конституюючи себе в такому вияві, постає над дійсністю як трансцендентна сила, котра може породжувати несвободу людини. І це вже – не лише символи, що репрезентують деформоване відображення дійсності, а сила, яка має практично значуще спрямування (важлива ознака всякої ідеології), внаслідок того, що, ставши узагальнюючою моделлю, яка відображає ірреальні позасутнісні зв'язки, повертається назад, до своїх витоків – об'єктивної дійсності, конструюючи тепер її вже відповідно до себе. На відміну від теорії науки, така модель відображення реальності не «піднімається» над дійсністю, маючи безпосередній зв'язок із предметно-практичною її кон'юнктурністю. Насправді, новосворювана політична ідеологія стає не системою науково-теоретичного відображення політичної дійсності, а ірраціонально символізованими нормативами практики, інакше кажучи – теорією, що перестала бути метою, перетворившись на засіб і здатність швидко формуватися в ідеологію.

Ще один чинник, за Ф.Беконем, – рівень виховання людини та становлення певних звичок, традицій, котрі загалом суттєво впливають на сприйняття певної системи уявлення про дійсність, яку легко можна «подати» в потрібному для обставин або певної політичної ситуації забарвленні. Вагома детермінанта, що сприяє створенню особливого деформованого духовно-практичного двійника дійсності, – «взаємні контакти людського роду». Це відносини соціального характеру, основу котрих становить спілкування. Виявом останнього є слова, що безпосередньо «гвалтують розум, зміщують усе й ведуть людей до порожніх та нескінченних суперечок і трактувань» [30, с. 359]. І остання суттєва основа для формування лише витоків ідеології, на думку філософа, постійна відкритість людського розуму перед такими феноменами, як віра та догматизм. Саме вони утвердили чималу кількість принципів буття суспільства, стали підвалинами для формування теорії науки. Однак такі ірраціональні начала, у розумінні мислителя, не заперечують розум, а навпаки – актуалізують раціональність, перетворюючи її на певний методизм буття, його стиль, своєрідну дисципліну. Об'єктивне сприйняття, очищене від усіх «ідолів», становить, за Ф.Беконем, «чистий досвід». Він і є передумовою істинного знання з урахуванням усіх причинних зв'язків.

У Новому часі була зпочаткована раціоналістична лінія політичної науки, де людський розум (не воля, а коли й воля, то лише така, що спирається на розум) стає відліком системи цінностей, основою пізнання буття, умовою онтологічних форм свободи особистості. Стан відстороненості суб'єкта від об'єкта, розуміння останнього таким, яким він є сам собою, згодом (у Т.Гоббса, Дж.Локка та ін.) належатиме до головних принципів, на засадах котрого вибудовуватиметься онтологія розмежованості, своєрідної «незацікавленості» (одного стосовно іншого) як самості держави та громадянського суспільства, гілок політичної влади, її інституцій, структурних одиниць соціального середовища тощо. Саме соціальна структурованість у Новий час почала відігравати суттєвішу роль, впливаючи на трансформацію усіх засад життєдіяльності людини. Адже суспільство як сукупність різних діяльнісних форм (з постійною тенденцією до поглиблення диференціації), засобів, матеріалів, сил задає відповідне розчленування всього, що вводиться у його процес, – природних умов, людської енергії й умінь, просторових і часових інтервалів. Ф.Бекон удосконалив теорію природного права у вигляді позараціональної основи, з якої свідомо продукуються раціональні суспільно-правові принципи буржуазного суспільства.

Т. Гоббс (1588–1679) типовий представник XVII століття, наступник Р. Декарта, прагнув створити раціональну систему в філософії. Однак у Т. Гоббса ця система набула особливого вигляду, в ній переплилися раціоналізм та сенсуалізм, утворивши єдине підґрунтя для його поглядів, що вирізняє вченого поміж мислителів Нового часу. Окрім цього Т. Гоббс засновник механістичної концепції, яка стала загальною теорією буття. Критики визнали два положення цієї теорії. Перше, що тілесні процеси є виключно рухами, і друге, що психічні процеси є рухами; стани свідомості викликаються рухами і самі викликають рухи. Ці погляди були покладені в основу його розуміння природи необхідності як змісту свободи [98, с. 383]. Т. Гоббс визначав і свободу і необхідність через причинність: «Я вважаю, що ніщо не має своєї причини в собі самому; вона лежить в дії якого-небудь іншого безпосереднього зовнішнього агента» [56, с. 230].

Т. Гоббс розкриває свободу і необхідність через причинність. Необхідність він розуміє як ланцюг причинності, в який включено і людську волю. Чому це робиться? Тому що свободу часто розуміли як безпричинність: свобода волі – здатність починати з самої себе, без зовнішніх причин, але насправді, вважає Т. Гоббс, це неможливо. Відтак англійський мислитель започаткував тенденцію до онтологічного тлумачення свободи, присутню і в інших видатних мислителів. Категоріальна структура його така: необхідність – причинність – свобода. Необхідність розкривається як причинність, причинність, співвідношення дії і наслідку, переходить у взаємодію, бо наслідок чинить зворотний вплив на причину, чим породжує взаємодію. Остання ж постає як внутрішня дія чи діяльність певного об'єкта чи істоти. Вона така тому, що відкривається внутрішній зв'язок дії і протидії і об'єкт чи істота виявляється цілісним і самостійним утворенням, котре діє із себе, а не ззовні [55, с. 590].

Власну соціально-політичну теорію як досконалу дедуктивну систему мислитель викладав у праці «Левіафан, або матерія, форма і влада держави церковної та громадянської», трактатах «Про громадянина» [54], «Про людину» [56] та ін.

Філософ розпочинає вимір усієї дійсності з людини, наперед визначаючи раціональний сенс її буття й обставин, стосовно котрих вона репрезентує себе як суб'єкта цілераціональної дії. Людина, за Т.Гоббсом, – це постійна воля до життя, його утвердження та збереження. Тоді в основу існування індивіда покладається гіпертрофована форма егоїстичного світовідчуття та світопереживання. Однак, на нашу думку, не можна однобічно сприймати інтепретацію мислителя егоїстичного стану буття людини лише як майже неусвідомлене інстинктивне утвердження себе, визначене природою [56, с.

219]. У сенс цього поняття він вкладає значно більше. По-перше, розуміння абсолютно іншого повернення до людини в новоевропейську добу як до такої, що започатковує в суспільстві систему цінностей, зорієнтованих на неї ж. По-друге, може, ще й не розуміння, а вгадування особливої структури розмежованості в суспільстві, відчуженості, яка народжувалася з новим виробництвом і обміном товару й діяльності, початком та завершенням котрої (відчуженості) знову – таки стає людина. Усвідомлення Т.Гоббсом такого антропологічного атомізму виводить на актуалізоване трактування феномену людського егоїзму як висхідного принципу природного буття заглom. Щоправда, атомістичне буття людини в розумінні мислителя – це не дослівне відокремлення, замкнутість. Це самоутвердження, самозначущість людини, але в своєрідному, природно стадовому вияві, адже весь світ мусить замкнутися на утилітарному його використанні заради задоволення потреб егоїстичного характеру [56, с. 213–269].

У Т.Гоббса егоцентризм – природно родовий стан людини, коли її інтереси, потреби, дії, спрямовані на себе і лише заради себе, реальні тільки у вияві універсально родового їхнього конституювання. Звідси – «війни всіх проти всіх», оскільки людина не отримує визначення в іншій людині (вона може лише інструментально використовувати її), а стверджує себе тільки у цілісності й тільки через цілісність природної спільності – рід. Тому ми вважаємо помилковим твердження, що, на думку деяких дослідників, «війну всіх проти всіх» Т.Гоббс відкрив у сучасному для нього суспільстві й «перевернув у минуле» [165, с. 187]. Філософ не екстраполював стану буржуазних відносин, котрі утверджувалися на родові, а намагався їх протиставити, визначаючи процес становлення людини через якісні ступені рефлексії, отже, у природному стані егоїстичного протистояння (про рефлексію мова ще не може бути). Індивідуалізм – це вже стан здійснюваного самоусвідомлення у громадянському суспільстві, коли людина стає самостійною цілісністю, що має насамперед реальну власність на саму себе і не розчиняється у конгломераті об'єктів, шукаючи власне визначення в універсумі – природі. Таким її визначенням є якісно новий стан корпорованої спільності, ґрунтованої на кооперативних формах діяльності. Індивідуалізм, у трактуванні Т.Гоббса, виконує суттєву конструктивну роль. Тому важко погодитися з узагальнюючою оцінкою М. Бердяєва про місце та роль цього феномену – в людській історії: «Індивідуалізм за суттю нетворчий, негативний та порожній, адже він позбавляє людину того всесвітнього змісту, на який тільки й може бути спрямована творчість» [16, с.159]. У Т.Гоббса індивідуалізм стає підґрунтям людини, котра утверджується та починає визначати себе і власне місце у реальній дійсності, світі загалом, людини, що

порівнює і цим самим визначає межі своєї свободи, здатність до творення її ж розумом (а не природою даного) сконструйованого соціально-політичного організму.

Категорії «егоїзм» й «індивідуалізм» в XVIII–XIX ст. будуть покладені в основу формування політичних теорій романтичного спрямування (починаючи від Ж.Ж.Руссо) як своєрідної другої якісно нової спроби (після Н.Макіавеллі) втримати в єдності раціоналізм та ірраціоналізм, де найчастіше домінує останній. «Бунт природних інстинктів супроти соціальних зв'язків, – зазначав Б.Рассел, – ключ до філософії, політики й почуттів не тільки того, що звичайно називається романтизмом, а й усіх похідних від нього течій» [165, с. 569], у тому числі теорії та ідеології націоналізму. Людина у Т.Гоббса прямує від природного стану власного егоїзму до соціально правового й економічного утвердження індивідуалістичних форм буття в державі та громадянському суспільстві як єдиної умови досягнення миру і свободи, а романтизм напрацьовуватиме теорію, що в загальному вигляді постає як такою, котра спрямовує людину в зворотньому напрямі – до природного її стану, коли, згідно з Ж.Ж.Руссо, будь-хто вільний від ярма і право сильного ні в чому не знаходить підтримки. Узагалі зауважимо, що в концепції суспільного договору, досліджуваної багатьма мислителями Нового часу, прихована певна подвійність: «природний стан» пояснювався або майже хронологічною висхідною фазою існування людства, або абстракцією, покликаною виокремити, за правилом протилежностей, «чисту сутність» соціальності. Т.Гоббс (згодом – Дж.Локк) обирав першу альтернативу, визначаючи природний стан як передісторію соціально-політичного буття і в такий спосіб – творення історії. Це справа волі й розуму людини. Друга ж альтернатива (більше розглянута Ж.Ж.Руссо, частково – Б.Спінозою [170, с. 301, 312]) подібна до позиції «соціально-політичного натуралізму» Арістотеля. За нею, держава, право, політичні інституції, відносини – усе це виникає поза волею людини природно, як єдино істинне. Спроба утвердити природний стан буття людини в системі існуючих політичних відносин стає підставою для формування утопічних теорій та радикально-революційної практики.

Перехід від природного стану до громадянського Т.Гоббс пов'язував з однією умовою – укладанням суспільної угоди, а Б.Спіноза, скажімо, цей процес зараховував не стільки до договірної угоди, скільки до факту розподілу праці між людьми як вияву ромаїття їхніх здібностей та потреб, адже «добування... засобів споживання» стає суттєвою засадою для утворення людської спільності [198, с. 486]. Поки що в природному стані регулятивними основами життя поставали інстинкт і розум. Останній

становить радше не мету, а засіб, інструмент дій людини і постає як здоровий глузд. Домінує ж у процесі формування держави інстинкт самозбереження, тобто ірраціональна складова регулятивних основ буття людини. На наш погляд, це дуже важливий чинник розуміння Т.Гоббсом самої сутності держави, що «знімає» у собі ірраціональну детермінанту власного започаткування.

Подібна до Біблійного міфологічного визначення держава Т.Гоббса із самого початку відтворює у собі детермінантно закладені в неї ірраціональні основи – підвалини несвободи. Витоками творення її стають природні закони, тобто такі правила поведінки, котрі знову ж таки визначені сенсом інстинкту самозбереження і головна інструктивна мета котрих (їх у вченого налічується аж 19) – спрямувати людину до виживання. «Природний закон (*lex naturalis*) є накреслене, або відшукане розумом, загальне правило, відповідно до якого людині забороняється робити те, що згубне для її життя або ж позбавляє засобів для його збереження» [81, с. 155]. Природні закони у Т.Гоббса, на нашу думку, мають певну «хитрість»: будучи природними (тобто визначені природою й пізнані розумом у вигляді загальних принципів, «якостей» [86, с. 283]), у суто натуральному стані вони є для людини нереалізованими; сама собою людина не в змозі вибудувати обставини для їхнього виконання, щоб подолати війну всіх проти всіх, тому, власне, вони і не є законами. Водночас у державі такі закони не соціалізуються (навіть ті, котрі відчужуються). Це вже простежується у Дж.Локка чи І.Канта та Г.Гегеля. Залишаючи за собою природний статус, вони збігаються зі своєю ніби подвоєною формою у суспільно-політичному середовищі.

Громадянські та природні закони – не різні види, а різні частини закону: з них одну (писану частину) називають громадянською, іншу (неписану) – природною. У ньому, безсумнівно, не йдеться про діалектичний взаємопроникний зв'язок. Це, наразі, механічне поєднання в єдиному русі, що для Т.Гоббса стає виявом якостей предмета чи явища. Тому Т.Гоббс зауважує: «Природний та громадянський закони збігаються за змістом і мають однаковий обсяг» [86, с. 283, 284]. Природний закон – це частина громадянського закону [86, с. 219–270]. Але громадянський закон експансивніший, здатний пригальмовувати природний закон (якість), обмежуючи природну свободу окремих осіб, аби вони «могли не шкодити і допомагати один одному та об'єднуватися» [86, с. 284]. Власне, природний закон – той, що не має меж свого юридично визначеного статусу й узагалі не має меж (на відміну від громадянського). Це вічний принцип буття, накреслений Богом, тому збігається з моральними законами. Природні закони – ті, котрі існували вічно: їх називаються не лише природними, а й

моральними. Такі закони мають за основу добротність, справедливість, неупередженість і всі духовні якості. Ці закони майже не тлумачать навіть книги «з моральної філософії», адже вони від Бога, тому «природний закон став нині темним» [86, с. 291], ірраціональним за суттю. Звідси зрозуміло, чому людина не має права оцінювати громадянські закони з огляду природних. Адже громадянський закон – це закон розуму, раціональної юридичної дії (вона не завжди збігається з абсолютами принципів моралі), а природний закон визначається за межами людського розуму. Громадянські й природні закони не розчиняються одні в одних, не поглинаються, оскільки в такому випадку з необхідністю мусить нейтралізуватися (чи стати однобічно визначеною) сутність людини. У трактаті «Про людину» Т.Гоббс стверджував: людина – не лише фізичне (природне) тіло, а й, репрезентуючи частину держави, водночас частина політичного тіла. Тому розглядати її потрібно однаково як людину і як громадянина [86, с. 220]. Саме такий стан дає змогу особистості утверджувати та зберігати індивідуалістський статус буття у державі, не обмежуючи чи знищуючи сферу приватного життя, а утвержуючи її як самоціль унаслідок нової ціннісної орієнтації векторів економічного космосу й громадянських прав.

Уже зазначалося, що несвобода, інстинктивність дій підштовхує людину заради збереження власного життя до пошуків такого суверена, який міг би стати для всіх гарантом збереження прав людської свободи та її існування. Суспільна угода складається не Володарем з підданими – піддані укладають її між собою (на відміну від запропонованої згодом Дж.Локком і Ж.Ж.Руссо), ніби стверджуючи, що метою й основою існування держави стає не влада як така і не відчужений інститут держави, а громадянське суспільство, сформоване на засадах права. Саме процес відчуження природних прав і трансформація їх у громадянські права і є укладанням суспільного договору.

Однак варто пам'ятати: цілісна людина у Т.Гоббса – це поєднання природного та політичного начал. Тому, аби не допустити руйнування натуральних підвалин політико-соціальними, філософ вважає, що не всі права повинні делегуватися ззовні. Навіть у громадянському стані «людина не може відмовитися від права чинити опір тим, хто нападає на неї з метою позбавити її життя» або бути позбавленою свободи чи, врешті-решт, прав, котрі б дали змогу вибрати засоби, завдяки яким людина здатна захистити свою свободу, життя, приватну власність.

Вважаючи за основу формування громадянського суспільства і держави ірраціональні принципи (інстинкт та природне право), Т.Гоббс апелював до того, що в процесі утвердження та повноцінного функціонування цих

інституцій засадами їхнього буття стає розум, передусім розум соціального права. Саме право покладає в основу людських дій у політичній сфері буття свободу вибору, свободу самореалізації в раціонально усвідомлюваній дійсності; громадянський закон є обов'язком однієї людини перед іншою та перед суспільством, однак ще більше – перед державою та владою. «Розум самої держави (тобто державний, громадянський закон. – *I.O.*), – стверджував Т.Гоббс у трактаті «Про громадянина», – мусить прийматися кожним громадянином як істинний (правдивий) розум» [82, с. 349]. Виявом дії раціонального закону в державі стає розумне обмеження свобод згідно з угодою, тобто не ліквідація чи ігнорування свободи, а обов'язок сприймати співіснуючу свободу інших, бо лише таке ставлення утверджує свободу особистості. Теорія ранньобуржуазного лібералізму, суттєвіше утверджена в політичній доктрині Дж.Локка, почала викристалізовуватися у подібних розмірковуваннях Т.Гоббса. У громадянському суспільстві відносини можуть бути розумними тоді, коли вони ґрунтовані за принципом: «не роби іншому того, що вважав би нерозумним з боку іншого стосовно себе самого» [82, с. 287]. Цей принцип постає із прагматичних основ природного права і, трансформувавшись у систему відносин громадянсько-державного характеру, отримує довизначення (у конкретно-історичному, для Т.Гоббса – буржуазному сенсі) в своєрідній формулі: «Кожен мусить бути корисним для інших». Такий головний принцип. На ньому вибудовується політико-правова система відносин у новоєвропейському типі держави, з нього згодом Дж. Локк вивів свою теорію рівності можливостей та домагань як умову реальної справедливості.

Лише за допомогою «суспільного договору» в державі політичне поле відносин раціоналізується, піддаючись насамперед регулюванню через систему юридично установлених законів (як своєрідну універсальну міру всіх дій, учинків і навіть намірів) та формує стосунки, у котрих приватний інтерес не стає чинником всеохоплюючої «війни всіх проти всіх», а вибудовує соціально-економічний космос утилітарної взаємозацікавленості однієї особи іншою та взаємоконкурентності. Такі суперечності становлять сутність громадянського суспільства. Саме Т.Гоббс, на нашу думку, започаткував розуміння (щоправда, у певній гіпертрофованій формі) громадянського суспільства як сфери переважно позаполітичного буття, автономного відносно влади. Це пов'язано, знову-таки, з особливим трактуванням ним суспільної угоди, укладеній, як зазначалося, не між підлеглими та правителем, а лише між підданими. Правитель залишається за межами угоди єдиним і абсолютним та вічним (не фізично, а щодо вічності збереження прав, через неможливість розірвати договір) охоронцем у державі тих прав, від котрих

відмовилися підлеглі, тобто тією єдиною силою, яка зберегла всю первісну природну систему прав. Їм, власне, він і підпорядкований (це, напевно, єдиний суб'єкт у державі, що залишився в своєму природному стані) та в жодному випадку не підвладний громадянським законам [54, с. 338

Влада верховного правителя (зібрання чи асамблеї), за Т. Гоббсом, є абсолютною, незгубною, неподільною, тому й держава стає абсолютистською. Створюється цікава парадоксальна ситуація: суверен, набуваючи передані (про делегування ще не йдеться) права, одержує з ними й ірраціональну сутність самого природного буття – влада постає також як ірраціонально відчужена. Оскільки правитель не бере участі в укладанні суспільної угоди, то отримавши права, непохитно опікується владою. Він стоїть над розумом та справедливістю (і його влада, держава не мають жодного відношення до середньовічної «милості Божої»), оскільки навіть право (для особи – невідчужуване), що гласить – «люди мусять виконувати укладені ними угоди» [53, с. 169], – має чинність для громадян, а не для правителя. Він єдиний, хто видає закони, може вільно втручатися у питання суспільної думки, осуджувати, схвалювати, забороняти суспільну думку. Хоча реальне структурування права, інтересів, власності й самого суспільства, врешті-решт, зумовлює необхідність поділу влади (хоча б у її функціях). Структурування влади на законодавчу, виконавчу та федеральну (без усякого визнання їхньої рівноцінності) стає для Т.Гоббса своєрідним способом обмеження влади монарха, приведення її до земних мірок свободи.

Навіть принципи моральної добродетності не сприймаються за «помисел Божий», а встановлюються наказами держави, звідки стає зрозумілим, «що є неупередженість, що є справедливість, що є добродетель», і сама «правова сила закону полягає в тому, що він є наказом суверена» [53, с. 289]. Отже, сенс державної влади становлять не зміст природних і громадянських законів та моральних принципів, на основі котрих повинні бути ґрутовані відносини, а її функції (накази) й принципи (сили, підпорядкування), які є підґрунтям для реалізації таких.

У теоретичних напрацюваннях мислитель починає відображати саму сутність онтології держави та влади, а головне – свободи людини. Учений моделює систему, де Бог перебуває в агонії мук відходження від себе у штучно створеному самою людиною світі – державі, що влаштує себе за рахунок новозбудованої системи громадянських прав і моральних принципів позаприродної (родової) спільності, трансформованої владної структури, яка створює особливе політичне поле буття з ненатуралістичним змістом системи цінностей, – життя, свободи, рівності та ін. Пріоритетні принципи, за котрими діє Бог і мусить діяти людина «держави Божої», – віра й мораль. У світовій

державі такими принципами дій і владних інституцій, і безпосередньо громадян є закон, раціональність якого не завжди збігається з моральними принципами. Однак найголовніше, з нашого погляду, те, що в утвердженні «смертного Бога» (від ірраціоналізації буття в природному стані до раціоналізації його в стані громадянського суспільства і знову, на третьому етапі, – до нової форми ірраціоналізації у відносинах владного підпорядкування в державі, насамперед через відчуженість свого стану) першоосновою всіх ланок теоретичної конструкції Т.Гоббса залишається людина в прогресуючому визначенні її сутнісних сил.

Людина, завдяки тільки своєму розумові, може відстоювати невідчужувані права, передусім – право на життя і мир. Тому не в даруванні державою полягає сутність людської свободи, а в активній дії стосовно її утвердження самою особистістю. Свобода волі в тому, що людина долає перепони на шляху здійснення того, «до чого скеровуються воля, бажання та здібності» [56, с. 232]. Зауважимо, що Т.Гоббс по-різному визначає свободу, але узагальнене розуміння ним цього феномену в позитивному значенні має натуралістичний сенс: «свобода від природи», «свобода від зобов'язань» [56, с. 238], де свобода – зовнішній дозвіл на надію. Навіть свобода волі як позитивне розуміння свободи стає реальною, коли не зустрічає перешкод для звершення того, до чого її (людину. – *I.O.*) спрямовують воля, бажання або нахили» [56, с. 232].

Свобода підданих, на думку Т.Гоббса, повніше реалізується передусім у тих сферах, котрих не торкнувся договір. Скажімо, для буржуазного суспільства – це сфера «економічного космосу», вільна купівля та продаж, вільне визначення людиною свого життя та вірування або ж інший спосіб укладання угоди з громадянами суспільства. Виховання підростаючого покоління також повністю здійснюється за власним розсудом людини [53, с. 234]. Узагалі проблема свободи у Т.Гоббса – це проблема вибору (як право і свобода вибору свободи), адже мати особисту свободу означає відмовитися від політичної свободи. Така особиста свобода за політичної несвободи не обмежується лише згадуваною уже позадоговірною сферою (тобто сферою громадянського суспільства). Інша сфера, де утверджується особиста свобода, – політична. Адже держава формується за рахунок відчуження прав людини, котрі цілісно зосереджуються у влади. Проте угода становить не лише єдину мету – створення держави, а насамперед пошук тієї сили, яка захищала б свободу, права людини. І що більше прав передає людина на користь держави й влади, у такий спосіб отримуючи відповідно стільки ж політичних несвобод, то більше вона має шансів на захист (бо довірила робити це через свої права державі) власних свобод, отже, і їхнього вияву. Зростання свобод

громадян сприяє зростанню абсолютизму в державі й навпаки. Що менше свобод у державі, то взагалі менше шансів на існування останньої, оскільки це – прямий шлях до повернення людини в природний стан «війни всіх проти всіх» – до цілковитої анархії [53].

Т. Гоббс визначав і свободу, і необхідність через причинність. «Я вважаю, – стверджував він, – що ніщо не має своєї причини в собі самому вона лежить у дії якого-небудь безпосереднього зовнішнього агента. Тому, якщо у людини з'являється бажання або воля до чого-небудь, причому так, що безпосередньо перед цим даного бажання або даної волі у неї не було, то причиною її волі є не сама воля, а дещо інше, що лежить поза сферою останньої. Коли, таким чином, безперечним є положення, що воля є необхідною причиною наперед задуманих дій, а воля, в свою чергу, зумовлена іншими причинами, що лежать поза нею, то звідси випливає, що всі такі дії мають свої необхідні причини і тому є продуктом необхідності» [55, с. 583]. Звідси – свобода є відсутністю всіляких перешкод до дії, адже ці перешкоди не містяться у природі т внутрішніх якостях особистості, яка діє.

Необхідність мислитель розуміє у вигляді ланцюга причинності, куди введено і людську волю. Це робиться унаслідок того, що свободу розуміли часто як безпричинність: свобода волі – це здатність починати зі самої себе, без зовнішніх причин. Хоча, на думку Т. Гоббса, – це неможливо. Тому мислитель започаткував онтологічне тлумачення свободи, продовжену іншими відомими філософами.

Загалом аналіз суперечливої політико-правової доктрини Т.Гоббса дає змогу дійти таких висновків :

1. Саме теоретичні погляди мислителя покладені в основу формування концепції аристократичного лібералізму, який досконало буде розвиватися у другій половині XVII – XVIII ст. Мислитель – перший ліберальний теоретик, який проголосив: держава мусить бути створена відповідно до потреб і прав громадянина. Держава – одна особа, відповідальними за дії якої зробили себе через угоду між собою багато людей для того, щоб особа могла використати силу та засоби всіх у спосіб, необхідний для миру та загального захисту. Трансцендентний стан буття влади репрезентує сутність самої держави в її міфологічно ірраціональному сенсі – як Левіафана [53, с. 736].

2. Усі відносини в системі «індивід – громадянське суспільство – держава – влада» Т.Гоббс вибудовує через статусну трансформацію природного права, що стає системозапочатковуючою основою буття кожного з елементів цього, з одного боку, цілісного, а з іншого – уже внутрішньоструктурованого ряду. В цій системі абсолютні два елементи: початковий – людина (з її гіпертрофованою формою егоїзму);

завершальний – влада (з особливою сконцентрованою функціональністю дій). Цим самим філософ (безперечно, у лабораторно перебільшеній формі) ніби створює особливу напругу між ними, «розряджати» яку будуть різні автори в різних теоріях політики, держави та влади упродовж подальших століть.

3. Структурованість Т. Гоббс поки що лише означив. Важливо насамперед те, що початкове самостійне окреслення отримують інститути громадянського суспільства та держави. Остання набуває дедалі більше ознак автономності й перебирає широке коло функцій суверена. Проте реально здійснює владні функції суверена персоніфікована особа чи група осіб, що знаходяться немов би за межами держави.

4. Влада у державі абсолютна (однак не тоталітарна). Це єдино можлива умова зберегти мир у суспільстві й приватну власність після «війни всіх проти всіх». Держава Т.Гоббса – це держава перехідна як початок шляху до становлення її демократичних та гуманістичних засад. Саме тому маятник сили функцій влади відхиляється від абсолютного безсилля (анархія) до абсолютної сили (монархія), і посередині він одразу ніколи не зупиниться. Хоча це – влада нетоталітарного типу, адже залишається великий простір для свободи людської дії в межах недоговірної системи. Та й сам договір зобов'язує діяти за правом.

Подальшим кроком в осмисленні проблем онтологічних форм свободи людини стало вчення англійського філософа другої половини XVII ст. Дж. Локка (1632–1704). Головною висхідною логічною одиницею, з якої, на нашу думку, мислитель почав вибудовувати філософію соціально-політичної свободи, є поняття правосвідомості [123, с. 165]. Це дало змогу вченому, по-перше, утвердити адекватну його методів емпіризму нормовану, в певний спосіб дисципліновану, систему усвідомленості свого соціально-політичного буття. Правосвідомість у Дж. Локка постає своєрідною мірою та раціонально зрозумілим засобом соціалізації особи. По-друге, така нормативна свідомість покладена в основу розуміння поняття приватної власності як необхідної передумови розподільчої справедливості. По-третє, саме на засадах правосвідомості утверджується у вигляді соціально-політичного явища (а не суто природного) договірної інтерпретація повноважень державної влади. Унаслідок цього правосвідомість зовсім повному трактує сутність «природного права», конструкція котрого існує не для пояснення встановленого, утвердженого державного устрою, як у Т.Гоббса, Г.Гроція, Б.Спінози, а становить систему незавершеного процесу, що вводить особу в розумне формування суспільного устрою та держави, котрі стають можливими лише завдяки цілераціональній дії кожної особи. Урешті-решт, правосвідомість постає регулюючою основою

поведінки людини в громадянському суспільстві та суб'єктів політичної влади у державі, що вибудовують загалом відносини терпимості стосовно інтересів, намірів і дій приватного характеру. Саме це стає підґрунтям у формуванні ранньобуржуазних лібералістських концепцій політики та влади.

У трактуванні власної політичної концепції в працях «Два трактати про врядування» [121], «Послання про віротерпимість» [122], «Досліди про закони природи» [123] Дж.Локк дотримується теорії індивідуалізму, подібної до гоббсової. Вона пов'язана і з розумінням «суб'єкта правопорядку» – ізольованої особи у вигляді раціональної дієвої сили, здатної "оживити" квазіприроду (точніше – квазімеханічну свідомість – суспільство); і з іншого – розумінням індивіда, пов'язаного з іншою особою лише через конкуренцію як взаємовизначення. Це впливає з таких тверджень: «Хоча предмети природи дані для всіх разом, але людина, що є володарем самої себе та володарем власної особистості, її дій та її праці як такої, становила в собі самій велику основу власності» [121, с. 287]. Тому в захисті, у збереженні такої системозапочатковуючої природної засади власності людина стверджує і свою свободу, і свободу іншої людини, лише змагаючись з нею у пошуках власної користі. Це основний принцип відносин індивідів в їхньому природному стані (не як у Т.Гоббса – «війна всіх проти всіх»).

