

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Навчально-науковий інститут філософії, культурології, політології

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

До захисту допущено

Кафедрою теоретичної і практичної філософії імені професора
Й. Б. Шада протокол № 7 від 10.12.2025 р.

в. о. завідувача кафедри

Тетяна ПОДОЛЬСЬКА

«10» грудня 2025 р.

Кваліфікаційна робота

Здобувача другого (магістерського) рівня вищої освіти
(першого (бакалаврського) / другого (магістерського))

Легітимація влади у Т. Гоббса та в класичній конфуціанській традиції
(назва роботи)

Спеціальність (спеціалізація) 033 Філософія
(код та найменування спеціальності; спеціалізації спеціальності - за наявності)

Освітня програма Філософія
(назва освітньої програми)

Виконавець

(підпис)

Артем Коваленко

(ім'я, прізвище)

Науковий керівник

(підпис)

Володимир Абашнік

(ім'я, прізвище)

Харків – 2025

АНОТАЦІЯ

Коваленко А. І. «Легітимація влади у Т. Гоббса та в класичній конфуціанській традиції».

Кваліфікаційна дипломна робота за спеціальністю 033 «Філософія». – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Харків, 2025.

Ключові слова: легітимність, влада, Т. Гоббс, конфуціанство, суспільний договір, Мандат Неба, ритуал, політична філософія.

Мета дослідження полягає у здійсненні системного порівняння західної та східної моделей легітимації влади для виявлення їхніх спільних рис та фундаментальних відмінностей.

Завдання дослідження:

1. Проаналізувати філософсько-антропологічні передумови легітимації у Гоббса.
2. Розкрити сутність Суспільного договору як механізму авторизації та відчуження прав.
3. З'ясувати роль правового позитивізму та абсолютності влади суверена у забезпеченні законності.
4. Визначити межі легітимності у Гоббса крізь призму принципу «Безпека народу» та права на самозбереження.
5. Дослідити соціально-антропологічні засади конфуціанської держави.
6. Проаналізувати концепцію Мандату Неба (Tianming) як джерела суверенітету та доктрину «Виправлення імен».
7. Розкрити механізми морального виправдання влади через Чесноту (De) та принцип Мінбень.
8. Охарактеризувати специфіку конфуціанської згоди через концепції Резонансу (Ganying) та права на Революцію (Geming).
9. Провести порівняльний аналіз двох моделей за критеріями антропології, технології влади та механізмів згоди.

Об'єкт дослідження - феномен політичної легітимності в історії світової філософії, зокрема в західноєвропейській та китайській.

Предмет дослідження - порівняльний аналіз механізмів легітимації влади у політичній філософії Томаса Гоббса та класичному конфуціанстві.

Методи дослідження:

Порівняльний метод — виступив базовим інструментом дослідження, що дозволив здійснити систематичне зіставлення західної (Гоббсової) та східної (конфуціанської) моделей легітимації, виявити їхні типологічні відмінності та спільні функціональні риси.

Герменевтичний метод — застосовано для інтерпретації та змістового аналізу класичних філософських текстів («Левіафан» Т. Гоббса, «Лунь Юй», «Менцзи», «Сюнь-цзи»), що дало змогу реконструювати автентичні значення ключових понять («природний стан», «суверен», «Мандат Неба», «Лі», «Де») у відповідних історико-культурних контекстах.

Структурно-функціональний аналіз — використано для розгляду механізмів влади як цілісних систем, де кожен елемент (страх, ритуал, згода, закон) виконує специфічну функцію у забезпеченні стабільності політичного порядку.

Метод історико-філософської реконструкції — дозволив проаналізувати генезу політичних ідей Т. Гоббса та конфуціанців у безпосередньому зв'язку з кризовими історичними умовами їх виникнення (Англійська революція XVII ст. та період Воюючих царств у Китаї).

Теоретична основа: Трирівнева концепція легітимності Д. Бітема, соціологія панування М. Вебера, теорія політичного порядку Ф. Фукуями, історико-контекстуальний підхід К. Скіннера та Р. Така до філософії Гоббса, інтерпретації конфуціанської етики та ритуалу Г. Фінгарета, Д. Холла та Р. Еймса. Окрім цього, теоретичну основу складають класичні твори Т. Гоббса («Левіафан»), Конфуція («Лунь Юй»), Менцзи, Сюнь-цзи, а також дослідження Б. Ван Нордена, А. Доре.

Основні результати дослідження:

- На основі порівняльного аналізу антропологічних засад встановлено фундаментальну відмінність у підходах до природи політичного порядку: гоббсівська модель базується на атомістичному індивідуалізмі та незмінності егоїзму, що вимагає створення держави як штучного механізму стримування. Натомість конфуціанська модель спирається на холістичний органіцизм і пластичність людської природи, розглядаючи державу як природне розширення родини.
- Виявлено розбіжність у технологіях легітимації: західна модель «правового позитивізму» (Гоббс) обґрунтовує владу через волю суверена та інструмент зовнішнього закону, тоді як східна модель «ритуальної нормативності» (конфуціанство) спирається на трансцендентний Мандат Неба та інструмент внутрішнього Ритуалу.
- Доведено, що Гоббс пропонує тип статичної легітимності, яка виникає через одномоментний акт авторизації та заперечує право на колективний опір заради стабільності. У протилежність цьому, конфуціанство передбачає динамічну легітимність, що вимагає постійного підтвердження через механізм «резонансу» (Ganying) та визнає право на «Зміну Мандату» (революцію) як інструмент відновлення справедливості.
- Визначено телеологічну відмінність моделей: метою гоббсівської держави є «негативна свобода» (фізична безпека та виживання), що виправдовує ефективність будь-яких засобів. Метою конфуціанської держави є «позитивна свобода» (моральне вдосконалення та гармонія), що робить етичність влади умовою її існування.
- Зроблено висновок про те, що досліджені парадигми представляють дві альтернативні стратегії подолання соціального хаосу: «зовнішнє стримування» через конструювання абсолютної суверенної волі (Гоббс) та «внутрішнє формування» через виховання соціальної природи людини (конфуціанство).

Наукова новизна роботи полягає у здійсненні системного компаративного аналізу механізмів легітимації влади у західній (Т. Гоббс) та східній (класичне конфуціанство) традиціях із застосуванням трирівневої методології Д. Бітема. Вперше експліковано фундаментальну відмінність між «статичною» легітимністю контракту, що базується на відчуженні прав заради безпеки, та «динамічною» легітимністю резонансу, що вимагає постійного етичного підтвердження. Обґрунтовано, що досліджувані моделі репрезентують дві альтернативні онтологічні стратегії подолання хаосу: через створення штучної суверенної волі та через відновлення природної соціальної гармонії.

Структура роботи: Дослідження складається зі вступу, 3 розділів, висновків і списку використаних джерел. Обсяг роботи становить 75 сторінок.

ABSTRACT

Kovalenko A. I. «Legitimation of Power in T. Hobbes and in the Classical Confucian Tradition». Qualification thesis in specialty 033 «Philosophy». – V. N. Karazin Kharkiv National University, Kharkiv, 2025 .

Keywords: legitimacy, power, T. Hobbes, Confucianism, social contract, Mandate of Heaven, ritual, political philosophy.

The purpose of the study is to carry out a systemic comparison of Western and Eastern models of power legitimation to identify their common features and fundamental differences.

Research tasks:

1. To analyze the philosophical-anthropological prerequisites of legitimation in Hobbes.
2. To reveal the essence of the Social Contract as a mechanism of authorization and alienation of rights.
3. To clarify the role of legal positivism and the absoluteness of the sovereign's power in ensuring legality.
4. To determine the limits of legitimacy in Hobbes through the prism of the "Safety of the People" principle and the right to self-preservation.
5. To investigate the social-anthropological foundations of the Confucian state.
6. To analyze the concept of the Mandate of Heaven (*Tianming*) as a source of sovereignty and the doctrine of the "Rectification of Names".
7. To reveal the mechanisms of moral justification of power through Virtue (*De*) and the *Minben* principle.
8. To characterize the specificity of Confucian consent through the concepts of Resonance (*Ganying*) and the Right of Revolution (*Geming*).
9. To conduct a comparative analysis of the two models based on criteria of anthropology, technology of power, and mechanisms of consent.

Object of study: The phenomenon of political legitimacy in the history of world philosophy, specifically in Western European and Chinese traditions.

Subject of study: A comparative analysis of mechanisms of power legitimation in the political philosophy of Thomas Hobbes and classical Confucianism.

Research methods:

- **Comparative method** served as the basic instrument of the research, allowing for a systematic comparison of the Western (Hobbesian) and Eastern (Confucian) models of legitimation, identifying their typological differences and common functional features.

- **Hermeneutic method** was applied for the interpretation and content analysis of classical philosophical texts ("Leviathan" by T. Hobbes, "Analects", "Mencius", "Xunzi"), which allowed reconstructing the authentic meanings of key concepts ("state of nature", "sovereign", "Mandate of Heaven", "Li", "De") within their respective historical-cultural contexts.

- **Structural-functional analysis** was used to examine mechanisms of power as holistic systems where each element (fear, ritual, consent, law) performs a specific function in ensuring the stability of the political order.

- **Method of historical-philosophical reconstruction** allowed analyzing the genesis of the political ideas of T. Hobbes and the Confucians in direct connection with the crisis historical conditions of their emergence (the English Revolution of the 17th century and the Warring States period in China).

Theoretical basis: D. Beetham's three-level concept of legitimacy, M. Weber's sociology of domination, F. Fukuyama's theory of political order, the historical-contextual approach of Q. Skinner and R. Tuck to Hobbes's philosophy, and interpretations of Confucian ethics and ritual by H. Fingarette, D. Hall, and R. Ames. Additionally, the theoretical basis comprises classical works by T. Hobbes ("Leviathan"), Confucius ("Analects"), Mencius, Xunzi, as well as studies by B. Van Norden and I. Dore .

Main results of the study:

- Based on a comparative analysis of anthropological foundations, a fundamental difference in approaches to the nature of political order has been established: the Hobbesian model is based on atomistic individualism and the immutability of egoism, requiring the creation of the state as an artificial mechanism of containment. In contrast, the Confucian model relies on holistic organicism and the plasticity of human nature, viewing the state as a natural extension of the family.

- A divergence in legitimation technologies has been revealed: the Western model of "legal positivism" (Hobbes) justifies power through the will of the sovereign and the instrument of external law, while the Eastern model of "ritual normativity" (Confucianism) relies on the transcendent Mandate of Heaven and the instrument of internal Ritual.

- It is proven that Hobbes offers a type of *static legitimacy*, which arises through a momentary act of authorization and denies the right to collective resistance for the sake of stability. In contrast, Confucianism implies *dynamic legitimacy*, which requires constant confirmation through the mechanism of "Resonance" (*Ganying*) and recognizes the Right of Revolution (*Geming*) as an instrument for restoring justice.

- The teleological difference of the models is defined: the goal of the Hobbesian state is "negative liberty" (physical safety and survival), which justifies the efficiency of any means. The goal of the Confucian state is "positive liberty" (moral perfection and harmony), making the ethical nature of power a condition for its existence.

- It is concluded that the studied paradigms represent two alternative strategies for overcoming social chaos: "external containment" through the construction of an absolute sovereign will (Hobbes) and "internal formation" through the cultivation of the social nature of man (Confucianism).

Scientific novelty of the work lies in the systematic comparative analysis of power legitimation mechanisms in Western (T. Hobbes) and Eastern (classical Confucianism) traditions using D. Beetham's three-level methodology. For the first time, the fundamental difference between the "static" legitimacy of the contract, based on the alienation of rights for the sake of security, and the "dynamic" legitimacy of resonance, requiring constant ethical confirmation, is explicated. It is substantiated that the studied models represent two alternative ontological strategies for overcoming chaos: through the creation of an artificial sovereign will and through the restoration of natural social harmony.

Structure of the work: The study consists of an introduction, 3 chapters, conclusions, and a list of references. The volume of the work is 75 pages.

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. МЕХАНІЗМИ ЛЕГІТИМНОСТІ У ТОМАСА ГОББСА	7
1.1. Філософсько-антропологічні передумови легітимності у Гоббса	7
1.2. Контракт як легітимація: суспільний договір як акт уповноваження та безвідкличної передачі прав	13
1.3 Абсолютизм і Закон: Суверен як єдине джерело позитивного права (ius civile). Неподільність влади як гарантія законності	17
1.4. Ефективність замість Моралі: Виправдання влади лише раціональною метою. Втрата здатності до захисту як єдиний ліміт легітимності	23
Висновки	28
РОЗДІЛ 2. МЕХАНІЗМИ ЛЕГІТИМНОСТІ У КЛАСИЧНОМУ КОНФУЦІАНСТВІ (КОНФУЦІЙ, МЕНЦЗИ, СУНЬ-ЦЗИ)	31
2.1. Соціально-антропологічні передумови виникнення держави у конфуціанстві	31
2.2. Юридична легітимність: Мандат Неба (Tianming) та ритуальна нормативність	37
2.3. Моральне виправдання влади: Чеснота (De) та принцип Мінбень	42
2.4. Механізми Згоди: Резонанс та Право на Революцію (Geming)	46
Висновки	51
РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЯ ПОДОЛАННЯ ХАОСУ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ МОДЕЛЕЙ ЛЕГІТИМАЦІЇ	53
3.1 Порівняння передумов: антропологія і онтологія влади	53
3.2 Порівняння юридичної легітимності у роботі Гоббса і класичному конфуціанстві	58
3.3. Порівняння морально-нормативного виправдання та мети влади	63
3.4 Виражена згода. Стабільність і межі влади	67
Висновки	71

	3
ВИСНОВКИ	73
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	76

ВСТУП

Актуальність теми. Сучасний глобальний політичний ландшафт характеризується глибокою кризою традиційних моделей легітимності та загостренням ідеологічної конкуренції між «західною» ліберально-демократичною моделлю та «східними» альтернативами, насамперед китайською. У цьому контексті звернення до філософських витоків цих політичних культур є не просто історичним екскурсом, а необхідною умовою для розуміння сучасних процесів. Політична філософія Томаса Гоббса, яка заклала фундамент західного розуміння держави як «штучного тіла», створеного контрактом, та класичне конфуціанство, яке сформувало уявлення про державу як етико-політичний організм, пропонують дві фундаментально відмінні відповіді на питання: «Чому людина повинна коритися владі?».

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю подолання спрощених дихотомій (на кшталт «демократія проти авторитаризму») та переходу до глибшого аналізу онтологічних та антропологічних засад влади. Порівняння механізмів легітимації у Гоббса та Конфуція дозволяє виявити внутрішню логіку цих систем, зрозуміти природу політичного обов'язку в різних культурах та осмислити альтернативні стратегії досягнення соціального порядку — через зовнішнє правове стримування або через внутрішнє моральне формування.