Природний закон у Дж.Локка збігається з моральними правилами. Воно утилітарне. Натомість волевстановлене юридичне право, хоча й ґрунтоване на природних законах, є регулюючою системою відносин позаприродним станом буття і не збігається з мораллю. Тому воно – раціональне. Загалом, на відміну від Т.Гоббса, природні й громадянські закони не збігаються: перші детерміновані ірраціональною сутністю самої природи і відтворюють адекватну їй сутність; другі – свідомо встановлені людиною. Саме у зв'язку з таким раціоналізмом вибудовується сама держава. За Дж.Локком, «великою і головною метою об'єднання людей у держави та передання їм себе під владу уряду становить велику і головну мету збереження їхньої власності» [121, с. 334]. Держава у Дж.Локка концентрує дії політичного, економічного, соціального змісту майже в єдиній функції – «збереження та примноження громадянських благ» [132, с. 194]. Це, власне, і є те, заради чого вона у раціональний спосіб формується. Самоплинність природного стану цього забезпечити не може, оскільки в ньому відсутні:

– установлений свідомо для всіх рівноцінно та всіма усвідомлюваний закон, який регулював би соціально-політичні й економічні (а не лише природного стану) відносини;

– неупереджений суддя (у природному стані він саме такий, бо є і суддею, і виконавцем закону природи, тому люди упереджено ставляться до себе [64, с. 335];

– засоби та сили для повної реалізації природного права.

Отже, основу виникнення держави у Дж.Локка становить здоровий глузд або ж звичайний, раціонально виважений прагматизм, що суттєво відрізняє його погляди на цю проблему від позиції Т.Гоббса в якого інстинкт самозбереження (ірраціональне), майже первісного характеру, є чинником, що приводить людину до неусвідомленої необхідності формувати інституцію держави. І у Н.Маківалеллі та Т.Гоббса, і в Дж.Локка центр тяжіння людської особистості зі середини (Бог, природа) переноситься на «периферію», тобто соціальне середовище, державу. Різниця ж у подібному духовно-практичному відцентровому русі особи до себе, але в своїх соціально-політичних вимірах, скажімо, у Дж.Локка та Т.Гоббса, полягає на нашу думку, в тому, що в першого це – від початку раціональний шлях, а в другого він стає раціональним лише в межах «периферії» – у державі. Держава у Дж.Локка – не відтворення природності буття у всіх його якісних ознаках і не еволюціонування його (як у Ф.Бекона). Це радше – раціональне заперечення їхнього збереженням природних основ, передусім у системі прав та свобод. Таким новим відліком у трансформації природного стану стає укладання суспільного договору – необхідної правової (точніше – передправової) умови створення держави. Саме тут формуються нові принципи рівності й свободи вже не природного, а соціального сенсу. «Оскільки, – стверджує Дж.Локк, – люди є... за природою вільними, рівними та незалежними, то ніхто не може бути виведений із цього стану і підпорядкований політичній владі іншого без власної згоди. Єдиний шлях, на якому хто-небудь відмовляється від своєї природної свободи та одягає на себе пута громадянського суспільства, – це угода з іншими людьми про об'єднання в суспільство» [121, с. 317]. Унаслідок відчуження прав людей і функцій їхнього захисту створюється політична влада, яка має право видавати закони з метою захисту власності й порядкування нею, застосовувати силу суспільства у процесі виконання цих законів, обороняти країну від чужинців. Хоча загалом «влада суспільства або створеного людьми законодавчого органу ніколи не може поширюватися далі, аніж цього потребує загальне благо» [121, с. 337].

Значно демократичніші функції, аніж за Т.Гоббсом, виконує суспільний договір згідно з Дж. Локком. Адже його укладають між індивідами й урядом держави, у такий спосіб роблячи взаємовідповідальними громадянське суспільство й державу, прокладаючи угодою межу дій та інтересів першого і другого. Однак такий послідовний, раціонально сконструйований стан

демократичної системи влади та вземин у державі, доведений до абсолюту, стає ірраціональним. Тому суспільний договір Дж.Локка перетворюється на міф, коли мислитель намагеться довести, що договір є: а) всезагальним (тобто всі мусять бути «за»); б) не одноразовий акт (наприклад, як прийняття конституції) – його повинна підтверджувати, переоформляти кожна людина, що народжується, тобто нове покоління. Проте абсолютно очевидно, що людство ніколи не було пов'язане жодним «природним підпорядкуванням від народження, яке б зобов'язувало людей без їх власної згоди підкорятися володарям та їхнім спадкоємцям, і ніколи не погоджувалося на це» [121, с. 329].

Суспільний договір зумовлює інше позанатуралістичне визначення важливої соціально-політичної категорії «рівність», яка набуває забарвлення товарно-обмінних відносин буржуазного стану господарювання. «Це такий стан рівності, за котрого, – констатує Дж. Локк, – вся влада та вся юрисдикція є взаємини – ніхто не має більше від іншого» [121, с. 263]. Інакше кажучи, це стан, визначений насамперед не природою, а системою соціального права, влади та їхніми відносинами у громадянському суспільстві. Хоча природний закон накреслює можливість у природному стані утвердити рівність як таку, коли б люди, що шукають власної вигоди, могли сприймали інших вільними та незалежними співпрацюючими конкурентами. Ця ідеальна формула в дійсності держави Нового часу виявилася у конституюванні рівності, яка полягає у можливостях і домаганнях. Власне, процес соціально-політичної та правової об'єктивації теорії природного стану в науковій конструкції Дж.Локка постає у вигляді трансформації концепції природних прав і свобод у їнню ліберальну інтерпретацію. У чому ж суть такого переходу, за Дж. Локком? У природному стані існує формальна рівність можливостей. Вона виявляє себе в тому, що всі мають у кращому випадку одні й ті самі узаконені права стосовно доступу до вигідного соціального становища. Оскільки ж рівність і однаковість соціальних умов не зберігаються та підтримуються лише тією мірою, яка необхідна для збереження й розгортання новонароджуваних владних і правових інституцій, то розподіл надбань підпадає ще під абсолютний вплив природних та соціальних випадковостей. Розміщення природних талантів і здібностей визначається радше не соціальними обставинами необхідності, а випадковою вдачею й отриманим шансом. У такий спосіб найвідвертіша несправедливість системи природного стану виявляється в тому, що вона тільки задає право на рівність. Розподіл (не лише багатств, а й передусім сфер реалізації особи, сфер впливу її свободи та ін.) залишається перебувати під впливом дещо навіть свавільних (з морального погляду) чинників – абсолютної випадковості, що підпадає ще

під значне коригування (тому, власне, і не керується) природних законів, а не соціальних інституцій та законів їхнього існування. У зв'язку з цим у природному стані реально існує розрив між покладанням права на рівність і можливістю його здійснення.

Ліберальна інтерпретація рівності, на відміну від природного трактування, потребує не лише відкритості у здобутті кар'єри здібними й талановитими людьми. Важливо, аби у подальших умовах їх реалізації здійснювався принцип рівних можливостей, рівних шансів, формуючи умови для перетворення формальної рівності (як природної заданості її) на реальність (як її соціально-політичної здійсненості). Це перша умова в ліберальній теорії інтерпретації рівності як невід'ємної умови свободи, що має на меті пом'якшити вплив соціальних випадковостей на існуючий принцип пайового розподілу в державі. «Мета громадянського суспільства полягає в тому, – аргументує Дж. Локк, – щоб уникати та компенсувати ті незручності, які дарує природний стан» [121, с. 312]. Тому філософ намагається раціональніше обґрунтувати суспільний договір, що розподіляється на два взаємозумовлених та взаємостримуючих етапи. Перший – угода про формування суспільства і вже на цій основі другий – договір про створення системи політичної влади, а в такий спосіб – держави. «Коли певна кількість людей так об'єднана в одне суспільство, що кожен відмовляється від своєї виконавчої влади, яка властива йому за законом природи, та передає її суспільству, – зазначає вчений, – то тоді й тільки тоді існує політичне, або ж громадянське суспільство...; і погодження вільних людей, що народилися під владою якого-небудь уряду, роблять їх членами цієї держави» [121, с. 312–330].

Цим самим ніби покладається ідея стосовно відносин та особливих функцій громадянського суспільства і держави, що детальніше й ширше досліджуватимуть І.Кант і Г.В.Гегель. Для Дж.Локка – це створення тих важливих засобів, котрі впорядковують у реальності політичного буття стан рівності можливостей і домагань, що вже не потрапляють у стихію природної випадковості й сваволі. Подальші умови, які підвищують шанс реалізації рівних можливостей та домагань людини у позаприродному стані, є внутрішньоструктуроване інституювання системи політико-владних та правових відносин і встановлення механізму вільного ринку. Саме ці засоби ще більше слугують тому, що зростають реальні шанси позбутися абсолютної випадковості у розподілі багатств і доходів залежно від природного розподілу здібностей, талантів. Тому свободу Дж.Локк не розглядає як «свободу вибору», розуміючи, що в такому сенсі вона не реалізується як повноцінна свобода, оскільки існує випадковість у здійсненні намірів людини. Вона не

вичерпується бажанням, а реально виявляє себе як можливість та здатність діяти чи утримуватися від дій. Отже, ліберальна концепція рівності й свободи визначає саме сутність людини, її місце в соціально-політичному та історичному полі буття не через її замкнуті, самодостатні, природні виміри, а передусім через засоби, умови, обставини громадянського суспільства, котрі допомагають найадекватніше реалізувати можливості та покликання людини. Проте ці засоби й умови не стають абсолютними, як у Н.Маківавеллі, бо їхня роль і пріоритети зумовлені договірним правом.

Ліберальна теорія у Дж.Локка вже не ґрунтується цілковито на природному розумінні такої рівності, стан котрої констатує однакові можливості як гіпотетичне ствердження людини. У рівності за природним походженням вже ніби є акт зрівнювання, однак концепція Дж. Локка такої дії щодо уніфікації взагалі не допускає. Навпаки, його розуміння рівності – це утвердження її в реальній соціальній практиці як реалізації природної відмінності однієї особи від іншої та стану їхньої соціальної або економічної нерівності. Саме в такому самоствердженні (через нерівність) індивіди рівні перед законом. Значно пізніше, на етапі класичного розвитку буржуазних відносин, Г. Гегель стосовно цієї, тільки раціонально започаткованої Дж. Локком ідеї, зауважував: «Те, що громадяни рівні перед законом, містить у собі велику істину. Однак, висловлена у такий спосіб, вона є тавтологією, бо заявляє лише загально, що законний стан існує і що правлять закони. Але, якщо конкретніше, то громадяни... рівні перед законом лише в тому, в чому вони рівні й поза законом. Тільки така рівність, яку вони мають у маєтності, віці... тощо може заслуговувати на рівнозначне становище перед законом... Самі закони... допускають нерівні умови... Саме великий розвиток і формальна зрілість сучасних держав створюють вищу конкретну нерівність індивідів у дійсності» [50, с. 51–52]. У зв'язку з цим визначена нерівність стає підставою для формування законів, котрими вона не заперечувалася, а підтверджувалася, захищалася і вибудовувала прагматичну (як постійні пошуки власної користі) мережу відносин обміну, що становили суть суспільного життя.

Природна нерівність індивідів стала суспільнозначущою, а самі індивіди – рівнозначно гідними в своїй особливості й обмеженості лише завдяки обмінові (як взаємодоповненню), діяльності кооперативного характеру, що започаткувало буржуазне виробництво. Звертаючись до такої особливості розвитку взаємин, А. Сміт зауважував, що обмін змушує людей розвивати та специфікувати їх відмінність, неповторність, котрі на початку недостатньо виражені [175, с. 128], і в такий спосіб актуалізувати нерівність. Остання

вимагає формувати право, яке б однаково захистило й допомогло утвердити неповторність і особливість кожної людини.

У системі економічних відносин рівність підтверджується визнанням економічно самостійних суб'єктів, що добровільно взаємовикористовують один одного, внаслідок чого кожна людина «отримує владу над іншою» [52, с. 165]. У правових відносинах вона є виявом рівності перед законом. У системі політичних відносин рівність конститує себе в однакових можливостях (стосовно тих, хто має власність) щодо укладання суспільного договору: формування влади та держави. Усі три ступені реального утвердження рівності становлять для Дж. Локка сутність демократизму буржуазного суспільства, яке прогресує, й одночасно цілісну систему, де найповніше може виявити себе людська свобода. Саме принцип рівної свободи є основним, і після його реалізації може бути здійснений принцип справедливості. Останній започатковує низку природних прав, котрі індивіди визнають один за одним і котрі є невідчужуваними під час укладання суспільної угоди, а найголовніше – гарантуються самою державою, де крім права на свободу, існує право на життя, власність і право на захист цих прав.

Саме такі основні права, за Дж. Локком, раціонально програмують всю систему владних і правових відносин у суспільстві, формують конституційну базу правого порядку й уперше дають змогу створити законодавство, що має на меті – «не знищення й обмеження, а збереження та розширення свободи» [121, с. 293]. Взаєморефлектуючі права мають дві основи – нижню й верхню. Нижня – це людська праця; вона детермінує можливість самого життя і свободи як реалізації своїх покликань. Та й сама «власність виникає завдяки праці» [121, с. 285], адже, за Дж. Локком, «хоча предмети природи дані загалом усім, проте людина, що є хазяїном самої себе та володарем своєї особистості, її дій і її праці, як така є виявом найбільшої засади власності» [121, с. 287]. Некоректно, на нашу думку, звинувачувати Дж. Локка в тому (це роблять окремі дослідники), що він трактує працю як «ілюзію особливого роду» без досконалого висвітлення того, наскільки власність є справедливим виявом праці [81, с. 159]. Власне, Дж. Локк не має на меті дослідити справедливність накопиченого багатства з відносин праці «роботодавець – робітник». Праця для нього – тільки основа буття людини, «субстанція власності», що лише створює простір для свободи та правової рівності як рівності можливостей і домагань. Саме можливість такої рівності постає у вигляді справедливості. Безпосередньо ж праця сама собою, за Дж. Локком, такий принцип не репрезентує, хоча згодом марксизм це заперечить. Одночасно верхню основу триєдиної системи прав становить влада саме тому,

що суспільний договір укладається заради того, аби мати єдину могутню силу, яка б захищала ці невідчужувані права.

Названі дві основи створюють соціальний простір дії для свободи, а відтак – її соціальний статус. Можна стверджувати, що в Дж. Локка свобода вперше отримала соціальне визначення, на відміну від натуралістичного у Н.Макіавеллі (свобода від всевладності долі, обставин та ін.) чи Ф.Бекона (свобода від верховенства природи над людиною) або Т.Гоббса (свобода від пристрастей, бідності, скрути). Однак у загальному розумінні свобода є комплексом прав та обов'язків, котрі встановлюються інститутами.

У нашому розумінні Дж.Локк (на рівні індивіда) дещо завужено визначає свободу, майже повсякчас звертаючись до її правового сенсу, хоча і в його комплексному вияві через зв'язок із правами – на життя та власність: свобода вибору або право на вибір неповноцінний без свободи розпоряджатися своєю власністю та життєвими силами. І право на життя, рефлексоване через право на свободу, – це не лише право біологічного збереження себе (як «не убий»); воно ще й постає проти закабалення людини як втрати її життєвих сил. Але після уважного дослідження поглядів Дж. Локка доходимо висновку: свобода через аспект обов'язків особи має також своє часткове визначення. Це стосується передусім феномену людської праці. Вона, за Дж.Локком, є сферою свободи, бо саме завдяки їй самореалізується людина, а це відбувається лише тоді, коли індивід має право на працю як сферу і засіб для самореалізації. Однак спочатку праця мусить стати обов'язком; тільки завдяки їй уможлиблюється вияв прав людини на свободу, життя, і праця слугує джерелом права власності [122, с. 130]. Інший обов'язок людини – прямування до закону, тобто виконання передусім договірних зобов'язань у той спосіб, якого мусить дотримуватися й інша сторона – урядова влада. Ще одним обов'язком, на чому особливо зосереджує увагу Дж.Локк, є обов'язок бути толерантним до інших, до законів і дій влади (щоправда, до певної межі, яка не перекреслює договірних засад; в іншому випадку народ має право на повстання).

Лише у такому поєднанні прав і обов'язків особи реально можна визначити свободу. Проте ще раз наголосимо, що Дж.Локк, розглядаючи свободу, акцентує на дослідженні системи прав, і загалом вектор дії «людина – світ» має для нього суттєвіше значення, ніж вектор зворотного спрямування «світ – людина» (хоча перевага першого над другим не така абсолютна, як це простежуємо у Т.Гоббса). Найважливіше, що у комплексному аналізі сутності прав і свобод Дж.Локк виходить на синтезуюче начало останньої – найвищий рівень свободи – це свобода людини на саму себе, власне переконання, на свою віру. Саме зі свободи віри започаткована у суспільстві й державі всяка

форма свободи. Зі свободи вірувань розпочинає вибудову і структура прав: найперше як право на незалежне особисте судження про світ (М.Лютер адаптував таке право до вільного судження про Бога); згодом – як право на самовизначення сенсу буття; відтак – як право на можливість самостійного визначення сенсу утилітарного використання дійсності залежно від своїх уподобань, інтересів, покликань [70, с. 212].

Гарантуючи свободу віри, держава уже тим самим гарантує свободу для розгортання інших висхідних сутнісних визначень людини, її мети, праці, власності тощо. Цей логічний ряд, де людина на кожному новому етапі не лише підтверджує свої свободи, а й значно розширює їхні можливості, стає основою самовизначення індивіда буржуазного типу. Така логічна схема має не однолінійне (на власність як механічне накопичення; до речі, марксизм візьме за основу в характеристиці буржуазного суспільства саме такий лінійний ряд), а замкнуте спрямування: віра – мета – праця – власність – праця – мета – віра. Лише на такому шляху можливе утвердження людської свободи на політичному, економічному, соціальному й інших рівнях. Тільки так людина повертається до себе як до абсолютної, за Дж.Локком, «основної власності», не полишаючи себе у відчужено речовому стані наприкінці (першої половини) логічного ряду. В цьому логічному ряді людська свобода виявляє себе, проходячи три рівні становлення: свободу совісті, свободу покликання, утилітарну свободу як внутрішні віхи реалізації природного права. Саме проходження людини цими «колами» свободи, що забезпечене правом, здатне сформувавши найважливіший принцип буття у політичному суспільстві – терпимість, толерантність. Власне, для Дж.Локка феномен терпимості стає актуальним не стільки як результат, що може сформуватися наприкінці дії свободи та права, скільки як принцип, здатний започаткувати відносини у державі, що покладався би в основу народжуваної суспільної угоди. Адже саме від нього залежить майбутнє можливої політико-економічної системи. «Не різниця в поглядах, – зазначав Дж.Локк, – якої не можна уникнути, а нетерпимість до тих, хто дотримується іншої думки..., породила більшість протиріч та війн, що виникли в християнському світі» [122, с. 130]. Ця ідея стала ядром його теорії політичного лібералізму. Бо коли існує два способи розв'язувати спірні питання між людьми – «звертатися або до права, або до насилля» [122, с. 123], то, дотримуючись принципу терпимості й прислухаючись до власного розуму, людина може і мусить обрати перший спосіб. Єдине, до чого людина буржуазної доби не може бути терпимою, – це догми, ворожі людському суспільству.

Саме з проблем терпимості, пошуків рівноваги в суспільстві, на нашу думку, Дж.Локк висновує концепцію розмежування функцій влади. Цю ідею

він не лише констатує як необхідність, а й раціонально доводить. Перш ніж виконати розмежування функцій діяльності в політичній сфері, структурно-розмежованою мусить стати сфера морально-духовного та матеріально-практичного буття суспільства. «Насамперед, – стверджував Дж.Локк, – я вважаю за необхідне розрізнити питання державні та релігійні й належним чином визначити межі між церквою та державою» [122, с. 94]. Це формує початковий сенс терпимості в суспільстві. Наступним, суттєвішим, є розмежування й урівноваження (унаслідок цього і відносини у суспільстві врівноважуються) функцій політичної влади в державі на законодавчу (верховну) владу, метою дії якої стає «збереження суспільства, піклування про життя та все, що цього життя стосується» [122, с. 122], та виконавчу владу. Саме така влада «має право вказувати, як мусить бути використана сила держави для збереження суспільства та його членів» [129, с.346] заради «збереження власності за її власниками» [122, с. 122]. Лише у такий спосіб можна вибудувати противаги в суспільстві, внаслідок чого можливе збереження свободи для людей. «Під державою, – наголошував Дж. Локк, – я весь час розумію не демократію або ж якусь іншу форму правління, а будь-яку незалежну спільність» [122, с. 338]. Одночасно мислитель відступив від класичної схеми розмежування влади, не розглядаючи окремо судову. Це, на наш погляд, виправдано. Адже терпимість для філософа – не тільки принцип політико-правового буття, рівнозначний іншим. Саме всезагальний (у жодному випадку – не рівновеликий) принцип терпимості Дж.Локка ніби усуває в собі виокремлену функцію судової влади, оскільки це терпимість не в біблійному сенсі, не нетерпимість до зла, а передусім до дотримання справедливості у виконанні укладеної угоди, де нормативною основою мусить бути чесність.

У зв'язку з цим ми нічого дивного, на відміну від Б. Рассела, не вбачаємо у тому, що Дж.Локк зовсім не торкається питання судової влади [165, с. 533]. Він безпосередньо не вислювлюється про неї, адже функції такої реалізуються у практично розгорнотому принципі терпимості суспільних відносин, урівноваженості й правовому впорядкуванні дій гілок влади, їхніх інституцій. Визначивши попередньо нееволюційний принцип у створенні (договірним способом) держави, Дж.Локк його компенсує принципом необхідної еволюційності (як постійного раціонального узгодження протиріч різних сторін у державі, в суспільстві, котрі б не спричиняли революційні злами) у подальших кроках становлення цієї держави. До речі, сама ідея компромісного «вростання» давніх соціальних груп у систему нових відносин без їхнього знищення як таких і поділ публічної влади в Англії 1688 р. стали реальним втіленням поглядів Дж. Локка.

Ми можемо стверджувати, що перевагу в засобах регулювання відносин у суспільстві учений віддавав моральності (моральності специфічного практично-утилітарного й евдемоністського характеру), а не юридично регулюючим нормам; коли ж і таким, то лише за умови вияву в них моралісних основ (так само, як попередньо досліджені нами засоби людських дій Дж. Локка, котрі обов'язково «втримують у собі» своєрідні моральнісні межі використання, які міг ігнорувати Н.Макіавеллі). Єдиним, на що терпимість не поширюється, – спроба хоча б якось обмежити людину в її правах. І коли люди не можуть більше «терпляче зносити того, що знищує їхню власність, нажиту чесною працею, що наперекір усякому людському та Божому праву робить їх жертвою чужого насилля та грабунку», то вони «доходять урешті-решт переконання, що на силу потрібно відповідати силою та всякими можливими засобами відстоювати права, подаровані Богом і природою права, які можна втратити тільки через скоєння злочину» [122, с. 130–131]. Своєрідними узгоджувально-судовими засобами у суспільстві можуть поставати: дієва терпимість (вона весь час потребує рівноваги або ж противаг) і сила справедливого відстоювання своїх прав людиною (ми вже зазначали, що за угодою людина залишає за собою право на відстоювання прав). Саме вони в єдності формують раціональне поле, де природні права перетворюються на реальність самоствердження людиною своєї сутності.

Отже, загалом конструюючи політичну доктрину (з цілісною системою науково визначених категорій, принципів, логічних зв'язків та ін.), Дж.Локк, бере до уваги об'єктивні утилітарно-прагматичні засади буття буржуазного суспільства з його внутрішніми раціональними підвалинами відносин, узгодження інтересів влади, власності, системи права. Раціонально інтерпретований суспільний договір уперше спрямований на те, що держава у відношенні до індивіда перестає бути абсолютном у Гоббсовому розумінні.

Висхідною моделюючою одиницею конституювання держави стає людина, яка у відносинах «індивід – держава» попередньо формує врівноважуючу інституцію – громадянське суспільство. У зв'язку з цим індивід, маючи свободу, одержує визначення не в системі своїх виключно природних основ буття, а в системі, що має соціальний статус і формує відповідно до себе право, інституції, політичні відносини. Зауважимо однак: розуміння громадянського суспільства Дж.Локком (та і реальний стан його буття) ще не таке, яке згодом буде у Г.В.Гегеля. Тут воно, з нашого погляду, є певною квазіприродною сукупністю. Тому філософ відшуковує, або ж сам намагається конструювати першопричину такого суспільства, рушійні сили, механізми поєднання (чи розмежування) внутрішніх елементів та ін.

Переконання Дж.Локка ще не репрезентують цілковите розуміння суспільства як динамічної форми, що пов'язує процеси самореалізації людських індивідів. Пошук шляхів урівноваження дій владних інституцій заради збереження загальних благ суспільства (навіть обмеження влади монарха) вивів Дж.Локка на формування початкових принципів політичної теорії аристократичного лібералізму, який буде надалі розвинутий у працях французьких мислителів, просвітників, представників німецької філософсько-політичної думки та ін.

3.3. Свобода як реалізація розуму і прогресу у філософії Просвітництва

Важлива роль у формуванні концепцій просвітницького спрямування в новоєвропейську добу належить *Ш. Л. Монтеск'є (1689–1755)*. Дотримуючись того, що в основу прогресу кожної держави, народу, нації покладено здатність науково пізнавати та відтворювати дійсність, насамперед реальність соціально-політичного характеру, мислитель, використовуючи безпосередні емпіричні спостереження, намагається розглянути унікальне питання: що в науці (епохи Просвітництва) величніше та значніше, аніж пізнання загальних раціонально-ідеалістичних принципів буття, котрі апіорно можуть висновуватися зі системи природи і сміливо екстраполюватися на суспільні відносини. Однак Ш.Л.Монтеск'є робить спробу вибудувати систему наукових знань про політичну дійсність, установивши та сформулювавши принципи з реально існуючих постійних відносин, які становлять сутність державного устрою. Загальні принципи найчастіше виводять на моделювання ідеального типу держави, влади, відносин. Натомість аналіз конкретного стану політичних відносин (у зіставленні реально існуючих інваріантів) дав змогу філософові визначити найважливіше: виміри свободи, її межі, «параметри» у соціально-структурних, політико-інституційних, моральних та інших означеннях. Це стало можливим лише завдяки зосередженню уваги на дослідженні конкретної системи оптимальних умов, котрі визначають передусім не існування держави зі структурою її політичних атрибутів, а саму людську свободу. Такі оптимальні умови, за Ш.Л.Монтеск'є, по-своєрідному виявляють принципи, що становлять сутність не всієї цілісної природної та позаприродної історії буття людини, а конкретної, усвідомлюваної, утилітарно-існуючої у ній віхи цивілізаційного процесу. Такими принципами для Ш.Л.Монтеск'є були:

- взаємодетермінованість міри структурованості соціального середовища з формами владного правління, державного устрою, системи розподілу влад;

- рівновага політичної влади, правління (як відчуття конкретної міри впливу через механізми правління на суспільство з метою його гармонійного функціонування);
- взаємозв'язок політичних процесів та інститутів держави і влади з географічними умовами їхнього існування;
- інтенсивність дій політичної влади, основу котрих становлять добродійність, честь, страх [140, с. 157].

Учений поєднав у синтетичній системі велику низку чинників, що зумовлювали б певну стабільність, урівноваженість цілісного політичного організму держави, метою функціонування якої є справедливість. Саме справедливість, що становить сутність дій владних структур та відносин у суспільстві, стверджує він, є певною сталою величиною (незважаючи на те, в яке коло інтересів вона потрапляє: людини, Бога чи ангелів), що «програмує» на адекватний собі стан цілісний політичний організм. Проблема визначення можливостей здійснення справедливості (хоча й приблизно в одновимірному стані) приводить Ш.Л.Монтеск'є до зіставлення й аналізу трьох форм правління – республіканської, монархічної, деспотичної. Під ними учений розуміє: республіканське правління – те, за якого верховна влада перебуває в руках або всього народу, або частини його»; монархічну форму, коли управляє одна людина, але завдяки встановленим незмінним законам; деспотичну, за якої «все поза всякими законами та правилами рухається сваволею однієї особи» [147, с. 169].

В основній праці «Про дух законів», на нашу думку, мислитель не має на меті порівняти через систему пріоритетів та вияву історичного прогресування в системі цінностей, яка з названих трьох форм політичного правління більш чи менш значуща для людини [140]. Філософ висуває перед собою інше завдання – визначити оптимальні основи політичних відносин для здійснення свобод у кожній з них. Адже історія розпорядилася так, що їхнє самозаперечення не завжди є виявом лінійного прогресування історії: від деспотичних форм правління до монархічних і, врешті-решт, до республіканської; вона створила реальні умови для їхнього співіснування упродовж майже всього часу.

Такі можливі оптимальні засади для здійснення свобод людини у кожній з названих форм Ш.Л.Монтеск'є досліджує не завдяки відокремленню й аналізу кожному конкретному із трьох станів політичних і громадянських законів буття (аби згодом їх механічно поєднати для порівняння). Він це здійснює через визначення духу законів, що полягає у різних відношеннях законів до різних предметів [140, с. 168]. Самі ж закони у загальному виразі (в тому числі політичні й громадянські як їх особливий вияв) – це людський

розум, відносини, котрі існують між законом та різними людьми, і взаємні відносини цих різних людей. Побудовані на розумі не лише як на умінні пізнавати світ людиною та діяти адекватно до цього пізнання, а й (що дуже важливо) на врахуванні «фізичних особливостей країни, її клімату, якості землі, її розташування, розмірів, способу життя її народів, міри свободи» [140, с. 168], закони перестають бути лише загальноісторичними та загальносоціологічними. Вони, згідно з Ш.Л.Монтеск'є, мусять перебувати у тісній відповідності з особливостями народу, для якого вони встановлюються. Тільки в окремих випадках закони одного народу можуть стати придатними і для іншого народу.

Отже, шкалою виміру для існуючих законів політичного стану (їньої об'єктивності, справедливості тощо) мислитель вважає не природний стан буття людини (як у Т.Гоббса, Дж.Локка, Б.Спінози), а самі відносини, котрі природні стосовно предметів, тобто згадуваних вище трьох форм політичного правління. Саме цей раціональний прийом Ш.Л.Монтеск'є дає змогу досягнути сутність республіки, монархії та деспотії, зважаючи внутрішні принципи їхнього існування як власної природи, а не того, що узгоджується чи не узгоджується з природним станом людської праісторії. Єдина основа, з огляду якої вони розглядаються, – це стан справедливості й свободи в кожній з них, що забезпечується оптимальними можливостями існування зовнішніх умов, політичних механізмів, духовно-моральнісними основами буття людини.

Однак нагадаємо, що справедливість для Ш.Л.Монтеск'є – постійна величина, сутність якої не залежить від форм правління політичної системи (не має своєї справедливості монархічна форма правління, а своєї – республіканська чи деспотична). Свобода та справедливість – це предикати, котрі відповідно до себе вибудовують динамізм, структуру, параметри, систему механізмів, прийомів, технологій, моделей соціальної структури у кожній із трьох форм політичного правління. Існування цих постійних, наскрізних величин (у їхніх позитивних чи негативних вимірах) дає змогу через дух законів вибудувати раціональну картину цілісності соціально-політичної та природної дійсності, сконцентрувавши розмаїття відносин навколо заданих інтегральних величин [140, с. 181–184]. Так формулюється єдина методологія пізнання політичного поля буття, форм політичного правління, що відмінні одні від одних, але прийоми, засоби, механізми пізнання, за Ш.Л.Монтеск'є, мусять бути різними – адекватними внутрішній природі такого особливого стану. Тому подані вченим три форми правління визначаються не своїм спрощеним кількісним виявом владних суб'єктів, а насамперед тим, як ця влада здійснюється, тобто на основі певних юридичних законів.

На наш погляд, Ш.Л.Монтеск'є, – є перший мислитель Нового часу, який намагався висновувати сутність політичної влади не з духовно-вольових та природних засад, а з глибоко структурованої й органічно цілісної в собі базової структури. Власне, ця основа поки що не визначається домінацією економічної сфери (це буде проголошено згодом), а репрезентує себе спочатку природним підгрунтям, над яким вибудовується відповідна соціальна структура. Така структура детермінує натомість формування певної системи інституційно-організаційного характеру (органи господарювання, управління), і лише згодом на цьому складному підгрунті виникає надбудова – структура самої політичної влади в її можливих формах.

Окрім того, що форми політичного правління визначаються кількісними своїми ознаками, способами здійснення влади, вони також суттєво залежать від міри моральності, котру містить політична діяльність. Тому монархії притаманна домінація такого морального принципу, як честь, республіці – добродичність, деспотичним формам правління – страх [140, с. 187]. І лише через добродичність можна охарактеризувати інваріантні можливості республіканського правління, котрі існують в аристократичному або демократичному виявах. Проте, за Ш.Л.Монтеск'є, межі, в яких панують ті чи інші моральні принципи, не є абсолютними і можуть зміститися, спричинивши суттєву зміну самої форми правління. «Принципи демократії, – зазначав учений, – розкладаються не тільки тоді, коли губиться дух рівності, а й також тоді, коли дух рівності виходить за межі й кожен хоче бути рівним тому, кого він обрав правителем» [140, с. 254]. У такому випадку в суспільстві зникає добродичність і республіканська форма правління може перетворитися на іншу форму. Такі форми класифікують за принципом моральності й чітко розподіляють на три можливі варіанти, котрі суттєво відрізняються один від одного і між котрими існує межа, визначена діями таких принципів:

- добродичності (в основу відносин покладена рівність як можливість брати участь у владних рішеннях);
- честі (відносини диференційовані й побудовані на нерівності);
- страху (відносини в суспільстві ґрунтуються знову-таки на рівності, але зумовленій страхом підпорядкування: «Там усі люди рівні, тому не можуть переважати один над іншим; там усі люди раби і тому не можуть підійматись ні над чим» [140, с. 184]).

Коли ж класифікувати форми правління у ткий спосіб, щоби підставами для них були юридичні закони, їх місце і роль у реалізації політичної влади, то, наприклад, між республікою та монархією чіткі межі зникають, бо і та, й інша засновують владу на поміркованих діях, для котрих невластива сваволя,

а підставою є закон. Одночасно в деспотичній державі функцією влади постає сила, призначення якої уподібнюється охоронній ролі інституцій та регулюючій ролі законів. «Цим, – акцентував Ш.Л.Монтеск'є, – пояснюється та особлива сила, яку в цих державах зазвичай отримує релігія: вона замінює безперервно діючі охоронні інституції; інколи ж місце релігії посідають звичаї, що панують там замість законів» [140, с. 177].

Почуття (доброчинність, честь і страх) – основа активності людських дій у політиці. Тому вони, за Ш.Л.Монтеск'є, становлять принципи правління, а структура умов (природних, соціальних та ін.) і способів правління, що разом роблять людину такою, якою вона є, – форму або природу правління. Сама собою природа правління, на відміну від принципу, не приводить політичну владу до активної дії. Принципи правління визначальні, оскільки руйнування кожного правління майже завжди розпочинається з руйнування принципів [141, с. 256]. І якими б досконаліми не були система структури бази суспільства, умови та способи управління, вони руйнуються, зникають без організуючого, об'єднувального їх руху. Лише в такому стані внутрішньої динаміки, побудованій на відчутті з'єднуючої сили, що реалізується через принципи правління й постійного «дистанціювання», «емігрування» через форми правління в межі власних структурних визначень (за природними, соціальними, інституційними та іншими ознаками), виникає громадянське суспільство. Відносини в ньому, за Ш.Л.Монтеск'є, формуються тільки на засадах громадянських прав – законів, котрими визначаються відносини всіх громадян між собою, а закони, що визначають відносини між правителями і тими, ким управляють, – це право політичне [140, с.167]. Окрім того, мислитель вирізняє ще третю систему – міжнародне право, яке регулює відносини між державами та створює простір «широкої свободи».

Існування громадянського стану і є критерієм «правильної демократичності суспільства». «Різниця між демократією правильною та неправильною, – зазначав Ш.Л.Монтеск'є, – полягає в тому, що в першій люди рівні тільки як громадяни, поза тим, як у другій вони рівні ще і як правителі, як сенатори, як судді, як батьки, як чоловіки та як пани» [140, с.256]. Сутнісне визначення громадянське суспільство, за умов демократично організованої системи політичної влади, отримує в існуючих нормах політичних свобод. «Політична свобода визначається не тим, щоб робити те, що забажаєш. У державі, тобто суспільстві, де є закони, свобода може полягати лише в тому, щоб мати можливість робити те, що повинен хотіти, і не бути змушеним робити те, чого не повинен хотіти» [140, с. 288–289]. Отже, свобода, згідно з Ш.Л.Монтеск'є, як соціально-політична категорія (подібно до Дж.Локка) – право людини робити все, дозволене законом. Саме це

становить сутність незалежності людини, котра сама поза законом не зазіхає на свободу інших, у такий же спосіб ніхто (ні держава, ні владні інститути, ні інші люди) не має права нехтувати законом і обмежувати її особисті свободи людини.

Засобом, що допомагає це зробити і водночас узагалі врівноважити відносини в суспільстві, є розмежована система політичної влади. На відміну від попередників, Ш.Л.Монтеск'є розглядав систему гілок політичної влади в її класичному варіанті: «У кожній державі є три види влади: влада законодавча, влада виконавча, справою якої є міжнародні права, і влада виконавча, яка керує громадянськими правами... Останню владу можна назвати судовою, а другу – просто виконавчою владою держави» [140, с.290]. Ці три вектори однієї сили – політичної влади – становлять стійку опору відносинам і в громадянському суспільстві, й у державі загалом, раціонально визначивши свої функції, механізми та межі дій. Адже Ш.Л.Монтеск'є стверджував: «Усе загинуло б, якби в одній і тій же особі або інституції, яку б репрезентували сановники чи дворяни чи прості люди, були об'єднані ці три влади: влада створювати закони, влада здійснювати постанови загальнодержавного характеру та влада судити злочини або позови приватних осіб» [140, с. 290–291]. Лише внаслідок розподілу влади у державі й чіткого його виконання можлива політична свобода не як декларація, а як реальне практичне використання та спосіб її життя. Основою такої свободи стає не юридичними законами (точніше, не тільки ними) відрегульована система дій політичної влади, а сам механізм розмежування влади. Це створює рівновагу, беручи до уваги систему об'єктивно-історичних чинників, про котрі вже йшлося (природних умов, соціального й інституційного структурування та ін.), які через юридичне конституювання сформувати неможливо. Тобто Ш.Л.Монтеск'є доходить простого й одночасно суттєвого, з огляду на становлення основ демократизму, висновок: розмежована, незалежна у функціях та цілях одна від одної система гілок влади не встановлюється конституюванням на рівні юридично вибудуваних норм їхньої дії, а формується передусім об'єктивними обставинами – історичними традиціями, звичаями, релігією, мораллю, природними умовами, мірою розвитку структур соціального й інституційного середовищ та ін. Юридичні ж норми засвідчують готовність соціально-політичної системи практично сповідувати свободу й справедливість, а не примушують суспільство бути таким, оскільки воно не завжди до цього дозріває.

Запропонована Ш.Л.Монтеск'є умова розподілу влад, що враховувала б не лише юридичні, а й соціальні, політичні, культурологічні чинники, стала практикою класичного формування державної влади демократичного

спрямування у новоєвропейській історії. У зв'язку з цим політика почала розумітися не як гра сил та волі людини або сфера суперництва природної та соціальної сутності людини, а як складна раціональна синтезуюча діяльність, що, з одного боку, детермінується всією системою об'єктивних і суб'єктивних чинників, а з іншого – надає їм ціннісного сенсу буття через феномен свободи та справедливості.

Ідеєю, з якої *Ж. Ж. Руссо (1712–1778)* розвиває свою теорію суспільного договору та суверенної політичної влади, є та, що в природному стані людина не була ні злою, ні доброю, не маючи ні відваги, ані вад. Зауважимо: подібну ідею простежуємо у *І. Канта*, який допускав середнє: частково людина добра, а частково – зла. Самій людині надана вроджена здатність свідомо здійснювати сам акт вибору між добром і злом, а не через природну схильність, потяг до першого чи другого. Добра чи зла людина не тому, що ці два почуття вроджені, й не тому, що відчуває зовнішній тиск нав'язування однієї зі сторін; вона «сама себе мусить робити такою». У зв'язку з цим «друге повинно бути... повністю віддане в розпорядження його вільного вибору» [94, с. 48].

Така уподібнена до екзистенціональної ідеї позиція *І. Канта* про місце самої людини у визначенні її позиції самого творення через свободу вибору суттєво відрізняється від твердження *Ж. Ж. Руссо* стосовно однозначної детермінованості людської свободи, добра системою природи як своєрідного замінення Бога, а тому можливість вибору як така зникає. Головна якість (її не зуміли побачити ні *Г. Гоббс*, ні *Б. Спіноза* з їхнім егоїстично-ворожим розглядом природного стану людського суспільства) – це якість співчуття (жалості), коли «люди зовсім не вороги один одному» [170, с. 157]. Саме воно в природному стані замінює закони та принципи моралі. І лише розум породжує егоїзм, ізолює людину. Природний її стан – знаходження в стихії відносин співчуття і узагалі почуття – є першоджерелом цивілізаційних кроків людини.

Із теорією *Ж. Ж. Руссо* у новоєвропейській політичній думці з'являється система, висхідними одиницями конструкції якої, отже, і основними критеріями пізнання соціальної дійсності, є поняття «відносини» та «співчуття». «Співчуття – це єдине почуття, яке, вгамовуючи в кожному індивідові дію егоїзму, сприяє взаємному збереженню всього роду» [177, с. 66]. Логічний ряд політичної теорії *Ж. Ж. Руссо* започатковують не принципи права, приватної власності й розуму, історичного прогресування як відходу від первісного природного стану буття (так було у *Ф. Бекона*, *Т. Гоббса*, *Дж. Локка* та ін.), що на своїй основі й лише через себе формують соціально-політичні відносини, морально-етичні засади буття, систему юридично-

правової (а не натуралістичної), рівності та справедливості, свободи, структуру соціальної, політичної й економічної систем, їхній взаємозв'язок і взаємозумовленість.

Відносини ж співчуття, які становлять сутність природного стану, можуть вибудовуватися лише на засадах природного типу рівності. Одночасно вони стають і детермінантами конституювання людини в стані рівності в соціально-політичному середовищі. «У природному стані свого буття, – констатує Ж.Ж.Руссо, – нерівність не тільки соціальна; навіть природна нерівність розуму, сили, здоров'я була ще не розвинута, а її вплив – не суттєвим» [171, с. 60]. Саме в зв'язку з цим у природному середовищі не могло виникнути пригнічення людини людиною, і жодні сили не були здатні поєднати індивідів, котрі нічим не володіли. Тому в тріадичній системі «відносини – співчуття – рівність» Ж.Ж.Руссо вбачав основу для формування власної політичної теорії та сутність самої онтології держави, вибудованої на справедливих засадах суспільного договору. Однак шлях від природного стану до укладання суспільної угоди як утвердження в громадянських відносинах попередньої визначеної триєдиної основи буття пролягає через проміжний етап (його, до речі, немає ні у Т.Гоббса, ні у Дж.Локка та Б.Спінози). Це етап, коли водночас природними принципами моральності стверджував себе людський розум, цим самим вироджувалася людина стану природної рівності. Розум веде до можливості усвідомлювати свої переваги над іншими, тобто до егоїзму, а підтверджуюча основа такої зверхності – приватна власність – до субстанційного усвідомлення переваг нерівності у суспільстві, тобто можливості пригнічення однієї частини суспільства іншою. «Перший, хто відгородив ділянку землі, – наголошував Ж.Ж.Руссо, – придумав заявити «це моє!» та знайшов людей досить простодушних, які тому повірили, були реальними засновниками громадянського суспільства. Від скількох злочинів, війн, убивств, негараздів та жахів міг би зберегти рід людський той, хто витягнув би палі та, засипавши рів, вигукнув би до на себе подібного: «Оберігайтесь слухати цього брехуна, ви загинете, якщо забудете, що плоди землі – для всіх, а вона сама – нічия!» [171, с. 72].

Отже, сама ідея приватної власності й нерівності могла з'явитися, за Ж.Ж.Руссо, лише внаслідок відносин, котрі виникають у процесі діяльності людей. І коли в стані природної справедливості неможливо уявити ідею власності, що виникає за межами відносин, які створюються промисловістю, то не можна стверджувати, що могло бути щось інше в підставах для людини привласнювати речі, не нею зроблені, як не затрачена особою праця. У новій системі виробництва, що виникає з «відгородження землі» й «перевороту в техніці», такі підстави для привласнення результатів праці іншими людьми

перебувають не в масштабі затрат сил за їхнім безпосереднім створенням, а в межах власності на засоби і на живу працю, яка створює багатства. І лише в такий спосіб, на думку Ж.Ж.Руссо, перекреслюється вся вибудована у природному стані система справедливих відносин, ґрунтовних на співчутті. У цьому стані «моральні надлишки», ті ж самі співчуття та розум як ірраціональне та раціональне не утримують себе в єдності, певній урівноваженості. Домінує раціоналізм прагматичного рівня у вигляді пошуків шляхів, засобів, умов приватновласницького самоствердження особи. Так започатковуються перші критерії громадянського суспільства – корпорування інтересів і самої соціальної структури, перевага соціально-економічних інтересів над політичними, зміщення шкали самоцінності спільності, роду до еґоїстичного індивіда (не завдяки інстинкту, що стверджував у Т.Гоббс, а як оцінюючого, логічно вираховуючого своє місце в суспільстві). У зв'язку з цим Ж.Ж.Руссо зауважував: одвічне в людині поступово зникає, і суспільство відкривається тоді перед очима мудреця лише як натовп штучних людей та удаваних пристрастей, котрі становлять сутність таких нових відносин і не знаходять жодних дійсних підстав для себе в природі.

Людина «народжується вільною», але, потрапивши в орбіту приватновласницьких інтересів, постає такою, що «скрізь вона в путах» [170, с. 152]. Передусім, на думку мислителя, це відбувається через двовимірну систему залежності людини. Таке положення він обґрунтував у творі «Еміль, або про виховання». Особа за межами природи стає насмперед залежною від світу речей, споживаючи, створюючи їх, оточуючи ними себе. Проте вони ніколи не підпорядкують собі людину, бо в них, по-перше, природа ще «знята» безпосередньо; по-друге (це головне), вони не містять жодних елементів моральності, відтак і не руйнують свободу та не породжують у людині вад. Речі – це те, що є останнім нагадуванням про природний стан, а головним виміром, від якого узалежнюється людина в позаприродному (однак ще переддоговірному) стані, є інша людина. Залежність від інших – не упорядкована (це й неможливо зробити у суспільному стані стосовно певної приватної волі) та породжує всі суперечності у суспільстві. Вони відбуваються саме тому, що кожне політичне суспільство складається з інших, менших суспільств з власними інтересами та правилами.

Однак «такі суспільства мають зовнішню форму, причому узаконену, не є насправді єдиними, існуючими в державі суспільствами; всі приватні особи, котрих об'єднує загальний інтерес, створюють таку саму кількість постійних або недовготривалих спільностей, скільки існує цих загальних інтересів» [174, с. 114]. Таке нашарування та переплетення різнорівневих

інтересів макро та мікросоціальних груп, приватних осіб, відносини між якими пронизані мораллю власницької користі, унеможлиблюють реальне здійснення свободи не лише на рівні конкретної особи, а й на рівні всіх можливих соціальних груп, що існують у позаприродному стані. Урешті-решт, уважно досліджуючи погляди Ж.Ж.Руссо, можна дійти висновку: І в позаприродному стані (знову-таки, ще не договірному) розум, що стає чинником створення індивідуалізовано-егоїстичного поля ніби одномірної (індивід – як єдина міра) мозаїчної картини громадянської дійсності, зіштовхується зі своєю неспроможністю постати над ірраціональністю морально-відчуттєвих засад, котрі домінують у складній системі розмежованої соціальної структури і руйнують розумом започатковану одновимірну індивідуалістичну картину штучно створеного світу позаприродного буття. Людина не лише стає закутою не тільки в ланцюги безпосередньої залежності від іншої особи – на неї накладаються ще й пута ієрархічно надбудованих соціальних утворень громадянського суспільства, над якими вже не владний індивідуальний егоїстичний розум.

Нерівність, виникнувши один раз, перетворила життя у цьому другому проміжному етапі людської історії на стан його інституювання – на можливість і навіть необхідність формування держави та системи політичної влади. Перший стан держави детермінований негативними надлишками у суспільстві (егоїзм, нерівність, підпорядкування, несправедливість), тому сутність її адекватна цим вадам. Початковим кроком у становленні такого типу держави був процес утворення законів та права, що закріплювало власність. Другий етап – становлення «магістратури», тобто самої влади. І третій, останній крок інституційного самоствердження позаприродного стану людського буття, – це трансформація правомірної влади у владу, ґрунтовану на сваволі. Тобто «першим кроком у становленні держави є узаконення меж і відмінності між багатими й бідними; другим – утвердження різниці між сильним і слабким шляхом конституювання їхніх функціональних можливостей, передусім у реалізації владних дій; третім – установлення різниці (сваволя конститує останню як абсолютну) між володарем та рабом [170 с. 155– 158].

Насилля, породжене нерівністю та втратою природних моральних принципів, на котрих ґрунтуються відносини, не може бути джерелом влади. Правомірність влади, за Ж.Ж.Руссо, засновується лише на двох засадах: 1) коли вона є виражає волю народу «загальну волю»); 2) у випадку її творення через укладання суспільного договору. Саме останній слугує початком відліку третього етапу людської історії як синтезу тези (природний стан) і антитези

(позаприродний стан антагонізмів, ґрунтованих на рабстві), але синтезу специфічного.

Суспільний договір може засновуватися лише на волі народу, створюючи у такий спосіб «політичний організм», що, за Ж.Ж.Руссо, є умовною істотою, яка має волю. «Ця загальна воля завжди спрямовна на збереження та забезпечення добробуту цілого та кожної його частини і становить джерело законів, а стосовно всіх членів держави й самої держави – міру справедливого та несправедливого» [170, с. 113]. Тоді, коли устрій громадянських суспільств виявився необхідним через існуючу неприродне різноспрямування приватних інтересів і саме в такому стані почав зароджуватися, як уже зазначалося, то можливим і розвинутиим він став унаслідок добровільної угоди людей. Адже вони усвідомили переваги спільного життя, наперекір їхній, уже сформованій, системі відносин, завдяки приватній власності, націленості на життя у стані відокремленості одного від одного та взаємопідпорядкуванні. Хоча, на нашу думку, таке усвідомлення в процесі конструювання суспільної угоди є не просвітлено раціональною дією, а виявом на новому, вищому рівні синтезу природного потягу до рівності, справедливості, співчуття. І «загальна воля» у Ж.Ж.Руссо радше підпадає під визначення інстинктивності дій, аніж їх розумності.

Приватний інтерес (це було у Т.Гоббса, Дж.Локка) не є чинником і першопричиною в укладанні суспільної угоди, а істино рушійною силою соціального тіла стає загальна воля. Отже, сутність суспільного договору полягає в тому, що «кожний із нас передає в загальне надбання і ставить під вище керівництво загальної волі свою особу та всі свої сили, і в підсумку для всіх нас разом кожний член перетворюється на неподільну частину цілого». Лише у такий спосіб громадянська спільність («община») отримує завершене довизначення в політичному організмі держави» [170, с. 161–162]. Тут, на наш погляд, існує достатньо суттєве протиріччя, яке позначається на всій його концепції справедливої держави. Трактатування ученим громадянського суспільства не є в істинному розумінні таким, що має об'єктом дослідження буржуазний стан. У зв'язку з цим проблема свободи й рівності – «найбільшого блага всіх, яке мусить бути метою будь-якої системи законів», стає таким, що містить у собі завуальований ірраціонально-утопічний сенс. Це стосується передусім розуміння Ж.Ж.Руссо суттєвих основ громадянського стану, визначених згодом І.Кантом, Г.Гегелем, – автономії особи та позаполітичного статусу розуміння громадянського суспільства. Ця автономія особи виражається в процесі утвердження невідчужуваного народного суверенітету. І скільки би потім Ж.Ж.Руссо не виправдовував свободу невідчужуваними правами, вони все-таки не компенсували того, що втрачає

людина в договірному стані, – важливості автономно підтвердити своє буття. Адже «так само, як природа наділяє кожну людину необмеженою владою над усіма частинами її тіла», так і суспільний договір дає «політичному організмові необмежену владу над усіма його членами», і саме ця влада, спрямована загальною волею, «називається суверенітетом» [175, с. 171].

Зауважимо однак, що від суспільства як юридичної особи «життя та свобода» індивіда, згідно з Ж.Ж.Руссо, ніби й незалежні, враховуючи, що «природну свободу і необмежене право на те, що його спокушає і чим він може заволодіти», людина за умовою суспільного договору втрачає, а отримує «громадянську свободу та право власності на те, чим володіє» [170, с. 164]. Проте мислитель одразу ж декларує, що єдиний абсолютний володар – держава, оскільки вона «є стосовно до своїх членів господарем всього їхнього майна, виходячи з чинності суспільного договору», який слугує у державі основою всіх прав [170, с. 165]. Навіть життя людини стає підвладним волі держави, бо «коли володар говорить йому: «Державі необхідно, щоб ти вмер», – то він мусить померти, тому що тільки за такої умови він жив до цього часу в безпеці й тому, що його життя – не лише добродійність природи, а й подарунок, отриманий ним за певних умов від Держави» [170, с. 175].

Автономія особи (в її позаполітичному статусі власності на себе та речі) розчиняється в субстанції «загальної волі», котра стає трансцендентною (як суверен у Т.Гоббса) стосовно індивіда. Адже «загальна воля не може висловлюватися з приводу окремих предметів», бо вони «становлять частину Держави» [170, с. 177]. І лише тоді значущість держави та її законодавчих функцій досягає найвищого рівня зрілості, коли, за Ж.Ж.Руссо, кожен громадянин є нічим і нічого не може без участі всіх інших. Тому колективність становить основу буття такого суспільства, сенс самоствердження «загальної волі» – народовладдя. Народний суверенітет невідчужуваний, і він у Ж.Ж.Руссо – радше не правління від імені народу через делеговані права, а правління самого народу через введення кожною людиною себе й усіх в єдиний організм політичного тіла.

У зв'язку з такою концепцією, на нашу думку, вся система теорії мислителя сплавлює воедино (завдяки поняттю «суверен») громадянське суспільство і державу. Такий процес «вростання» одного в інше у вигляді єдиного неподільного відбувається завдяки такому важливому інструменту, як закон. Саме він надає суспільному договору життя, а головне – волю. «Завдяки суспільному договору, – констатував Ж.Ж.Руссо, – ми дали Політичному організмові існування та життя; нині йдеться про те, щоб за допомогою законодавства придати йому рухливості та наділити його волею» [170, с.176]. Укладання договору – це означення (окреслення) політичного

організму знизу доверху (за рахунок руху (передання) прав), коли він ще визначає ряд «індивід – громадянське суспільство – держава» і є «волею всіх», поєднаною та диференційованою. Оживлення такого політичного організму, надання йому руху, вольових дій через законодавство – це вже зворотний рух – зверху донизу, який репрезентує неструктуровану систему.

Ми вважаємо, що автономії особи та громадянського суспільства на другому – проміжному етапі (між природним станом і станом договірної держави) у Ж.Ж.Руссо більше, незважаючи на антагонізми, котрі там є, аніж, власне, у тій системі відносин (на третьому етапі), де вони мусили б визначати сутність самого буття людини. Тим паче, що подальший стабільний стан буття у державі забезпечується у Ж.Ж.Руссо, на відміну від Т.Гоббса, не одноразовим невідтворюваним і безперечним суспільним договором, а постійною активністю загальної волі. Остання є суверенною не лише внаслідок свого покликання бути такою, яка концентрує, узагальнює інтереси, цілі всього суспільства, а й тому, що становить єдино активну силу, котра задає динамізм, рух, спрямування розвитку держави, відносин, політичних інституцій та ін.

Однак «загальна воля» Ж.Ж.Руссо, у вигляді самостверджуючої, активної основи творення політичного поля буття й істинного суверена, стає в такому незгасаючому процесі конституювання сама для себе метою. І тут насправді починає зникати людина як мета й саме громадянське суспільство як позаполітична сфера утвердження цієї мети. І скільки б Ж.Ж.Руссо не констатував, що свобода та рівність є метою всякої системи законів і дій держави, але в дійсності у сконструйованій ним державі це реалізувати набагато складніше. Розгортання, розбудова, урешті-решт збільшення держави призводить до «скорочення свобод», оскільки збільшується, спричинена такими зовнішніми обставинами, динаміка самонацілених дій самовпорядковуючого характеру загальної волі. Тому дії суверена ніби не надходять до кожного громадянина; загальна воля не може висловитися з приводу предмета особливого. У всякому законі міститься загальна воля, а виявом останньої є всезагальний закон як бажання власного збереження, Адже «закон розглядає підданих як ціле, а дії – як абстрактні, але ніколи не розглядає людину як індивідуума; у «законі мусять поєднуватися всезагальний характер волі й такий самий (усезагальний характер. – *І.О.*) її предмета» [170, с. 177].

У Дж.Локка суспільний договір відтак – і держава, і закони весь час отримують імпульси відновлення, нову енергію до життя. Проте це відбувається не через самонацілену загальну волю суверена (як руху зверху донизу) на постійне самовідтворення, самоствердження, а внаслідок того, що

кожна новонароджена особа, свідомо входячи у політико-громадянське життя, мусить заново підтверджувати, підписувати суспільну угоду (як постійно відтворюваний ініціативний рух знизу доверху), де були би враховані її конкретні права. Безсумнівно, суто функціонально, як це уявляв Дж.Локк, така дія неможлива, але він акцентував на самому принципі першості особи, її правах у визначенні громадянського стану буття, сенсі існування самої держави, влади. За таких умов загальна воля отримує інтегральне визначення лише через індивіда, а не через спільність. Натомість у Ж.Ж.Руссо і з політичного, і з етичного погляду особі відмовлено у свободі, адже в зіткненні її волі зі загальною волею стан суперечності завжди вирішується на користь вищої волі. Отже, закони в державі, за Ж.Ж.Руссо, спрямовні передусім на незаперечне утвердження загальної волі, а вже у цьому закладається сенс тотального характеру інтересів і дій держави. Таку тотальність простежуємо навіть у такому твердженні вченого: «Є один тільки закон, який за самою своєю природою потребує одноголосного визначення, – це суспільна угода» [170, с. 230].

Народний суверенітет, згідно з Ж.Ж.Руссо, – невідчужуваний і неподільний, тому не зумовлює можливості поділу влад. Саме в такому цілісному стані можлива врівноваженість існування політичної влади, і це водночас є завершенням утвердження егалітаризму в усіх ланках «політичного організму». Свобода тоді не зіштовхується з примхами складових структурованого суспільства, відносин, системи влади тощо, а, як стверджує Ж.Ж.Руссо в праці «Еміль, або про виховання», стає «добре впорядкованою». Саме у подібній системі реальних відносин елімінується автономний стан буття особи і стан її громадянськості, перетворюючи суверена на суб'єкт усезагальної системи політичних дій, котрі собою ніби ще й не відтворюють, але весь час мають спрямованість до диктату. Можливою формою політичної влади за таких дій є диктатура. Адже, за Ж.Ж.Руссо, людину, навіть тоді, коли вона цього не хоче, можна заставити бути вільною [170, с. 231]. На відміну, скажімо, від позиції Т.Гоббса та Дж.Локка стосовно інтерпретації сутності політичної влади та відносин в державі, концепція Ж.Ж.Руссо вирізняється тим, що «політичне тіло» держави стає в собі завершеним космосом, яке ввібрало в себе і те, що Т.Гоббс називає економічним космосом громадянського суспільства. Соціальність, у трактуванні Ж.Ж.Руссо, втрачає у такий спосіб свою дискретність, автономність. Унаслідок цього кожна окремо колективна особа не звільняється від існуючої в державі політичної відповідальності як вияву загальної волі суверена. Вона відповідальна за все. Для порівняння нагадаємо: у Т.Гоббса член громадянського суспільства звільнявся від політичної

відповідальності за винятком двох випадків: йому загрозувала подвійна вина – у зовнішніх відносинах, коли він виступав проти інтересів свого суверена, а у внутрішніх відносинах це була вина того, хто емігрував в анонімність [187, с. 215].

Підсумовуючи розглянуті питання, доходимо таких висновків. Ж.Ж.Руссо висував завдання утримати в цілісності, рівновазі два особливі вияви свободи: 1) у сфері юридичних відносин кожна особа змушена підпорядковуватися суспільству загалом, причому таке підпорядкування повинно мати безумовну й абсолютно обов'язкову силу; 2) людині необхідно зберегти цілісність і недоторканість особистих свобод. Поєднати їх знизу через систему лише особистих прав не можливо, бо тоді держава «помирає» в поглинаючому її просторі громадянського суспільства. Поєднати ж їх через систему прав, де всі перетворюються на відчужувані від особи, також неможливо. Адже в такому випадку попередньо ніби обумовлюється абсолютна несвобода індивіда у формуванні відносин у державі та й у контролі за діями його самого. У зв'язку з цим Ж.Ж.Руссо вдається до цікавого раціонального прийому: він особисті права юридичного характеру перетворює на політичні як можливість особи брати участь у розроблені й та прийнятті всіх загальних рішень. Саме цей чинник політичного права, на нашу думку, зруйнував гіпотетичну рівновагу, оскільки загальна воля як колективна ірраціональна сила стає самостійною й абсолютною. Громадянське суспільство розрослося до держави і перетворилося на тотожне (тому й тотальне) їй, що знівелювало приватну сферу життя, відтак – і приватне право. У цьому поєднанні раціонального й ірраціонального (з однобічним спрямуванням руху першого до другого) і вбачав мислитель синтез природного стану буття людини та проміжного, позаприродного (ще недоговірного) раціонально-егоїстичного, коли основою буття людини ставала приватна власність та відносини, ґрунтовані на підпорядкуванні однієї особи іншій.