Ступінь наукової розробки теми. Проблема легітимності влади є однією з центральних у політичній філософії. Теоретико-методологічну основу дослідження склали праці таких класиків та сучасних теоретиків, як Д. Бітем (D. Beetham), М. Вебер (M. Weber) та Ф. Фукуяма (F. Fukuyama).

Дослідженню філософської спадщини Томаса Гоббса присвячено значний масив наукової літератури. Серед західних дослідників варто виділити праці Д. Гемптона (J. Hampton), Д. Готьє (D. Gauthier), А. Доре (I. Dore), А. Мартініча (A. Martinich), К. Скіннера (Q. Skinner), Р. Така (R. Tuck) та Л. Штрауса (L. Strauss). В українському науковому просторі аналіз політичної філософії Гоббса здійснювали І. Бредун, Н. Ковалко, В. Налуцишин, В. Ніколенко та ін.

Конфуціанська політична традиція та її етичні засади глибоко проаналізовані у працях західних синологів, зокрема Б. Ван Нордена (B. Van Norden), Д. Лай (D. C. Lau), Г. Фінгарета (H. Fingarette), Д. Холла (D. Hall) та Р. Еймса (R. Ames). Вагомий внесок у вивчення китайської філософії, історії та рецепції конфуціанства зробили вітчизняні вчені: О. Бойченко, В. Кіктенко, О. Салата, А. Шуліка та ін.

Об'єкт дослідження - феномен політичної легітимності в історії світової філософії, зокрема в західноєвропейській та китайській.

Предмет дослідження - порівняльний аналіз механізмів легітимації влади у політичній філософії Томаса Гоббса та класичному конфуціанстві.

Мета дослідження полягає у здійсненні системного порівняння західної (контрактної) та східної (етико-політичної) моделей легітимації влади для виявлення їхніх спільних рис та фундаментальних відмінностей.

Завдання дослідження:

- Проаналізувати філософсько-антропологічні передумови легітимації у Гоббса.
- Розкрити сутність Суспільного договору як механізму авторизації та відчуження прав.
- З'ясувати роль правового позитивізму та абсолютності влади суверена у забезпеченні законності.
- Визначити межі легітимності у Гоббса крізь призму принципу «Безпека народу» та права на самозбереження.
- Дослідити соціально-антропологічні засади конфуціанської держави.
- Проаналізувати концепцію Мандату Неба (Tianming) як джерела суверенітету та доктрину «Виправлення імен».
- Розкрити механізми морального виправдання влади через Чесноту (De) та принцип Мінбень.
- Охарактеризувати специфіку конфуціанської згоди через концепції Резонансу (Ganying) та права на Революцію (Geming).

- Провести порівняльний аналіз двох моделей за критеріями антропології, технології влади та механізмів згоди.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у здійсненні системного компаративного аналізу механізмів легітимації влади у західній (Т. Гоббс) та східній (класичне конфуціанство) традиціях із застосуванням трирівневої методології Д. Бітема. Вперше експліковано фундаментальну відмінність між гоббсівською «статичною» легітимністю, що базується на одномоментному відчуженні прав заради безпеки, та конфуціанською «динамічною» легітимністю, яка вимагає постійного етичного підтвердження через механізм резонансу.

Структура роботи. Дипломна робота складається зі вступу, трьох розділів, які поділяються на підрозділи, висновків та списку використаних джерел (кількість найменувань — 50). Загальний обсяг роботи становить 75 сторінок.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Ключовим методологічним інструментом роботи є трирівнева модель легітимності Девіда Бітема, яка передбачає аналіз влади на рівнях: 1) відповідності правилам (законність); 2) виправданості переконаннями (моральне обґрунтування); 3) вираженої згоди підлеглих. Також використано порівняльно-історичний метод, метод герменевтичного аналізу першоджерел та структурно-функціональний підхід.

РОЗДІЛ 1. МЕХАНІЗМИ ЛЕГІТИМНОСТІ У ТОМАСА ГОББСА

1.1. Філософсько-антропологічні передумови легітимності у Гоббса

Перед тим як розглядати самі механізми легітимізації у Гоббса, нам видається важливим розглянути його погляд на передумови виникнення держави. Гоббс підходить до цього питання з позицій «цивільної науки», вимагаючи спершу зрозуміти «матерію» та «майстра» Левіафана, якими є сама людина та її природа. Цей аналіз є вихідною точкою всієї його системи, оскільки саме специфічне бачення людської природи формує ті нестерпні умови, єдиним виходом з яких стає встановлення легітимної верховної влади. Його антропологічна позиція є докорінно антиаристотелівською. На відміну від Аристотеля, який вважав людину «твариною політичною» (*zoon politikon*), що за визначенням вже передбачає певну природну схильність до створення суспільства та держави, Гоббс вважав людину глибоко егоїстичною. Він стверджує, що природа людини спрямована на задоволення її власних бажань та інтересів. Це не означає, що люди не можуть жити в суспільствах, але це означає, що їхнє об'єднання не є природним; воно є штучним і вимушеним, укладеним заради вигоди або, що важливіше, заради безпеки. Якщо люди й збираються, то не через природну товариськість, а «через випадкові потреби або заради вигоди», а не заради самого спілкування. З точки зору Гоббса, будь-яке уявлення про спільне благо є химерою; існують лише індивідуальні блага.

В основі його погляду лежить глибоко матеріалістичне та механістичне розуміння людини, чії дії детерміновані не якоюсь вищою моральною метою, а внутрішніми «початками мимовільних рухів», які він називає пристрастями. Ці «початки» є або «прагненням», або «відразою». «Хоч би яким був об'єкт будь-кого людського прагнення чи бажання, — пише Гоббс, — він є саме тим, що людина називає для себе добром, натомість об'єкт своєї ненависті та відрази вона називає злом» [6, с. 63]. Таким чином, до появи держави та її законів, мораль є суто суб'єктивною; «добро» — це просто те, чого я бажаю, а «зло» — те, чого я уникаю. Фундаментальною рушійною силою людини, за Гоббсом, є не просто егоїзм у

побутовому розумінні, а невпинне прагнення до «щастя». Важливо, що щастя для Гоббса — це не стан спокою, як для античних філософів. Він прямо заперечує існування «кінцевої мети» або «найвищого блага», досягнувши якого, душа заспокоюється. Для Гоббса життя — це рух, і «щастя» — це «...постійний рух бажання від одного об'єкта до іншого, коли досягнення попереднього є лише крок для досягнення наступного» [6, с. 101]. Людина прагне не просто насолоди в один момент, але «забезпечити собі задоволення своїх майбутніх бажань». Це прагнення до забезпечення майбутньої безпеки та засобів для комфортного життя породжує в усіх людях «...вічне й невпинне бажання дедалі більшої й більшої влади, бажання, що його уриває тільки смерть» [6, с. 101]. Влада у цьому контексті — це «...наявні у людини засоби досягти в майбутньому достатньо великого блага» [6, с. 94]. Ця гонитва за владою є не ірраціональною жагою, а раціональною необхідністю для забезпечення власного існування, адже в світі, де всі так само прагнуть свого «добра», ніхто не може гарантувати збереження своїх засобів до життя, «не здобуваючи більшої влади». Ця базова антропологічна риса — невпинне бажання влади задля самозбереження — є першою передумовою для майбутнього конфлікту.

Ця егоїстична, механістична природа людини, універсально спрямована на невпинне здобуття влади, поєднується з іншою фундаментальною умовою, яка і робить цю суміш досить небезпечною — природною рівністю. Гоббс рішуче пориває з будь-якими аристотелівськими або схоластичними уявленнями про природну ієрархію серед людей. Він декламує, що «...природа зробила людей рівними у здібностях тіла і розуму» [6, с. 120]. Він визнає, що незважаючи на те що ми бачимо іноді, як одна людина сильніша або розумніша іншої, ці відмінності не є суттєвими. Навіть якщо існують очевидні відмінності в силі чи хитрості, вони не настільки значні, оскільки будь-яка людина, зрештою, має змогу вбити будь-яку іншу людину. Цей аргумент про рівну вразливість важливий для подальшого розуміння. Як зазначає сам Гоббс, «...найслабший має достатньо сили, аби вбити найсильнішого, чи то завдяки таємній махінації, чи то об'єднавшись із тими, кому загрожує така сама небезпека, як і йому» [6, с. 151]. Таким чином, фізична сила не

дає ніякого «природного права» на панування, оскільки вона ніколи не є абсолютною і не може гарантувати безпеку.

Гоббс стверджує, що рівність у розумових здібностях є навіть очевиднішою. Він відкидає знання, здобуте з книг (яке мають небагато людей), і зосереджується на «розсудливості», яку він визначає просто як «досвід». Оскільки всі люди за однаковий час, присвячений однаковим справам, набувають однакового досвіду, вони є рівними у своїй розсудливості [6, с. 151]. Єдине, що заважає людям визнати цю рівність — це «пихате марнославство власної мудрості», оскільки кожен бачить свій розум зблизька, а розум інших — на відстані. Саме ця природна рівність, яка на перший погляд могла б здатися благом, у поєднанні з егоїстичною жагою до влади та забезпечення власної безпеки, стає джерелом загального страху та недовіри. Логіка Гоббса безжальна: з рівності здібностей випливає «...рівність надії на досягнення цілей» [6, с. 151]. Якщо я рівний іншому, я маю рівні з ним підстави сподіватися на здобуття того, чого бажаю. Як наслідок, «...якщо двоє бажають одну й ту саму річ, володіти якою вони вдвох не можуть, вони стають ворогами» [6, с. 151]. Ця фатальна рівність у здатності знищувати один одного, помножена на егоїстичне бажання влади та ресурсів, і змушує кожен окремий індивід постійно жити в страху. Цей страх не є ірраціональним, а є логічним висновком з аналізу ситуації: інша людина є такою ж, як я, бажає того ж, чого і я, і має такі ж, як у мене, здібності (включно зі здатністю вбити), щоб це отримати. Це і є стан «взаємного страху», який стає безпосередньою передумовою для «невпевненості», про яку йтиметься далі.

Логічним та неминучим наслідком «взаємного страху», проаналізованого у попередньому підпункті, є стан, який Гоббс називає «невпевненістю», а ми, можемо назвати тотальною недовірою. Ця недовіра, у свою чергу, є не просто ірраціональною підозрою, а раціональною впевненістю в тому, що інший хоче заволодіти твоєю власністю чи твоїм життям, так само як ти сам можеш бажати його. Та і загалом ніяка власність неможлива. Якщо кожна людина є рівною і кожна людина невинно прагне влади, то жодна людина не може почуватися в безпеці.

Оскільки кожен усвідомлює це бажання та смертоносні можливості іншого, єдиною раціональною стратегією самозбереження стає превентивний удар. Гоббс підкреслює цю раціональність: «...немає для людини більш розумного способу убезпечити себе, ніж випередження, тобто силою та хитрістю, утримувати у покорі тих, кого можна, доти, доки не побачить він іншої влади, достатньо потужної, щоб становити для нього небезпеку» [6, с. 152]. Це виявляється не простив правом, а справжньою логічною необхідністю для виживання.

Це ясне усвідомлення бажань і можливостей один одного породжує стан, який Гоббс називає війною всіх проти всіх (*bellum omnium contra omnes*). Він чітко виділяє три основні причини конфлікту, що впливають з людської природи: суперництво, недовіра та жага слави. По-перше, суперництво змушує людей нападати один на одного задля «наживи», використовуючи насильство, «...аби стати господарями над іншими людьми, їхніми дружинами, дітьми та худобою» [6, с. 152]. Це прямий наслідок тези про прагнення до влади та обмеженість ресурсів. По-друге, недовіра, про яку ми говоримо, змушує їх нападати «заради безпеки», тобто це захисна, превентивна агресія. По-третє, жага слави змушує людей нападати «задля репутації», борючись за «...такі дрібниці, як слово, усмішка, інакша думка та будь-який інший вияв недооцінки» [6, с. 152]. У стані тотальної небезпеки репутація сили є життєво важливою, адже будь-який прояв слабкості може спровокувати напад з боку «суперників».

Гоббс наголошує, що цей стан війни — це не лише безпосередній акт бою, але й ті проміжки часу коли як таких боїв нема. Це стан, коли кожен є ворогом для кожного і люди живуть «...без жодної іншої певності, окрім тієї, що її надає їм власна сила та власна винахідливість» [6, с. 153]. Цей стан є нестерпним, оскільки унеможливорює будь-який суспільний прогрес, будь-яку кооперацію, що вимагає довіри. У такому становищі «...немає місця для працелюбства, бо плоди його непевні: і внаслідок цього немає ні землеробства, ні мореплавства... ні мистецтв, ні письма, ні суспільства, а найгірше понад усе це — постійний страх і небезпека насильницької смерті, і життя людини — самотнє, бідне, безпросвітне, тупе й

коротке» [6, с. 153]. Саме ця моторошна картина і є тим тлом, на якому розгортатиметься пошук виходу.

У жахливих умовах війни всіх проти всіх ніякі моральні норми просто неможливі. Ця теза є логічним висновком з гоббсівської антропології. По-перше, як ми зазначали, ціллю людини є як мінімум збереження власного життя, і в умовах, коли кожен становить загрозу, будь-яке моральне обмеження (наприклад, «не вбий», «не вкради») було б актом самогубства. У стані тотальної небезпеки дотримання моральних норм в односторонньому порядку є не чеснотою, а фатальною дурістю, адже це просто заважало б досягненню цієї цілі. Людина, яка була б стриманою там, де всі інші керуються лише силою та хитрістю, просто стала б легкою наживою для інших. У природному стані панує абсолютне «природне право», яке є «...свободою... використовувати свою владу на власний розсуд задля збереження... власного життя» [6, с. 155], і це право за визначенням переважає будь-які моральні закони, доки немає гарантії їх взаємного виконання.

По-друге, що, на наш погляд, більш важливо, це те, що на думку Гоббса, для існування моралі необхідний Суверен, який цю мораль визначить і буде забезпечувати її існування і дотримання силою. Так як зазначалося вище «добро» і «зло» в умовах природного стану визначається кожним індивідом окремо, тобто я повністю релятивіською. Тут Суверен виконує дві ключові функції. Він є, по-перше, джерелом моралі. Мораль як спільна, об'єктивна система з'являється лише тоді, коли виникає «загальна влада», що встановлює «загальне правило». До появи Суверена поняття «справедливість» взагалі не має сенсу. Гоббс стверджує це однозначно: «Для понять правильного і неправильного, справедливості і несправедливості тут немає місця. Там, де немає загальної влади, немає закону, а там, де немає закону, немає несправедливості» [6, с. 154]. По-друге, Суверен є гарантом моралі. Навіть якщо люди через страх смерті раціонально розуміють необхідність угод, у природному стані ці угоди є «порожніми словами». Вони недійсні, оскільки немає нічого щоб стояло вище і могла гарантувати дотримання угод. Справедливість, за Гоббсом, — це дотримання угод, але угоди недійсні без сили, що їх підкріплює.