З нашого погляду, тут немає утопізму, адже він утримується на дещо інших засадах, які ми розглянемо пізніше. Політична концепція Руссо – теорія, де раціоналізм, підтверджуючи себе в кожному кроці, утримує в собі ірраціональне. Перефразовуючи слова Т.Гоббса, це загалом можна виразити так: що більше раціональних надлишків, то більше у Ж.Ж.Руссо вони трансформуються в ірраціоналізм. Тому його політико-правова доктрина – не свідомий «протест проти раціоналізму», як стверджує В.Асмус [9, с. 135] і не «повстання проти раціоналізму», що проголошує В.Алексеев-Попов [4, с. 506], а радше, на нашу думку, спроба помістити в єдине раціональне поле колективізм народовладдя й індивідуалізм приватновласницьких відносин

Нового часу. Від спроби утримати їх разом, урешті-решт, найбільше втратила не якась із цих сторін, а саме раціоналізм, спрямувавши свій трансформаційний вектор до теорій ірраціонально-романтичного зразка. Прагнучи вибудувати насправді природне суспільство, здатне відтворити споконвічні якості людської природи, але вже відповідно до потреб розуму, Ж.Ж.Руссо, згідно з універсальністю самого феномену свободи, намагався сконструювати універсальний тип держави, де навіть монархія є республікою. «Я, – акцентував учений, – називаю Республікою всяку державу, що управляється за допомогою законів, яким би не був при цьому спосіб управління нею» [170, с. 178].

Попри всі суперечності, котрі простежуємо у логіці самої теорії Ж.Ж.Руссо, його беззаперечна заслуга полягає в обґрунтуванні з нових позицій суспільного договору як об'єктивно обумовленого руху людини до демократичних засад політичного життя.

РОЗДІЛ 4. УСВІДОМЛЕННЯ ЄДНОСТІ СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНОГО ТА ГНОСЕОЛОГІЧНОГО ВИМІРІВ СВОБОДИ У НІМЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХVІІІ – ПОЧ. ХІХ СТОЛІТТЯ

Свобода від самого початку покладена в основу і природного і соціально-політичного розвитку. У ній – невичерпна творча сила, що водночас поєднує руйнівну силу, яка із цієї руйнації народжує нові форми та способи буття. Свобода пронизана безчисленними внутрішніми суперечностями, іманентно поєднуючи гармонію та дисгармонію, порядок і хаос, об'єктивну закономірність з волевиявленням та діяльністю суб'єкта. Тому не випадково центральною комплексною проблемою філософії є проблема людини, свобода особистості, її потреб, цінностей, ідеалів, а також проблема гармонійної єдності з інтересами та метою суспільства загалом, динамічна рівновага індивідуальних і соціально-політичних форм свободи у суспільному розвитку.

4.1. Від онтології субстанції до онтології суб'єкта свободи в німецькому ідеалізмі ХVІІІ – поч. ХІХ ст.

Подальшого розвитку категорія свободи набула в німецькій філософії у працях І. Канта (1724–1804). Питання свободи було для мислителя одним із наріжних. Особливість І. Канта, першого за часом у низці корифеїв німецького ідеалізму в тому, що розв'язання цієї проблеми він здійснює за допомогою етики. «Суб'єкт свободи» у філософа – людина, як істота надчуттєвого світу. І. Кант робить крок, уперед від натуралізму Б. Спінози. Умови можливості свободи для останнього не поза реальним світом природи, а у його власних межах. Натомість І. Кант стверджує, що можливість свободи не суперечить дійсній необхідності всіх явищ природи. Цю необхідність учений не лише визнає, а й розширює сферу її дії. Принцип детермінізму для нього – універсальний принцип природи. Він відкидає доктрину, що намагалася вирішити суперечність необхідності і свободи, розрізняючи в людині тіло і душу. Згідно з цією доктриною людина підкоряється необхідності причинного порядку як тіло, хоч свободна – як душа. І. Кант поширює тезу детермінізму на світ не тільки фізичних, а й психічних явищ [212, с. 305]. Мислитель передбачив і механістичну космогонію Лапласа, і знамениту ідею його «світової формули». І. Кант стверджував, що якби ми могли настільки глибоко проникнути в образ думок людини, наскільки він

виявляється через внутрішні й зовнішні дії, і нам стала би відома кожна, навіть щонайменша спонука до них, а також всі зовнішні мотиви, котрі впливають на них, то поведінку людини в майбутньому можна було б «передбачити з такою самою точністю, як місячне або сонячне затемнення» [91, с. 428]. Адже застосування принципу детермінізму зовсім не залежить ні від того, чи міститься причинність усередині суб'єкта або поза ним, ні від того, чи є вона причинністю, обумовленою інстинктом або визначальними підставами, котрі мисляться за допомогою розуму. Всі явища, і фізичні, й психічні, характерні тим, що вони відбуваються у часі. Становлячи загальну форму таких явищ, час усюди несе із собою необхідність.

Однак універсальність принципу необхідності й детермінізму всіх явищ не заперечує, відповідно до І. Канта, можливості свободи для людини. Бо людина, діюча свobodно, і людина, діюча згідно з визначенням необхідності, – не одна і та сама. Перша належить світу надчуттєвому, «розумоосязжному», друга – світу явищ, пануванню непорушної необхідності. Жодна детермінація і напередвизначення всіх явищ не стосується можливості свободи для суб'єкта у світі надчуттєвому.

Отже, свобода досягається у І. Канта внаслідок розриву між реальним, матеріальним світом емпіричних явищ, куди мислитель долучає також світ психічних процесів, і надчуттєвим світом, що набуває форми постулату. Важлива для Б. Спінози ідея про пізнання необхідності як про умову свободи у філософії І. Канта згсає. Пізнання необхідності є умовою прогресу, а не етики; для етичної поведінки людини воно не має значення.

Здатність до свободи, у розумінні І. Канта, не суперечить необхідному порядку природи. Вона виникає з умов саме цього порядку. В основу теорії свободи вченого покладено дуалізм матеріального та надчуттєвого світів: суб'єкт роздвоюється на суб'єкт емпіричний і суб'єкт розумоосязний; необхідність і свобода цілковито розділяються між ними.

Проблему співвідношення свободи й необхідності І. Кант розглядає в «Критиці чистого розуму». Теоретичне пізнання, вважає філософ, не вичерпує і не поєднує основні інтереси людини. Її природа така, що вона прагне у будь-який спосіб вийти за межі досвіду і за допомогою теоретичного пізнання визначити загальнозначущі й необхідні судження не лише стосовно явищ, а й усього існуючого. Крім понять розуму, людина послуговується іншими поняттями, котрі не дають пізнання, але водночас необхідні для нього. Вони мають на меті не тільки синтезувати дане в досвіді, а загалом усього, що мислиться. Кант називає їх поняттями розуму, які не утворюються розумом – він лише звільняє їх від умов досвіду й орієнтує на пошук абсолюту. Внаслідок цього поняття перетворюються в ідеї – «категорії, розширені до

безумовного» [92, с. 392]. Функції розуму разом зі спогляданням і розсудком визначаються відповідно до поєднання матеріалу, даного у відчуттях як матеріалу первинного до поступового внесення у нього все більшої єдності. Цей матеріал розсудок отримує зі споглядання та підпорядковує його законам, котрі мають однакову силу як для досвіду, так і поза ним. Це і є фактична претензія розуму. Філософ розглядає її як справедливу і правомірну. Зауважмо, що для теоретичного пізнання І. Кант відкинув можливість такої претензії, хоча ця обставина зовсім не означає заперечення ролі розуму не лише в системі людського знання взагалі, а й в теоретичному пізнанні.

Розум, подібно до розсудку, має і формально-логічне, і реальне застосування, яке претендує на підставі своїх апріорних принципів на розширення знання. Розсудок з допомогою властивих йому суб'єктивних логічних категорій творить поняття і судження, розум – опосередковані висновки. У цьому полягає сутність логічного значення розуму. Реальне значення розуму можна зрозуміти тоді, коли ми з'ясуємо, чи містяться в чистому розумі апріорні синтетичні основоположення і в чому їхня сутність [92, с.340].

В апріорних твердженнях розсудку завжди простежуємо дещо від споглядання. Розум не може використовувати споглядання, він установлює синтетичні твердження, застосовуючи лише поняття. Оскільки подібний стан не обмежений чуттєвістю, то він претендує бути абсолютним принципом. Таке твердження не можна висновувати із одиничного, навпаки- одиничне, завдяки поняттю, висновується зі загального. У зв'язку з названою властивістю пізнання І. Кант вважає розум здатністю принципів. Подальше пізнання відбувається в опосередкованих висновках, тому розум також називають здатністю умовиводів.

У процесі поступового сходження до абсолютної єдності розум дотримуєтьсяна правила: «коли дане обумовлене, то водночас із ним є даним і підпорядкованих одна одній умов, який тому сам є безумовним» [92, с.345]. Такий принцип для чистого розуму має однакову силу, незалежно від того, стосується він явищ, речей у собі чи мислення речей. На думку І. Канта, цьому твердженню притаманний синтетичний характер. Здавалось би, обумовлене саме тому обумовлене, оскільки воно завжди спрямоване на те, що є його умовою, і це останнє аналітично передбачається в його понятті. Однак ученого не цікавлять умови взагалі. Він стверджує, що у кінцевому підсумку в такому принципі «абсолютності того, що обумовлює». Ця абсолютність з необхідністю, тобто аналітично не може бути виведеною із поняття обумовленого. Тут розум пов'язує різні поняття, і причому з необхідністю, а це і є встановленням апріорно синтетичних суджень. Питання про те, які

права має мислення, що постає із подібних принципів, І. Кант розглядає у трансцендентальній діалектиці, називаючи її логікою позірності, чи уявності. Це сфера суб'єктивності, яка «нав'язує себе розумом у вигляді чогось об'єктивного» [92, с. 652–853].

Для того, аби зв'язати явища у досвід, розсудок дає три типи категорій відношення. Кожен з яких розум зводить до безумовного, і ми отримуємо: по-перше, безумовне категоричного синтезу в суб'єкті, по-друге, безумовне гіпотетичного синтезу в об'єкті, по-третє, безумовне розділового синтезу частин у системі [92, с. 356]. Такий напрям пошуку безумовного, тобто абсолютного, хоч і властивий людській природі, однак не може знайти конкретного використання в досвіді. Але він орієнтує розсудочне дослідження шляхом, який потребує від нього постійного просування вперед. І, коли, за Кантом, трансцендентальні поняття – це лише ідеї, це не означає, що вони не мають жодного значення для теоретичного пізнання. Філософ прагнув довести їх значущість, проте загалом це йому не вдалося, тому він не зміг обґрунтувати і необхідність переходу від теоретичного до практичного.

Стверджувати, що І. Кант не зміг довести необхідність ідей для теоретичного пізнання, дають змогу такі міркування. Учений зазначав, що розсудок є самодіяльним. Оскільки ж сфера явищ невичерпна, а отже, вічний рух пізнання гарантований, то розсудок не потребує допомоги розуму, аби йти все далі і далі, бо вийти за межі досвіду він все одно неспроможний. Зауважмо: теоретичне пізнання не потребує і чогось, що виконує функцію об'єднання, адже її здійснює трансцендентальна аперцепція та положення взаємодії. Так само безконечне просування пізнання гарантують категорії причинності, оскільки ланцюг причинності нескінченний. Отже, розсудок як такий не потребує для пізнання нічого, крім споглядання. Ідеї необхідні не розсудку, а самому І. Кантові, щоб уникнути «чистої негативності» та проблематичності світу ноуменів, котрі він прагне у певний спосіб поєднати з досвідом. Хоч сам мислитель наголошує: навіть абсолютне пізнання феноменів не дасть знання про ноумени.

Стосовно теорії пізнання І. Канта, вчений І. Мірчук зазначає: «...Спірним питанням між раціоналізмом і емпіризмом є питання: чи існує пізнання предметів апріорі, або з чистого розуму? Раціоналізм відповідав стверджувально на це запитання, емпіризм послідовно його заперечував. На думку І. Канта, кожна з обох теорій має половину правди. Об'єднуючи ці обидві половини в нову теорію, І. Кант знову виступляє проти емпіризму Г'юме стару догму раціоналізму: пізнання предметів існують апріорі. Проти раціоналізму системи Г. Лейбніца додає: пізнання речей лише як вони нам з'являються, а не якими вони є в собі. Пов'язання феноменалізму або

ідеалізму з раціоналізмом – це характерна риса кантівської теорії пізнання» [139, с. 145].

Треба зазначити, що І. Кант розвивав свою теорію пізнання, аби підтвердити свободу волі, безсмертя душі, промисел Божий про благо людей на землі, вічне блаженство їх на небі. Від абсолютного пізнання душі ми переходимо до пізнання світу і завдяки цьому – до осягнення Бога як підстави усього, що взагалі мислиться. Відповідно метафізика має три вищі цілі: безсмертя, свободу та Бога. Вона й існує для того, аби довести їхню дійсність. Пізнання безсмертя, свободи і Бога – справа релігії, теології та моралі. Їхнє обґрунтування перетворило б вищі цілі нашого існування на незалежні від спекулятивного розуму [92, с. 365]. Проте для І. Канта таке обґрунтування неможливе, оскільки воно перетворює людину на річ. Розум лише може мати ці трансцендентальні ідеї. Вони принципово вичерпують сферу інтересів розуму, як і категорії розсудку вичерпують число первісних синтезів.

Філософ розглядає «трансцендентальну (суб'єктивну) реальність» ідей, бо вони необхідні для розуму. Застосовуючи ці ідеї в теоретичному пізнанні як необхідні, але недосяжні цілі, ми не робимо помилки. Однак коли розум доходить висновку про існування ідей, це є перебільшенням хоча він і прагне до іншого обґрунтування за допомогою умовиводів. І. Кант вважає таке обґрунтування софістикою, проте софістикою, породженою не особистими мотивами людей, а софістикою «чистого розуму». Навіть наймудріший серед людей не в змозі звільнитися від них і лише завдяки великим зусиллям може запобігти їх оманливості, «але не звільнитися від їх видимості, що постійно дратує та насміхається з нього» [92, с. 367] Людина ніколи не позбудеться спокуси оволодіти абсолютним знанням унаслідок застосування умовиводів чистого розуму. Мета І. Канта – виявити в кожному умовиводі помилку, тим самим обґрунтувати іню діалектичність, тобто видимість і продемонструвати, що для розгляду питання про існування цих ідей необхідно знайти способи, докорінно відмінні від теоретичного методу. До речі, аналізуючи в подальшому співвідношення свободи та необхідності, Кант завжди розглядає діалектику саме як необхідно позірну, і тут немає сенсу з'ясовувати особливості кантівської діалектики в її гегелівській або марксистській інтерпретації (так, наприклад, робить Ю.Кушаков у «Нарисах з історії німецької філософії Нового часу» [115]). Ми не маємо на меті розкривати специфіку критики І. Кантом раціональної психології та раціональної теології. Зупинимось лише на дослідженні однієї з антиномій раціональної космології, де безпосередньо аналізується проблема співвідношення свободи і необхідності, що має важливе значення для розуміння відмінності філософії І.

Канта від попередньої метафізики. На думку мислителя, метафізика – це наука, яка містить перші принципи застосування чистого розуму. Проблемність цього застосування чітко простежується насамперед в антиноміях. Аргументи для обґрунтування абсолютного можна розподілити на дві групи: односторонню та двосторонню позірність [115, с. 390]. Одностороннє діалектичне виведення (видимість) є виведенням, де розум має єдину ціль, а ту чи іншу помилку, якої допускається вважає випадковою. Він не сумнівається в справедливості самої цілі, тому вимушено висуває нові й нові аргументи. Специфіка двостороннього діалектичного виведення полягає в тому, що розум, усвідомлюючи неможливість захисту лише одного твердження, змушений доводити й протилежне твердження. З формального погляду, тут не існує помилки. Два протилежних судження про те, що світ має початок і світ не має початку, для мислення становлять однакову вагомність. Однак, незважаючи на те, що тези не містять суперечності та й у процесі їхнього доведення не порушуються закони логіки, розум все-таки почине суперечнити сам із собою. Саме таку ситуацію Кант називає антиномією, або суперечністю законів.

Уперше на антиномії звернув увагу теолог М.Маймонід. Ця суперечність влаштувала теологів, адже вона доводила передусім несумірність людського розуму і божественного об'явлення. Проте в часи І. Канта з'явилась потреба іншого пояснення антиномій. З огляду теологічного аналізу антиномій, існували лише дві можливості вирішення суперечності:

1. Оскільки суперечність є природною антитетикою нашого розуму, а отже, розум не може уникнути суперечності сам із собою, то він повинен опинитися в стані безнадійності й скептицизму. Це, згідно з І. Кантом, було б евтаназією чистого розуму.

2. За слушним зауваженням ученого, коли філософія не хоче дотримуватися шляху скептицизму, вона вимушена йти шляхом догматизму, тобто свідомо уникати протилежних аргументів. Хоча й останній шлях є смертю для справжньої філософії.

Усю теоретичну філософію І. Канта можна розглядати як відповідь на завдання, що виникли внаслідок усвідомлення принципової хибності діалектичних висновків, зокрем антиномій. Перед мислителем постало завдання довести неспроможність старої метафізики й одночасно врятувати філософію від скептицизму, тобто від «принципу вправного і вченого невігластва» [92, с. 402].

Незважаючи на остаточне встановлення неспроможності існування раціональної психології, космології та теології, І. Кант, як уже зазначлось, ніколи не заперечував безсмертя душі, свободи й існування Бога. Він лише

заперечував можливість застосування всіляких теоретичних обґрунтувань у цьому напрямі, прагнучи продемонструвати необхідність інших способів, зокрема обмежити знання, аби «розчистити місце для віри».

Дослідження антиномій чистого розуму, їх причин і наслідків І. Кант називає трансцендентальною антитетикою, маються на увазі доведення, котрі не можуть ані надіятися на підтвердження досвідом, ані побоюватися спростування з його боку. Такі доведення з необхідністю виникають у процесі діяльності розуму навіть тоді, коли йдеться про ілюзії; вони заперечуються не досвідом, а суперечністю розуму із самим собою.

В антиномії завжди перемагає сторона, яка наступає та заперечує абсолютні домагання протилежного твердження. Антитетика не розв'язує питання на користь однієї зі сторін, що перебувають у суперечці, вона лише зсвідчує ілюзорність предмета суперечки. Спосіб доведення в антиноміях непрямий: для доведення одного з контрадикторних тверджень допускається істинність протилежного; обґрунтування ж неможливості одного вважається доведенням іншого. І. Кант стверджує не лише теоретичну ілюзорність предмета і цілей антиномії, а й узагалі недостатність способу аналогічного доведення для філософії [92, с. 653], оскільки воно непряме доведення, зокрема формально-логічний спосіб доведення, а отже, може застосовуватися всіма. Хибність протилежного твердження здатна слугувати аргументом, якщо певна визначена природа предмета доведена безпосереднім способом. Пряме ж доведення здійснюється лише тоді, коли за допомогою трансцендентальної дедукції буде з'ясовано джерело істинності того, що доводиться.

Аналогічності властива достовірність, не не зрозумілість. У зв'язку з цим у філософії вона може бути, за І. Кантом, радше додатковим засобом, а не основним методом. Аналогічне доведення не застосовують там, де існує небезпека підміни об'єктивного доведення суб'єктивним. У математиці таке неможливо, тому тут воно посідає законне місце [92, с. 652]. Основне, що налаштувало вченого проти апагогічного методу, факт існування антиномій. Цей метод не здатний звільнити філософію від антиномій, тому є надійним.

Ще одна антиномія виникає на підставі суперечності, пов'язаної з догматичним застосуванням понять саме причини та причинності: причинність, за законами природи – не єдина причинність, звідки можна вивести усі явища в світі; для пояснення явищ «необхідно ще припустити свободну причинність» [92, с.418]. Сприймавши істинність антитези, що немає жодної свободи, а усе в світі здійснюється лише згідно зі законами природи, ми припускаємо, що існують тільки наслідки. У цьому випадку причина як така для нас щезає, адже все існуюче має причину. Коли ж сама причина не виникла, то її наслідок, подібно до неї, буде вічним. Відомо, що наведене

твердження пригнічувало теологів, оскільки примушувало їх припускати споконвічне існування Бога і створеного ним світу. Відтак припущення, що все має причину, перетворює все лише на наслідки. Отже, ми одержуємо причинність без причини, а це суперечливе поняття. Тому і в дійсності поняття не буде мати відповідного йому предмета. У зв'язку з цим втрачаємо сенс стверджувати, що причинність, за законами природи, єдина. Для того аби мислити її, доведеться навіть припустити самопричину, яка свobodно, сама собою, починає і обумовлює низку явищ, котрі в подальшому діють за законами природи. Кант називає самопричину трансцендентальною свободою, тобто свободою від законів природи, що і необхідно було довести [92, с. 420].

Розуміння доведення цього твердження не стосується завдання доведення. Філософ розрізняє необхідність припущення та необхідність розуміння. Така обставина дуже важлива для з'ясування зв'язку поглядів І. Канта та Г. Ляйбніца. Коли ми, за І. Кантом, виходимо із поняття одного явища, то нам не зрозуміти іншого, бо їхні поняття не містять у собі одне одного. Два різні явища з необхідністю пов'язує споглядання. Безсумнівно, через поняття ми не можемо зрозуміти дечого, що не є наслідком поняття. Така відмінність між припущенням необхідності й розумінням поширюється і за межі досвіду. В цьому – необхідність існування речей в собі.

Антитеза спирається на обставину, що припущення свободи порушує цілісність досвіду та його законів, у тому числі й причинність. Заперечуючи свободу, прихильники антитези, згідно з аналогічним доведенням, припускають існування трансцендентальної свободи, тобто існування особливого виду казуальності, яка має здатність безумовно стати початком певного стану і наслідків, котрі з нього. Однак до моменту, коли починається ця свobodна дія, повинна існувати хоча би її причина. Інакше кажучи, має бути свobodна причина, яка ще не діє. Вона необхідна, бо коли її попередньо не існує як такої, що ще не діє, то згодом така причина має виникнути з чогось або завдяки чомусь. Ця обставина суперечить спонтанній здатності причини самій собою починати низку наслідків. Причинність, а також виправдання єдності досвіду не повинні мати потребу подібній першопричині. І навіть така першопричина зруйнувала би ланцюг причинності та єдності досвіду, оскільки скасувала би критерій емпіричного розрізнення між досвідом і сном [92, с. 425]. Тому подібна першопричин не спостерігається в жодному досвіді. Вона можлива лише поза світом, але її припущення, з погляду пізнання, є безпідставне. Дещо, що невиправдане жодним досвідом, є «порожнім породженням думки». Така свобода незряча, незрозуміла в досвіді й сама собою не може бути обґрунтованою. Природа і трансцендентальна свобода

різняться між собою як закономірність та її відсутність. Досвід не потребує пошуку початку. Насправді, нам незрозуміла можливість безконечності наслідків поза вказаною першою ланкою, але коли ми прагнемо зберегти науку про природу то маємо змиритися з цією загадкою.

Отже, теорія пізнання І. Канта утверджувала існування Бога та безсмертя душі, свободу волі та, на думку філософа Дж. Діккера, «відкидала і раціоналізм, і емпіризм» [220, с. 69].

Нової й особливої гостроти проблема свободи набула для *Й.Фіхте (1762–1814)*. Він сам характеризує свою філософію як учення про свободу. Однак тезі свободи суперечить теза необхідності всього, що відбувається в емпіричному світі. Фіхте наголошує, що кожен момент існування визначений тими моментами, котрі відбулися, і визначає всі майбутні моменти; неможливо «мислити теперішнє становище будь-якої піщинки інакше, ніж воно є», не визнавши себе вимушеним «мислити все минуле в безкінечному висхідному ряді й усе майбутнє в безкінечному низхідному ряді» [197, с. 12–13].

Від влади необхідності не може бути свобідним навіть те, що в людині, на перший погляд, здається безумовним джерелом свободи, її індивідуальність. Зв'язок між людиною і світовим цілим визначає все, чим вона була, чим є і чим буде. «Дух, для якого була б абсолютно ясна б внутрішня сутність природи, – констатує вчений, – міг би з кожного можливого моменту мого існування безпомилково вивести, чим я був до цього моменту і чим я буду після нього. Чим би я не був зараз або коли-небудь у майбутньому, цей мій стан безумовно необхідний і не може бути іншим» [197, с. 16–17].

Однак Й. Фіхте не повторює дослівно ідею Б. Спінози та І. Канта про повну детермінацію фізичної та психічної сфери буття, а розширює її, внісши у необхідний порядок детермінації все історичне життя. Хоча емпіричний зміст історичного буття, за Й. Фіхте ірраціональний, він від цього не стає буттям випадковим і не випадає зі загального детермінізму всього, що відбувається й існує. І коли нам видається, ніби історичне буття як фактичне буття в часі могло би бути іншим, то це – лише видимість випадковості, а така видимість постає тому, що воно не є ще зрозумілим [197, с. 118].

Проте саме послідовність, з якою Фіхте стверджував і поширював на історію принцип детермінізму, створювала величезні труднощі для теорії про свободу. Як у безкінечний світ суцільної необхідності (індивідуальної та соціальної), світ природи й історії, могла б увійти шукана свобода?

Філософ не зупинився перед цими труднощами. Джерело його пізнавального оптимізму таїлося в переконанні, що свобода можлива для

людини там, де панує лише непорушна необхідність. Й. Фіхте відмовляється від кантівського протиставлення надчуттєвого світу чуттєвому. Необхідність і свобода співіснують в одному й тому самому світі. Необхідність стає в ньому і свободою за своїм буттям. Це перетворення здійснюється через пізнання. Пізнана й осягнута необхідність дій перестає бути зовнішньою силою, яка примусово нав'язує людині спосіб її поведінки та долі. Хоча мислення не «обґрунтоване в самому собі» та не «незалежне від наших потягів і схильностей», але цей потяг нав'язує певний спосіб мислення тільки доти, «доки ми не зауважимо його примусовості» [197, с.78]. Проте ця примусовість «зникає, як тільки ми її зауважимо; і вже не потяг сам собою, а ми самі утворюємо наш образ мислення за допомогою потягу» [139, с. 78].

«Ми і наш рід, – констатує мислитель, – перебуваємо під проводом необхідності, але зовсім не сліпої, а абсолютно ясної та прозорої для себе внутрішньою необхідністю божественного буття; і, лише підкоряючись цьому благодатному керівництву, ми пізнаємо істинну свободу і проникаємо в буття» [197, с. 127–128].

Що нового в цьому погляді порівняно з доктринами попередників Й. Фіхте – Б. Спінозита І. Канта? По-перше, чіткіше і беззаперечніше, а ніж Б. Спіноза (не кажучи вже про І. Канта), Й. Фіхте проголосив умовою можливості свободи пізнання необхідності. По-друге, обґрунтування можливості свободи у Й. Фіхте пов'язане з історичним буттям і спростуванням етичного індивідуалізму. Шукачем і здобувачем свободи він оголошує індивіда, як діяча історичного процесу, члена «родової спільноти». Найбільша помилка й одночасно підстава для всіх інших помилок полягає в тому, що індивід «уявляє, ніби він може сам собою існувати і жити, мислити і діяти» [197, с. 20]. Застосовуючи цю помилку, жодна з попередніх систем філософії не підіймалася вище від пояснення свідомості єдиного індивідуального суб'єкта. Сама свідомість індивіда повинна бути поясненою «як свідомість життя, що вміщає в себе і знищує будь-яку індивідуальність» [297, с. 72]. З погляду істинності та справжньої дійсності «індивідуум зовсім не існує..., навпаки, існує тільки рід» [197, с. 33].

Розуміння реальності роду й уявної самотності індивіда прокладає шлях до розуміння свободи. Свобода – це також реальність, але вона може виявлятися й існувати лише в історичному житті роду, полягає і може полягати тільки в тому, що особа, яка досягла пізнання єдиної підстави свого буття в роді, добровільно і свідомо дотримується його принципів. Істинно свободним може бути лише принцип, коли кожен здатний пожертвувати особистим життям заради існування роду, а спосіб, за допомогою якого життя

роду проявляється в свідомості, стає силою і пристрастю в житті індивідуума [979, с. 59].

Теорія свободи водночас із постулатом «безумовної першості й цінності роду» належить до сфери філософії історії. Таким чином, свобода має історію. Ступінь можливої для кожного індивіда свободи залежить не від його особистих устремлінь, а від того, в якій фазі історичного розвитку перебуває суспільство. Для видів суспільства, котрі розрізняються історично, існують різні види і ступені доступної їм свободи, що не залежать від особистих зусиль окремих осіб.

Поступ свободи у пізнанні необхідності повинен, на думку Й. Фіхте, суттєво вплинути не лише на теоретичне вирішення проблеми свободи, а і на практичне життя. У цьому прогресі філософ убачає підставу й умову зростаючої влади людини над природою, звільнення людини від сліпого панування над нею природних сил. Діалектика свободи та необхідності розв'язує у практиці наукового пізнання завдання, яке в XVII ст. афористично сформулював, але не міг вирішити Ф. Бекон: перемагати природу, водночас підкорюючись їй. «Наука, що виникла спочатку під тиском потреби, – аргументує Й. Фіхте, – повинна потім розсудливо і спокійно проникати в незмінні закони природи, оглядаючи всю її силу і навчаючись обчислювати можливі шляхи її розвитку; вона повинна утворити собі в понятті нову природу, яка тісно прилучається до живої та діяльної природи і безпосередньо прямує за нею... Такою повинна ставати для нас природа, все більш осягнутішою і збагненнішою до найтаємнішої своєї сутності; людська сила, просвітлена й озброєна своїми винаходами, повинна без труднощів панувати над нею, мирно зберігаючи зроблене завоювання». [197, с. 89].

Згалом розглядаючи свободу лише як споглядальне пізнання необхідності, Й. Фіхте відкидає надію на те, що особисті зусилля й дії людини можуть змінити історію, принаймні, значною мірою. Окремій особі дійсність недоступна: «Саме в тому і полягає найсолідша нагорода філософствування, – стверджував учений, – що, осягаючи все у загальному зв'язку й нічого не залишаючи відособленим, воно визнає все необхідним і тому благим та примиряється зі всім. Ніхто, крім філософа, не віддалений від тієї ілюзії, ніби його час просунеться вперед у помітному ступені саме завдяки його прагненню ... Дієва роль належить тільки всезагальному об'єднанню й особливо вічному духу часів і світів» [197, с. 12–13]. Й. Фіхте намагався окреслити схему всесвітньо-історичного розвитку суспільства в світлі власної діалектики необхідності та свободи, тобто «підкорення поведінки індивіда ідеї роду. Проте ця схема абстрактна і беззмістовна саме в історичному аспекті. На ранньому ступені історичного розвитку людства така ідея виявилась як

естетична ідея, або зображувальне мистецтво; згодом – як світова соціальна ідея, джерело героїзму і творча причина правового порядку; відтак – у вигляді наукової ідеї, спрямованої на побудову з думки і в думці усього Всесвіту; зрештою – загальній формі, як ідея релігійна, що Й. Фіхте розуміє лише як свідоме злиття всякого індивідуального життя з єдиним і абсолютним «божественним буттям». Він роз'яснює, що по-справжньому свобідною і охоплюючою все життя роду ідею (або «чисту думку») спостерігаємо не тоді, коли людина «стає митцем, героєм, людиною науки або релігії», а лише тоді, коли «ідея», що визначає його поведінку, «є єдиною ясною в собі та прозорою думкою» [197, с. 12–13].

Зуважимо також, що Й. Фіхте вихідним пунктом своєї філософії вважав абсолютне Я. Розвивючи принцип діяльності Я, він розумів її як діяльність думок, процес самосвідомості. Філософ також надавав великого значення абсолютній свободі волі.

Погляди Б. Спінози, І. Канта, Й. Фіхте про необхідність і свободу своєрідно переплітаються у філософії Ф. Шеллінга (1775–1854). Однак таке поєднання не еkleктичне. Ф. Шеллінг оригінально сплавлює елементи думок, котрі він черпає у попередників.

Як і у Фіхте, філософія Шеллінга у своєму задумі – це філософія свободи. В її основу покладено міркування Канта про розумоосязну (надчуттєву) сутність характеру. Свобідна дія безпосередньо впливає з надчуттєвого початку в людині. Цей початок перебуває поза всякою причинною обумовленістю й усяким часом, над усяким часом. Людина – істота надчуттєва, і визначає себе не емпіричною необхідністю. Окремий вчинок постає із її внутрішньої сутності як свобідної істоти, і саме тому він сам є необхідним. У ньому абсолютна свобода тотожна з абсолютною необхідністю, бо свобідне тільки те, що діє відповідно до законів власної сутності й не визначається нічим іншим - ані тим, що міститься в ньому, ані тим, що знаходиться поза ним. За Шеллінгом у надчуттєвій основі характеру необхідність, подібно до Спінози, збігається зі свободою. Саме внутрішня необхідність розумоосязної сутності створює свободу « сутністю людини є її власне діяння; необхідність і свобода існують одна в іншій як одна сутність, що лише розглядається з різних сторін і тому є то одним, то іншим» [209, с. 102].

Зазначимо, що Кант відводив необхідності й свободі два світи — чуттєвий і розумоосязний; Шеллінг стверджував тотожність цих протилежностей. Тотожність досягється тим, що на людину Шеллінг переніс спінозівське поняття субстанції: не лише природа загалом виявляється

самовизначаючою і тому свobodною субстанцією, а й людина, тобто розумоосяжне в людині, діє свobodно зі субстанціальної своєї основи.

Водночас, як у Фіхте, світ свobody у Шеллінга є світом історії. Людина може діяти свobodно тільки тоді, коли буде особистістю, що історично розвивається. Не у всі часи люди мали рівні можливості свobody. Ступінь свobody, доступний людині, визначається історичним рівнем розвитку суспільства, до якого вона належить. У «Системі трансцендентального іdealізму» Шеллінг пояснює, що історичність, яку він розглядає, «зовсім особливого типу»: вона може поставити історією лише тим особам, котрі наслідують іdeal, але останній ніколи не може бути досягнений індивідом, хоч обов'язково потребує «для свого виконання сукупних зусиль усього роду [209, с. 337].

Однак рід, згідно з Шеллінгом, діє в історії так, що послідовність і зв'язок історичних дій не вкладаються і не можуть бути за жодних умов і успіхів пізнання укладеними в межі історичного детермінізму. В цьому твердженні мислитель відступає від усієї лінії розвитку вчення про необхідність, подану Спінозою, Кантом, Фіхте, і наближається до історичного індетермінізму Ж.-П. Сартра. Отже, жодної «світової формули» стосовно історії! Історичне передбачення – абсурдне поняття. Історичний детермінізм не враховує найважливішої особливості історичної дії, яка полягає в тому, що предметом історії «не може бути ніщо, що відбувається через наявність того або іншого певного механізму, або, що спирається на апіорну теорію» [209, с. 342].

У філософії Ф. Шеллінга питання свobody і необхідності пов'язане зі ствердженням їхньої totoжності, зумовленої протилежністю. Доки рефлексія має предметом лише несвідоме чи об'єктивне у всякій дії, доти людина повинна визнавати абсолютно напередустановленими всі свobodні вчинки й одночасно історію згалом. Будучи неусвідомленою, ця напередустановленність призводить до фаталізму, але коли рефлексія звертається лише на суб'єктивне, тоді постає система абсолютного свавілля, що стверджує: жодна необхідність не властива жодній дії, чи поведінці.

Істина, за Шеллінгом, не міститься ні в системі фаталізму, ні в доктрині свавілля. Існує, як уже зазначалося, абсолютна totoжність необхідності й свobody. Саме вона становить підґрунтя для гармонії між об'єктивним і суб'єктивним у свobodній діяльності не тільки індивіда, а й усього роду. Мислитель доходить висновку, що в основу розвитку і розуму і природи покладена одна й та сама духовна сила – Абсолют. Коли б Абсолют міг перетворити історію на своє повне і дійсне одкровення, то простежувалось би цілковите виявлення свobody. У цьому випадку свobodна діяльність

збігалась би з нпередвизначенням. Тоді людина, пересвідчилася: усе, що виникло в процесі історії через свободу відбувалося у сукупності закономірно, а всі дії, незважаючи на видимість своєї свободи, здійснені саме для того, аби привести до такого цілого.

Однак у реальному історичному процесі відбувається не так. У ньому протилежність між свідомою та несвідомою діяльністю триває безконечно. Крім цього, з усуненням протилежності зникла б і сама свобода. В емпіричному сенсі не можна уявити такого часу, коли би повністю виявився абсолютний синтез.

Хоча, знову ж таки, Шеллінг сприймав цілісну історію як безперервне одкровення абсолютної тотожності, що поступово здійснюється. І такою вона виявляється не через історичну діяльність людей, оскільки вони не самі творять історію. Урешті-решт, мислитель переносить проблему свободи та необхідності зі сфери філософії історії у сферу теософії, філософії одкровення Абсолюту (Бога). Історичний процес не може бути доведений теоретично апріорі, чи отримати підтвердження в досвіді: довіку це залишиться сповіданням віри.

Це, за суттю теософське, а не філософське вирішення проблеми свободи й необхідності, зруйнувалося під тягарем власної суперечності. З одного боку, в ньому пульсувала діалектика; свобода ж постла діалектичним корелятом необхідності. Одночасно свобода сходить до розумоосязної надемпіричної сутності й міститься в емпірії, тобто стає частиною об'єктивного світу і так само чітко підкоряється законам природи, як усяка інша подія [210, с. 328].

З іншого боку, діалектична кореляція необхідності та свободи уявна: свобода у кожний момент історичного процесу не є досяжною чи цілковито вирішеною. У цьому сенсі історія оголошується одкровенням абсолютного, що ніколи не закінчується. Причому саме абсолютне виявляє вічну тотожність і вічну основу гармонії між обома сторонами розпаду – на свідоме та несвідоме, свободне й споглядаюче.

Філософська система *Гегеля (1770–1831)* ще з більшою підставою, ніж теорії Фіхте і Шеллінга, може характеризуватися як філософія свободи. Поняття свободи постає у Гегеля не лише в тих працях, де воно повинне розглядатися згідно зі самим їх предметом – у «Філософії духу», «Філософії права», «Філософії історії». Це поняття простежуємо, зокрема, особливо в «Науці логіки», цілком задуманій і виконаній як логічний вступ до філософського усвідомлення історії духу, а у «Філософії духу» та ще раніше написаній «Феноменології духу» простежуємо категорії, детально розглянуті у «Філософії історії».

За Гегелем, основним принципом філософії є «безкінечне свобідне поняття, і весь її зміст ґрунтується лише на ньому» [44, с. 288]. Субстанцією, сутністю духу філософ вважає свободу. Вона становить справжню сутність духу, його дійсність [51, с. 292–293]. Вже в християнстві була усвідомлена думка, що «людина в собі призначена для вищої свободи». Тому в процесі розвитку духу «визначаючий початок становила свобода. У всьому всесвітньо-історичному перебігу руху народу є «шлях вивільнення духовної субстанції», а сама всесвітня історія – «розвиток поняття свобода». Прогрес в історії є «прогресом свободи», тобто прогресом «в усвідомленні свободи». Оскільки людина»не є свобідною, коли мислить», то її думка повинна бути для себе свобідною» [51, с. 18, 19, 251, 293].

Сама необхідність уже стає для мислення свободою: субстанціальний зв'язок необхідності – це система визначень свободи абсолютне ж визначення духу є «діяльний розум» поняття «свобода», що саме себе визначає і реалізує поняття або, інакше кажучи, «розвиток, визначений самим поняттям духу» [51, с. 203, 333;].

Свобода, становлячи, насамперед лише «поняття, принцип духу і серця», «сама визначає себе для розвитку до ступеня предметності», набуваючи «форми необхідності» [31, с. 292]. Перед філософією, спрямованою, як філософія Гегеля, на усвідомлення поступу духу до свободи, неминуче виникає питання про співвідношення свободи з необхідністю. Для Гегеля питання це не тільки про відношення, а й про діалектику необхідності та свободи. Уже попередники мислителя наближалися до цієї діалектики, характеризуючи відношення свободи і необхідності як відношення в діяльності людини співіснуючих протилежностей: акту детермінованого й акту спонтанного. Г. Гегель спрямував цю діалектику новим шляхом.

Для Спінози, Канта та Фіхте переконання детермінізму – безпосередній результат вивчення природи. що більше заглиблюється людина у пізнання природи, то більше реальною і незаперечною стає для його свідомості панівна над природою необхідність. Свобода нічого не змінює в необхідності (саме як в необхідності), нічим не порушує і не може змінити потік детермінації, поширеної на весь фізичний і психічний світ. Свобода не стає на місце необхідності: вона – та ж необхідність, тільки необхідність, що стала позірною для самої себе. Або ж вона – протилежність необхідності, однак її джерело не сам чуттєвий світ необхідності й причинності, а надчуттєвий світ, який розміщений над ним, ноуменальний світ. Започатковуючи свобідну причинність, цей світ не обмежує необхідності в її власній сфері. Підпорядкований формі часу, порядок подій в емпіричному

світі залишається чітко детермінованим. В обох випадках йдеться те, що необхідність і свобода, як протилежності, лише співіснують.

У Гегеля таке їх співіснування перетворюється на ідею генезису, а відтак свобода постає в розвитку світу. Світ – це історія духу, і в цій історії свобода повинна тримати перемогу над необхідністю. Свобода і необхідність – не сторони дійсності, а ступені її розвитку. Детермінізм у Гегеля стає м'якшим. Змінюється розуміння і необхідності й свободи. Один і той самий дух міститься в підставі свободи і в підставі необхідності. Проте він за необхідності перебуває на нижчому ступені розвитку, коли розум ще не підноситься над пізнанням буття кінченного й одиничного. Це Гегель стверджує у «Філософії духу»: «необхідність, доля є якраз те, про що не вміють сказати, що воно робить, які його певні закони і позитивний зміст» [51, с. 194]. Воно – абсолютне, або «чисте поняття» що в спогляданні постає як буття; співвідношення просте і порожнє, але непереборне та непорушне, предметом котрого може бути тільки «ніщо» одиничного існування. Проте одинична індивідуальність, замість того, аби покинути мертву теорію і зануритися в життя, занурюється радше «у свідомість власної безжиттєвості та дається собі як порожня і чужа необхідність, як мертва дійсність» [51, с. 195].

Таке кінцеве буття перебуває у «відношенні необхідності з іншим змістом, зі всім світом». Однак усе кінцеве характеризує, за Гегелем, лише «заціпеніла необхідність», і метод позбавленої поняття кінченості не приводить ні до чого, крім до протистояння необхідності свободи» [51, с. 72; 287; 288].

Розвиваючи та простежуючи діалектику самої необхідності у («Науці логіки»), учений доводить, що навіть переходячи зі ступеня формальної необхідності і підіймаючись на ступінь реальної необхідності, необхідність одночасно відносна, «має свій вихідний пункт у випадковому». Моменти формальної необхідності самі формальні, «не мають образу самостійності» [44, с. 453–458, 463].

Але й реальній необхідності притаманний, обмежений зміст. На ще вищому діалектичному ступені вона стає абсолютною необхідністю, яка вже є «формою абсолютного», єдністю буття і сутності. Проте навіть абсолютна необхідність залишається, згідно з характеристикою Гегеля, «незрячою». Вона «незряча» у тому значенні, що абсолютна необхідність – це абсолютне «перетворення всіх відмінностей на їхню можливість і їх можливості на дійсність» [44, с. 66–67].

Істинний генезис пізнання передбачає піднесення над необхідністю і перехід зі сфери необхідності у сферу свободи, тобто за Гегелем, у сферу

поняття. На додіалектичному ступені пізнання сама необхідність постає не як визначеність, а як зовнішній матеріал, не визначений поняттям, де поняття не «пізнає самого себе» [44, с. 288, 289].

Перехід від необхідності до свободи передбачає рух розуму від осягнення буття в аспекті одиничності, обмеженості й конечності до осягнення його в аспекті загальності та безконечності. Панування свободи – не панування не природи, духу, що виявляє себе в історії людства як «народний дух». Тому все, що в логіці буття і в логіці випадковості, де розглядаються категорії природи, стверджується про перехід від необхідності до свободи, – це лише схематичні й абстрактні натяки на справжню діалектику необхідності та свободи. Ця діалектика в конкретності розкривається у філософії духу, зокрема у філософії історії.

Свобода, за Г. Гегелем, входить у сферу духу через пізнання етичного. У розвитку категорій етичної свідомості долається обмеженість конечної та одиничної суб'єктивності. «Глибоким потягом» уже давньогрецької моральності була, як стверджує Г. Гегель, «вільна безконечна особа» [51, с. 14]. Причому істинний суб'єкт свободи не окрема особа, а народ. Тільки в абстракції субстанція як дух відособляється на окремих людей, «існуючих у самотійній свободі». Проте у вигляді буття, «свобідна субстанція» володіє дійсністю як дух народу. Стосовно самотійності окремих осіб дух народу є «їхньою внутрішньою потужністю і необхідністю». Проте окрема мисляча особа знає цю субстанцію як власну сутність і абсолютну мету. Вона реалізує свій обов'язок у вигляді чогось їй належного; у самій необхідності вона «володіє самою собою і своєю дійсною свободою» [51, с. 306, 309].

Вищою інстанцією філософії історії мислитель вважає розум, дотримуючись переконання, що світом править розум. Саме він «панував і у всесвітній історії». Цей розум «іманентний у конкретному історичному бутті й здійснюється в ньому і завдяки йому» [51, с. 25].

Істина, за Г. Гегелем, полягає лише «у з'єднанні загального, суцього в собі й для себе взагалі з одиничним, суб'єктивним». У такій загальній формі ця істина була розглянута в логіці (енциклопедичній і в «Науці логіки»). У філософії історії така істина трактується в іншій формі, відповідній особливості всесвітньо-історичного процесу. Особливість полягає в тому, що в ході розвитку об'єктивну абсолютну мету історичного процесу не можуть адекватно усвідомлювати самі його учасники, адже, кінцева мета історії ще не є змістом потреби та інтересу. Стосовно такої мети інтерес окремих учасників всесвітньо-історичного процесу ще неусвідомлений, хоча загальне все-таки міститься у меті окремих осіб і навіть здійснюється завдяки їм [51, с. 25].

У зв'язку з цим у філософії історії питання про відношення загальної мети історичного процесу до партикулярної мети його одиничних учасників набуває форми питання про поєднання свободи й необхідності. Відбувається це тому, що у «філософії історії» дослідники розглядають внутрішній, у собі й для себе суцільний, духовний процес як необхідне, а те, що в свідомій волі людей вважається їхнім інтересом, приписують свободі» [51, с. 25]. Онтологічний, або, названий Г. Гегелем «метафізичний» зв'язок таких визначень, учений аналізує у логіці, у «Філософії права» та «Філософії історії», розглядаючи форми втілення того ж зв'язку в конкретному житті суспільства.

Вивчаючи гегелівську історичну діалектику необхідності й свободи, простежуємо характерний для мислителя прогрес історизму в постановці й розробленні проблеми. Для нього вся всесвітня історія розвивається за принципом, змістом якого є «свідомість свободи» [51, с. 54]. Ця думка провідна у всіх його лекціях і працях, в котрих він досліджує різні види духовної творчості – мистецтво, релігію, філософію. І хоч вчений далекий ще від справжнього історичного реалізму і від емпіричної історії, а історичне ще в кліщах апріорного «страждає» ідеалістичним задумом системи, – історичне все-таки прокладає собі шлях.

Погляди Гегеля вирізняються також новим розумінням ролі активності свободи. Як уже зазначалося, теоріям свободи Фіхте і Шеллінга властива споглядальність. Навіть у Фіхте, для котрого важливе значення мала творча діяльність суб'єкта, залишалася недозволеною суперечність між початковим поривом Я до цієї діяльності й необхідністю, яка одна, згідно з мислителем, дає змогу досягнути істинну свободу. Ще виразніше мотив містичної споглядальності постає у теософській філософії свободи Шеллінга.

У Гегеля ж активність з діяльності «кінцевого» й одиничного суб'єкта» чи індивіда перетворюється на діяльність соціального цілого. На місце абстрактного поняття «рід» висувається конкретніша в історичному значенні категорія «дух народу. Дух діє, робить себе тим, чим він є в собі, «своєю дією, своїм витвором» у такий спосіб він стає «предметом для себе», має себе, як наявне буття перед собою». Діяльність, згідно з Гегелем, середнє поняття висновку, «одним з крайніх термінів якого є загальне», ідея, що перебуває в глибині духу, а іншим – «зовнішність узагалі, предметна матерія». Діяльність – це той «середній термін», завдяки якому «відбувається перехід загального і внутрішнього до об'єктивності». Це твердження справедливе не лише стосовно духу одиничної індивідуальності. У такий спосіб діє дух народу. Він є певним духом, що творить з себе «дійсний світ», який утримується й існує «в своїй релігії, у своєму культі, в своїх звичаях, у своєму державному устрої та в своїх політичних законах, у всіх своїх установах, у своїх діях і справах.

Це є його справа – це є народ. Народи – суть того, чим виявляються їхні дії» [51, с. 26, 70–71].

Сприйняття індивідом народного духу, сприйняття, засвоєння і наближення до його характеру, який історично склався у дії. «Відношення індивідуума до цього, – аргументує філософ, – полягає в тому, що він засвоює собі це субстанціальне буття, що таким стає спосіб його думок, а здібності розвиваються в тому руслі, аби досягти чогось, стати особистістю» [51, с. 71].

Сила дієвості народного духу величезна: нею знімається суперечність між тим, ким є народ у своїй можливості й тим, чим він є насправді. Можливість, принаймні через рефлексію, вказує на дещо таке, яке повинне стати дійсним. Інакше кажучи, «арістотелева *dynamis* є також і *potentia*, сила і потужність». Отже, розбіжність між тим, ким народ є у собі, суб'єктивно, за своєю внутрішньою ціллю і за своєю сутністю, і тим, ким він є насправді, усувається. Народ створює те, що він бажає [31, с. 54; 71].

У цій діяльності суб'єктивній, яка засвоює характер «духу народу», і в діях субстанції самого народу – розкривається конкретна діалектика необхідності й свободи, віддаленим праобразом котрої було становлення свободи та необхідності ще на абстрактних ступенях розвитку Логоса.

Як же загальне, або загальний розумний сенс історії може здійснюватися через дії окремих її учасників, коли ці учасники не знають, не розуміють загального і в діяльності керуються майже виключно особистими потребами, інтересами та цілями? Відшукуючи відповіді на таке питання, Гегель використовував уже згадувану нами думку Шеллінга. Автор «Системи трансцендентального ідеалізму» розглядав суперечність між свідомими завданнями, котрі висувують люди у своїх історичних діях, і результатами самих дій. Наслідки цих дій не можна повністю передбачати, вони не можуть цілковито збігатися зі задуманим, а виникають навіть усупереч намірам учасників дій. Саме цей непередбачений результат і є каналом, яким проникає в історичний процес необхідність того, що історично відбувається. Він необхідний, оскільки “нав'язується” людям, котрі діють, незалежно від їхнього бажання й волі поза їх свідомістю та пізнанням.

Не називаючи ім'я Шеллінга, Гегель у цьому питанні дотримується саме його поглядів. «У всесвітній історії, – пояснює він, – завдяки діям людей узагалі постають ще і дещо інші результати, ніж ті, до яких вони прагнуть і яких вони досягають, ніж ті результати, які вони безпосередньо знають і яких вони бажають». Щоправда, вони домагаються задоволення і власних інтересів, хоча внаслідок цього досягнення «здійснюється також і щось подальше, яке приховано міститься в них, однак не усвідомлювалося ними і не входило в їхні наміри» [50, с. 27].

Такий непередбачений і неусвідомлюваний додатковий результат дії суб'єктивно свідомого, але зовсім не адекватного загальній ідеї, характеризується у Г. Гегеля (подібно до Ф. Шеллінга) як необхідність. Мірою цієї необхідності виявляється саме її непізнаність, неадекватність пізнання історичної дії її повної справжньої суті.

Власне розуміння історичної необхідності Г. Гегель розкриває у знаменитому міркуванні про роль великих осіб в історії. Від рядових представників великі люди, або «герої» історії відрізняються тим, що вони попри обмеженість і неадекватність мислення краще усвідомлюють потрібні та своєчасні процеси. Такі люди намагалися одержати вигоду для себе, а не для інших. І вони, маючи на меті виконання власних бажань, не «усвідомлювали ідеї взагалі». Так, Цезар боровся за свої інтереси, аби зберегти власне «становище, честь і безпеку». Взагалі ніщо не здійснювалося без інтересу тих, хто брав участь своєю діяльністю в історичному процесі. «Оскільки індивідуальність, відсовуючи на задній план всі інші інтереси й цілі, цілком віддається своїм цілям, то Г. Гегель називає особистий інтерес пристрастю. Розвиваючи цю думку, він стверджує, що ніщо велике в світі не відбувалося без пристрасті» [49, с. 323, 329].

Однак цілі великих діячів історії містять субстанціальний елемент, який становить волю світового духу. Свою мету і покликання великі люди черпають з джерела, зміст котрого для всіх інших його сучасників прихований і «недорозвинутим до наявного буття. Вони черпають цілі й покликання з внутрішнього духу, який ще перебуває під землею і «стукається в зовнішній світ, мов у шкаралупу, розбиваючи її» [49, с. 329].

Тому всесвітньо-історичних людей потрібно визнати проникливими людьми, їхні дії та виступи найвагоміші в теперішній час. Вони краще, ніж інші розуміли суть справи; від них, згодом усі засвоювали це їхнє розуміння та схвалювали його. Саме такі люди виявилися великими, оскільки вони «хотіли і здійснили велике», причому не уявне, а «справедливе і необхідне». Отже, внаслідок діяльності великих людей, цих «довірених персон всесвітнього духу» сила непідвладної духу необхідності поступається розуму і, відповідно, зростає «доступна йому свобода» [49, с. 330].

Коли обдаровані розумом історичні герої епохи повинні бути визнаними проникливими, то сам «розум історії» необхідно визнавати в певному сенсі, наділеним хитрістю: «Можна назвати хитрістю розуму те, – зазначає Г. Гегель, – що він примушує діяти для себе пристрасті» [49, с. 332]. Причому не загальна ідея протипоставляється чому-небудь і бореться з чим-небудь, не вона наражається на небезпеку, а залишається «недосяжною та неушкодженою на задньому плані. Здебільшого, особисте дуже дріб'язкове

порівняно зі загальним: «Індивідууми приносяться в жертву і прирікаються на загибель» [49, с. 332].

З цього погляду філософ аналізує всесвітньо-історичний процес. Він стверджує, що всесвітня історія є розвитком свободи, а необхідність «стає свободою не тому що зникає, а тільки тому що її внутрішня тотожність – тотожність буття і позірності» [49, с. 335]. Усвідомлення необхідності, котра становить сутність свободи, не відбувається як одноразова подія та дія духу; воно має власні ступені в часі. Свобода – історія необхідності, історія її усвідомлення та становлення. Це становлення здійснюється в конкретній історичній формі. «Народний дух», що стає свободою, дух який на кожному історичному етапі розвитку набуває тієї або іншої форми державної організації. У такий спосіб історія розвитку свободи виявляється історією розвитку державних форм. Прогрес в усвідомленні необхідності здійснюється як історія переходу від малосвобідних форм державного устрою до форм усе свободніших.

Тут простежується нова риса філософії історії Гегеля: прогрес свободи постає процесом її «демократизації». Ця думка відрізняє Гегеля від його попередників. Для Спінози, навіть для Фіхте і Шеллінга, свободні лише мудреці, філософи, інтелектуальна еліта, чия свідомість підіймається до досягнення необхідності, тотожності свободи з необхідністю. Для Гегеля саме держава – це «організація поняття свободи». І лише право, моральність і держава є «позитивною дійсністю та забезпеченням свободи». Уся цінність людини, його духовна дійсність, у тому числі духовна дійсність пізнання, існує тільки завдяки державі. Оскільки держава та вітчизна означає «спільність наявного буття» і в ньому суб'єктивна воля людини підкоряється законам, то в державі протилежність свободи і необхідності зникає. Бо розумне необхідне як субстанціальне, і людина вільна, коли визнає його законом і дотримується його, як субстанції власної істоти. Тільки тоді необхідність і свобода, об'єктивна та суб'єктивна воля примирюються, утворюючи «єдине незворушне ціле» [44, с. 38].

Проте ця єдність необхідності й свободи в державі досягається лише в історичному процесі. Всесвітня історія – хід розвитку принципу, «зміст якого є усвідомлення свободи». Всесвітня історія – «дисциплінування неприборканої природної волі та піднесення її до загальності й суб'єктивної свободи» [44, с. 54, 98].

Цій ідеї в Г. Гегеля підпорядкована вся періодизація всесвітньої історії. Відмінність між всесвітньо-історичними епохами полягає тільки в ступені поширеного знання про свободу. І лише з цього погляду відрізняються історія стародавнього Сходу, історія античного суспільства, історія Нового часу. Тут

простежуємо явну помилковість погляду вченого на таке широке визнання свободи в сучасній йому Німеччині. У державі не існувало справжньої, реальної свободи (хоча Г. Гегель і не стверджує цього). Хибною була його думка, що у «німецькому світі» всі знають, що людина вільна. Проте для нас важливо інше. У філософії історії Гегеля міститься не лише огляд всесвітньої історії, а й утопічні погляди, де висловлюється позиція мислителя про те, що повинна б існувати ідеальна німецька держава порівняно з античною та східною. З цього огляду доцільно розуміти й низку інших висловів філософа. Для Гегеля держава – духовна дійсність, завдяки котрій «повинні здійснюватися самосвідоме буття духу, свобода волі як закон» [44, с. 152].

4.2. Морально-етичний аспект свободи у філософії І. Канта

Морально-правові ідеї, котрі досліджували мислителі Нового часу, стали своєрідною віхою у розвитку теорії свободи в контексті політико-владних відносин. Це стосується розуміння таких проблем, як суть критеріїв, особливостей індивідуальних та соціальних форм ствердження свободи у тісному зв'язку утворення державних основ, права, моралі, громадянського суспільства, правової держави, принципів міжнародних відносин та ін. Суспільно-політичні й історичні погляди, як уже згадувалося, висвітлив, зокрема, І.Кант у працях «Ідея всезагальної історії у всесвітньогромадянському плані» [89], «До вічного миру» [90], «Метафізика звичаїв» [93]. Складність у розумінні цих розвідок німецького філософа полягає в тому, що вибудовані вони не на власній самодостатній основі, а сягають своїм корінням у філософські праці попередників. Тому для нашого дослідження вагоме значення має всебічний аналіз цього питання саме у поглядах І. Канта.

Кантівське вчення про форми свободи досягло найвищого саморозвитку у сфері етики та філософської антропології. Тут мислитель обґрунтовує сутність і специфіку людської свободи передусім як способу панування людей над предметами фізичного світу. Він вважав, що людина здатна вільно визначати свою свободу, оскільки людина свідомо перетворила власні природні потреби і прагнення в культурні досягнення та цінності. Разом з іншими філософами І. Кант виступає проти тлумачення людини як пасивного формування природи і вбачає у ній вільну й незалежну особистість, здатну до активної діяльності та самовдосконалення [91, с. 30–505].

У формуванні своєї теорії свободи І.Кант виходив із таких головних категорій, як воля, свобода, мораль. Саме воля, а не ідея, становить ту основу, котра створює певну цілісну систему форм людського життя, виконуючи при цьому зв'язуючу функцію. Однак воля у мислителя – не та, що була у

Н.Макіавеллі й повсякчас межувала зі сваволею. Воля у розумінні І. Канта – від початку раціональна, розумна та моральна, і саме вона (у раціональному сенсі) визначає сутність особи, є останньою основою всієї дійсності. У «Критиці чистого розуму» філософ наголошував на тому, що коли б розум міг завжди спрямовувати волю, то всі дії були б ідеальними; насправді цього ж нема, бо впливовими щодо дій є емоції, емпіричні чинники, котрі негативізують волю. Саме категоричний імператив як безумовний моральний закон, загальна детермінанта волі визначає останню не у вигляді певної бажаної мети, а волі, незалежно від ефектів, «чистої волі» до дій за правилами, визнаними як закони. У зв'язку з цим сутність категоричного імперативу полягає не в тому, що саме людина змушена бажати, а як мусить бажати, не що робити, а як робити. Такий висновок впливає ось із чого: аби закон був усезагальним і необхідним, він повинен визначати волю незалежно та наперекір відчуттю задоволення й незадоволення, зацікавлення та щастя, тобто лише за формою. Власне, тут І.Кант заклав теоретико-сміслові підвалини для проголошення праці «До вічного миру» [90, с. 257–315] і практичного дослідження в ній принципу примату моралі над політикою та правом, що стане загальним у XVIII–XIX ст. основою для формування політико-правових концепцій держави і влади ліберально-демократичного спрямування, а головне – сенсом визначення свободи, рівної для будь-якої держави, суспільства. У такий спосіб артикулюється ідея головної підстави свободи – моралі. Адже мораль у розумінні філософа – це «практика в об'єктивному сенсі як сукупність безумовних законів, основою котрих є веління і відповідно до котрих ми мусимо себе поводити» [99, с. 289–290].

Висновки, яких доходить І.Кант, досліджуючи моральний закон, становлять методологічну підставу для визначення сутності права та функцій держави. Це, однак, буде згодом, а наразі вчений виводить формулу категоричного імперативу: «Дій так, щоб максима твоєї волі могла водночас мати силу принципу всезагального законодавства» [99, с. 347]. У цьому основному законі розуму «знята» всяка можливість гармонії почуттів та обов'язку. Так філософ відображає саму сутність відносин суспільства й особи, їхню суперечливість, ту, яку кожна людина втримує у власній діяльності: саму себе, свою здібність, розум, природне покликання, а також зовнішнє – всезагальне, що постає як необхідність. Ця колізія не руйнує особу лише через те, що вона може мати свободу. В І.Канта усвідомленню обов'язку ніщо не передує, натомість свобода вибудовується на засадах обов'язку і нічого не пояснює у світі феноменів (як «річ у собі»), зате пояснює все у світі моралі, стаючи основою морального закону та відкриваючи шлях до автономії волі [91, с. 389].