Саме тут Суверен стає гарантом: «Отже, перш ніж поняття «справедливий» і «несправедливий» зможуть знайти собі місце, мусить існувати якась примусова влада, аби... примусити людей до однакового виконання їхніх угод страхом покарання, що переважав би ту перевагу, яку вони очікують отримати від порушення своєї угоди» [6, с. 167]. Таким чином, Суверен не просто пропонує мораль, він робить її раціональною, адже страх перед його покаранням стає сильнішим за страх перед іншими людьми.

Загалом, цей природний стан війни всіх проти всіх являє собою надзвичайно небезпечне середовище, де життя людини не коштує нічого, оскільки сама концепція цінності життя відсутня. І саме життя в такому стані видається нестерпним. Хоча стан війни породжується пристрастями (суперництвом, жагою слави), саме пристрасті, зрештою, пропонують і шлях до порятунку. Гоббс пише: «Пристрасті, які роблять людей схильними до миру, це страх смерті, бажання речей, необхідних для зручного життя, і надія отримати їх завдяки своєму працелюбству» [6, с. 155]. Серед них страх насильницької смерті є найпотужнішою та найфундаментальнішою пристрастю, що змушує людину шукати вихід. Але якщо пристрасті дають імпульс, то шлях вказує розум. «А розум підказує умови миру, на основі яких люди можуть досягти угоди» [6, с. 155]. Ці умови, або настанови розуму, Гоббс називає природними законами.

Тут критично важливо розрізнити два поняття, які Гоббс чітко розділяє: природне право та природний закон. Природне право, яке панує у стані війни, — це «...свобода, яку кожна людина має, аби використовувати свою владу на власний розсуд задля збереження власної природи, себто власного життя» [6, с. 155]. Оскільки в стані війни немає жодних об'єктивних обмежень, і кожен є суддею у власній справі, це «право» поширюється на все. Парадокс полягає в тому, що саме це абсолютне «право» і є джерелом тотальної небезпеки та війни. Де кожен має право на все, ніхто по факту не має права ні на що, оскільки не може цим скористатися безпечно. Натомість природний закон — це не право, а обмеження, «...настанова або винайдене розумом загальне правило, яким людині забороняється

робити те, що виступає руйнівним для її життя, або те, що відбирає в неї засоби для його збереження» [6, с. 155]. Таким чином, природне право — це свобода робити будь-що, а природний закон — це обов'язок, продиктований розумом, утримуватися від дій, що ведуть до смерті.

З цього випливає перший і фундаментальний природний закон: «...кожен мусить добиватися миру доти, доки він має надію досягти його, а коли він не може досягти миру, він може шукати й використовувати всі засоби і переваги війни» [6, с. 156]. Цей закон є прямим раціональним висновком зі стану речей. Перша його частина («слід прагнути миру») вказує на мету, яка єдина гарантує самозбереження. Друга частина («захищати себе усіма можливими засобами») підтверджує, що природне право (право на війну) залишається чинним лише тоді, коли мир неможливий. Цей закон робить мир раціональним імперативом. З нього, у свою чергу, логічно випливає другий закон природи, який і є безпосереднім механізмом виходу зі стану війни: «...людина мусить погодитись, якщо на це згодні й інші, тією мірою, якою вона вважає це необхідним заради миру і захисту себе, відмовитись від свого права на всі речі й задовольнитися тією мірою свободи у ставленні до інших людей, яку б вона визнала за іншими людьми стосовно себе» [6, с. 156]. Саме тут, у цій точці — де страх смерті робить людей схильними до миру, а розум диктує їм природні закони як умови цього миру — і знаходяться безпосередні філософсько-антропологічні передумови для легітимації влади. Нестерпний природний стан, зумовлений людською природою, робить вихід з нього раціонально необхідним, а другий природний закон вказує шлях — взаємна відмова від абсолютного природного права. Цей акт добровільного самообмеження і є тим договором, що легітимізує суверена, про що йтиметься у наступному підрозділі.

1.2. Контракт як легітимація: суспільний договір як акт уповноваження та безвідкличної передачі прав

Встановивши у попередньому підрозділі, що природний стан є станом війни, а природні закони лише вказують раціональний шлях до миру, Гоббс переходить до опису безпосереднього акту творення держави. Цей момент є точкою якісної зміни, де фізична сила трансформується у легітимне право. Якщо аналізувати цей процес крізь призму сучасної теорії легітимності, зокрема підходу Девіда Бітема, ключовим елементом тут стає «виражена згода» (expressed consent) підвладних [24, р. 18]. Для Гоббса легітимна влада не може виникнути з традиції, батьківського авторитету чи безпосередньо від Бога; вона конструюється виключно через добровільний, одномоментний акт волевиявлення кожного індивіда. До моменту укладання договору люди існують як розрізнена «безліч» — сукупність атомізованих індивідів, що мають суперечливі волі та інтереси. Як слушно зауважує дослідник А. Доре, в такому стані неможливе існування громадянського суспільства, оскільки саме вільне здійснення суверенітету стає умовою тривалої чинності будь-яких угод [29, р. 870]. Без єдиної влади «безліч» не є політичним суб'єктом, вона не здатна до спільної дії, а отже, не може забезпечити той «довготривалий соціальний порядок та повсякденну безпеку», що, за словами В. Ніколенка, є головним мотивом державотворення у Гоббса [15, с. 26]. Перехід від хаотичної «безлічі» до впорядкованого «політичного тіла» відбувається через унікальну формулу згоди, яку Гоббс ретельно виписує. Це угода не між народом і правителем (адже народу як єдиного цілого ще не існує), а угода «кожного з кожним». Формула звучить так: «Я даю повноваження і передаю моє право урядувати собою цій людині або цьому зібранню людей за умови, що ти так само передаси йому своє право і санкціонуєш усі його дії» [6, с. 187]. Цей акт має онтологічне значення: він створює нового суб'єкта буття. Гоббс наголошує: «Безліч людей стає однією особою, коли їх представляє одна людина чи одна особа... Бо саме єдність представника, а не єдність представлених, робить особу єдиною» [6, с. 182]. Легітимність Левіафана, таким чином, ґрунтується на тому, що він є втіленням цієї новоствореної політичної єдності.

Результатом цього акту стає народження «штучної людини» або «смертного Бога», якому ми завдячуємо своїм миром і захистом. Важливо підкреслити, що ця згода не є простою декларацією про наміри; це акт відчуження природної свободи заради політичної свободи (безпеки). Як зазначає А. Доре, саме цей механізм робить владу Суверена легітимною умовою існування спільноти: без концентрації абсолютної влади в руках «єдиної особи» договір миттєво втрачає свою валідність, і суспільство розпадається назад у стан війни [29, р. 870]. Таким чином, формула суспільного договору є механізмом, що перетворює безліч воľ, спрямованих на взаємне знищення, в єдину волю, спрямовану на спільний захист. Легітимність влади тут впливає не з її походження (хто став Сувереном), а з її функції (об'єднання безлічі в єдність) та способу заснування (взаємна згода кожного з кожним).

Серцевиною гоббсівської теорії легітимності, що перетворює зовнішній факт панування на внутрішній моральний обов'язок, є концепція «авторизації», викладена у XVI розділі «Левіафана». Саме тут Гоббс здійснює поворот у розумінні політичного представництва, вводячи розрізнення між «Автором» і «Актором». Згідно з Гоббсом, «особа» (Person) — це той, чиї слова чи дії розглядаються як його власні (природна особа) або як такі, що представляють слова чи дії іншого (штучна особа). Суверен стає саме такою «штучною особою» — Актором, який діє на сцені політичного життя. Однак джерелом легітимності його дій є не він сам, а піддані, які виступають Авторами. У момент укладання договору кожен індивід промовляє формулу «Я уповноважую», що означає буквальну передачу права володіння діями: підданий визнає, що всі майбутні вчинки Суверена належать йому, підданому, так само, як якби він вчиняв їх власноруч.

Ця діалектика Автора та Актора створює юридичну та моральну ситуацію, яку дослідник А. Доре називає «...умовою тривалої чинності політичного договору» [29, р. 870]. Оскільки кожен підданий є Автором усіх дій Суверена, виникає парадоксальний, але логічно бездоганний висновок: Суверен не може чинити несправедливості щодо своїх підданих. Тут діє принцип римського права: «Тому,

хто згоден, не чиниться кривди». Як слушно зауважує А. Доре, «...жодне здійснення суверенітету не може бути порушенням... і, отже, суверен не може завдати кривди жодному підданому», оскільки карати Суверена означало б карати Актора за дії, які санкціонував сам Автор [29, р. 870]. Будь-яка скарга на владу стає логічною суперечністю, адже це була б скарга на самого себе. Таким чином, механізм авторизації знімає саму можливість делегітимації влади через звинувачення у тиранії: все, що робить Суверен заради миру, є апріорі легітимним, бо це є волею самого народу.

Важливо також відзначити, що ця конструкція не є сухою юридичною абстракцією, а спирається на специфічну політичну риторику. Як зазначає Квентін Скіннер у своєму дослідженні «Розум і риторика у філософії Гоббса», у «Левіафані» Гоббс поєднує силу логічного доведення з силою красномовства, щоб змусити громадян не просто зрозуміти, а повірити в цю нову реальність [45, р. 426]. Акт авторизації вимагає від людини радикальної зміни світогляду: вона мусить відмовитися від довіри до власних суджень про добро і зло і прийняти судження Суверена як свої власні. Це перетворення є актом творення політичної єдності: Суверен є легітимним не тому, що він «мудрий» чи «добрий», а тому, що він є єдиним обличчям, через яке розрізнений натовп може бачити себе як єдиний народ. Без цього механізму ототожнення між діями влади і волею підданих держава залишилася б лише інструментом примусу, тоді як авторизація перетворює її на інструмент спільної волі.

Останнім аспектом механізму легітимації, який перетворює хитку згоду на сталий політичний порядок, є безвідкличний характер передачі прав. Гоббс чудово розуміє нестабільність людської природи, тому конструює суспільний договір так, щоб закрити будь-яку юридичну можливість для повернення у природний стан. Ключовим аргументом тут виступає специфічна структура самої угоди, яку аналізує А. Доре. Він підкреслює, що «Суверен, у будь-якому випадку, не є стороною договору і тому не може його порушити» [29, р. 870]. Оскільки угоду укладено між підданими («кожного з кожним»), а Суверен є лише бенефіціаром (третьою

стороною, на чию користь відбулося відчуження прав), він не давав жодних обіцянок своїм підданам. Це створює певний для гоббсівської легітимації висновок: жодні дії Суверена не можуть бути підставою для розірвання договору з боку народу. Піддані не можуть заявити, що Суверен «порушив умови контракту» і тому втратив легітимність, адже він не підписував жодного контракту. Як зазначає Гоббс: «Оскільки право представляти всіх... дане тому, кого роблять сувереном, тільки через угоду одного з одним, а не суверена з кожним із них, то з боку суверена не може бути порушення угоди, і, отже, ніхто з його підданих не може бути звільнений від підданства» [6, с. 191]. Ця юридична конструкція робить легітимність влади абсолютною і незалежною від поточної оцінки її дій громадянами.

Ця абсолютність та безвідкличність передачі прав має глибокий функціональний зміст, на який вказує В. Ніколенко: вона є єдиною гарантією «...встановлення довготривалого соціального порядку та повсякденної безпеки» [15, с. 26]. Якби піддані зберегли за собою право судити Суверена або відкликати свою згоду у випадку незадоволення, це означало б, що вони не вийшли з природного стану, адже над ними і Сувереном знадобився б ще один суддя, і так до нескінченності. Тому передача права «урядувати собою» є повною і остаточною. Це створює жорстку, але надійну систему легітимності: влада є легітимною доти, доки вона існує і здатна захищати. Акт авторизації не можна забрати назад, не зруйнувавши саме суспільство. А. Доре зазначає що, «...вільне здійснення суверенітету стає умовою тривалої чинності політичного договору» [29, р. 870]; будь-яка спроба обмежити або відкликати владу Суверена автоматично скасовує сам договір і повертає всіх у стан війни всіх проти всіх. Таким чином, безвідкличність — це не примха тирана, а необхідна ціна за стабільність, яку раціональні індивіди погодилися сплатити, щоб уникнути найбільшого зла — анархії.

1.3 Абсолютизм і Закон: Суверен як єдине джерело позитивного права (*ius civile*). Неподільність влади як гарантія законності

Перехід від акту укладання суспільного договору до механізмів повсякденного функціонування влади ставить питання про природу закону та джерело його обов'язковості. У контексті теорії легітимації Девіда Бітема, перший і базовий рівень легітимності визначається як «законність» (legality), тобто відповідність влади встановленим правилам [24, р. 16]. Однак у філософії Томаса Гоббса цей критерій набуває специфічного звучання: легітимність законів впливає не з їхньої відповідності «божественній істині», «розуму» чи «традиції», а виключно з волі Суверена. Гоббс формулює знаменитий принцип юридичного позитивізму: «Авторитет, а не істина, творить закон». Це означає повний розрив із середньовічною схоластичною традицією, де закон розглядався як відображення вічного божественного порядку. Для Гоббса «цивільні закони» є нічим іншим, як наказом тієї особи (або зібрання), яка наділена верховною владою. Як він зазначає в XXVI розділі «Левіафана»: «Законом держави є для кожного підданого ті правила, які держава усно, письмово чи за допомогою інших достатніх виявів своєї волі наказала йому використовувати для розрізнення того, що є правильним, і того, що є неправильним» [6, с. 255].

Такий підхід змінює розуміння легітимності правового порядку. Якщо за межами держави (у природному стані) не існує об'єктивного критерію справедливості, то всередині держави справедливість стає тотожною легальності. Цей аспект аналізує дослідник А. Доре, Гоббс не стверджує, що «сила є право» у примітивному сенсі. Натомість він стверджує, що в контексті політичного суверенітету сила мусить базуватися на праві, але саме «право розуміється як корисність наслідків (consequential utility)», яку визначає виключно Суверен [29, р. 871]. Оскільки метою держави є мир і безпека, то будь-який наказ Суверена, спрямований на цю мету, автоматично стає законом і мірилом справедливості. Тому «не може бути несправедливого закону», адже закон сам по собі є стандартом справедливості. Легітимність норми визначається не її змістом (чи є вона «доброю» чи «гуманною»), а її джерелом — волею Суверена, якого піддані уповноважили на ці дії.