Отже, свобода в І.Канта – не суспільне явище, а індивідуалізована ідея, що існує у двох вимірах – негативної та позитивної свободи. Коли останню визначати як волю, не залежну від природних законів, то, згідно з ученим, матимемо справу з розумінням свободи в негативному її сенсі – як свободи сваволі. А воля, що самовизначається, становить сенс позитивної свободи. Власне, у таких міркуваннях філософа, на нашу думку, закладаються принципи, котрих він дотримуватиметься під час пояснення соціально-політичного сенсу свободи і в котрих відображається позиція, відстоювана Т.Гоббсом, Дж.Локком, – індивідуалізм. Свобода – простір буття особи громадянського суспільства, це насамперед – світ, сформований її розумом і волею, де особа здатна реалізувати свої можливості. Таке поняття мислитель вважає не суспільним явищем у соціально-політичному сенсі. Свобода не дарується особі від імені держави, інституцій, самого суспільства. Вона не впроваджується в індивідуальну сферу життя іншою волею, – це справа розуму самої особи (як у Н.Макіавеллі формування у собі республіканського духу). Адже І.Кант, в іншому варіанті визначаючи сутність категоричного імперативу, акцентує на тому, що не тільки людина підпорядкована, а й сам закон є не чим іншим, аніж результатом, витвором її раціональності, отже, залежить від неї. Людина розумом та волею накреслює собі закони, аби їх виконувати. І цією автономією морального закону стверджується свобода. Вона започатковує себе в людині: яка вона сама, такі й закони і, відповідно, її свобода. Саме завдяки окресленню вимірів негативної та позитивної свободи, а також їхньої взаємозумовленості філософ почав розглядати сутність права. Так, негативна свобода, що визначається загальним законом, який гарантує рівну свободу для кожного, становить основний зміст природних прав. Водночас суспільний договір, за І.Кантом, стає своєрідною трансформуючою системою, де негативна форма свободи набуває протилежного визначення. Адже у суспільному договорі й відбувається самовизначення волі, тобто воля сама собою диктує закон, завойовуючи собі простір автономії. Автономія ж волі, наголошував мислитель, – єдиний принцип будь-якого морального закону й обов'язків, з ним пов'язаних, і первісна умова формування громадянського суспільства в загальному проекті укладення суспільної угоди. Головне ж досягнення суспільного договору полягає в тому, що всезагальний закон, який проголошує: «Роби так, аби максима твоєї волі завжди могла стати принципом основи всього законодавства», – стає позитивним законом, забезпечуючи політичну владу, що має силу карати всіх, хто намагався порушити права інших. Таким є передусім право на життя та власність [91, с. 418]. Саме власність, право на володіння (життям чи майном) створює підстави стабільності, стійкості для всіх можливих позицій людського буття.

Сталість у системі власності детермінує саму незмінність, стійкість юридичних норм відносин. Адже, як стверджував Д. Юм, «володарювання мусить бути стабільним, бо лише «це веде нас до встановлення відповідного правила» [189, с. 715], тобто закону.

Такого розуміння сутності та значущості права на власність і життя дотримується І.Кант. Тому іншою формою існування категоричного імперативу в мислителя є визначення його через розуміння людини як абсолютної цінності. «Людина і всяка розумна істота, – стверджував І.Кант, – існує як мета сама собою, а не лише як засіб для будь-якого використання з боку тої чи іншої волі» [99, с. 269]. І тоді, відповідно, категоричний імператив як «вищий принцип вчення про добродійність» закликає діяти так, щоб «ти завжди ставився до людства і в своїй особі, й особі будь-кого іншого так само, як до мети, і ніколи не ставився б до іншого тільки як до засобу» [99, с. 270]. Саме на таких двох взаємозумовлених принципах – автономії особи й ціннісному визначенні сутності іншої особи як умови та можливості самоствердження починає вибудовуватися громадянське суспільство в системі буржуазних відносин. Попередня зумовленість форми їх дії моральним законом не допускає можливості абсолютного домінування принципу автономності особи (як у Т.Гоббса в природному стані буття, коли всі проти всіх, а не всі задля всіх). Це стає на перешкоді розвитку всезагального відчуження у суспільстві, й тоді перетворення всієї системи живої та неживої «матерії» на речі, або ж засоби набуває реальності. Ставлення до іншої людини тільки як до засобу перетворює сенс діяльності у кожній сфері на прагматичний, утилітарний, оскільки її домінантною основою стає зміст, а не форма, що має репрезентувати моральні підстави і для такої діяльності, й для самих стосунків.

Розуміння можливості існування людини як мети для іншої волі І.Кант трактує ширше, аніж Дж. Локк та Т. Гоббс (з їхньою позаприродною утилітарною зацікавленістю однієї особи в іншій). Адже саме в цьому філософ убачає ще й позаправовий сенс утвердження рівності як рівноцінності («рівні, тобто незалежні»). Ця рівність, ґрунтована не лише на засадах правового визнання однієї особи іншою, а й така, що утверджує себе через етичні принципи. Людина сприймається як цінність не тільки завдяки утилітарній системі взаємокорисних стосунків і агент певних політико-економічних дій, а загалом як універсальна значущість дійсності, «людина всесвіту». Зауважмо: саме таке визначення рівності, що постає з етичних принципів, дало змогу М.Туган-Барановському зарахувати І.Канта до когорти майже основоположників соціалістичної ідеї: «Кант не був... соціалістом. Водночас тільки в ідеї рівноцінності людської особистості, – а ця ідея знайшла свій

найсистематичніший вираз у філософії Канта, – міститься теоретичне обґрунтування соціалістичного світоспоглядання, оскільки воно спирається на підвалини етичних принципів» [189, с. 8–10].

Індивід з мірою його свободи стає масштабом буття суспільства, причому так ускладнивши власні виміри, відносини, значущість, сенс існування, що зруйнувалася попередня лінійно-однозначна взаємодетермінованість у системі «індивід – суспільство» і, як згодом буде констатувати Е. Дюркгейм, вже стало неможливо «виводити суспільство з індивіда, ціле – з частини» [77, с. 218]. Індивід – не лише рівновелика з-поміж інших складова частина цілого, а своєрідна інтегральна величина. Однак, попри своє визначення як «людини всесвіту», в умовах формування раціонально-правових засад буття, за словами вже іншого філософа того часу Д.Юма, людина має дві переваги, котрі визначають її місце та роль у соціально-політичному бутті загалом, – це можливість «здійснювати справедливість і приймати відповідні рішення» [214, с. 696].

Таке ніби подвійне аксіологічне визначення сутності людини підсилює те «одне-єдине», за І.Кантом, природне право – свободу, яка набуває свого природного (оскільки вона сумісна зі свободою кожного; це є єдине первісне право, притаманне кожній людині у зв'язку з її приналежністю до людського роду) та соціального конституювання. Підтверджуючи через себе цінність іншої людини, індивід стає господарем самого себе й насправді отримує свободу, не потребуючи жодної зовнішньої опіки у процесі здійснення нормативного чи ціннісного вибору. В тому ж разі, коли автономія волі особи стає абсолютною, майже тотожною гоббсовому «егоїзму», такою, за якою свобода не реалізує категоричного імперативу, дуже часто, стверджує І.Кант, вона може перерости у сваволю. Зовнішнім інститутом, що, з одного боку, може накласти обмеження на сваволю, а з іншого – збільшити простір свободи для самоствердження особи через її ціннісні орієнтації на інших людей і суспільство загалом, є право. Чинником формування такої зовні регулятивної сили (адже право може бути реалізоване лише тоді, коли воно загальнообов'язкове) стає те, що впорядковує людські переживання, суб'єктивні думки, мотиви, – мораль. Отже, у І.Канта право виконує не тільки роль гаранта забезпечення моралі соціально-політичного поля, в якому б вона могла найоптимальніше реалізувати і себе, і людські свободи взагалі, а тієї сили, що намагається в собі утримати ознаки моралі. Несправедливі всі дії, котрі торкаються права інших людей, – максими, які «не збігаються з публічністю» [99, с. 302]. Тому, з нашого погляду, в І.Канта (на відміну від Г. Гегеля) право набуває ніби подвійного раціонального визначення: через форму (в своєму неявному виразі) морального закону, де закон постає як знак

всезагальності: мусить, тому що мусить; і через зміст державних законів, котрі окреслюють у своїх розпорядженнях не наміри, не як робити, а конкретну вказівку, що людина змушена робити. Цей другий аспект раціоналізації юридичного права стає домінуючим над першим і має прагматично-утилітарне спрямування.

Примусовість дій держави репрезентується та нормується примусом права. Ще Т.Гоббс зауважував, що усеагальна «війна всіх проти всіх» у природному стані – як тотальне насилля є одним із чинників, що вносить нередуковану форму несвободи в історичний процес. Єдина умова позбутися такого типу несвободи – укладення суспільної угоди як всеагальної раціональної дії (вона, щоправда, за певних умов може редукуватися в несвободу). І.Кант, вводячи поняття «сила примусу» (а це – вже насилля) до системи цивілізованих буржуазних політико-правових відносин, намагається, на противагу стану природи, вбачати в цьому понятті саме той чинник, який вводить нередуковану свободу в логіку історичного прогресування, зумовивши «силу примусу» моральними й правовими межами. Тому, виходячи з основного морального закону буття (людина, згідно з ним, є головною цінністю, метою котрої стає самоутвердження власних покликань, здібностей і життєвих сил), інтересами примусових дій права постає не держава як самодостатній та самоцінний інститут політичної системи, а свобода особи й суспільства в сенсі її захисту та розбудови. Адже І.Кант стверджує: «Величезна проблема для людського роду, вирішити яку його примушує природа, – досягнення всеагального правового громадянського суспільства» [94, с. 12], де всеагальний правовий (а не політичний) примус поєднується з найможливішими виявами різних форм свободи. Автономія ж особи виявляється у змозі поєднувати свободу однієї людини зі свободою іншої. І лише в таких кооперованих відносинах, як реальність суспільної практики, конституюють себе природою накреслені можливості індивіда, його покликання, здібності, бо «природні задатки людини (як єдиної розумної істоти на землі), націлені на використання її розуму, розвиваються повністю не в індивіді, а в роді» [89, с. 13].

Отже, лише через правове забезпечення існує система «індивід – громадянське суспільство – держава», де кожен член зберігає відносну автономність, і визначенням історії, за І.Кантом, є не держава, а людина в просторі громадянських стосунків. Унаслідок цього реальною стає можливість утвердити політичний устрій, «в якому максимальна свобода під зовнішніми законами поєднується з неперервним примусом, тобто абсолютно справедливий громадянський устрій» [89, с. 9]. Держава може бути тільки необхідним засобом організації людського життя. Однак коли вона стає

головною метою, це означає, що індивід елементарно обдурений стосовно власного призначення. Людська свідомість замість того, аби розширюватися, проектує ймовірності самоствердження особи, звужується, оскільки суспільство, яке загалом є простою умовою людського існування, розуміється як його мета. Саме таку особливу логіку усвідомлення становлення і своєрідного вдосконалення свободи вибудовує І.Кант. Її загалом можна висловити так: «мораль – право – держава – громадянське суспільство». Мораль також мусить становити початок відліку в раціональному ряді утвердження системозапочатковуючої основи. Це найскладніший процес, адже, згідно з І.Кантом, «кожний, наділений владою, буде зловживати своєю свободою, коли над ним немає нікого, хто б порядкував над ним відповідно до закону. Верховний глава сам мусить бути справедливим і водночас людиною» [89, с. 14]. У зв'язку з цим і причинами становлення держави стають не утилітарні потреби раціонально діючої особи, а передусім необхідність (наприклад, організувати у суспільстві тотальну систему пропонували утопісти) мати єдину всезагальну інституцію, призначенням котрої було би формування своєрідних засобів – права та відносин, вибудованих на моральних принципах як підстави для сповідування цього права. У такому стані інституційно визначеного буття природно-ірраціональна стихія свободи, що допускала зло та нерозумність, раціоналізується і мораллю, і правом. Саме у такий спосіб свобода може бути усвідомлена як необхідність. Лише в державі як своїй зовнішній формі, зазначав І.Кант, природа здатна повністю розвинути всі задатки, «вкладені нею в людство» [89, с. 19]. Шлях історичного розвитку соціально-політичних форм буття загалом можна визначити через вектори прогресування морально-правових засад, на котрих формуються відносини і самі інституції, а головне – раціональна емансипація людини.

Такий історичний шлях створює автохтонний простір неповторності (за всіх універсальних якостей природи, з ґрунту якого вона виростає). Що далі з природи людина виходить, то більше актуалізується така унікальність і самої людини, і тієї системи політичного організму, свідомо організованої завдяки суспільній угоді, яка нею вибудовується, але у безпосередню власність їй не потрапляє, бо є неречовим виявом дійсності. «Річ у тому, – зауважував І.Кант, – що держава, (на відміну, скажімо, від землі, на якій вона розташована) не є власністю (*patrimonium*). Держава – це спільність людей, підпорядковувати та розпоряджатися котрими не мусить ніхто, окрім неї самої. Тому всяка спроба прищепити, як гілку, державу, що має, подібно до стовбура, власне коріння, до іншої держави означала б знищення її як моральної особи та перетворення моральної особи на річ і суперечила б ідеї початкової угоди, без якої не

можна уявляти жодного права, на основі котрого можна було б управляти суспільством» [90, с. 260–261].

Отже, І.Кант, з нашого погляду, був одним із перших мислителів Нового часу, котрий звернув увагу на те, що покликанням буржуазної доби стає не алгоритмізація всіх форм соціального, політичного, економічного, культурного буття і в межах однієї держави, і на всьому європейському просторі, а завершення вибудови природної унікальності людини, її розуму в «політичному тілі держави» та громадянського суспільства (обернених сторін природи та роду), які здобувають статус суб'єкта моральної дії «моральної особи». Така унікальність кожної держави створюється і завдяки власній генезі в історичному вимірі, й унаслідок того, що формується вона через поєднання величезної кількості індивідуальних світів у єдиній суспільній угоді про заснування держави. Суспільний договір І.Кант розуміє по-особливому. Це не тільки раціонально-вольовий «розрив» своїх стосунків із природним станом (так було у Дж.Локка, Т.Гоббса, Г.Гроція та інших), а ніби усвідомлення людиною та раціональне «вживання» в логіку становлення держави, розуміння й прямування за цією логікою, однак з незгубним відчуттям особою дистанції стосовно держави, політичних інституцій влади, у котрих вона не повинна «розчинитися». Бо сенс угоди ліберально-демократичного спрямування – не знищення чи обмеження значущості кожної особи, а засвідчення самоствердження унаслідок гарантування права на свободу.

«Дефініція моєї зовнішньої (правової) свободи, – стверджував І.Кант, – мусить, радше, проголошувати ось що: ця свобода є правосиллям не підпорядковуватися жодним зовнішнім законам, окрім тих, на які б я міг дати свою згоду» [90, с. 267]. Відповідно до такого розуміння свободи у суспільстві з узгодженими принципами його функціонування проблема рівності не може бути іншою, аніж правовою (знову ж таки, рівність не за конкретністю змісту людського буття, а за формою такого). «Рівність у державі є таким станом відносин його громадян, коли кожен може зобов'язати до чого-небудь юридично, тільки якщо він сам підпорядковується законові, який вимагає, щоб і його могли зобов'язати таким самим способом» [90, с. 267]. Це розуміння свободи й рівності нівелює можливість зрівнювання статусу буття особи безпосередньо в суспільстві (як прирівнювання одного до іншого). Адже міра рівності, власне в І.Канта, є поза межами живого соціального організму – в праві, тобто він ніби знімає проблему всезагальної підозри, заздрощів однієї особи до іншої: кожен «приміряє» себе лише до права, а не до іншої особи, оберігаючи соціальну нішу автономії свого буття. Це становить сенс демократичності правового правління в державі, яка за

устроєм може бути республікою. Під цим розуміється «устрій, що встановлюється, по-перше, згідно з принципами свободи членів суспільства (як людей), по-друге, згідно з висхідним положенням про залежність усіх (як підлеглих) від одного загального законодавства і, по-третє, згідно зі законом рівності всіх (як громадян держави)» [93, с. 267]. Лише за таких умов, стверджував І.Кант, уряд сприймає суспільство не в його універсальному цілісному, монолітному вияві, а у вигляді структурованого завдяки визначенню своєї свободи та рівності, й тому вважає для самого себе «корисним поводитися з людиною, яка є щось більше, аніж машина, відповідно до її власної гідності» [93, с. 35].

Саме так у буржуазну епоху Нового часу збільшився простір створеної попередньою історією унікальності, неповторності, неуніфікованості розвитку тієї чи іншої держави, культури, самої людини, її свободи. Це було підставою для формування національної самосвідомості, самовизначеності на рівні держав національного типу. Хоча в І.Канта ця проблема, у тому сенсі, в якому вона визначатиметься згодом у Г.Гегеля, не постає. Адже принцип фрагментарності (атомічності) для нього ще визначальний (а не принцип тотальності як вияв процесу еманации, тобто детермінації цілим, що буде у Г.Гегеля), і цінність особи – первинна, започатковує всю систему соціально-політичного організму. Тому рух до усвідомлення себе у вимірах такого феномена, як нація, з нашого погляду, тільки набуває контурного окреслення, бо значення такої історичної форми спільності "затінене" всезначенням «володіючої особи», що була піднесена як абсолютна цінність Відродженням і особливо Н.Макіавеллі. Саме в такому сенсі ми вважаємо за необхідне розглядати становлення в Новий час держав національного типу: індивід (у світському вимірі) частіше мав шанс преферентного визначення стосовно різних типів спільностей. Останні (в тому числі й нація) можуть постати над індивідом, підпорядкувавши його собі, коли він має або родове, або позасвітське визначення.

У такий спосіб, на нашу думку, І.Кант спробував уперше визначити синтезуючі прикмети держави новоевропейської доби як інституційованого носія універсальної (загальної) свободи. Першочергова мета такої інституції – забезпечення життєвого простору кожній людині, конкретно, через юридичне впорядкування загальновизнаного максимуму задоволення інтересів. Плюралізм інтересів, якому, згідно з ідеєю правової держави, остання мусить дати змогу реалізуватися, є історичною величиною, властивою державі як апріорна, тобто така, що вже склалася. Плюралізм інтересів визначається автономними рішеннями кожної окремої людини (які інтереси вона хоче реалізувати та потреби задовольнити). Окрім відповідальності держави за

збереження автономності буття людини, держава в І.Канта відповідальна і за збереження цілісності суспільства, гармонії його відносин – те, що пізніше дістане назву «соціальна солідарність». Під останньою розуміють забезпечення суверенною владою обов'язків та відносин взаємної солідарності, яка впливає для членів суспільства з консенсусу стосовно соціального співробітництва, з метою створення загальних і рівних можливостей для розвитку особи [92, с. 740–741].

Ідея державності в І.Канта нерозривно пов'язана з її «буржуазністю», що для нього рівнозначно висновуванню цього політичного інституту через право. У такий спосіб він конкретніше встановлює ознаки істинної республіки, «чистої республіки» або ще «республіканського устрою» як прообразу правової держави. Остання передбачає, що відповідальність держави визначається як відповідальність за правопорядок, який гарантує людині свободу володіти собою, раціональну гарантію та вичерпаність юридичних рішень, вираженість і надійність правової системи, захист прав та конкуренцію, що створює умови для цілковитого розвитку природної нерівності й обмежується лише правом іншого на рівну з людиною свободу.

Не визначаючи як критерії «республіканського устрою», але аналізуючи їх як такі, І.Кант дійшов висновку: примат права, автономія особи, розподіл влад, наявність належно структурованої соціальної й інституційної системи мусять бути покладені в основу вибудови буржуазного типу правової держави. Тільки закутість держави в нею ж установлене позитивне право змушує її керуватися критеріями об'єктивності, неупередженості. Цим унеможлиблюється випадкове і часто елітарно-вибіркове підкорення людини праву. В істинній республіці, навіть у тому разі, коли її очолює монарх, повинні діяти загальнообов'язкові закони, а людям, що входять до уряду, необхідно тільки забезпечувати їхнє неухильне виконання.

З цього приводу І.Кант у праці «Метафізика звичаїв» акцентує: в чистій, істинній республіці закон править сам і не залежить від окремої особи; першим і невід'ємним правовим атрибутом громадянина стає утримування на праві свобода кожного не підкорятися іншому законові, окрім того, на який він сам погодився [93, с. 234].

Це критерії дійсності для всіх сфер, на котрі поширюється компетенція держави. У межах правової держави потреби в самоствердженні, інтереси влади, проблеми миру та безпеки можуть слугувати легітимізацією лише тією мірою, якою вони через сприйняття діалектики влади й права визнані правовими цінностями в рамках дії «істинної республіки».

Наступний критерій правової держави в І.Канта – принцип орієнтації цільової раціональності на людину, що визначається ним іще як міра

«буржуазності», або «автономності людини» [93, с. 234]. У найзагальнішому сенсі це виявляється через приватну власність – невід’ємний атрибут правової держави. Однак в І.Канта «автономія особи» має дещо «тонший» зміст, а не тільки відображає особливості відносин власності. Людина діє автономно лише тоді, коли принципи дії обираються нею як такі, котрі якомога адекватніше виражають її власну природу як істоти, наділеної раціональністю та свободою. Принципи, на котрих ґрунтуються дії людини, обираються не відповідно до місця, яке людина посідає у суспільстві, з урахуванням того конкретного типу суспільства, де їй довелося жити, чи того предметного світу, що потрапив у поле зору її бажань. Коли людина діє відповідно до таких принципів, то, дотримуючись міркувань І.Канта, вона діє гетерономно, а не автономно. Проте лише в тому випадку, якщо людина вже перебуває в полі політико-правових і владних стосунків. Але коли вона є на висхідній позиції (до дії) як входження (згодом І.Кант інтерпретує його як договірне) у стан політичного буття, то завіса необізнаності не дає змоги використовувати її знання, котрі б допомогли обрати такі гетерономні принципи. Люди приходять до свого вибору разом, але незалежно один від одного, як вільні й рівні раціональні суб’єкти дії, що знають про існування лише тих умов, котрі ведуть до необхідності встановлення принципів справедливості. Тоді принципи їхніх дій не залежать від соціальних чи природних випадковостей. Вони також не відображають певних пристрастей індивіда стосовно життєвих планів або ж намірів, що мотивують поведінку. Діючи за цими принципами, люди виявляють свою природу як наділені передусім свободою і, окрім того, рівні раціональні індивіди.

Тобто принципи свободи як основи й умови автономії особи є для І.Канта первинним виявом рівності людини, і саме в цьому полягає політико-правова основа справедливості норм принципів, відносин у буржуазному суспільстві. Адже рівність лише правовими нормами не окреслиш і не запрограмуєш. Юридичні канони буття повинні вибудуватися на засадах сформованої в особі здатності розуміти сутність власної свободи та раціональності, оскільки лише в такому випадку індивід може обирати адекватні їм принципи дій і формувати паралельно захисну систему їхнього утвердження, чим і постає юридичне право. Отже, соціально-політична діяльність людей, уся система відносин у державі визначаються та регулюються правом. Взаємна незацікавленість людей (насамперед незазіхання на свободу, визнання рівності з іншим як раціональним створінням), що попередньо «обумовлювалась» станом автономності буття, підтверджується в юридично регламентованих нормах, покликаних забезпечувати свободу в процесі вибору індивідуально визначених (а не

групових, загальносуспільних, державних та ін.) цілей буття. Тому право в І.Канта не протиставлене етичним принципам і не виведене за їхні межі, а стає можливим і дієвим тільки тоді, коли зорієнтоване на основи відчуття, переживання свободи та рівності людини, які визначають її стан автономності, де регулятивною основою є моральні настанови. Саме таке право справедливе [97, с. 154].

У зв'язку з цим «автономія особи» в І.Канта – не лише критерій, що у визначенні «чистої республіки» постає за першістю права, – він репрезентує стан людини, яка виявляє здатність до прийняття (сприйняття) права й устрою людського життя, до постійного провокування себе вибором права і в жодному випадку – не сліпим, слухняним його споживанням. Автономія особи засвідчує рівень сформованості автономії волі, республіканського духу, готовність людини визнати та підтримати першість права, прийняти свободу як сенс власного буття. Саме тому цей критерій є не другим після права, а, висловлюючись мовою музичної грамоти, своєрідним за фактом визначеного І.Кантом першого критерію, тією необхідною умовою, за якої право не втрачає сенсу і здатне регламентувати свободу власності насамперед у матеріально-економічній сфері буття. Окрім того, поняття «автономія особи» стає синтезуючим початком, що поєднує державу та «громадянське суспільство» у нову якість, потім у Г.Гегеля постане правовою державою громадянського суспільства [101, с. 161–171].

Суттєвою основою соціальної доктрини І.Канта є дослідження того, що в сучасній філософії називають процесійною раціоналізацією, тобто як пов'язуються між собою держава та право через інституалізацію примусу до відкритості у формуванні державної волі й до урахування інтересів громадян. Така система інституцій репрезентує у нього структуру влади і сприяє насамперед процесові узгодження конституції з принципами права. Правові основи у «чистій республіці» стверджують себе завдяки розподілу влад у державі, що раціонально врівноважує її силу та формує інституції контролюючої дії, котрі стежать за дотриманням законів на всіх рівнях соціально-політичної системи. Республіканізм, аргументував І.Кант, «є державним принципом відокремлення виконавчої влади (уряду) від законодавчої» [148, с. 269]. Судова влада існує окремо, хоча й призначається виконавчою владою.

Саме принцип першості права та принцип розподілу влад, згідно з І.Кантом, започатковують систему механізмів управління в державі з республіканською формою правління. Натомість нехтування ними спричиняє установлення деспотії. У такий спосіб устрій держави визначається не змістом

дій з метою реалізації влади, їхніх наслідків, а способами, формами і методами управління суспільством, а отже, технологією формування свободи.

Виявом утвердження правових засад у державі є дії стосовно відстоювання зовнішнього миру в міждержавних взаєминах. Водночас І.Кант визначає, що створення досконалого державного устрою залежить від формування правових відносин між державами і без нього не може бути здійсненим. На засадах цієї взаємозумовленості у праці «До вічного миру» він формує висхідні принципи міжнародного права як основи утвердження всезагальної свободи. Сутність таких принципів полягає ось у чому:

- мирний договір між державами є початковим гарантом знищення причин війн;
- жодна зі самостійних держав не повинна потрапити у підпорядкування іншої ні через успадкування, обмін, купівлю або подарунок;
- постійні армії мусять із часом зовсім зникнути;
- усілякі фінансові позики не можуть бути використані для підготовки та ведення війни;
- жодна держава не має права насильно втручатись у політичний устрій та правління інших держав;
- війна, коли урешті-решт виникає, ведеться чесними методами [90, с. 260–263].

Основна ідея, якої дотримувався у розв'язанні цієї проблеми І.Кант, – утвердження першості моралі над політикою. «Політик каже, що будьте мудрі, мов змії, мораль додає (як обмежувальну умову): і чисті, мов голуби» [90, с.302]. Філософ вирізняє такі головні максими, що завжди призводять до аморальності політики у міжнародних взаєминах:

- захоплення чужих територій і пошук виправдання для такої політики;
- заперечення власної провини у скоєних учинках;
- дія за принципом: "Розподіляй і володарюй".

Констатуючи, що в епоху Просвітництва діям політики не було притаманне провіщання про ці максими як про наміри чи дії, аби не скомпрометувати себе в суспільній думці, мислитель вважає за необхідне боротися з цим злом методом публічності, гласності під час здійснення політичних акцій. Принцип публічності (гласності) для І.Канта – критерій оцінки здійснення свободи з огляду моралі й справедливості. За цією думкою, несправедливі всі дії, котрі безпосередньо стосуються права інших людей, максими яких не збігаються з публічністю, і навпаки, всі максими, що потребують публічності (для досягнення своєї мети), збігаються і з правом, і з політикою [90, с. 303–308].

Отже, І.Кант рухався у тому ж напрямі, що й П. Гольбах, сформулювавши ідеал «політики, побудованої на моралі». І подібно до того, як П. Гольбах вважав гуманність вищим принципом людської спільності, так і І.Кант у процесі тлумачення думки про те, що «правдива політика не може зробити кроку, перед тим не віддавши належного моралі», зазначав, що головне право людини мусить визнаватися священним, хоч би яких жертв коштувало це для панівної влади» [90, с. 302].

Прямуювання до миру і в такий спосіб до всезагальної свободи відбувається не лише завдяки моральним та правовим діям. У Новий час актуальним стає ще один чинник економічного рівня, і він суттєво сприяє цьому. «Дух торгівлі, – зазначав І.Кант, – який рано чи пізно підпорядкує кожний народ, – ось що несумісне з війною. Річ у тому, що з усіх сил (засобів), котрі підпорядковані державній владі, сила грошей, вважайте, найнадійніша, і тому держави змушені (звичайно, не з моральних причин) сприяти благородним вчинкам» [90, с. 287]. З нашого погляду, І.Кант робить цікаве спостереження, висновки з якого потім стнуть основою багатьох теорій різного спрямування – не стільки про місце та роль економічного чинника у формуванні різних сфер людського буття, скільки про значущість (в окремих випадках – абсолютну) буденних, утилітарних, несвященних (право та мораль) речей для людського життя, відносин, миру, політики, форм свободи. Цей чинник (торгівля, ринок), що зауважує І.Кант, на нашу думку, відіграє суттєву роль також в утвердженні національної свідомості в буржуазному суспільстві. Саме торговельні, ринкові відносини (а не війна) стають універсальною основою, через яку здійснюється експансія однієї держави стосовно іншої, не завдяки насильницьким військовим діям, а через приклад своєї економічної значущості (вона – підгрунття всього іншого), власних прогресивних можливостей у цій сфері. Таким прикладом є сила грошей (як у І.Канта), добробут народу, матеріальний рівень його життя, прогресування засобів виробництва, розквіт ринкових взаємин тощо. Через економічну сферу як універсальну вперше відбувається порівняння значущості держав, влади, культур, рівнів свободи тощо. Це порівняння стає основою, внаслідок котрої формується усвідомлення такої значущості на рівні всієї спільності в державі щодо інших спільностей в інших державах. Адже, як зазначав А.Шопенгауер, «слава залежить, власне, від того, яка людина у порівнянні з іншими» [213, с. 333].

Проте І. Кант водночас констатує, що таке оповсякденення дійсності починає своєрідно трансформувати загальну конструкцію цінностей. «І тоді, – зазначав мислитель, – не від моральності потрібно очікувати доброго державного устрою, а радше навпаки, від останнього – хорошого морального

виховання народу» [93, с. 283]. Це вже йдеться про існуючу державу (а не ту, яка постає), тому цінності не руйнуються і не змінюють свої полюси: лінія логіки «мораль – право – держава – громадянське суспільство» становлення держави виходить на практику моралі, перетворюючи лінію на коло. Загальна воля (категоричний імператив), що знаходить свою основу в розумі, пройшовши логічний ряд, «замикає» себе на моральності людської повсякденності, простір якої створює практика. Така система «знімає в собі план природи», людські інтереси, покликання до праці, громадянське суспільство, право та державу і, врешті-решт, моральну досконалість», створюючи, за І.Кантом, реальні підстави для утвердження вічного миру, вічної свободи як вищого політичного блага, що загалом можна досягти лише в умовах республіканського устрою, де влада належить не людям, а законам [93, с. 283]; ідеологія ж і політика мають раціональний сенс, бо визначенням їх є тільки право та розум законів. Узагалі розум і закони стають у вченого системозапочатковуючою основою, на якій вибудовується його раціональна доктрина політико-правових відносин, де романтизм Ж.Ж.Руссо успадковується не в змісті, а радше у кантіанському пафосі спрямування до вічного миру.

Отже, І.Кант, як й інші тогочасні творці послідовних світських раціоналістичних концепцій свободи пізнішого Нового часу, перебував у ситуації, коли доводилося осмислювати суспільство, в своїй основі все ще еклесіоцентричне – таке, периферія якого, дедалі більше розростаючись, навіть утрачаючи інтенсивність зв'язків із духовним центром, зберігала автономію стосовно влади. Відчуження від вісі влади в особливе, зовсім невідоме для інших культур уявлення про пріоритет особи стосовно суспільства та держави, державну владу як щось відокремлене від суспільства, котре покликане слугувати йому і котре могло би бути завойоване суспільством або ж його частиною на благо всієї спільноти як такої, взагалі стає унікальним досягненням цієї епохи.

4.3. Об'єктивно-ідеалістична концепція свободи у філософській системі Г. Гегеля

Проблеми соціальних та індивідуальних форм свободи, досліджені І.Кантом та його попередниками, відображені по-новому в глибших узагальнюючих вимірах та зв'язках у філософській доктрині XVIII ст. Г. В. Гегеля. У його теорії завершеною в своєрідній методологічній конструкції постає проблема свободи людини і в пізнавальному, і в буттєвому сенсі. Особливості соціального буття мислитель, у всій повноті їхніх форм та

історичного змісту, репрезентує через систему практичної діяльності як вияву об'єктивного духу – наявне буття свободи волі. Проходячи три ступені – абстрактне право, мораль та моральність, «моральний дух» постає в трьох формах: сім'ї, громадянському суспільстві й державі. Для останніх характерним є те, що мислитель аналізує їх не лише в абстрактно-логічній дедуктивній формі, а й як соціальні та інституційні утворення, котрі визначаються тільки у контексті конкретної соціально-політичної зумовленості буття людини всіма тенденціями новоєвропейської доби [50, с. 542].

Свобода, відкриваючи себе через особливі функції держави, права, влади, відносин, самого громадянського суспільства, в теорії Г.Гегеля виводиться не подібно до Макіавеллівського інструментального раціоналізму (вміння володаря держави розумно діяти щодо нескінченної множини ситуацій) або інструменталістського раціоналізму Т.Гоббса та Дж.Локка (сєнс його полягав у пошуках шляхів та засобів відстоювання єгоїстичних інтересів особи чи довічної непримиренності індивідуальних виявів розуму). Мислитель висновує її зі самої субстанції у вигляді раціонально організованої системи соціально-політичної дійсності, що задає міру розумності (як міру свободи) людським діям. Такими засадами є право, моральність, держава, громадянське суспільство, особлива алгоритмічність системи розподілу політичної влади. У цьому сенсі ідея раціональності для Г.В.Гегеля перебуває за межами стратегічно інструментальної дії індивіда як такого (і лише його) – у просторі інтерсуб'єктивних життєвих форм. «Розумність, – стверджував учений у праці «Філософія права», – що розглядається абстрактно, становить узагалі взаємопроникну єдність усезагального й одиничного, а тут (в об'єднюючому началі держави. – *I. O.*), така, що розглядається конкретно стосовно свого змісту – в єдності об'єктивної свободи, тобто всезагальної субстанційної волі та суб'єктивної свободи як індивідуального знання і така, що відшукує свої особливі цілі волі» [50, с. 280].

Загалом, незважаючи на те, що люди самі творять свою історію і дійсний механізм, який сприяє зміні історичних подій, треба відшуковувати у людських пристрастях, індивідуальних, єгоїстичних намірах людини, її діяльнісно-політичну сутність становить, за Г. Гегелем, уже не антропологічний атомізм (це простежуємо в індивідуалістських концепціях політики та влади, представниками якої є Т.Гоббс, Дж.Локк та І.Кант), а раціонально кооперована система відносин, сформована на засадах особливого характеру праці, що складається в Новий час. Коли «зібрався лише атомістичний натовп індивідів», «державного устрою не існує» [50, с. 314]. Узагалі на таких засадах сформувавши його неможливо, адже «державний

устрій не є щось створене (виділено нами. – *I.O.*): він репрезентує роботу багатьох віків, ідею і свідомість розумного тією мірою, в якій воно розвинуто в цьому народі. А тому державний устрій ніколи не створюють окремі суб'єкти» [50, с. 315]. Саме у цих інститутах політичного суспільства (державі, громадянському суспільстві) посідає своє місце раціональна свобода не в атомарно-індивідуалістичному, а в соціально-кооперованому сенсі цього слова: раціональна свобода, що насправді пов'язана зі зацікавленістю про загальне благо, громадські добродії, публічні дебати та політичний контроль над економікою. І коли «державу уявляють як єдність різних осіб, як єдність, що є лише спільністю, то саме мають на меті визначення громадянського суспільства» [50, с. 228].

Громадянське суспільство в гегелівській раціональності буття постає як один вимір у змісті морального життя сучасної для нього держави, тобто вимір, завдяки чому право приватної особи (негативна свобода індивіда) стало інституційною реальністю. Отже, саме суспільство, де ця негативна свобода закріплена зовні в соціальних інститутах, з одного боку, постає у вигляді суспільства всезагальних прав людини, а з іншого – як усезагальність «антагонізмів». Ця діалектика і становить сенс «раціональної свободи»: тут людина усвідомлює себе громадянином політичної спільноти й громадянином держави, і лише завдяки такому подвійному самовизначенню свобода в суспільстві новоєвропейської доби стає реально можливою. Егалітаризм громадянського суспільства концентровано виявляється насамперед у правах власності. Остання у Г.Гегеля загалом стає чинником формування системи права в суспільстві – права на володіння речами та собою. Це і є тим невід'ємним началом людського буття, з чого починається реальний відлік свободи. Безсумнівно, «тільки особа має право на речі, й тому особисте право є, по суті, речовим правом, коли розуміти річ в її загальному сенсі як зовнішнє стосовно свободи, те зовнішнє, до якого належить також моє тіло, моє життя» [57, с.100]. Рівність права (у цьому випадку в Г.Гегеля) не є рівністю у майновому володінні, а лише забезпеченням егалітарних можливостей щодо володіння на рівні принципу. Тому право в його концепції не має договірної основи, подібно до І.Канта.

Дотримуючись ідеї, що соціальна сутність людини не може бути природною та безпосередньою, Г. Гегель вважав: ані право, ані держава, ані громадянське суспільство не формуються на договірній основі внаслідок узгодженого передання частини своїх природних прав у розпорядження політичних інституцій, лише у такий спосіб соціалізуючи їх. Природні права й не могли стати основою формування політичної системи, бо сама природа є лише однією з форм рефлексії абсолютного духу, причому не

найуніверсальнішою. У стані природи дух є дійсністю тільки «як сплячий дух» [50, с.284]. Тим паче, Г.Гегель розумів: природне право, сформульоване в «природному стані» (*status naturalis*) буття людини, жодним способом не може бути пов'язане з мораллю (ще Т.Гоббс, Б.Спіноза доводили, що людина взагалі антиморальна в своєму природному стані, а за Ж.Ж.Руссо, вона узагалі перебуває поза всякими моральними визначеннями). Для нього ж, як і для І.Канта, важливим було досліджувати право у вигляді не такого, «що над усе», а такого, що забезпечує розвиток моральнісних ознак свободи людини. Подібне ж поєднання можливе лише в системі «громадянського стану» (*status civilis*). І тільки право, народжене самим суспільством, адекватними тільки йому основами відносин, вибудовує цей стан (на відміну від природного) як певний порядок, де матричними сполучними поведінки стає мораль як соціальне явище.

Проте внаслідок існуючої форми всезагального відчуження у буржуазному суспільстві, на думку Г. Гегеля, прямі зв'язки в людському суспільстві розпадаються, втрачають природну тотожність, безпосередню стійкість і входять у швидкозмінюваний діалектичний потік нових взаємин, знову в чистому вигляді не відтворюючись. Тому унеможлиблюється експеримент, здійснений Т.Гоббсом, Дж.Локком, Б.Спінозою й іншими філософами стосовно раціонального визначення кількісного та якісного ряду природних законів і настільки ж раціонально зваженої їх диференціації на ті, які можуть бути відчужуваними, та на ті, котрі не відчужувані. Особа сама собою, за Г. Гегелем, уже має у собі розуміння правоздатності. І попри те, що в «громадянському суспільстві кожний для себе – мета, а все інше для нього – ніщо» [50, с. 228], право формує загальний принцип відносин: «будь особою і поважай інших як особистостей» [57, с. 98]. Такий принцип стає висхідним для практичного утвердження буржуазної теорії справедливості. Повага однієї особи до іншої – це не лише правовий, а й моральний акт. Саме в моральності право й мораль набувають свої дійсності й конкретності, коли поняття свободи об'єктивується в реальній дійсності у вигляді сім'ї, громадянського суспільства та держави. «Моральність є ідея свободи як живе добро... Це в собі й для себе суцї закони та інституці» [50, с. 200]. І політична свобода може бути реальною лише як форма морального життя, а моральність стає підґрунтям, унаслідок чого, «незважаючи на те, що в громадянському суспільстві особливе та всезагальне розпались, вони все ж таки взаємопоєднані та взаємозумовлені» [50, с. 229].

Це – з одного боку. З іншого, як ми вже зазначали, – у громадянському суспільстві має місце інша реальність – реальність усезагальних антагонізмів, оскільки основою його залишається дія приватних інтересів особи,

всезагальна відчуженість форм буття, що й забезпечує «вільний рух» суспільства, підвалинами котрого стає конкурентність. «Індивіди як громадяни... держави – приватні особи, метою котрих є їхній власний інтерес» [50, с. 231], а саме громадянське суспільство постає лише у вигляді опосередкованої працею системи потреб цих індивідів. Інтереси ж їх, де найповніше реалізується свобода, становлять сімейна й економічна сфери буття.

Загальними ознаками громадянського суспільства, дотримуючись політико-правової концепції Г. Гегеля, є суспільство власників, які, попри расові й релігійні та політичні відмінності, рівні перед законом, котрим одночасно, відповідно до загального для всіх закону, дозволено реалізовувати особисті інтереси та власні уявлення про щастя. Урешті-решт, вони вільні у загальній конкуренції вибрати собі сферу фахової зайнятості, особисту кар'єру, заняття з продажу своєї робочої сили, місце проживання та праці.

Держава ж для Г. Гегеля означає сферу морального життя, де антагонізм громадянського суспільства знято, він стає відносним, і особа здобуває інше визначення власної свободи. Однак самодостатнього визначення (як у теоретиків природного права) громадянське суспільство не набуває, бо воно не замкнуте на собі, а важливе лише настільки, наскільки відкрите у взаєминах з державою. Найвагомішою функцією держави стає об'єднання, де «свобода досягає свого вищого права, і ця самоціль володіє вищим правом щодо одиничних людей, чий обов'язок полягає в тім, щоби бути членами держави» [50, с. 279]. У зв'язку з цим лише держава отримує статус ідеї розуму, свободи права. Існування ж історичних форм держави – це хід Бога у світі, де її основою є тільки сила розуму, що здійснює себе у вигляді волі. Проте вияв, як наявне буття типу держави, такого розуму може бути різним, навіть ірраціональним. Тривалий шлях людської історії у сфері політичного життя це підтверджує. Тому цікаві, з нашого погляду, праці Г. Гегеля раннього періоду, коли інтенсивно напрацьовувались основи майбутньої «Феноменології духу» [48, с. 668] й осмислювалися джерела формування такого значущого для людини інституту, як держава.

Проблему становлення держави, форм політичної влади, відносин у суспільстві мислитель тісно пов'язував насамперед зі змінами, інакше кажучи, з виявом у певній своїй історичній формі релігії. Політичний і культурний стан суспільства – лише результат розвитку, специфіку якого, на його думку вченого, становить позитивність релігії. Позитивність християнської релігії у Г. Гегеля означає передусім заперечення моральної автономії суб'єкта, що збігається з апологією утисків та деспотизму, котрі стверджувалися в політичній системі суспільства. Водночас неспозитивні релігії античності були

релігіями, котрі утверджували людську гідність та свободу, виразом та своєрідним способом існування яких стали античні демократії. «Релігія римська чи грецька – це була релігія тільки для вільних народів... Ідея своєї вітчизни, своєї держави – ось що було тим небаченим, вищим початком, заради чого вона (вільна людина. – *I.O.*) трудилася, що підштовхувало її до дії, ось що «було» для неї кінцевою метою світу; ось що бачила вона втіленням у дійсності або ж сама допомагала втілювати і зберігати в дійсності. Перед цією ідеєю зникала її індивідуальність, і вона мала потребу в збереженні життя й існування ідеї, вимагати ж довготривалого чи вічного життя для себе як індивіда, вимолювати його їй не могло й у гоголю прийти або ж спадало на думку рідко, лише у хвилини бездіяльності, лінощів вона могла сильніше відчувати бажання, котрі стосувалися тільки самої її» [45, с. 186–187].

«Позитивна віра, – зазначав Г.В.Гегель, – це система релігійних положень, які лише тому мусять для нас стати істиною, що накреслюються нам авторитетом, якому ми не можемо відмовити у підпорядкуванні. У розумінні позитивної віри, по-перше, в наявності є система релігійних положень, або істин, котрі незалежно від того, чи вважаємо ми їх правильними, мусять розглядатися як істинні, що в будь-якому випадку залишались би істинами, навіть тоді, коли б вони не були відомі нікому і ніким не вважались би істинними і які, у такий спосіб, часто називають об'єктивними істинами, – такі істини мусять ставати істинами для нас, суб'єктивними істинами» [48, с. 200]. У політичній сфері буття цей феномен віри адекватно виявляється у трансформованій системі відносин та підпорядкування: люди підпорядковуються законам, що жодного стосунку до них не мають (з огляду участі в їхньому співтворенні); підпорядковуються правителям, котрих не обирали, держава у кінцевому підсумку є продуктом, що жодним чином у своєму творенні й функціонуванні не пов'язаний з особистою діяльністю людини, а навпаки, протистоїть їй у вигляді зовнішньої сили, що перестала становити з нею єдину, цілісну, органічну систему.

Доречно зауважити, що в умовах «безрівності» німецького духу, в молодого Г. Гегеля визріла нова державна ідея. Подальший розвиток поглядів філософа – це лише систематизація та розгортання згадуваної державної ідеї. Уже описуючи природу «народного духу», мислитель акцентує на переплетенні в ньому культурного і політичного життя. Перші начерки нової філософії держави належать до Бернського періоду. Гегелівське переконання сформувалось у процесі дослідження причин занепаду античності й утвердження християнської позитивності. Держава здійснює свою владу, спрямовуючи націю до вищої політичної єдності й тим самим утверджуючи її право бути «історичним народом» [45, с. 39–40].

Внаслідок панування позитивної християнської релігії як періоду домінування приватної людини, що піклується про свою власність – і тільки про неї, «Образ держави як результату своєї діяльності, – стверджує Г. Гегель, – зник зі серця громадянина; опікування, піклування про ціле зберігалися тепер у душі однієї людини або ж небагатьох; у кожного було тепер своє вказане йому місце, більш чи менш обмежене, відмінне від місць інших; незначній частині громадян було довірене управління державною машиною, і ці громадяни слугували лише як окремі шестерні, набуваючи своєї значущості тільки від свого поєднання з іншими. Звірена окремій особі частина розламаного на шматки цілого була у порівнянні з цілим настільки незначна, що окремій людині не потрібно було знати цього співвідношення частини з цілим та мати його перед очима» [14, с. 40]. Придатність для держави – мета, яку визначала держава перед підлеглими, а самі вони вбачали своєю метою заробіток та підтримання власного існування. Усяка діяльність і мета стосувалась тепер індивідуального, зникла діяльність заради цілого, заради ідеї. Кожен працював або на себе, або ж під примусом на іншого – окрему людину. Тепер зникла свобода підпорядковуватися законам, котрі надані самому собі, та прямувати за ними, визначеними владою у мирний час та полководцями під час війни, виконувати плани, які задумані разом з іншими. Всяка політична свобода зникла. Право громадянина «давало тепер право лише на збереженість майна, що заповнювало тепер увесь його світ; явище, що переривало сплетіння його цілей, всю діяльність цілого життя – смерть, беззаперечно, стало для нього чимось жахливим, адже ніщо не переживало його». Республіканця ж «переживала республіка, і в такий спосіб для нього стала стверджуватися думка, що душа його є вічною» [50, с. 188].

Лише такі умови нового світовідчуття могли бути сформовані на основі позитивної християнської релігії. Лише вона, на думку Г. Гегеля, могла передати аристократично-олігархічну форму державного правління, настільки ж протилежну змістові республікансько-демократичної форми, наскільки сама позитивна релігія є дотичною, нетрадиційною для європейських народів системою культури, сферою самопізнання людини. Для мислителя це означає, що у складній, неоднозначній історії християнство, зародившись у системі однієї культури, стає позитивною стосовно інших культур, традицій, історій, тобто певною установкою, зібранням думок, котрі, будучи мертвою об'єктивністю, протистояли суб'єктивності людської практики як неприродне їй. Проникаючи лише у поверховий пласт культури, вони не проростали в глибинну традицію, залишаючись лише формою, що домінує над внутрішнім сенсом автохтонності культури. Так, у праці «Позитивність християнської

релігії» Г. Гегель наголошує: спочатку римські завоювання, а згодом християнство знищило самобутність національних релігій, у тому числі й германську релігію. «Наша традиція, – зазначає Г.В.Гегель, – народні співи та ін. Це не Гармодій, не Арістогітон, які заслужили вічну славу, оскільки вони перемогли тиранів і дали своїм громадянам рівні права та закони, котрі живуть на устах народу в його піснях. Що становить історичне значення нашого народу? В нього немає власної, вітчизняної традиції; його пам'ять, фантазії переповнені витоками людської історії, історією чужого народу, справами та злочинами царів, що не мають до нас жодного відношення». Тому в німецької фантазії «немає нічого такого, до чого вона б могла притулитися..., вона відірвана від усього» [52, с. 180].

Завжди постаючи як позаісторично позитивна, релігійна містика об'єднує найпокірніше підпорядкування авторитету з найрадикальнішою свободою. У містичності такої віри вона відшукується навіть у буденній відособленості індивідуального існування, і гріховністю стає націленість людини чи всієї спільноти на індивідуальне існування зі ствердженням своєї волі, інтересів, зазіхань. Найголовніше – у такій вірі немає фантазії, «за винятком хіба що М.Лютера у протестантів» [52, с. 177] з його вірою як життєвою надією, силою до життя. Таке, за Г. Гегелем, особливе позитивне (у його розумінні цього поняття) утвердження людини в поверхових межах традицій, власної історії, відсутність релігійної фантазії, яка б, укорінившись, виросла з власної основи, тісно пов'язаної з історією самого народу, веде до того, що суспільство тим паче починає жити «без усякої політичної фантазії» [45, с. 178].

На противагу античним релігіям, котрі постійно звертались до всього народу, для християнства характерно те, що воно зорієнтоване на певну особу. Відтак здійснюється адекватна цьому орієнтація в політичній сфері буття: у республіці живуть заради ідеї, а в монархії – завжди для чогось окремого. Проте люди тут не можуть жити без ідеї, тому, згідно з Г. Гегелем, вони створюють окрему ідею – ідеал. Цей ідеал може відображати достатньо широку гаму – від божества до сили світської влади, ієрархії підпорядкування, але головне – він створений за межами індивідуального буття людини і не нею самою як закон власного життя. Отже, Г. Гегель досліджує особливу історичну трансформацію позаантичної держави, на початках котрої в основу становлення ніби покладається індивідуалізована віра та «чиста мораль», що проповідував Христос, а в кінцевому підсумку вона отримує статус держави, система влади якої ґрунтується на неморальних засадах. Загалом між античністю та її відродженням у Новий час, на його думку, постав період

деспотій, пригнічення, панування позитивної релігії, що відображено в адекватних формах державного устрою, котрих зазнала Європа.

Одномірність ірраціонального буття, започаткована позитивною релігією християнства, адекватно ірраціоналізує спосіб і сенс існування самої держави, політичної сфери життя, притупляє процес становлення нації, її самоусвідомлення як одиниці, що утверджує власну культуру, традиції, історію. З одного боку, ні держава, ні нація не стають метою, де би визначалась їхня унікальність, самодостатність, самовизначеність тощо. (головне – метою, завдяки чому лише й можливе самоусвідомлення себе автономним, наділеним свободами індивідом). Адже вони – тільки засіб для утвердження важливішого – позитивної релігійної ідеї. «Війни, що зжерли мільйони німців, – зауважував Г.В.Гегель, – велись через честолюбство, заради незалежності князів: нація ж була засобом...» [49, с. 177–178]. З іншого боку, саме така відсутність власного життя душі в нації позначається на всій системі формування культури, яка стає недостатньо вкоріненою у народі (її визначає «відсутність народності») [49, с. 179]. Некласична традиційність культури виявляє себе насамперед у некласичних типах політичної влади, породжених деспотичними періодами позитивної релігії християнства. У цих деспотичних типах влади й формах політичного правління (такий, скажімо, лад, як та ж аристократично-олігархічна форма правління, що постійно критикував Г. Гегель) настільки ж відсутня народність, наскільки й у самій цілісній системі культури.

Для Г. Гегеля у цьому випадку критерієм визначення історичної прогресивності, гуманності й розумності детермінантного ряду «релігія – держава (в її формах політичного правління) – нація» є міра відкритості кожного з феноменів такого ряду для введення індивіда у суспільне життя, де його системозапочатковуючою ознакою стає автономія буття особи, що підтверджується передусім її свободами на самоствердження. Загальну ж схему історичного процесу становлення і самої держави, і місця людини в ній філософ інтерпретує, подібно до концепції історії Ж.Ж.Руссо, мов тріаду: початкова свобода та самостійна діяльність людського суспільства стосовно утвердження держави – втрата свобод під час панування позитивної релігії, що детермінує у формі мертвої, чужої об'єктивності державу й систему влади, – завоювання втрачених свобод насамперед як звільнення від неприродної для людини позитивності.

Тільки післяреформаторська і післябуржуазно-революційна доба в історії держави постає у Г. Гегеля початком цілковитої збіжності розуму абсолютного духу й онтологічної раціональності держави (це становить його самопокладання, яке є «у собі й для себе розумне» [49, с. 279]. Лише через

такий різносенсовий підхід мислитель дає потрійне визначення держави як: 1) безпосередньої дійсності у формі індивідуальної держави (внутрішнє державне право, державний лад); 2) відносин між державами (зовнішнє державне право); 3) її всесвітньої історії.

Повернувшись знову до розуміння новоевропейського типу та громадянського суспільства, з одного боку, як їх співвідношення, а з іншого – як самовизначення функційних дій, вважаємо за необхідне звернути увагу на те, що ця взаємовизначеність у Г. Гегеля відносна, оскільки історично держава передує громадянському суспільству як продукт буржуазної доби і водночас є абсолютною. Учений не констатує, на відміну від І.Канта, що людина – мета й абсолютна цінність, хоча не відмовляється від цього. Все набагато складніше і залежить від того, що стає сферою згаданого виміру. Призначення громадянського суспільства – у забезпеченні та захисті власності й своєї свободи [49, с. 279]. Особистий інтерес тут домінує над об'єднанням і останнє існує лише задля першого. Громадянське суспільство, за Г. Гегелем, утримує в собі три такі моменти:

- «опосередкування потреби і задоволення одиничного через його працю та завдячуючи праці й задоволення потреб усіх інших, системи потреб;
- захист власності через правосуддя;
- піклування стосовно запобігання випадковості, яка залишається в цих системах, і увага до окремого інтересу як до загального за допомогою поліції та корпорації» [49, с. 233].

Розшарування суспільства на стани (їх у Г. Гегеля три: субстанційний, промисловий і всезагальний), поява корпоративних інтересів, а відтак і різних політичних інтересів – це вияви одного – сутності громадянського суспільства, метою якого стає можливість індивіда ствердити власну свободу (не лише вибір бути чи не бути рабом, а навіть бути чи не бути членом держави). У цьому разі громадянство означає радше не приналежність до певної держави, а своєрідну міру незалежності, свободи від держави, тобто свободу її вибору відповідно до правової, економічної, соціально-політичної та інших можливостей забезпечити утвердження своїх свобод.

Мета ж держави – не одиничний індивід, не розмежований статус його існування, а суспільство, «всезагальне життя». Сенсом буття особи стає лише її загальнозначуще, «субстанційне» визначення. Вона володіє істинністю та моральністю тільки тому, що є членом держави (у цьому разі – обов'язковим громадянином держави, бо без останньої особа як така не існує).

Однак відмінність держави та громадянського суспільства відносна і саме як відмінність актуалізує свою самість лише в системі гносеологічних

означень. Онтологічна ж їхня сутність виявляється радше у співвідношенні й взаємозв'язку соціально-економічної та політичної сфер громадянського суспільства і політичної держави. Реальними діалектично єднаючими основами цих двох інститутів стають право та політична влада. «Сутність держави Нового часу, – стверджує Г. Гегель, – полягає в тому, що всезагальне пов'язане в ній із цілковитою свободою особливого та благодіянням індивідів... Виходячи з цього, інтерес сім'ї та громадянського суспільства мусить концентруватися в державі, але... всезагальність мети не може бути досягнутою без власного знання та волі особливого, яке мусить зберегти своє право» [50, с. 286]. Через право, з одного боку, держава постає своєю «зовнішньою необхідністю» та вищою владою і для самої сім'ї, і для громадянського суспільства. Вони підпорядковані природі цієї влади і, власне, від неї залежать їхні інтереси та закони буття (на противагу розуміння згадуваної проблеми у теоріях природного права). З іншого боку, ця ж сама держава становить іманентну мету і сім'ї, і громадянського суспільства; її реальна сила вибудовується як складова власної всезагальної кінцевої мети (те, що у Н.Макіавеллі є абсолютно самодостатнім і єдиним) та особливого інтересу індивідів як вільних суб'єктів політико-економічної діяльності, котрі мають рівновелику систему і обов'язків перед державою, і, відповідно, прав. Право та обов'язок стають «початком» та «кінцем» кола взаємозв'язку держави та громадянського суспільства як всезагального й особливого. Саме в цьому діалектичному русі Г. Гегель вбачає початки та сенс правової держави, а водночас – і простір реалізації свободи. Його держава як дійсність свободи є «зовнішньою державою», «зовнішнім порядком» щодо особистих загальних інтересів» [50, с. 208] – як умова забезпечення самої можливості розгортання громадянського суспільства через його правове регулювання, матриця законів його існування.

Лише на такій основі формується внутрішній простір правової держави громадянського суспільства, що постає вже не в своєму зовні вираженому стані, а як «субстанційно всезагальне», «образ та дійсність розуму» [50, с. 377], де можливе досягнення гармонії інтересів, а не тільки їх правове регулювання. Власне, правовий стан громадянського суспільства стає середовищем і створює умови, коли право перестає бути «ще не розвинутим», коли приватна власність «лише утверджується, структурується». Це стан, за якого, на думку Д. Юма, «власність, право та обов'язок не мають ступенів» [214, с. 687]. Отже, розглядаючи сутність громадянського суспільства, Г. Гегель формулює висхідні його критерії, котрі в узагальненому вигляді можна визначити як: «структурованість суспільства, суспільних відносин, самосвідомості, політичної системи, системи власності; автономію особи (що

отримує визначення тільки через соціально керовану форму діяльності) в системі політичних, економічних та владних утворень; наявність права, яке закріплює й охороняє індивідуальні свободи особи, що підпорядкувало, примусило «сповідуватися» собі навіть абсолюти: віру, церкву; адже «немає священної, релігійної совісті, – наголошував Г.В. Гегель, – яка була б відокремлена від світського права і була б протилежною йому» [46, с.422].

Держава стає насправді раціональною і водночас такою, що, з одного боку, відповідає своїми діями принципам моральності як соціальний інститут, з іншого – такою, що реально може формувати всю структуру відносин на правових основах лише за узагальнюючої умови – розподілу системи політичної влади. Тільки в такій іпостасі держава постає як вища соціально-духовна цінність. На думку Г. Гегеля, лише тріадична система такого розподілу є запорукою найбільшої стійкості самої держави та гарантією існування громадянського суспільства. Політична держава розпадається на владу: законодавчу – визначати й установлювати всезагальне; урядову – таку, що підводить особливі сфери та окремі випадки під всезагальне; владу володаря, «в якій вирізнені влади, об'єднані в індивідуальну єдність і яка, виходячи з цього, є вершиною та початком цілого – конституційної монархії» [47, с. 311], тобто суб'єктивності у вигляді остаточного вольового рішення.

Така триєдина форма розподілу влади, згідно з Г. Гегелем, своєю розумністю гарантує основне – публічну свободу. Саму ж розмежовану систему влади, дещо нетрадиційну для сьогоденного класичного розуміння, у багатьох дослідженнях філософ визначає як таку, де віддає данину ідеалістично-консервативним традиціям, зокрема тоді, коли йдеться про монархію [174, с. 195–211]. Тому вважаємо за необхідне детальніше зупинитися на розумінні мислителем сенсу останньої у суспільстві буржуазної доби й у завершній конструкції самої теорії держави і влади, що він розробляє.

Розумність монархічного інституту Г. Гегель виводить із його специфічної арбітражно-упорядковуючої функції, яку він виконує, перебуваючи між двома сторонами, котрі борються та політично конкурують. Це аристократія, що відкидає буржуазні відносини і з відчаєм хапається за свої історично накопичені привілеї, та середня верства – новонароджувана торгова та промислова буржуазія, яка стала вільним і повновладно діючим господарем у соціально-економічній сфері буття. Монархічне правління виконує тут роль синтезуючої сторони, що, власне, через себе «знімає» політично-онтологічне протиріччя, втримуючи у собі сторони суперності. Лише внаслідок цього монархія формує єдиний центр арбітражного ухвалення політичного рішення, дії та інтереси якого поширюються на всю

державу й соціальні групи, верстви, і виконання їх є обов'язковим. Розумність монархічного інституту влади функціональна. Проте вона у своїй основі субстанціальна і не визначається тільки функціями конкретної монархічної форми правління. Так, аналізуючи реальну систему політичної влади у тогочасній Німеччині, Г. Гегель зазначав: «Державою керує світ чиновництва, і над усім цим стоїть особисте рішення монарха, адже остаточне рішення, безумовно, необхідне. Однак за незмінних законів та відповідної організації держави те, що надано одноосібному рішення монарха, видається малоімовірним щодо субстанціального. Звичайно, потрібно вважати великим щастям, коли доля якому-небудь народу дарує благородного монарха; але у великій державі і це малозначуще, бо сила такої держави – в її розумі» [47, с. 421–422].