Ця позиція має вирішальне значення для стабільності держави, про що пише В. Ніколенко, зазначаючи, що «...авторитетна, суверенна, легітимна держава» є єдиним інструментом подолання хаосу [15, с. 26]. Гоббс попереджає, що спроби шукати легітимність закону поза волею Суверена (наприклад, у «приватному розумі» чи «совісті» громадян) неминуче ведуть до розпаду держави. Якщо кожен почне оцінювати закони з точки зору власного розуміння істини, це поверне суспільство у стан війни всіх проти всіх, де істин стільки ж, скільки й людей. Тому легальність у Гоббса є жорсткою конструкцією: закон є законом тому, що він проголошений Сувереном. Як підсумовує Річард Так, для Гоббса сутність політики полягає в тому, щоб замінити суперечливі приватні судження єдиним публічним судженням Суверена [48, ch. 6]. Отже, позитивне право є єдиним можливим форматом існування справедливості у людському суспільстві, а Суверен є його єдиним і безальтернативним джерелом.

Логічним продовженням правового позитивізму Гоббса є принцип, який визначає межі (а точніше — відсутність меж) влади Суверена щодо створеного ним права. Цей принцип відомий у римській правовій традиції як «звільнений від законів». У контексті теорії легітимації це положення є критичним, оскільки воно кидає виклик сучасним ліберальним уявленням про верховенство права, де влада обмежена конституцією. Однак для Гоббса легітимність держави ґрунтується не на обмеженні влади, а на її абсолютності. Він постулює: «Суверен держави, чи то одна людина, чи то зібрання, не підкоряється цивільним законам» [6, с. 255]. Аргументація Гоббса є раціональною: оскільки Суверен є єдиним джерелом закону, він не може бути зобов'язаним самому собі. «Бо бути зв'язаним лише стосовно самого себе — значить не бути зв'язаним взагалі» [6, с. 256]. Той, хто має владу творити закон, має владу і скасовувати його; отже, він може звільнити себе від підкорення будь-якому закону в будь-який момент, просто змінивши його.

Свобода від цивільних законів є структурною необхідністю для збереження легітимності держави. Якби ми припустили, що Суверен підлягає закону, це автоматично означало б існування судді, який міг би засудити дії Суверена, і сили,

яка могла б виконати цей вирок. Виходить, справжнім Сувереном був би цей суддя або ця сила, і так до нескінченності, що призвело б до розпаду держави і повернення у стан війни. А. Доре підкріплює цю думку, аналізуючи природу суспільного договору: оскільки Суверен не є стороною угоди, він не несе жодних контрактних зобов'язань перед підданими і «не може порушити будь-який світський договір» [29, р. 870]. З цього випливає, що з юридичної точки зору дії Суверена ніколи не можуть бути нелегітимними («незаконними»), оскільки саме його воля є єдиним критерієм законності.

Однак принцип «звільнений від законів» не означає, що дії Суверена є цілковито довільними у моральному сенсі. Хоча Суверен стоїть над цивільним правом, він залишається підлеглим законам природи та Богу. Як зрештою А. Доре і зазначає що, ця відповідальність є відповідальністю перед Богом, а не перед підданими. Для громадян воля Суверена залишається остаточною інстанцією. Легітимність тут працює через механізм безальтернативності: щоб правовий порядок взагалі існував, мусить бути хтось, хто стоїть поза ним і гарантує його існування силою. Парадокс гоббсівської легітимності полягає в тому, що для забезпечення панування закону серед підданих, сам законодавець мусить бути вільним від нього. Будь-яка спроба підпорядкувати Суверена закону (конституціоналізм) розглядається Гоббсом як шлях до анархії, адже це створює конкурентні центри влади і руйнує єдину волю, необхідну для виживання «політичного тіла».

Третім фундаментальним стовпом, на якому тримається конструкція гоббсівської легітимності, є принцип неподільності суверенітету. Якщо правовий позитивізм визначає, що є законом, і визначає місце Суверена над законом, то принцип неподільності гарантує саму фізичну можливість існування єдиного правового поля. Гоббс вступає у жорстку полеміку з популярними в його час (і в наш час) ідеями «змішаного правління» або поділу влади. Для нього ідея про те, що владу можна розділити між різними інституціями (наприклад, між королем і парламентом), є не просто помилковою, а смертельною хворобою держави. У ХХІХ

розділі «Левіафана» він відносить вчення про те, що «верховна влада може бути поділена», до причин розпаду держав, стверджуючи: «...розділена влада сама знищує одна одну» [6, с. 300]. З точки зору теорії легітимності: якщо ми припускаємо існування двох або більше джерел законодавчої волі, ми неминуче створюємо ситуацію правової невизначеності. Коли різні гілки влади видають суперечливі накази, підданий втрачає орієнтир для послуху. А оскільки легітимність (за Бітемом) вимагає чітких правил підкорення, поділ влади руйнує саму основу легітимного порядку, перетворюючи державу на поле битви фракцій.

Історичний контекст цієї ідеї розкриває Річард Так у своєму дослідженні. Він вказує на те, що гоббсівська теорія неподільності була безпосередньою реакцією на жахи Англійської громадянської війни, яка, на думку Гоббса, сталася саме через спробу парламенту розділити суверенітет з королем [48, ch. 4]. Так зазначає, що для Гоббса війна була емпіричним доказом того, що «змішана монархія» є фікцією: у момент кризи суверенітет не ділиться, він або існує як єдине ціле, або зникає, поступаючись місцем анархії. Тому, щоб уникнути повернення до стану війни, всі атрибути суверенітету — право оголошувати війну, право судити, право призначати урядовців і право карати — повинні бути зосереджені в одних руках. Гоббс метафорично порівнює поділ влади з ситуацією, коли б людину розрізали навпіл, щоб одна частина тіла належала одному господарю, а інша — іншому.

З точки зору функціональної легітимності, про яку пише В. Ніколенко, неподільність влади є єдиною гарантією законності як стабільного стану. Ніколенко підкреслює, що метою держави є «...встановлення довготривалого соціального порядку», який може забезпечити лише «авторитетна, суверенна» (тобто цілісна) структура [15, с. 26]. Якщо влада поділена, закон перестає бути єдиним наказом і стає предметом торгу чи інтерпретацій. Це підриває саму суть позитивного права. Правовий порядок може існувати лише тоді, коли за законом стоїть єдина воля, здатна примусити до його виконання. Розпорошення цієї волі веде до правового нігілізму. Отже, у системі Гоббса неподільність це питання технічної придатності держави виконувати свою функцію: гарантувати, що закон є єдиним для всіх і що за

його порушення неминуче настане покарання. Тільки неподільний Суверен може гарантувати, що законність не перетвориться на фікцію.

Завершальним акордом гоббсівської конструкції легітимності є трансформація самої природи справедливості, яка з моральної категорії перетворюється на категорію суто юридичну. Якщо в класичній та схоластичній традиції закон мав відповідати справедливості, щоб бути легітимним, то у Гоббса вектор змінюється на протилежний: справедливість є нічим іншим, як суворим дотриманням закону. Ця зміна етичної парадигми впливає з фундаментального твердження Гоббса про те, що в природному стані «нічого не може бути несправедливим» через відсутність спільної влади. Справедливість народжується лише в момент укладання договору і визначається третім природним законом: «Люди повинні виконувати укладені ними угоди» [6, с. 166]. Однак, оскільки угоди набувають чинності лише під гарантією меча Суверена, реальним змістом справедливості стає послух позитивному праву. Як зазначає А. Доре, Гоббс фактично ототожнює справедливість із законністю: «Справедливість означає давати кожному те, що йому належить, але саме цивільний закон визначає, що саме належить кожному» [29, р. 871]. Таким чином, поняття «несправедливого закону» стає оксюмороном: закон за визначенням є правилом, що розрізняє справедливе і несправедливе.

У контексті теорії легітимації Девіда Бітема, цей аспект відповідає другому рівню легітимності — «виправданості правил через спільні переконання» [24, р. 17]. Унікальність Гоббса полягає в тому, що ці «спільні переконання» не передують державі, а формуються нею. Суверен формує внутрішній моральний ландшафт підданих. А. Доре зауважує, що стабільний громадянський порядок у Гоббса забезпечується тим, що люди, зрештою, «інтерналізують соціальні норми *in foro interno*» (у внутрішньому суді совісті) [29, р. 871]. Мета покарання і закону — не помста, а виховання громадян, щоб вони сприймали виконання закону не як примус, а як моральний обов'язок, що впливає з їхньої власної раціональності та згоди.

Отже, легітимність у Гоббса досягає своєї вершини тоді, коли громадяни визнають: те, що є законним, і є справедливим. Будь-яка спроба апелювати до

«вищої справедливості» проти законів держави є не актом моралі, а актом заколоту, що веде назад у хаос. В. Ніколенко підкреслює, що цей «оптимальний баланс між свободою та обов'язком» є необхідною умовою безпеки [15, с. 26]. Таким чином, абсолютизм Гоббса парадоксальним чином виступає як гарант морального порядку: тільки підкоривши свою приватну совість публічному закону Суверена, людина може жити у справедливому суспільстві. Легітимність, яка починалася зі страху смерті, завершується усвідомленням того, що закон Суверена є єдиним можливим втіленням розуму та справедливості у цьому світі.

1.4. Ефективність замість Моралі: Виправдання влади лише раціональною метою. Втрата здатності до захисту як єдиний ліміт легітимності

Проаналізувавши механізми виникнення та функціонування влади, ми підходимо до питання про кінцеву мету держави, яка є єдиним мірилом її успіху та, зрештою, фундаментом її легітимності. Гоббс, рішуче пориваючи зі середньовічними уявленнями про те, що влада існує для слави Божої, захисту істинної віри або втілення абстрактної чесноти, формулює гранично прагматичний та утилітарний принцип легітимності: «Благо народу — вищий закон». У XXX розділі «Левіафана», присвяченому обов'язкам Суверена, Гоббс чітко вказує, що необмежена влада надається Суверену не заради його особистої величі, а заради конкретної функціональної мети — «забезпечення безпеки народу» [6, с. 306]. Цей принцип встановлює цільовий характер легітимності: держава є інструментом, технічним засобом («штучною людиною»), і її цінність вимірюється виключно її придатністю виконувати поставлене завдання. Суверен є легітимним не просто тому, що він отримав владу через формальну процедуру договору, а тому, що він ефективно використовує цю владу для досягнення тієї мети, заради якої раціональні індивіди погодилися відчужити свою природну свободу.

Однак поняття «безпеки» у Гоббса є значно глибшим та ширшим, ніж просте фізичне виживання чи уникнення насильницької смерті. Це важливий момент, на

якому наголошує дослідник А. Доре, вказуючи на «утилітарну консеквенціалістську етику» Гоббса. Доре зазначає, що Суверен зобов'язаний перед Богом і Природою забезпечити підданим не лише «голе життя», а й «засоби для щоденного хорошого життя» [29, р. 871]. Сам Гоббс пише: «Під безпекою тут мається на увазі не саме лише збереження життя, а й усі інші блага цього життя, які кожна людина здобуде собі своєю законною працею, без небезпеки та шкоди для держави» [6, с. 306]. Таким чином, легітимна держава — це не та, що просто тримає людей у страху, запобігаючи війні, а та, що створює умови для економічного процвітання, захисту власності, розвитку торгівлі та мистецтв. Якщо Суверен не сприяє збагаченню підданих, він не лише порушує природний закон, а й підриває власну силу, адже «багатство підданих є силою держави».

Цей аспект легітимності можна охарактеризувати через термінологію Д. Бітема як легітимність через результат (output legitimacy). Рациональний індивід погоджується на абсолютне підкорення лише тому, що це є вигідним обміном: він віддає свободу в обмін на комфорт і передбачуваність. В. Ніколенко підкреслює, що Гоббс шукає «оптимальні форми державного управління насамперед для встановлення довготривалого соціального порядку», в якому можливе нормальне людське існування, а не лише виживання в умовах облоги [15, с. 26]. Абсолютна влада виправдовується своєю ефективністю: якщо Левіафан забезпечує «Благо народу», він виконує свою частину «неписаної угоди». Важливо розуміти, що хоча піддані не можуть судити Суверена юридично (як ми з'ясували в 1.2), Суверен все ж несе відповідальність — але це відповідальність перед Законами Природи, тобто перед Богом. Принцип «Благо народу» стає тією вищою нормою, яка дозволяє Суверену, за потреби, порушувати будь-які позитивні закони (наприклад, конфісковувати власність під час війни заради порятунку держави), але водночас зобов'язує його діяти виключно в інтересах спільного блага. Отже, «Благо народу» є єдиним вищим законом, який стоїть навіть над цивільним правом, і єдиним реальним критерієм, за яким історія судитимуть успішність та валідність правління Суверена.

Логічним продовженням принципу «Благо народу» є наступний аспект політичної філософії Гоббса: визнання ефективності влади єдиним реальним критерієм її істинності та права на існування. Якщо метою держави є безпека, то будь-який режим, який фактично забезпечує цю безпеку, є легітимним, незалежно від того, яким шляхом він прийшов до влади. Тут Гоббс виступає як радикальний прагматик: у сфері політики не існує абстрактної «історичної справедливості» чи «священного права династії», яке б важило більше за реальний факт миру. Легітимність Суверена вимірюється не чистотою його крові чи святістю його намірів, а виключно його здатністю тримати меч досить міцно, щоб «змусити людей до виконання угод». Як зазначає Річард Так, ця позиція була сформована в контексті Англійської громадянської війни, коли Гоббс фактично обґрунтував необхідність підкорення новій владі (Кромвелю), оскільки стара монархія більше не могла гарантувати захист [48, ch. 4]. З точки зору Гоббса, «успішний узурпатор», який встановив порядок, має більше прав на послух, ніж «законний король», який допустив анархію.

Цей підхід змінює співвідношення між «силою» і «правом». Хоча Гоббс не стверджує примітивно, що «сила є право», він постулює, що право не може існувати без сили. Ефективність стає онтологічною умовою існування права. Істина в політичному сенсі — це не відповідність реальності якимось платонівським ідеям, а стабільність встановлених Сувереном визначень. Якщо Суверен втрачає ефективність (наприклад, не може придушити бунт або програє війну), його «істина» перестає бути істиною, і його «закони» перестають бути законами, перетворюючись на порожні звуки. В. Ніколенко слушно зауважує, що для Гоббса «авторитетна» держава — це передусім держава, що спроможна діяти [15, с. 26]. У цьому сенсі, слабкість влади є єдиним справжнім політичним гріхом, оскільки слабкість неминуче веде до розпаду «штучного тіла» і повернення до природного стану, що є абсолютним злом.

У системі координат Гоббса ефективність набуває морального виміру. Оскільки альтернативою ефективній владі є війна всіх проти всіх, то успішне

панування є моральним саме по собі. Дії Суверена, навіть якщо вони здаються жорстокими чи несправедливими з точки зору приватної моралі, виправдовуються, якщо їхнім наслідком є збереження держави. Це перегукується з концепцією Д. Бітема, що влада виправдовує своє існування своїми плодами. Громадянин не повинен питати: «Чи має цей правитель законне право на трон?», він повинен питати: «Чи захищає мене цей правитель?». Якщо відповідь «так», то послух стає раціональним обов'язком. Ця логіка робить легітимність Гоббса надзвичайно стійкою до ідеологічних атак, але водночас вразливою до фактів реальності: Левіафан є богом лише доти, доки він перемагає.