Отже, розумність держави Г. Гегель вбачає передусім не в наявних конкретно-історичних формах її існування (хоча його весь час і намагаються звинуватити саме в цьому за ідеалізацію монархічної форми правління в Німеччині), а в субстанційній основі самої історії. Раціонально-логічну сутність такої історії становить процес саморозгортання абсолютного духу, моментом, «епізодом» якого і є буржуазна держава, що за жодних обставин не може бути іншою, аніж розумною. Таку особливість мислитель відобразив у знаменитій формулі: «все, що розумне, – те дійсне, все, що дійсне, – те розумне» [153, с. 63]. Розглядаючи діалектику «минулого – теперішнього», Г. Гегель констатує: в основу розуміння їхнього взаємозв'язку мусить бути покладене специфічне раціональне осмислення традиції. «Досвід та історія, – акцентує він, – вчать, що народи й уряди ніколи нічого не навчилися з історії та не діяли згідно з повчаннями, які можна було б віднайти у ній. У кожную епоху відшукуються такі особливі обставини, кожна епоха є настільки індивідуальною за станом, що в цю епоху необхідно і можливо приймати лише такі рішення, котрі впливають саме з такого стану... Невиразне згадування минулого не має жодної сили в порівнянні з життєздатністю та свободою теперішнього» [160, с. 7–8]. У зв'язку з цим традиціоналізм не повинен стати легітимізуючим початком у формуванні політичних інститутів, законів, свободи та систем відносин і устрою в державі. Адже єдиним критерієм їх оцінки може бути розум.

Субстанційну основу розуму німецької держави становить історичне поле, початком якого є лютеранська Реформація. Саме завдяки останній дух німецького народу виявився попередньо підготовленим до сприйняття «реальної свободи», а у Франції й Англії лише їхні буржуазні революції створили простір для свободи, однак у її відповідно абстрактному та формальному сенсі.

«Абстрактна свобода», за Г. Гегелем, – це діалектика деспотії й анархії в їх почерговій змінності; «формальна свобода» (лише уміння говорити і невміння чи небажання діяти) – без жодної ваги юридичний принцип парламентаризму, що був прикриттям сформованих відносин панування – панування аристократії. «Реальна свобода», з погляду Г. Гегеля, на відміну від формальної й абстрактної, є головною характеристикою нової та останньої епохи абсолютного духу. Змістом політичної дії влади в умовах «реальної свободи» стає повсякденна, поступова, обставлена з «розумним» використанням бюрократичного елемента в управлінні реформа суспільства та відносин підпорядкування». І в жодному випадку – «не перманентність революцій, як це було у Франції, чи постійний ризик спричиняти революційний бунт, як було в Англії, через «надмірні привілеї англійської аристократії», незабезпечення свобод системою «позитивного права» [48, с. 408], або ж через хибність парламентського типу правління, за якого може трапитися, що «...опозиція, сформована на чужих стосовно парламенту засадах і така, що відчуває свою неспроможність перемогти в парламенті партію, яка перебуває при владі, могла б піддатися спокусі й звернутися за допомогою до народу, що привело б не до реформ, а до революції» [48, с. 413].

Ще однією з причин, чому Г. Гегель вважає найоптимальнішою формою державного правління монархію, на нашу думку, є особливе розуміння ним сутності трансформації форм людської діяльності в новоевропейську епоху, основою котрої стає всезагальне відчуження в усіх сферах буття. З одного боку, тільки у такій системі виробництва можливе усвідомлення людиною себе як цілісності, універсальності. «Праця індивіда, націлена на задоволення його потреб, такою ж мірою є задоволенням потреб інших, як і своїх, і задоволення власних потреб він досягає лише завдяки праці інших. Як окрема особа в своїй особливій роботі неусвідомлено вже виконує деяку загальну роботу, так виконує вона і загальну роботу в свою чергу як свій усвідомлений предмет; ціле стає як ціле – її витвором, заради якого вона жертвує собою і тільки через це дістає від нього назад саму себе» [48, с. 189]. З іншого боку, процес виробництва, препаруючи працю у відокремлені часткові функції, втрачає можливість усвідомлювати свою цілісність, а сама ціль і цінність людської діяльності стають трансцендентними. «У цьому промисловому суспільстві, – запевняє Г. Гегель, – в якому кожний використовує всіх інших та конкурує з ними, немає людини, яка б зберегла свою самостійність і не була вплетена в безмежні сіті залежностей від інших людей. Те, що вона потребує для самої себе, або ж зовсім не є продуктом її власної праці, або ж є таким лише в дуже незначній своїй частині; окрім цього, кожна з цих

діяльностей не має індивідуального живого характеру, а все здебільшого здійснюється машиноподібно, відповідно до загальних норм» [50, с.270].

У такий спосіб конституює себе в нових умовах і політична діяльність. Хоча вона постає в низці інших як особлива (чи мусить бути такою), бо від рівня її організованості, розумності й усезагальності залежить стан держави, відносин, самої людини. Мета дії тут не може втрачатись у зіткненні з іншими інтересами – не може бути відчуженою в середині процесу, що розгортається (коли ж так трапиться, то результат один – революція), і в «прозорості» останнього мусить бути чітко прочитуваною та впізнаваною. Майже так, як у досліджуваній Г. Гегелем рефлексії духу, де «рух є коло, що повертається до себе, яке свій початок передбачає і лише наприкінці його досягає» [49, с. 430], так і в дії (стосовно завершення владних цілей та інтересів загальнодержавного характеру) цілі й інтереси повинні у недеформованому стані виявитись у підсумку. Причому сам процес такої дії наскрізний стосовно всього суспільства, оскільки, за Г. Гегелем, «держави мусить своїм устроєм пронизувати всі відносини» [50, с. 315].

Отже, щоб дія не втрачала в процесі свого розгортання цілей і була монолітною, всезагальною, вона мусить спиратися на один (для суспільства – абсолютний, інтерсуб'єктивний) владний розум. Такою формою влади є лише монархія, бо інші, котрі лише зовнішньо (не діалектично) плюралістичні, такої цілісної дії (над-дії) забезпечити не можуть. Не як доцільну, виходячи нібито з консервативно-ідеологічних міркувань, обґрунтовує Г. Гегель суть монархії, а як ту, що логічно стає кінцевим онтологічним виявом об'єктивного духу його філософської системи в політико-владному полі буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов М. Неопределённость свободы / М. Абрамов // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 52–70.
2. Августин А. Монологи / А. Августин // Антология мировой философии: в 4 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1969. – 365 с.
3. Аверенцев С. Два рождения европейского рационализма / С. Аверенцев // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 58–71.
4. Алексеев-Попов В.С. О социальных и политических идеях Руссо / В.С. Алексеев-Попов // Ж.Ж.Руссо. Трактаты. – М. : Наука, 1969. – 703 с.
5. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М. : Мысль, 1967. – Т. 4. – С. 378–511.
6. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1967. – Т. 4. – С. 100–213.
7. Арон Р. Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності / Р. Арон. – К. : Укр. центр духовної культ., 2005. – 365 с.
8. Асмус В.Ф. Иммануил Кант / В.Ф. Асмус. – М. : Наука, 1973. – 534 с.
9. Асмус В. Ф. Историко-философские этюды / В.Ф. Асмус. – М. : Мысль, 1984. – 318 с.
10. Асмус В.Ф. Проблема свободы и необходимости в философии Гегеля / В.Ф. Асмус // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 52–59.
11. Асмус В.Ф. Руссо / В.Ф. Асмус. – М. : Наука, 1962. – 156 с.
12. Бакрадзе К.С. Проблема диалектики в немецком идеализме / К.С. Бакрадзе // Избранные философские труды : в 4 т. – Т. 4 : История новой философии. – Тбилиси : Изд-во Тбилис. ун-та, 1977 – 423 с.
13. Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля / К.С. Бакрадзе. – Тбилиси : Изд-во Тбилис. уни-та, 1958. – 466 с.
14. Барг М. Проблема человеческой субъективности в истории (методологический аспект) / М. Барг // Цивилизации. – М. : Наука, 1992. – Вып. 1. – С. 69–87.
15. Барг М. Эпохи и идеи: становление историзма / М. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
16. Бауман З. Свобода / З. Бауман. – М. : Новое изд-во, 2006. – 132 с.
17. Берлін І. Дві концепції свободи / І. Берлін І. // Берлін І. Чотири есе про свободу. – К. : Основи, 1994. – 232 с.
18. Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
19. Бердяев Н. Философия свободного Духа / Н. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.

20. Бердяев Н. Царство духа и царство Кесаря / Н. Бердяев. – М. : Республика, 1995. – 383 с.
21. Богданов В.В. Понятие субстанции в классической европейской философии / В.В. Богданов. – Таганрог : Изд-во ТРТУ, 2002. – 193 с.
22. Богомолов А.С. И. Кант / А.С. Богомолов // История диалектики. Немецкая классическая философия. – М. : Мысль, 1978. – С. 31–100.
23. Булатов М.А. Головні етапи розвитку поняття свободи в історії європейської філософії / М. Булатов // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. – К. : Наукова думка, 2005. – С. 5–48.
24. Булатов М. А. Немецкая классическая философия: в 2 ч. / М.А. Булатов– К. : Стилос, 2003. – Ч. 1: Кант, Фихте, Шеллинг. – 322 с.
25. Бур М. Притязания разума. Из истории немецкой классической философии и литературы / М. Бур, Г. Иррлиц. – М. : Прогресс, 1978. – 328 с.
26. Бур М.А. Фихте / М. Бур. – М. : Мысль, 1965. – 168 с.
27. Бурдые П. За рационалистический историзм // Социо-Логос: Альманах российско-французского центра социологических исследований Ин-та социологии РАН. – М. : Ин-т экспериментальной психологии, 1996. – С. 9–29.
28. Бычко И. В. В лабиринтах свободы / И.В. Бычко. – М. : Политиздат, 1976. – 159 с.
29. Бычко И.В. Познание и свобода / И.В. Бычко. – М. : Политиздат, 1969. – 215 с.
30. Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Ф. Бекон. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1978. – Т.2. – 575 с.
31. Валлерстайн И. Социальное изменение вечно. Ничто никогда не изменяется / И. Валлерстайн // Социс. – 1997. – № 6 – С. 8–21.
32. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
33. Виндельбанд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками : в 2 т. / В. Виндельбанд. – М. : Терра-Канон-Пресс, 2000. – Т. 2: От Канта до Ницше. – 512 с.
34. Виндельбанд В. Памяти Спинозы / В. Виндельбанд // В. Виндельбанд. Избранное: Дух и история. – М. : Мысль, 1995. – С. 80–95.
35. Вольтер. Философские произведения / Вольтер. – М. : Наука, 1996. – 560 с.
36. Габитова Р. Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер / Р. Габитова. – М. : Наука, 1989. – 160 с.

37. Гадамер Х.–Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.–Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
38. Гаджиев К. Размышления о свободе / К. Гаджиев // Вопросы философии. – 1993. – № 2. – С. 33–49.
39. Гайденко П. И.Г. Фихте / П. Гайденко // История диалектики: немецкая классическая философия. – М. : Мысль, 1978. – С. 10–150.
40. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте / П. П. Гайденко. – М. : Наука, 1990. – 128 с.
41. Гартман Н. Проблема духовного бытия: исследования к обоснованию философии истории и науки о духе / Н. Гартман // Культурология XX века: антология. – М. : Юрист, 1995. – 704 с.
42. Гвардини Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии – 1999. – № 4. – С. 127–164.
43. Гегель Г.В. Лекции по истории философии / Г.В. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – 584 с.
44. Гегель Г. В. Наука логики : в 3 т. / Г. В. Гегель. – М. : Мысль 1970. – Т.1. – 500 с.
45. Гегель Г. В. Позитивность христианской религии / Г. В. Гегель // Работы разных лет : в 2 т. – М. : 1970. – Т.1. – С. 87–209.
46. Гегель Г. В. Политические произведения / Г. В. Гегель. – М. : Наука, 1978. – 438 с.
47. Гегель Г. В. Работы разных лет: в 2 т. / Г.В. Гегель. – М.: Мысль, 1970. – Т.1– 668 с.
48. Гегель Г. В. Феноменология духа / Г.В. Гегель // Сочинения: В 14 т. – М.: Соцэкгиз, 1959. – Т.4. – 438 с.
49. Гегель Г. В. Философия истории / Г.В. Гегель // Г. В. Гегель. Сочинения: в 14 т. – М. : Соцэкгиз, 1959. – Т.8. – 415 с.
50. Гегель Г. В. Философия права / Г.В. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
51. Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук: В 3 т. / Г. В. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – Т.3. – 471 с.
52. Гегель Г. В. Эстетика: в 4 т. / Г. В. Гегель. – М. : Искусство, 1968. – Т.1. – 312 с.
53. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Т. Гоббс. Собрание сочинений: в 2 т. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – 736 с.
54. Гоббс Т. О гражданине / Т. Гоббс // Т. Гоббс. Собрание сочинений : в 2 т. – М. : Мысль, 1991. – Т.1. – С. 270–507.
55. Гоббс Т. О свободе и необходимости / Т. Гоббс // Т. Гоббс. Собрание сочинений : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 574–612.

56. Гоббс Т. Основы философии. О человеке / Т. Гоббс // Т. Гоббс. Собрание сочинений : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 219–269.
57. Губерський Л. В. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз / Л. В. Губерський, В. П. Андрущенко, М. І. Мхальченко. – К. : Знання України, 2002. – 370 с.
58. Гулыга А. В. Гегель / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1983. – 308 с.
59. Гулыга А. В. Кант / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1981. – 303 с.
60. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1986. – 334 с.
61. Гулыга А. В. Шеллинг / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1982. – 317 с.
62. Гуревич А. Историческая наука и историческая антропология / А. Гуревич // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 56–70.
63. Гусев В. Драма свободы / В. Гусев // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 170–174.
64. Гусев В. Західна філософія Нового часу / В. Гусев. – К. : Либідь, 2000. – 368 с.
65. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – № 3. – С. 102–145.
66. Гьёффе О. Вибрані статті / О. Гьёффе. – К. : Укр. філос. фонд, 1998. – 104 с.
67. Декарт Р. Из переписки 1619–1643 гг. / Р. Декарт // Р. Декарт. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 325–415.
68. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт // Сочинения: В 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 77–170.
69. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Р. Декарт. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 257–318.
70. Денисенко В. М. Дискурс свободы: утопія та реальність вибору / В. Денисенко, В. Климончук, Ю. Привалов. – Львів : Астрологія, 2007. – 212 с.
71. Денисенко В.М. Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового часу європейської історії / В.М. Денисенко. – Львів : ПАІС, 1997. – 274 с.
72. Дильтей В. Історія молодого Гегеля. Відродження гегельянства / В. Дильтей. – К. : ВПЦ «Три крапки», 2008. – 306 с.
73. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 11. – С. 132–152.

74. Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо) / Т.Б. Длугач. – М.: Наука, 1995. – 228 с.
75. Дрей У. Ещё раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке / У. Дрей // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 37–71.
76. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме / Л. Дюмон. – Дубна : Издат. центр «Феникс», 1997. – 304 с.
77. Дюркгейм Э. Социология и теория познания / Э. Дюркгейм // Хрестоматия по истории психологии. – М. : Прогресс, 1980. – 705 с.
78. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. предклассический период. От Вольфовской школы до раннего Канта / В. А. Жучков. – М. : Наука, 1996. – 260 с.
79. Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего просвещения (конец XVII – первая четверть XVIII в.) / В.А. Жучков. – М. : Наука, 1989. – 295 с.
80. Жучков В. А. Система кантовской философии и ее трансформация в неокантианстве / В. А. Жучков // Кант и кантианцы: критические очерки одной философской традиции. – М.: Наука, 1978. – С. 10 – 96.
81. Заиченко Г. А. Джон Локк / Г. А. Заиченко. – М. : Мысль, 1973. – 207 с.
82. Історія філософії / за ред. В. Я. Ярошевича. – К. : Парапан, 2002. – 774 с.
83. Ильин М. Слова и смыслы: Опыт описания ключевых политических понятий / М. Ильин. – М. : РОССПЭС, 1997. – 432 с.
84. История диалектики. Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1978. – 363 с.
85. История марксистской диалектики. – М.: Мысль, 1973. – 606 с.
86. История философии в кратком изложении / Пер. с чешк. И.И. Богута. – М.: Мысль, 1995. – 590 с.
87. История философии: в 4 т. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1957. – Т.2. – 711 с.
88. Калиниченко В. Методология гуманитарных наук в трудах В. Дильтея / В. Калиниченко // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 128–135.
89. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // И. Кант. Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т.6. – С. 5–25.
90. Кант И. К вечному миру / И. Кант // И. Кант. Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т.6. – С. 257–311.
91. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // И. Кант. Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т.4, Ч.1. – С. 311–505.

92. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // И. Кант. Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1964. – Т.3. – 799 с.
93. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // И. Кант. Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т.4, Ч. 2. – С. 109–439.
94. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе / И. Кант // И. Кант. Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – С. 5–59.
95. Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука / І. Кант. – Мюнхен : Укр. вільний ун-т, 2004. – 324 с.
96. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – 710 с.
97. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
98. Кассирер Э. Жизнь и учение Кант / Э. Кассирер. – СПб. : Университет, 1997. – 447 с.
99. Кареев Н. Историко-философские и социологические этюды / Н. Кареев. – СПб. : Издатель, 1989. – 519 с.
100. Каримский А. М. Философия истории Гегеля / А. М. Каримский. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 270 с.
101. Киссель М. А. Гегель и современный мир / М.А. Киссель. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1982. – 152 с.
102. Кесседи Ф. От мифа к Логосу. – М. : Мысль, 1972. – 368 с.
103. Коган Л. Триединство свободы / Л. Коган // Вопросы философии. – 1997. – № 5. – С. 31–44.
104. Колодій А. На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні / А. Колодій. – Львів : Червона калина, 2002 – 276 с.
105. Коломиец Т. А. Концепция человека во французском материализме XVIII века / Т.А. Коломиец. – К. : Наукова думка, 1978. – 140 с.
106. Конников И. А. Материализм Спинозы / И. А. Конников. – М. : Наука, 1971 – 268 с.
107. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон. – М. : Республика, 2004. – 542 с.
108. Короткий філософський словник / За ред.. М.Розенталя і П. Юдіна. – К. : Держ. вид-во політ. літ-ри УРСР, 1952. – 586 с.
109. Кримський С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К. : Парапан, 2003. – 234 с.

110. Критические очерки по философии Канта. – К. : Наук. думка, 1975. – 367 с.
111. Кричевский А. Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // А. Кричевский // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 161–173.
112. Крымский С. Контуры духовности: контексты идентификации / С. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–28.
113. Кузнецов В. Н. Западноевропейская философия XVIII в. / В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов. – М. : Высш. школа, 1974. – 398 с.
114. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века / В.Н. Кузнецов. – М. : Высш. школа, 1989. – 358 с.
115. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу / Ю. В. Кушаков. – К. : Центр навч. літ., 2006. – 572 с
116. Кушаков Ю. В. Діалектика як логічний та естетичний феномен / Ю. Кушаков // Вісник Київського університету. – Серія: Філософія. – № 9. – С. 32 – 45.
117. Лазарев В. В. Й. Шеллинг / В. В. Лазарев // История диалектики. Немецкая классическая философия. – М. : Мысль, 1978. – С.151–215.
118. Лазарев В. В. Философия раннего и позднего Шеллинга / В. В. Лазарев. – М.: Наука, 1990. – 168 с.
119. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. / Г. В. Лейбниц. – Т. 3. – М. : Мысль, 1989. – 554 с.
120. Липовой С. П. Курс лекций по истории новоевропейской философии (XVII – первая половина XVIII в.) / С. П. Липовой. – Ростов на Дону : Изд-во РГУ, 1996. – 223 с.
121. Локк Дж. Два трактата о государственном правлении / Дж. Локк. Сочинения: в 3 т. – М. : Мысль, 1985. – Т.3. – С. 135–407.
122. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Дж. Локк. Сочинения: в 3 т. – М. : Мысль 1985. – Т.3. – С. 91–135.
123. Локк Дж. Исследование о законах природы / Дж. Локк // Дж. Локк. Сочинения: в 3 т. – М. : Мысль, 1985. – Т.3. – С. 35–107.
124. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. / А. Ф. Лосев. – М. : Изд-во МГУ, 1979. – 416 с.
125. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. / Д. Лукач. – М. : Наука, 1982. – 616 с.
126. Людина в цивілізації XXI століття: проблеми свободи. – К.: Наук. думка, 2005. – 272 с.

127. Майоров Г. М. Теоретическая философия Г. Лейбница / Г. М. Майоров. – М. : Изд-во МГУ, 1973. – 266 с.
128. Майдановский А. Д. Категория существования в “Этике” Спинозы / А. Д. Майдановский // Вопросы философии. – 2001. – № 1. – С.161–174.
129. Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии / М. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2012. – 320 с.
130. Мамардашвили М. Картезианские размышления / М. Мамардашвили. – СПб. : Прогресс, 2001. – 352 с.
131. Мамардашвили М. Классические и неклассические идеалы рациональности / М. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2010. – 288 с.
132. Мареев С.Н. История философии : учеб. пособие / С. Н. Мареев, Е. В. Мареева. – М. : Академ. проект, 2004. – 880 с.
133. Маркс К. Экономико-философские рукописи / К. Маркс, Э. Фридрих // К. Маркс, Э. Фридрих. Избранные произведения : в 3 т. – М. : Политиздат, – Т. 1. – С. 549–560.
134. Маркузе Г. Разум и революция / Г. Маркузе. – СПб. : Азбука, 2000. – 541 с.
135. Материалисты древней Греции. – М. : Мысль, 1955. – 310 с.
136. Медушевский А. Демократия и тирания в новое и новейшее время / А. Медушевский // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 3–32.
137. Мельник В.П. Філософія. Наука. Техніка: методолого-світоглядний аналіз : монографія / В.П. Мельник. – Львів : Видавнич. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 592 с.
138. Мирандолла П. О достоинстве человека / П. Мирандолла // Буркгард Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. – СПб., 1876. – 124 – 156.
139. Мірчук І. Вступ до філософії / І. Мірчук ; За ред. М. Шаповала. – Мюнхен, 2006. – 374 с.
140. Монтескье Ш. Л. О духе законов / Ш. Л. Монтескье // Ш. Л. Монтескье. Избранные произведения. – М. : Госиздат, 1995. – С. 157–733.
141. Мотрошилова Н. В. Познание и общество. Из истории философии XVII – XVIII вв. / Н. В. Мотрошилова. – М. : Мысль, 1969. – 297 с.
142. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: историко-философские очерки и портреты / Н. Мотрошилова. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
143. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение / сост. П.Алексеев. – М. : Политиздат, 1990. – 528 с.

144. Нарский И. С. Готфрид Ляйбниц / И. С. Нарский. – М. : Мысль, 1972. – 240 с.
145. Нарский И. С. Г.В.Ф. Гегель / И.С. Нарский // История диалектики. Немецкая классическая философия. – М. : Мысль, 1978. – С. 216–331.
146. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века / И. С. Нарский. – М. : Высш. шк., 1974 – 383 с.
147. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века / И. С. Нарский. – М. : Высш. шк., 1973. – 334 с.
148. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века / И.С. Нарский // М. : Высш. шк., 1976. – 585 с.
149. Нарский И. С. Логика антиномий Канта / И. С. Нарский // Философия Канта и современность. – М. : Мысль, 1974. – С.72–103.
150. Нерсесянц В.С. Гегель / В.С. Нерсесянц. – М. : Юрид. л-ра, 1975. – 111 с.
151. Ойзерман Т. К характеристике трансцендентального идеализма И. Канта: метафизика свободы / Т. Ойзерман // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 66–78.
152. Ойзерман Т. К характеристике философии Шеллинга: принцип тождества необходимости и свободы / Т. Ойзерман // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 108–120.
153. Ойзерман Т. Философия Гегеля как учение о первичности свободы / Т. Ойзерман // Вопросы философии. – 1993. – № 11. – С. 60–75.
154. Олар А. Политическая история Французской революции / А. Олар. – М. : Соцэкгиз, 1938. – 979 с.
155. Ориген. О началах / Ориген. – Новосибирск, 1993. – 275 с.
156. Павленко Ю. Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства / Ю. Павленко. – К. : Либідь, 1996. – 358 с.
157. Платон. Законы / Платон // Платон. Сочинения: в 3 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – С. 105 – 385.
158. Плотников Н. Молодой Гегель в зеркале исследований / Н. Плотников // Вопросы философии. – 1993. – № 11. – С. 30–60.
159. Попович М. Раціональність і виміри людського буття / М. Попович. – К., 1997. – 265 с.
160. Попович М. Смысл і свобода / М. Попович // Філософська думка. – 2009. – № 4. – С. 5–12.
161. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги : в 2 т. : пер. з англ. / К. Поппер. – К. : Основи, 1994. – Т.2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. – 494 с.

162. Поппер К. Злиденність історизму: пер. з англ. / К. Поппер. – К. : АБРИС, 1994. – 192 с.
163. Проценко О. Походження свободи / О. Проценко, В. Чепинога. – К., 1996. – 232 с.
164. Ракитов А. Историческое познание: системно-гносеологический поход / А. Ракитов. – М. : Политиздат, 1982. – 303 с.
165. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел. – К. : Основи, 1995. – 708 с.
166. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Петрополис, 1996. – Т. 3: Новое время (От Леонардо до Канта). – 713 с.
167. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Петрополис, 1997. – Том 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.
168. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – К. : Основи, 2000. – 382 с.
169. Руссо Ж. Ж. О политической экономии / Ж. Ж. Руссо // Трактаты. – М. : Наука, 1969. – С. 63 – 90.
170. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре / Ж. Ж. Руссо. – М. : Канок, 1998. – 416 с.
171. Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении неравенства / Ж. Ж. Руссо // Трактаты. – М. : Наука, 1969. – С. 9–80.
172. Сергеев К. А. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики / К. А. Сергеев, Ю. В. Перов // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: Кн.1. – СПб. : Наука, 1993. – С.5–61
173. Скирбекк Г. История философии : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Г. Скирбекк, Н. Гилье. – М. : Гуманит. изд. центр «ВЛАДОС», 2000. – 800 с.
174. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії / Р. Скратон. – К. : Основи, 1998. – 331 с.
175. Сміт А. Дослідження про природу та причини добробуту націй / А. Сміт. – К. : Основи, 2001. – 593 с.
176. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев. – М.: Республика, 1996. – 479 с.
177. Соколов В.В. Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса / В. В. Соколов // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 3–6.

178. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков / В. В. Соколов. – М.: Высш. шк., 2003. – 428 с.
179. Сичивица О. М. Либерал-рестрикционизм и архетектоника гармонического мира: Историческо-политологический трактат / О. Сичивица. – Львов : Каменяр, 2013. – 1220 с.
180. Соколов В.В. Спиноза / В. В. Соколов. – М. : Мысль, 1973. – 160 с.
181. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / Б. Спиноза // Б. Спиноза. Избранные произведения: в 2 т. – М. : Госиздат, 1957. – Т.1. – С.57–171.
182. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза // Б. Спиноза. Избранные произведения : в 2 т. – М. : Госиздат, 1957. – Т.1. – С. 285–381.
183. Спиноза Б. Переписка / Б. Спиноза // Б. Спиноза. Избранные произведения: в 2 т. – М. : Госиздат, 1957. – Т.1. – С. 383–854.
184. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза // Б. Спиноза. Избранные произведения: в 2 т. – М. : Госиздат, 1957. – Т.1. – С. 359–618.
185. Сучасна зарубіжна соціальна філософія: хрестоматія. – К. : Либідь, 1996. – 384 с.
186. Сытник П. К. Целостность гуманистического процесса / П. К. Сытник // Гуманизм. Культура. – Дрогобич, 1992. – С. 6–16.
187. Татаркевич В. История философии: в 3 т. – Львов : Свічадо, 1999. – Т.2 : Философия Нового времени до 1830 р. – 352 с.
188. Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии / Г. Тевзадзе. – Тбилиси, 1979. – 368 с.
189. Туган-Барановский М. И. Общественно-экономические идеалы нашего времени / М. И. Туган-Барановский. – СПб. : Книжный дом, 1913. – 480 с.
190. Уайтхед А. Избранные работы по философии / А. Уайтхед. – М. : Прогресс, 1990. – 716 с.
191. Уемов А. Системные аспекты философского знания / А. Уемов. – Одеса : Негоциант, 2000. – 275 с.
192. Фейербах Л. История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы / Л. Фейербах // История философии : в 4 т. – М. : Мысль, 1967. – Т. 1. – С. 63–412.
193. Философия эпохи ранних буржуазных революций. – М. : Наука, 1983. – 583 с.
194. Философия Канта и современность. – М. : Мысль, 1974. – 469 с.
195. Философия Гегеля и современность. – М. : Мысль, 1977. – 489 с.

196. Философия Гегеля. Проблемы диалектики. – М. : Наука, 1987. – 303 с.
197. Фихте И. Основы общего наукоучения / И. Фихте // И. Фихте. Сочинения: в 2 т. – СПб : Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 65–338.
198. Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза / К. Фишер. – М. : АСТ, 2005. – 557 с.
199. Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Френсис Бэкон Веруламский / К. Фишер. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 541 с.
200. Фишер К. История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение / К. Фишер. – М. : АСТ, 2005. – 734 с.
201. Фишер К. История новой философии: Рене Декарт / К. Фишер. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2004. – 492 с.
202. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1989. – 272 с.
203. Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти, удовольствия / М. Фуко. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
204. Фукуяма Ф. Конец истории / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 134–147.
205. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М. : Республика, 1995. – С. 63–167.
206. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Бытие и время. – М. : Республика, 1995. – С. 327–344.
207. Хесле В. Гении философии Нового времени / В. Хесле. – М.: Республика, 1992. – 224 с.
208. Шевченко А. К. Культура. История. Личность (Введение в философию поступка) / А. К. Шевченко. – К.: Наук. думка, 1991. – 192 с.
209. Шеллинг Ф. В. И. Сочинения : в 2 т. / Ф. В. И. Шеллинг. – М. : Мысль, 1987. – Т.1. – 638 с.
210. Шеллинг Ф. В. И. Сочинения: в 2 т. / Ф. В. И. Шеллинг. – М.: Мысль, 1987. – Т.2. – 636 с.
211. Шеллер М. Спиноза / М. Шеллер // М. Шеллер. Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.
212. Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика Канта / В. И. Шинкарук. – К. : Наук. думка, 1974. – 335 с.
213. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр // Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1992. – 435 с.

214. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Д. Юм. Сочинения: в 2 т. – М. : Мысль, 1965. – Т.1. – С. 599–788.
215. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
216. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы / А. Яценко. – К. : Наук. думка, 1997. – 276 с.
217. Ящук Т. Диалектика объективного и субъективного в общественном развитии / Т. Ящук. – К. : Политиздат, 1989. – 191 с.
218. Albrecht A. Rechtsstaat / A Albrecht // Staatslexsi Kon: in 5 bd Freiburg. – 1988. – Bd. – S.740–741.
219. Brito E La mort du Christ dans les «Lecons sur la philosophie de la religion» de Hegel / E Brito. – 234 p.
220. Dicker A. Kants teory of knonledge: an akalytical introduction/ A. Dicker. – Oxford Oxford: University Press, 2004. – 256 p.
221. Referale des Hegel – Kogresses in Salzburg. Hegel–Jahrbuch (Meinsenhtim a Glan). 1977–1978 – Koln: Pahl-Rugenstein, 1979. – S. 129–211.
222. Revue Philosophsque de Louvain (Louvain-la-Neuve). – 1980. – № 38. – P. 225–244.