Квінтесенцією гоббсівського вчення про легітимність, є формула, виведена ним у фінальній частині «Левіафана» («Огляд та висновки»): існує «...взаємний зв'язок між захистом і покірною...» [6, с. 579]. Ця формула встановлює чіткий та недвозначний ліміт легітимності: політичний обов'язок підданого існує рівно доти і тією мірою, доки існує здатність Суверена забезпечувати його захист. Гоббс наголошує, що «...право людей на самозахист, коли ніхто інший не може їх захистити, не може бути скасоване жодною угодою» [6, с. 224]. Це означає, що хоча передача прав під час укладання договору є безвідкличною, вона не є безумовною у метафізичному сенсі. Вона обумовлена фактичним станом речей: договір діє, поки діє «меч». Якщо Суверен втрачає силу — внаслідок поразки у зовнішній війні або неспроможності придушити внутрішній заколот — він перестає бути Сувереном де-факто, і, як наслідок, втрачає статус Суверена де-юре.

Цей момент є важливим для розуміння того, що Гоббс не є апологетом «сліпої» відданості монарху. Як зазначає Річард Так, ця позиція була життєво необхідною для легітимації переходу влади під час Громадянської війни в Англії. Коли король Карл I більше не міг захистити своїх підданих, їхній обов'язок перед ним згас, і вони отримали право (і навіть раціональний обов'язок) шукати захисту у новій владі (Парламенту чи Кромвеля), яка могла цей захист надати [48, ch. 4]. Легітимність, таким чином, не є постійною властивістю особи правителя, а є функцією його могутності. «Зобов'язання підданих перед сувереном, — пише Гоббс,

— триває лише доти, доки триває його сила, за допомогою якої він здатний їх захищати» [6, с. 224]. Це повертає нас до тези А. Доре: вільне і ефективно здійснення суверенітету є «умовою тривалої чинності політичного договору» [29, р. 870]. Коли захист зникає, договір не порушується (адже Суверен його не підписував), він просто анулюється самою реальністю, і людина повертається до природного права захищати себе на власний розсуд.

Виходить, що у політичній філософії Гоббса лояльність є суто раціональним розрахунком, а не сентиментальною прив'язаністю. Громадянин корить тому, що Суверен є єдиною перешкодою між громадянином і насильницькою смертю. Якщо ця перешкода зникає, зникає і підстава для покори. Це перетворює легітимність на відносно динамічний процес: влада щодня мусить доводити своє право на існування, демонструючи здатність контролювати ситуацію. Втрата здатності до захисту є єдиним справжнім лімітом абсолютної влади, але цей ліміт є абсолютним. Як тільки Левіафан слабне, він помирає, і на його місці негайно мусить постати новий, або ж суспільство поглине хаос.

Завершуючи аналіз механізмів легітимації, необхідно визначити ту межу, за якою влада Левіафана втрачає свою обов'язковість, а послух перестає бути раціональним. Ця межа пролягає там, де починається безпосередня загроза життю індивіда. Попри абсолютизм Гоббса, його система містить концепцію «невідчужуваних прав», які не можуть бути передані Суверену під час укладання суспільного договору. Логіка тут суворо раціоналістична: оскільки метою укладання договору є безпека та збереження життя, то будь-яка дія, спрямована на знищення власного життя, суперечила б самій суті договору. Гоббс стверджує: «Ніхто не може передати право на те, щоб не опиратися тому, хто нападає на нього з метою позбавити життя» [6, с. 158]. Таким чином, право на самозбереження залишається у підданого як «природний залишок», який не поглинається державою. Це створює єдиний, але фундаментальний ліміт легітимності: Суверен не має легітимного права вимагати від людини, щоб вона вбила себе, калічила себе або не захищала своє

життя від безпосереднього нападу, навіть якщо цей напад здійснює сам Суверен на законних підставах (страта).

У XXI розділі «Левіафана», під назвою «Про свободу підданих», Гоббс деталізує цей аспект, вказуючи, що легітимність наказу закінчується там, де починається інстинкт самозбереження. Якщо Суверен наказує людині вбити себе, не вживати їжу або не чинити опір тим, хто йде її вбивати, «ця людина має свободу не коритися» [6, с. 221]. Це твердження видається парадоксальним у контексті абсолютної влади, проте воно є досить логічним: Суверен має право засудити злочинця на смерть (адже злочинець сам «авторизував» це право), але злочинець зберігає свободу намагатися уникнути цієї смерті. Тут стикаються два права: право держави карати і природне право індивіда виживати. У цьому граничному моменті легітимність послуху зникає, і відносини повертаються до стану війни: кат і жертва перебувають у стані природного протиборства. Як зазначає Річард Так, ця особливість гоббсівської теорії робить право на самозахист єдиним правом, яке ніколи не може бути скасоване жодним легітимним законом [48, ch. 4].

Цей «невідчужуваний залишок» має глибокі імплікації для розуміння меж державної влади. В. Ніколенко підкреслює, що пошук балансу між свободою та обов'язком є ключовим для Гоббса [15, с. 26], і цей баланс порушується, коли держава перетворюється на пряму загрозу життю лояльного громадянина. Важливо розрізняти: Гоббс не дає колективного «права на революцію» через несправедливі податки чи ідеологічні розбіжності. Однак він визнає індивідуальне право на опір у разі смертельної небезпеки. А. Доре слушно аналізує, хоча Суверен не може порушити договір юридично (бо не є його стороною), він може порушити природний закон, якщо карає невинних або діє всупереч «Блага народу» [29, р. 871]. У такому разі легітимний зв'язок «захист–покоря» розривається. Якщо Левіафан намагається пожерти своїх дітей, він перестає бути для них богом і стає просто ще одним хижаком у лісі природного стану. Таким чином, єдиним справжнім лімітом легітимності у Гоббса є сама природа людини, яка не може, навіть за наказом закону, діяти проти власного існування.

Висновки

У першому розділі дипломної роботи було здійснено комплексний аналіз філософсько-правових механізмів легітимації влади у вченні Томаса Гоббса. Застосування методологічного підходу Девіда Бітема, який розглядає легітимність як багаторівневу структуру (згода, законність, виправданість метою), дозволило реконструювати гоббсівську теорію не як апологію тиранії, а як раціональну систему обґрунтування політичного обов'язку.

За результатами дослідження можна зробити наступні висновки:

По-перше, встановлено, що вихідною точкою легітимації у Гоббса є специфічна антропологічна передумова. На відміну від аристотелівської традиції, Гоббс заперечує природну соціальність людини, стверджуючи її глибокий егоїзм та невпинне прагнення до влади. Доведено, що ключовим фактором, який робить державу необхідною, є природна рівність людей, що розуміється як рівна здатність завдати смерті. У поєднанні з егоїзмом це неминуче призводить до стану війни всіх проти всіх, де відсутні поняття справедливості та власності, а життя є «самотнім, бідним і коротким». Саме раціональний страх смерті та перший природний закон (обов'язок шукати миру) стають рушійною силою легітимації.

По-друге, з'ясовано, що механізмом створення легітимної влади є Суспільний договір, який у Гоббса набуває форми авторизації. Це відповідає критерію «вираженої згоди». Договір укладається не між народом і правителем, а між самими індивідами («кожного з кожним»), внаслідок чого розрізнена «безліч» перетворюється на єдине «політичне тіло». Через механізм розрізнення Автора (підданого) і Актора (Суверена) Гоббс обґрунтовує абсолютну легітимність дій влади: підданий визнає дії Суверена своїми власними. Це унеможливорює юридичні претензії до влади, оскільки Суверен не є стороною договору і не може його порушити, а отже, передача прав є безвідкличною.

По-третє, визначено, що в умовах громадянського стану легітимність функціонує через правовий позитивізм. Гоббс відкидає ідею про те, що закон має відповідати абстрактній істині; навпаки, воля Суверена і є єдиним джерелом права і справедливості. Суверен стоїть над законом, що є необхідною умовою існування правового порядку. Доведено, що принцип неподільності влади є не забаганкою, а технічною вимогою легітимності: поділ суверенітету руйнує єдину волю держави і повертає суспільство до стану війни. Справедливість у цій системі ототожнюється з легальністю (суворим дотриманням законів).

По-четверте, виявлено, що граничною метою і єдиним виправданням абсолютної влади є безпека і благо народу. Легітимність Гоббса має цільовий характер: вона залежить від ефективності захисту. Встановлено, що політичний обов'язок покори існує лише доти, доки Суверен здатний захищати підданих («взаємозв'язок захисту та покори»). Єдиним лімітом легітимності, який не може бути подоланий навіть абсолютним Сувереном, є природне право на самозбереження. Якщо влада стає безпосередньою загрозою життю індивіда або втрачає здатність його захистити, легітимність зникає, і вступає в дію право на самозахист.

Таким чином, механізми легітимності у Гоббса являють собою замкнену раціональну систему, де абсолютна влада виправдовується як єдиний логічний засіб порятунку від абсолютного зла — анархії.

РОЗДІЛ 2. МЕХАНІЗМИ ЛЕГІТИМНОСТІ У КЛАСИЧНОМУ КОНФУЦІАНСТВІ (КОНФУЦІЙ, МЕНЦЗИ, СУНЬ-ЦЗИ)

2.1. Соціально-антропологічні передумови виникнення держави у конфуціанстві

Фундаментальна відмінність конфуціанської моделі легітимації від багатьох західних теорій полягає у векторі історичного часу. Якщо політична філософія модерну часто відштовхується від «природного стану» як хаосу, який необхідно подолати, то конфуціанство ґрунтується на ретроспективній утопії — міфі про «Золотий вік» трьох досконалих правителів давнини: Яо (Yao), Шуня (Shun) та Юя (Yu). Як зазначає Брайан Ван Норден, ці фігури для китайської політичної думки є не якісь напівлегендарними персонажами, а нормативними архетипами, що задають стандарт легітимності для всіх наступних поколінь [49, р. 16]. Держава у цій парадигмі не мислиться як штучний винахід, створений *ex nihilo* (з нічого) для виживання; вона сприймається як втрачений ідеал космічної гармонії, який необхідно реставрувати.

Центральним елементом цього державного міфу є механізм передачі влади, відомий як «Шаньжан» (Shanrang — «зречення на користь достойного»). Згідно з класичними текстами, імператор Яо не передав трон своєму синові (що було б застосуванням принципу крові), а обрав Шуня — простолюдина, відомого своєю винятковою синівською шанобливістю. У трактаті «Менцзи» цей процес описується як акт подвійної легітимації: «Яо представив Шуня Небу, і Небо прийняло його; він представив його народу, і народ прийняв його» [41, 5A:5]. Це створює прецедент меритократичної легітимності: влада належить тому, хто володіє найвищою моральною чеснотою, незалежно від походження. Як підкреслює дослідник Лун Ду, саме тут зароджується концепція «внутрішнього мудреця і зовнішнього вана (монарха)»: легітимний правитель — це насамперед вчитель моралі, подібний до Яо і Шуня, чиє правління приносить спокій Піднебесній без застосування насильства [39, р. 85].

В «Аналектах» (Бесіди і судження) Конфуцій возвеличує цей міфічний час як абсолютний еталон: «Яким великим правителем був Яо! Наскільки він піднесений, величавий! Велике тільки Небо, і тільки Яо наслідував його» [11, 8.19]. Особливе значення має також фігура Юя Великого, який приборкав Великий Потоп не грубою силою, а мудрістю та іригацією, працюючи на благо народу до повного виснаження. Цей міф встановлює парадигму, де легітимність вимірюється турботою про народ (принцип Minben) та здатністю впорядковувати хаос через гармонізацію, а не через придушення. Таким чином, конфуціанська легітимність починається зі спогаду про ідеальну гармонію, де «правитель нічого не робив (wu-wei), а порядок панував» [11, 15.5]. Цей міф діє як постійне «дзеркало» для критики будь-якої реальної влади: кожен імператор оцінюється не за своєю військовою могутністю, а за тим, наскільки він наближається до етичного образу Священних Царів.

Специфіку конфуціанського розуміння механізмів влади неможливо досягнути без аналізу тієї глибокої історичної травми, яка стала каталізатором для виникнення всієї китайської філософії. Цим каталізатором був затяжний процес розпаду династії Чжоу, що досяг свого апогею в період «Воюючих царств» (475–221 до н. е.). Як детально реконструює цей період Брайан Ван Норден, криза не була простою зміною однієї династії іншою; це був системний колапс всього нормативного порядку, який тримав китайський світ. Влада чжоуського вана (монарха, істинного правителя), який носив сакральний титул «Сина Неба» (Tianzi) і був єдиним легітимним джерелом суверенітету, стала номінальною. Реальна сила перейшла до місцевих князів, які, володіючи військовою могутністю, почали відкрито ігнорувати центр, узурпувати королівські титули та вести безперервні війни на знищення [49, р. 19]. Це створило ситуацію тотального розриву між легітимністю (хто має право правити) та реальністю (хто править фактично), перетворивши Піднебесну на арену жорстокого хаосу, що структурно нагадує «природний стан», але сприймався мислителями не як початок історії, а як її трагічний кінець.

У традиційній китайській історіографії та філософських текстах цей стан описується формулою «ритуали занепали, музика зруйнувалася». Для Конфуція та

його послідовників ця формула означала щось значно страшніше, ніж просто політична анархія. Криза полягала у втраті смислового зв'язку між формою влади та її змістом, у втраті Дао (Дао — Шляху). Ван Норден наводить показовий приклад з «Аналектів», де Конфуцій висловлює обурення діями голови клану Цзі, який використовував у своєму сімейному храмі «вісім рядів танцюристів» — ритуальну прерогативу, дозволена виключно Сину Неба. Реакція Конфуція — «Якщо це можна стерпіти, то що ж тоді не можна стерпіти?» [11, 3.1] — свідчить про те, що для ранніх конфуціанців корінь кризи легітимності лежав не в слабкості армії, а в узурпації ритуальних форм. Коли васали присвоюють собі ритуали імператора, космічна ієрархія руйнується, і «імена» перестають відповідати «реальності», що неминуче веде до соціального канібалізму.

Саме ця історична травма визначила унікальний вектор конфуціанської легітимації — реставрацію. На відміну від Гоббса, для якого страх перед громадянською війною став приводом для створення абсолютно нової, штучної моделі влади (Левіафана), для китайських мислителів хаос «Воюючих царств» став доказом того, що сила без моралі та ритуалу є нежиттєздатною. Легітимність почала мислитися як повернення до «старих шляхів» ранньої Чжоу, до відновлення правильного виконання соціальних ролей. Історичний досвід показав, що гегемонія, заснована лише на силі, є короткочасною і руйнівною. Справжня, тривала влада мусить мати етичне коріння, здатне «виправити імена» і відновити тканину людських відносин. Таким чином, філософія виникає як терапія для хворого суспільства: завданням мислителя стає не винайдення нових законів, а відродження забутого Ритуалу (Li), який єдиний здатний перетворити хаос боротьби всіх проти всіх назад у гармонійну структуру «Великої Родини».

Якщо історичний контекст «занепаду ритуалів» пояснює, чому виникла потреба у сильній державі, то філософська дискусія про природу людини пояснює, якою ця держава має бути. У конфуціанській традиції легітимність влади не виводиться з абстрактного права, а безпосередньо залежить від того, як влада взаємодіє з людською сутністю. Тут сформувалися дві впливові позиції —

ідеалістична (Менцзи) та реалістична (Сюнь-цзи), які, попри полярні вихідні тези, обґрунтовують єдину модель етико-політичної влади.

Позиція Менцзи: Держава як «Садівник». Менцзи, розвиваючи вчення Конфуція, висуває тезу про те, що людська природа є первинно доброю. Він стверджує: «Людська природа схильна до добра так само, як вода схильна текти вниз» [41, 6A:2]. Згідно з його вченням, кожна людина від народження має в серці «чотири паростки»: співчуття, сором, скромність та вміння розрізнявати правду і кривду [41, 2A:6].

Для Менцзи роль держави та легітимного правителя полягає у створенні умов для розвитку цих «паростків». Держава мислиться метафорично як «садівник»: якщо правитель забезпечує народ «постійним заняттям» (економічний добробут) та освітою, ці моральні паростки виростають у повноцінні чесноти. Як зазначає Брайан Ван Норден, для Менцзи тиранія є нелегітимною не просто тому, що вона жорстока, а тому, що вона «спотворює» природу, подібно до того, як сокири знищують ліс на Горі Бик, перетворюючи її на пустку [49, р. 89]. Отже, легітимність влади вимірюється її здатністю плекати добру природу підданих.

Позиція Сюнь-цзи: Держава як «Ремісник» є протилежною, більш песимістичною. Живучи в кінці епохи Воюючих царств і спостерігаючи тотальний хаос, він проголошує: «Природа людини — зла; те, що в ній добре — це штучне надбання» [50, Ch. 23]. Сюнь-цзи аргументує, що від природи людина має лише егоїстичні бажання: «очі люблять кольори, вуха — звуки, рот — смаки», а також схильність до заздрості та ненависті. Якщо дозволити людям слідувати своїй природі, це неминуче призведе до «суперництва і грабунку», і суспільство порине у хаос [50, р. 157]. Однак, висновок Сюнь-цзи радикально відрізняється від західного. Замість того, щоб просто залякувати людей покараннями, він пропонує використовувати державу як інструмент трансформації. Він порівнює людську природу з викривленим деревом, яке потрібно «розпарити і вигнути» за допомогою інструменту, щоб зробити прямим. Цим інструментом є Ритуал (Li) та вчення мудреців. Легітимний правитель для Сюнь-цзи — це не наглядач, а «вчитель і

модель», який за допомогою ритуалів та музики переплавляє егоїстичну біологічну природу людини у соціальну «другу природу». Як влучно підмічає Ван Норден, для Сюнь-цзи «добро — це результат свідомих зусиль», і держава є інституціалізацією цих зусиль [49, р. 43].

Попри фундаментальну розбіжність у вихідних тезах («природа добра» проти «природа зла»), обидва мислителі формують єдиний фундамент для китайської держави. Як зазначає Лун Ду, в обох випадках легітимна влада — це влада, що виховує. Для Менцзи вона виховує через розвиток внутрішнього потенціалу, для Сюнь-цзи — через корекцію зовнішньої поведінки. Але в обох моделях держава не є нейтральним арбітром чи наслідком контракту про ненапад; вона є моральним імперативом. Легітимність правителя залежить від того, чи виконує він функцію моральної трансформації народу. Правитель, який просто забезпечує порядок силою, але не вдосконалює природу підданих, не є легітимним у повному сенсі слова — він є лише гегемоном (Ва), чия влада крихка і тимчасова.

Завершуючи огляд передумов виникнення держави, необхідно звернутися до специфічної соціальної онтології конфуціанства, яка пропонує альтернативу механістичному об'єднанню індивідів. Якщо в багатьох політичних теоріях держава розглядається як зовнішня сила, що накладається на суспільство для стримування конфліктів, то в конфуціанстві вона мислиться як органічне розширення природних людських зв'язків. Девід Холл і Роджер Еймс у своїй праці «Thinking Through Confucius» підкреслюють, що китайська думка не оперує дуалізмом «приватне — публічне» або «індивід — держава». Натомість соціальна реальність сприймається як серія концентричних кіл: від особистості до родини, від родини до громади, і від громади до всієї Піднебесної (Tianxia) [34, р. 160]. У цій моделі легітимна влада не створюється штучно, вона виростає з природної ієрархії.

Фундаментом цієї конструкції є «Родина». Конфуціанство постулює, що політичні чесноти є лише проєкцією родинних чеснот. В «Аналектах» учень Ю-цзи стверджує: «Синівська шанобливість і повага до старших братів — чи не це є коренем Гуманності?» [11, 1.2]. Механізм легітимації працює через перенесення цих

почуттів на рівень держави: шанобливість до батька трансформується у політичну лояльність до правителя. Імператор легітимізується не як «управитель» чи «суддя», а як «Батько і Матір народу». Тому послух владі в цій системі не є наслідком розрахунку чи страху; він є моральним імперативом, вкоріненим у самій біології людини. Той, хто є добрим сином, за визначенням буде лояльним підданим, і навпаки — держава, яка руйнує родинні зв'язки, втрачає свою онтологічну основу.

Проте, як узгодити дії мільйонів людей, які не є родичами? Тут на сцену виходить унікальний конфуціанський механізм соціальної координації — Ритуал (Li). Герберт Фінгарет у своєму дослідженні «Confucius: The secular as sacred» пропонує розглядати Li не як простий етикет, а як «магічну» соціальну силу, що дозволяє впорядковувати суспільство без застосування фізичного примусу. Фінгарет аргументує, що Ритуал — це спільна «партитура» дій, яка перетворює звичайні рухи на значущі соціальні акти (вітання, весілля, жертвопринесення). «Людина стає людиною лише у відносинах з іншими, опосередкованих Li» [30, р. 7].

У контексті влади Ритуал виконує функцію, яку в інших системах виконує закон, але діє принципово інакше. Конфуцій формулює це розрізнення в «Аналектах»: «Якщо вести народ за допомогою наказів і утримувати покараннями, народ уникатиме їх, але не матиме сорому. Якщо вести його за допомогою чесноти і утримувати Ритуалом, народ матиме сором і виправиться» [11, 2.3]. Легітимність, заснована на Ритуалі, спирається на інтерналізоване почуття сорому та прагнення до гармонії, а не на зовнішній страх. Суспільство тримається купи завдяки тому, що кожен учасник знає свою роль у церемонії життя і прагне виконати її бездоганно. Таким чином, альтернативою хаосу у конфуціанстві є не «поліцейська держава», а «ритуальна спільнота», де порядок підтримується красою та доцільністю людських стосунків.

2.2. Юридична легітимність: Мандат Неба (Tianming) та ритуальна нормативність

Якщо передумови виникнення держави криються в природі людини та історичній необхідності подолання хаосу, то безпосереднім джерелом легітимності правителя у конфуціанській традиції виступає трансцендентна інстанція — Небо (Tian). Застосовуючи модель Д. Бітема до китайського контексту, можна стверджувати, що першим рівнем легітимності («законність» або правомірність здобуття влади) є отримання «Мандату Неба» (Tianming). Ця концепція є наріжним каменем усієї китайської політичної філософії. Вона постулює, що суверенітет не належить правителю за правом народження і не походить від волі народу знизу, а дарується зверху вищою космічною силою, яка керує світобудовою. Однак, як детально аналізує дослідниця Ін Хуан, Небо у ранньому конфуціанстві не є антропоморфним божеством, що роздає накази довільно; це безособовий, моральний світовий порядок [36, р. 2]. Отже, отримання Мандату — це не містичний акт, а онтологічна подія: це момент, коли моральна природа конкретної людини входить у повний резонанс із космічним Дао.

Фундаментальною характеристикою Tianming, яка відрізняє його від багатьох інших монархічних доктрин давнини, є його динамічність та умовність. Мандат не є «майном» династії; це тимчасове доручення. Класична «Книга пісень» (Shijing) містить застереження: «Мандат Неба не є незмінним». Історичним прецедентом, що зафіксував цю норму, стало повалення династії Шан племенем Чжоу. Переможці легітимізували своє повстання не силою зброї, а тим, що останній правитель Шан втратив чесноту (De), і тому Небо «відкликало» свій Мандат і передало його добродішним правителям Чжоу. Цей принцип закріпив тезу: «Небо не має рідні, воно допомагає лише добродішним». Таким чином, юридична основа влади є етично обумовленою: право на трон існує рівно доти, доки правитель зберігає здатність впорядковувати світ. Як зазначає Лун Ду, це перетворює політичну владу на функцію космічної відповідальності: імператор є легітимним лише як «Син Неба» (Tianzi), тобто як слухняний виконавець небесної волі, а не як самовладний деспот [39, р. 87].

Проте виникає питання верифікації: як дізнатися, що Небо дійсно надало (або відібрало) Мандат, якщо Небо мовчить? Конфуціанство дає на це соціологічну відповідь. Менцзи формулює принцип: «Небо бачить так, як бачить мій народ; Небо чує так, як чує мій народ» [41, 5A:5]. Воля Неба іманентна волі народу. Легітимність правителя підтверджується не чудесами чи одкровеннями, а станом суспільства: якщо народ живе у достатку, якщо панує мир і відсутні стихійні лиха (які також вважаються знаком дисгармонії), значить, Мандат діє. Це в свою чергу позбавляє нас необхідності досліджувати трансцендентне Небо, а замість цього просто вивчати стан народу. Ін Хуан, аналізуючи Годяньські бамбукові дощечки, вказує на глибокий метафізичний зв'язок: Небо наділяє людську природу потенціалом добра, і завдання правителя — допомогти цьому потенціалу розкритися. Коли правитель діє згідно зі своєю істинною природою, він з'єднується з Небом, і народ це відчуває [36, р. 11]. Таким чином, Tianming виступає як об'єктивний, майже фізичний закон: влада без Мандату (без моральної основи) неминуче розпадається, як будинок без фундаменту, незалежно від наявності армії чи законів.

Якщо «Мандат Неба» визначає метафізичне джерело влади, то її практичним інструментом та нормативною основою виступає Ритуал (Li). У конфуціанській політичній філософії Ритуал виконує ту ж функцію, яку в західних правових системах виконує Конституція або фундаментальний Закон: він є об'єктивною, загальнообов'язковою системою норм, що структурує суспільство і обмежує свавілля. Однак природа цієї нормативності є специфічною. Як переконливо доводить Герберт Фінгарет у своєму дослідженні «Конфуцій: світське як священне», Li не слід зводити до етикету чи церемоніалу; це «магічна» соціальна сила, яка перетворює біологічні та фізичні дії на значущі соціальні акти [30, р. 6]. Без Ритуалу жест правителя — це просто рух руки, а його наказ — струс повітря. Лише в рамках ритуальної конвенції правитель стає «Правителем», а підданий — «Підданим». Таким чином, легітимність влади є перформативною: вона існує лише в момент правильного виконання Ритуалу. Правитель, який ігнорує Li, втрачає не тільки і не

скільки повагу, а саму онтологічну здатність керувати, оскільки руйнує ту єдину «мову» дій, яку розуміє суспільство.

У тексті «Аналектів» ця думка виражена через протиставлення правління за допомогою адміністративних законів та покарань і правління за допомогою Лі. Конфуцій стверджує: «Якщо вести народ за допомогою наказів і утримувати покараннями, народ уникатиме їх, але не матиме сорому. Якщо вести його за допомогою чесноти і утримувати Ритуалом, народ матиме сором і виправиться» [11, 2.3]. Тут розкривається механізм легітимації: влада, що спирається на Лі, апелює до інтерналізованого почуття сорому та моральної відповідальності, стаючи частиною внутрішнього світу підданого. Така влада не потребує постійного застосування фізичного насильства, оскільки Ритуал діє як «партитура», де кожен учасник соціальної взаємодії знає свою партію і добровільно слідує їй заради загальної гармонії. Фінгарет називає це «правлінням без зусиль» (wu-wei): коли правитель займає правильну ритуальну позицію (обличчям на південь), Піднебесна впорядковується сама собою, подібно до того, як зорі обертаються навколо Полярної зірки [11, 2.1].

Найбільш ґрунтовне обґрунтування Ритуалу як «Конституції» суспільства надає Сюнь-цзи. Виходячи зі своєї тези про «злу» (хаотичну) природу людини, він розглядає Лі як необхідний інструмент соціальної інженерії. Сюнь-цзи вводить поняття «розрізнення» — чіткого визначення соціальних ролей, статусів та прав на ресурси. Оскільки бажання людей безмежні, а ресурси обмежені, відсутність норм неминуче веде до конфлікту. Ритуал, за Сюнь-цзи, встановлює межі споживання та поведінки для кожного прошарку суспільства: «Для шляхетних і підлих є градації, для старших і молодших — відмінності» [50, Ch. 19]. У цьому сенсі Ритуал є жорсткою нормативною системою, яка розподіляє права та обов'язки, запобігаючи хаосу. Легітимність правителя тут прямо залежить від його здатності підтримувати цю систему розрізень. Він виступає як гарант ритуального порядку, що стримує людські пристрасті в берегах культури. Відмова від Ритуалу на користь свавілля

означає повернення до тваринного стану, де немає ні «батька і сина», ні «правителя і підданого», а отже, немає і самої держави.

Третім, завершальним елементом, що формує каркас «юридичної» легітимності у конфуціанстві, є доктрина «Виправлення імен» (Zhengming). Якщо Мандат Неба вказує на джерело влади, а Ритуал (De) — на її нормативний інструментарій, то Zhengming слугує безпосереднім критерієм верифікації легітимності, виконуючи функцію своєрідного «конституційного нагляду». У класичному діалозі з «Аналектів», коли учень Цзи-лу запитує Конфуція, що б той зробив у першу чергу, ставши управителем, Вчитель дає несподівану відповідь: «Необхідно виправити імена... Якщо імена неправильні, то мова не суперечить істині, а якщо мова не суперечить істині, то справи не робляться, ритуал і музика не процвітають, а покарання не влучають у ціль» [11, 13.3]. У західній традиції це часто сприймалося як заклик до філологічної точності, проте в контексті китайської політичної філософії «Ім'я» (Ming) є не просто етикеткою речі, а її сутнісним визначенням. Тому «виправлення імен» означає приведення соціальної реальності у відповідність до її ідеального архетипу.

Сутність цього механізму легітимації розкривається у знаменитій формулі Конфуція: «Хай правитель буде правителем, слуга — слугою, батько — батьком, син — сином» [11, 12.11]. Ця тавтологія насправді містить глибокий нормативний зміст: перше слово означає соціальну роль (суб'єкт), а друге — виконання обов'язків, приписаних цій ролі (предикат). Титул «Правитель» у цій системі координат не є позитивним привілеєм, набутих за правом народження, і не є констатацією факту володіння силою; це нормативний опис функцій. Легітимність тут стає перформативною: особа є легітимним монархом лише в той момент і доти, доки вона діє як монарх (тобто дбає про народ, виконує ритуали і демонструє чесноту). Як зазначають Девід Холл та Роджер Еймс, у конфуціанстві ім'я — це наказ до дії, що вимагає від носія постійного підтвердження свого статусу [34, р. 268]. Як тільки дії особи розходяться з визначенням її ролі, виникає семантичний розрив, який діагностується як втрата легітимності: «правитель не є правителем».

Юридично значущий висновок з цієї доктрини робить Менцзи, перетворюючи її на механізм де-легітимації тиранії. У розмові з правителем Сюань-ваном, який запитав про допустимість вбивства останнього імператора династії Шан (Чжоу-сін) засновником династії Чжоу, Менцзи відповідає: «Той, хто калічить гуманність, є розбійником... Я чув про страту простолюдина Чжоу-сіня, але я не чув про вбивство правителя» [41, 1В:8]. Цей аргумент є гарним у межах логіки Zhengming: оскільки тиран втратив моральну сутність правителя, він автоматично втратив і саме Ім'я «Правитель», ставши злочинцем. Тому дії проти нього кваліфікуються не як царевбивство (що було б найтяжчим злочином проти Ритуалу), а як законна страта злочинця. Таким чином, доктрина «Виправлення імен» діє як запобіжник проти абсолютизму: легітимність влади не прив'язана до фізичної особи монарха, вона прив'язана до ідеальної сутності «Монарха», і будь-яка невідповідність цій сутності автоматично анулює право на владу ще до будь-якого повстання.

Підсумовуючи аналіз юридичних аспектів легітимності в конфуціанстві, можна стверджувати, що ця система пропонує унікальну альтернативу західному правовому позитивізму.

Ми з'ясували, що цей порядок має трирівневу структуру. По-перше, джерелом суверенітету є метафізичний Мандат Неба (Tianming), який надається не за правом крові, а за принципом морального резонансу. По-друге, нормативною основою («Конституцією») суспільства виступає Ритуал (Li) — система соціальних конвенцій, дотримання яких перетворює фізичний примус на авторитетну владу. По-третє, критерієм верифікації влади слугує доктрина «Виправлення імен» (Zhengming), яка вимагає суворої відповідності між титулом правителя та його фактичними діями.

Важливо зазначити, що ця конструкція робить легітимність динамічною: влада не є статичною власністю, вона є процесом постійного підтвердження свого права на статус через виконання ритуальних та етичних норм. Втрата зв'язку з цим нормативним порядком автоматично веде до втрати «юридичного» права на владу, перетворюючи монарха на узурпатора ще до моменту його фізичного повалення.

2.3. Моральне виправдання влади: Чеснота (De) та принцип Мінбень

Переходячи до другого рівня легітимації за моделлю Д. Бітема — «виправдання влади через спільні переконання», ми стикаємося з центральною категорією конфуціанської політичної етики — Чеснотою (De). Якщо «Мандат Неба» вказує на джерело влади, а Ритуал — на її форму, то De виступає її енергетичним наповненням та безпосереднім виправданням. У західній традиції цей термін часто перекладають спрощено як «мораль» або «добročесність», проте в архаїчному та ранньоконфуціанському контексті він має значно ширше значення. Як зазначають Девід Холл і Роджер Еймс у своєму дослідженні, етимологічно і філософськи De означає «досконалість», «внутрішню силу» або «харизматичну потенцію» конкретної особистості, яка здатна впливати на оточення [34, р. 216]. Легітимний правитель у цій системі — це носій концентрованої моральної сили, яка створює навколо нього поле тяжіння. Влада діє подібно до магнетизму: вона не примушує підданих, а притягує їх, викликаючи бажання добровільно підкорятися.

Практичний механізм реалізації цієї влади описується через парадоксальну концепцію «Недіяння» (Wu-wei). У політичному сенсі це означає не пасивність, а відсутність насильницького, штучного втручання у природний плин речей. Ідеальний правитель править, не докладаючи фізичних зусиль, просто займаючи правильну ритуальну позицію. В «Аналектах» Конфуцій використовує знамениту астрономічну метафору, яку ми вже згадували: «Правитель, який покладається на добročесність (De), схожий на північну Полярну зорю, що завмерла на своєму місці серед безлічі сузір'їв, що обертаються навколо неї» [11, 2.1]. Легітимність тут обґрунтовується через принцип резонансу: правителю достатньо культивувати власну досконалість і знаходитися на своєму місці, і соціальний космос впорядковується автоматично, реагуючи на цей етичний імпульс. Приклад такого правління — легендарний імператор Шунь, який «нічого не робив, а лише шанобливо сидів обличчям на південь», і в Піднебесній панував мир [11, 15.5].

Ця модель створює специфічний тип легітимності, який дослідник Лун Ду називає «етико-політичним». Влада виправдана лише тоді, коли вона трансформує

народ своїм прикладом. У розмові з сановником Цзі Каном, який запитав про необхідність жорстких покарань для наведення порядку, Конфуцій відповідає: «Навіщо ж Вам страчувати? Вам варто лише захопитися самому хорошими справами, і весь народ одразу ж спрямується до всього хорошого. У шляхетного мужа Чеснота (De) — вітер, у малих людей вона — трава; схиляється трава слідом за вітром» [11, 12.19]. Ця метафора ілюструє невідворотність впливу справжньої влади: народ кориться не тому, що боїться меча, а тому, що не може встояти перед силою морального авторитету. Отже, легітимність у цій системі є функцією «магнетизму»: якщо правитель змушений вдаватися до насилля, це є свідченням втрати ним De, а отже — і втрати права на владу. Істинний Монарх легітимізує себе тим, що робить послух природною потребою підданих.

Харизматична влада Чесноти (De) пояснює, як правитель впливає на підданих, а принцип Мінбен (Minben — «Народ як основа») пояснює, для чого ця влада взагалі існує. Цей принцип становить другий, матеріалістичний стовп морального виправдання легітимності у конфуціанстві. Він постулює, що держава не є самоціллю, а є інструментом забезпечення добробуту народу. Менцзи, найбільш радикальний політичний мислитель раннього конфуціанства, формулює знамениту ієрархію цінностей, яка перевертає піраміду влади: «Народ є найважливішим, духи землі й зерна — наступні, а правитель — найменш важливий» [41, 7B:14]. Ця теза встановлює чіткий критерій легітимності: правитель має право на трон лише доти, доки він служить інтересам «основи». Якщо він ставить власні інтереси вище за інтереси народу, він руйнує фундамент власної влади.

У практичній площині принцип Мінбен реалізується через забезпечення економічної безпеки. Менцзи висуває тезу про пряму залежність між матеріальним станом і моральністю: «Якщо народ не має постійного майна, він не матиме постійного серця» [41, 1A:7]. Легітимна влада — це та, яка гарантує селянам можливість прогодувати батьків і виховати дітей. Менцзи пропонує конкретну економічну програму — систему «колодязних полів», яка передбачає справедливий розподіл землі та помірні податки. Правитель, який забирає у народу занадто багато,

порушує принцип взаємності і перетворюється на тирана. Як зазначає Лун Ду, у цій моделі «гуманне правління» перестає бути абстрактною чеснотою і стає конкретною соціальною політикою: зменшення покарань, полегшення податкового тягаря та турбота про вдів, сиріт і старих [39, р. 90].

Легітимність у конфуціанстві має глибоко функціональний характер. Влада виправдовується не лише своїм небесним походженням, а й своєю земною ефективністю. Менцзи наводить історичний приклад, коли мудрець І Інґ вигнав імператора Тай Цзя за те, що той порушував ритуали і кривдив народ, і повернув його на трон лише після того, як той виправився. Це свідчить про те, що у конфуціанській політичній теології благо народу є абсолютним імперативом, який стоїть вище за особисту недоторканність монарха. Легітимний правитель — це той, хто, за словами Менцзи, «...ділить радощі з народом і ділить печалі з народом». Тільки така емпатична єдність робить владу стійкою, адже, як сказано в класичних текстах: «Той, хто здобуває серця народу, здобуває Піднебесну; той, хто втрачає серця народу, втрачає Піднебесну» [41, 4A:9].

Якщо принцип Мінбень встановлює, що метою влади є благо народу, то принцип меритократії відповідає на питання, хто саме має право здійснювати цю владу. Конфуціанство, будучи глибоко ієрархічною системою, стикається з необхідністю легітимізувати політичну нерівність: чому одні мають право наказувати, а інші зобов'язані коритися? Відповідь полягає в радикальному переосмисленні поняття еліти. Як зазначає Брайан Ван Норден, Конфуцій здійснив семантичну революцію, трансформувавши термін «Цзюньцзи» (Junzi), який у доконфуціанську епоху означав «син правителя» (аристократ за кров'ю), у поняття «шляхетний муж» (аристократ за духом). Відтепер право на владу визначається не походженням, а рівнем моральної досконалості (De). Суспільство легітимно поділяється на тих, хто «працює розумом» (управляє), і тих, хто «працює силою» (годує), лише за умови, що управлінці пройшли процес самовдосконалення і довели свою здатність керуватись почуттям обов'язку, а не власною вигодою.

Ця концепція, відома як «підвищення гідних» (shangxian, перетворює державну службу з привілею роду на етичний обов'язок інтелектуалів. Найбільш послідовно цю думку розвиває Сюнь-цзи, який, попри свій авторитаризм, заперечує спадкову легітимність, якщо вона не підкріплена особистими якостями. У главі «Про правління» він формулює меритократичний принцип: «Хоч би ким була людина — нащадком вана (правителя) чи простолюдином, якщо вона дотримується ритуалу і справедливості, вона має стати міністром; якщо ні — вона має повернутися до землеробства» [50, Ch. 9]. Легітимність політичної системи, таким чином, залежить від наявності соціальних ліфтів: держава є справедливою лише тоді, коли вона відбирає найкращих для служіння спільному благу. Якщо канали мобільності перекриваються і владу захоплюють «дрібні люди», мандат на управління втрачається, оскільки порушується природний порядок речей.

Меритократія виступає як механізм виправдання влади меншості над більшістю. Ця модель, яку сучасні дослідники (зокрема Д. Белл) іноді називають «епістемократією» (владою тих, хто знає), базується на переконанні, що здатність до управління не є вродженою, а набувається через тривалу освіту та практику Ритуалів. Легітимний правитель — це вчитель і взірець. Народ погоджується на своє підлегле становище через визнання моральної переваги еліти, подібно до того, як діти визнають авторитет батьків або учні — авторитет вчителя. Як сказано в «Аналектах», «Шляхетний муж піклується про корінь; коли закладено корінь, то народжується і шлях» [11, 1.2]. У цій системі координат тиранія (правління негідних) засуджується не як порушення прав людини, а як професійна непридатність: аморальна людина на троні — це те саме, що сліпий за кермом колісниці, загроза для всіх, хто перебуває поруч.

Підсумовуючи аналіз морально-нормативних механізмів виправдання влади, можна стверджувати, що конфуціанство пропонує модель легітимності, яка базується на приматі етики над силою. Відповідно до другого рівня моделі Д. Бітема («виправдання через спільні переконання»), влада у цій системі визнається легітимною не через факт її існування, а через її відповідність моральному ідеалу.

Ми з'ясували, що ця легітимність тримається на трьох стовпах. По-перше, на харизматичній силі Чесноти (De), яка дозволяє правителю здійснювати владу як «магнетичний» вплив, трансформуючи підданих через власний приклад, а не через примус. По-друге, на функціональному принципі Мінбень (Minben), який постулює, що народ є онтологічною основою держави, а його добробут — єдиною метою правління. По-третє, на принципі меритократії, який виправдовує політичну нерівність та ієрархію тим, що влада зосереджена в руках «шляхетних мужів» (Junzi), які пройшли шлях морального самовдосконалення. Таким чином, послух у цій системі є не актом підкорення сильнішому, а актом довіри до мудрішого, що робить владу стійкою доти, доки вона зберігає свій етичний зміст.

2.4. Механізми Згоди: Резонанс та Право на Революцію (Geming)

Переходячи до третього рівня легітимності за Д. Бітемом — «легітимзації через виражену згоду», ми стикаємося з необхідністю переосмислити саме поняття «згоди» в контексті китайської думки. У конфуціанстві згода підданих на правління не оформлюється через юридичні процедури, вибори чи підписання контрактів. Вона реалізується через механізм «Резонансу» або «Відгуку» (Ganying). Девід Холл і Роджер Еймс пояснюють цей феномен через специфіку китайського «корелятивного мислення»: світ сприймається не як сукупність дискретних об'єктів, що механічно впливають один на одного, а як єдине поле взаємопов'язаних енергій. У політичній сфері це означає, що дії правителя неминуче і автоматично викликають реакцію народу. Легітимність, таким чином, є фактом наявності позитивного резонансу. Якщо правитель випромінює Чесноту(De), народ «відгукується» послухом і спокоєм; якщо ж цього відгуку немає (бунти, пасивний опір, втеча), це означає, що імпульс влади є хибним, і легітимність відсутня [34, р. 283].

Чітко політичний вимір цього резонансу сформулював Менцзи, перетворивши метафізику на соціологію. Для нього «згода» народу — це фізичний рух мас. Коли

його запитали, як дізнатися, чи отримав правитель Мандат Неба, Менцзи відповів, що Небо не говорить, а показує свою волю через поведінку людей. Якщо правитель керує гуманно, люди стікаються до його царства «так само, як вода тече вниз», і «ніхто не може зупинити їх» [41, 1A:6]. Ця метафора води є важливою: вода не «голосує» за те, щоб текти в низину, це її природна реакція на гравітацію. Так само народ не «обирає» правителя в демократичному сенсі, але його природна реакція (притягання до джерела безпеки і справедливості) є єдиним достовірним доказом легітимності. «Той, хто здобуває серця народу, здобуває Піднебесну», як ми вже згадували цитату Менцзи. У цій системі координат відсутність бунту і наявність економічного процвітання є формою мовчазної, але активної згоди.

Дослідниця Ін Хуан у своїй статті про метафізику Мандату Неба підкреслює, що Ganying працює у двох напрямках. Це не лише резонанс між правителем і народом, а й резонанс між правителем і Космосом, де народ виступає медіатором. «Небо бачить так, як бачить мій народ; Небо чує так, як чує мій народ» [41, 5A:5]. Ця формула робить народну згоду остаточним верифікатором влади. Правитель не може стверджувати, що він має легітимність «від Бога», якщо народ страждає і «не відгукується» на його правління. Народні заворушення, таким чином, інтерпретуються не як порушення закону злочинцями, а як симптом порушення космічної гармонії самим правителем. Тож механізм згоди у конфуціанстві є органічним: це не одномоментний акт волевиявлення, а постійний процес підтвердження гармонії між «верхами» і «низами».

Якщо «резонанс» (Ganying) є механізмом пасивної верифікації влади з боку широких народних мас, то для політичної еліти конфуціанство передбачає механізм активної участі у формуванні легітимності — інститут «умовляння» або «критики». На відміну від багатьох авторитарних систем, де воля правителя є остаточним законом, а будь-яка незгода трактується як зрада, конфуціанська етика покладає на чиновника моральний обов'язок критикувати помилкові рішення монарха. В «Аналектах» на запитання про те, як служити правителю, Конфуцій відповідає лаконічно і твердо: «Не бреші і не давай йому спокою» [11, 14.22]. Це означає, що

справжня політична лояльність полягає не у виконанні будь-яких забаганок володаря, а у поверненні його на Шлях (Dao), якщо він з нього зійшов. Легітимність системи підтримується завдяки наявності цього каналу зворотного зв'язку: влада залишається стабільною лише тоді, коли вона чує критику, що дозволяє виправляти помилки до того, як вони призведуть до катастрофи і втрати Мандату.

Досить глибоке теоретичне обґрунтування цього інституту дає Сюнь-цзи у розділі «Шлях міністра». Він вводить фундаментальне розрізнення між «Великою лояльністю» (Da zhong) і «Малою лояльністю» (Xiao zhong). Мала лояльність — це послух і догоджання, які притаманні євнухам та підлабузникам. Велика лояльність — це здатність піти проти волі правителя заради його ж блага і блага держави. Сюнь-цзи формулює парадоксальний принцип: «Слідувати Дао, а не слідувати правителю» [50, Ch. 13]. Якщо наказ монарха суперечить Ритуалу (Li) або загрожує безпеці держави, обов'язком міністра є невиконання цього наказу та наполегливе «умовляння» доти, доки правитель не усвідомить свою помилку. У цій парадигмі критик влади виступає не як революціонер що підважує авторитет лідера чи ворог режиму, а як його найвідданіший охоронець. Легітимність правителя, який приймає критику («тече вниз», як вода), зміцнюється, адже він демонструє мудрість; правитель же, який карає за критику, блокує канали комунікації з Небом і народом, прирікаючи себе на загибель.

Менцзи уточнює межі цього обов'язку, пов'язуючи їх зі статусом критика. Для міністрів, які є родичами правителя, обов'язок умовляння є абсолютним: якщо правитель ігнорує їхні неодноразові застереження, вони мають право детронізувати його (бо вони відповідальні за збереження династії), що загалом є досить цікавою практикою в рамках нашого розгляду легітимності. Для міністрів, не пов'язаних родинними узами, обов'язок є м'якшим: якщо правитель тричі ігнорує пораду, міністр повинен подати у відставку і покинути державу [41, 5B:9]. Ця норма перетворює бюрократичний апарат на автономного суб'єкта легітимації: масові відставки добросовісних чиновників є публічним сигналом про те, що влада втратила моральне право на управління (De). Таким чином, інститут Jian (тобто

вмовляння/критики) слугує вбудованим запобіжником тиранії: він легітимізує владу через діалог, перетворюючи «згоду» на свідомий етичний вибір, а не на мовчазне підкорення силі.

Ще одним елементом конфуціанської системи згоди, який різко відрізняє її від більшості домодерних політичних теорій, є концепція «Гемін» (Geming). Етимологічно цей термін складається з двох ієрогліфів: Ge (змінювати, видаляти, оновлювати) та Ming (Мандат). Тобто революція у китайському розумінні — це не «переворот» знизу, а буквально «Зміна Мандату» зверху. Згідно з класичною доктриною, сформульованою Менцзи, народ має священний обов'язок усунути правителя, який остаточно втратив Чесноту (De) і порушив принцип Мінбень. Якщо «резонанс» (Ganying) є механізмом мовчазної згоди, а критика (Jian) — механізмом попередження, то Geming є механізмом відкликання згоди. Це крайній захід, до якого вдається Небо, коли всі інші способи корекції правителя вичерпано. І як ми вже визначили вище небо проявляє себе як раз через волю народу.

Юридичним обґрунтуванням цього акту слугує теза про те, що легітимність не є невідчужуваною власністю особи. Як ми зазначали раніше, Менцзи стверджує, що правитель-тиран перестає бути правителем ще до того, як його вб'ють. Уже у згаданому нами діалозі про вбивство останнього царя династії Шан, Менцзи заявляє: «Той, хто калічить справедливість, зветься тираном. Я чув про страту простолюдина Чжоу-сіня, але не чув про вбивство монарха» [41, 1В:8]. Це перетворює революцію з акту державної зради на акт правосуддя. Повстання проти тирана легітимізується як поліцейська операція проти злочинця, який незаконно займає трон. Важливо, що ініціатива у цьому процесі приписується не людському свавіллю, а волі Неба, яке діє руками народу. Як зазначає дослідниця Ін Хуан, успішна революція є доказом того, що Мандат справді було передано новому лідеру; поразка ж повстання свідчить про те, що це був заколот, а не Geming.

Таким чином, конфуціанська легітимність є принципово результативною. Вона не гарантує безпеку тирану. Навпаки, вона створює постійну екзистенційну загрозу для влади: «Мандат Неба нелегко втримати». Цей механізм виконує важливу

стримуючу роль. Знаючи, що народ є інструментом Неба і здатен «перекинути човен» (метафора з «Сюнь-цзи»: «Правитель — це човен, народ — це вода; вода несе човен, але вода може і перекинути його»), монарх змушений постійно дбати про благо народу, щоб уникнути катастрофи. Революція (Geming) виступає як «санітарна» функція історії, що очищує політичне тіло від розкладу і дозволяє відновити втрачену гармонію «Золотого віку».

Аналіз механізмів згоди в конфуціанській політичній культурі дозволяє стверджувати, що третій рівень легітимності за Д. Бітемом («виражена згода») тут реалізується через унікальну систему зворотного зв'язку, яка поєднує метафізику з соціальним прагматизмом. На відміну від західних моделей, де згода оформлюється як одномоментний юридичний акт (контракт, вибори), у конфуціанстві вона мислиться як безперервний органічний процес.

Ми з'ясували, що базовою формою згоди є «Резонанс» (Ganying) — автоматична реакція народу на моральний імпульс правителя. Легітимність тут верифікується за фактом соціальної гармонії: якщо народ процвітає і «стікається» до правителя, це і є його «підписом» під Мандатом. Для виправлення помилок влади існує інституціоналізований механізм Критики (Jian), який покладає на еліту обов'язок активно опонувати правителю заради його ж блага, перетворюючи лояльність на свідомий етичний вибір.

У граничних випадках, коли канали комунікації блокуються тиранією, вступає в дію радикальний механізм «Зміни Мандату» (Geming). Революція у цій системі легітимізується не як право на анархію, а як обов'язок відновити космічний порядок. Конфуціанська згода є не пасивним прийняттям влади, а активною співучастю у підтримці гармонії: народ і еліта виступають як дзеркало, в якому Небо бачить справжнє обличчя правителя. Втрата згоди у цій моделі означає не просто політичну кризу, а онтологічну смерть режиму.

Висновки

У другому розділі роботи було здійснено реконструкцію механізмів легітимації влади у класичному конфуціанстві. Аналіз показав, що китайська політична думка пропонує унікальну модель «етико-політичної влади». Застосування методологічної рамки Д. Бітема дозволило виявити трирівневу структуру цієї легітимності, яка базується не на контракті, а на космічному резонансі та моральному вдосконаленні.

За результатами дослідження можна зробити наступні висновки:

По-перше, встановлено, що передумовою виникнення держави у конфуціанстві є не втеча від природного стану, а прагнення до реставрації втраченої гармонії «Золотого віку». Історична травма періоду «Воюючих царств» (занепад ритуалів) сформувала запит на владу, яка здатна відновити етичний порядок. Незалежно від погляду на природу людини — оптимістичного у Менцзи («паростки добра») чи песимістичного у Сюнь-цзи («зла природа») — держава легітимізується як інструмент морального виховання та трансформації підданих. Соціальною онтологією цієї держави є Родина, а механізмом координації — Ритуал (Li), який замінює зовнішній примус внутрішньою дисципліною.

По-друге, з'ясовано, що рівень «юридичної легітимності» тут визначається метафізичним Мандатом Неба (Tianming). Це джерело суверенітету є трансцендентним, але динамічним: право на владу не є вічним, воно обумовлене здатністю правителя підтримувати зв'язок із Космосом. Нормативною основою («Конституцією») порядку виступає Ритуал, а критерієм верифікації — доктрина «Виправлення імен» (Zhengming). Влада є легітимною лише тоді, коли реальна поведінка правителя відповідає сутності його титулу («Хай правитель буде правителем»).

По-третє, визначено, що моральне виправдання влади будується на харизматичній силі Чесноти (De) та принципі Мінбень («Народ як основа»). Легітимний правитель править через «Недіяння» (Wu-wei) — силу власного прикладу, яка притягує підданих подібно до магніту. Функціональною метою

держави є забезпечення добробуту народу, що робить економічну ефективність моральним імперативом. Ієрархія влади виправдовується принципом меритократії: правом на управління мають володіють лише «шляхетні мужі» (Junzi), які довели свою моральну перевагу.

По-четверте, виявлено специфічний механізм легітимації через згоду — «Резонанс» (Ganying). Згода народу виражається не через голосування, а через фізичну реакцію на дії правителя (спокій або бунт). Інституалізованою формою корекції влади є обов'язок чиновників здійснювати Критику (Jian). У граничних випадках, коли правитель втрачає Чесноту і перетворюється на тирана, вступає в дію механізм «Зміни Мандату» (Geming). Революція у цій системі визнається не як злочин, а як легітимний акт відновлення космічної справедливості та усунення узурпатора, який втратив своє «Ім'я», але це стосується тільки вдалої революції.

Таким чином, конфуціанська модель легітимності є гуманістичною, але водночас жорсткою: вона покладає на правителя абсолютну відповідальність за стан світу, роблячи його владу заручником його власної моральності.

РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЯ ПОДОЛАННЯ ХАОСУ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ МОДЕЛЕЙ ЛЕГІТИМАЦІЇ

3.1 Порівняння передумов: антропологія і онтологія влади

Перша і найглибша лінія розлому між гоббсівською теорією та східною етико-політичною моделлю пролягає на рівні філософської антропології — у розумінні того, ким є людина до виникнення держави. Як ми з'ясували у першому розділі, антропологія Томаса Гоббса є радикально атомістичною. У його моделі первинною реальністю є ізольований індивід, керований внутрішніми механістичними імпульсами — потягом до влади та страхом смерті. Соціальні зв'язки для гоббсівської людини не є онтологічною даністю; вони є вторинним, штучним продуктом розрахунку. Індивід передує суспільству: спочатку існують люди-атоми з їхніми приватними інтересами, і лише потім, через усвідомлену необхідність виживання, вони конструюють суспільство. Таке бачення диктує специфічну логіку легітимації: держава потрібна для того, щоб захистити межі кожного окремого «Я» від зазіхань інших.

Натомість конфуціанська антропологія, проаналізована у другому розділі, є принципово холістичною та реляційною. Девід Холл і Роджер Еймс, аналізуючи поняття особистості в Китаї, підкреслюють, що тут людина не мислиться як автономна сутність, відділена від інших шкірою. Людина у конфуціанстві — це «вузол» соціальних відносин. Вона не існує до родини чи поза суспільством; вона стає людиною лише у процесі взаємодії з іншими. Визначенням людини є не її права (як у Гоббса), а її ролі: батько, син, старший брат, друг, підданий. Якщо гоббсівський індивід прагне максимальної автономії («негативної свободи»), то конфуціанська особистість прагне максимальної інтеграції та гармонії. Менцзи стверджує, що природа людини містить вроджені «паростки» соціальності (співчуття, сором), що робить об'єднання людей у державу не вимушеним компромісом, а природною реалізацією людської сутності.

Френсіс Фукуяма у праці «Витоки політичного порядку» надає цьому філософському розрізненню історико-соціологічного виміру. Він аргументує, що західна модель держави виникла на руїнах родового ладу через руйнування спорідненості, що породило індивідуалізм як основу суспільства. Китайська ж цивілізація пішла іншим шляхом: вона створила державу не через заперечення родини, а через її масштабування. Патримоніальна етика не була знищена, а стала державною ідеологією. Це пояснює різну онтологічну вагу держави: для Гоббса держава — це «охоронець», що стоїть над атомізованим суспільством і стримує його розпад; для конфуціанців держава — це «Велика Сім'я», яка об'єднує людей в органічне ціле на основі природної емпатії, а не лише закону.

Якщо порівняння Гоббса з Менцзи демонструє конфлікт протилежних антропологій, то зіставлення Гоббса з Сюнь-цзи виявляє більш глибоку і нюансовану розбіжність у межах схожого діагнозу. Обидва мислителі сходяться в тому, що вроджена, біологічна природа людини є джерелом хаосу. Гоббс описує це як нескінченну гонитву пристрастей, що веде до війни; Сюнь-цзи постулює: «Природа людини — зла; те, що в ній добре — це штучне надбання». Однак за цією тотожністю вихідної точки криється фундаментальна відмінність у розумінні онтологічної пластичності людини. Для Гоббса людська природа є фактично статичною і незмінною. Пристрасті, що штовхають людину до війни (страх, жага слави, суперництво), не зникають після укладання суспільного договору; вони лише блокуються зовнішньою силою. Тому держава у Гоббса діє за принципом механічного стримування: Левіафан — це не «лікар», що зцілює душу, а «намордник», що утримує звіра в рамках закону страхом покарання. Легітимність тут вимірюється здатністю влади контролювати наслідки людської природи, не намагаючись змінити її сутність. Не те щоб Гоббс відкидає можливість людини навчатися і, так би мовити, змінюватися на краще, скоріше в його системі це не так важливо, адже основною ціллю держали є захист і безпека громадян, а не їх розвиток. Однак він згадує, що в інтересах держави, є розвиток Суверена.

Натомість для Сюнь-цзи «зла» (тобто егоїстична і хаотична) природа людини є пластичним матеріалом, що піддається докорінній трансформації. Він використовує яскраву метафору ремісництва: «Дерево, яке є кривим, потрібно розпарити і вигнути за допомогою інструменту, щоб воно стало прямим» [50, Ch. 23]. Держава, Ритуал (Li) та Вчитель виконують функцію цього «випрямляючого інструменту». Метою влади є не просто зовнішній порядок (відсутність насильства), а внутрішня зміна підданого — перетворення його з «біологічної істоти», керованої інстинктами, на «соціальну істоту», сформовану через зовнішнє зусилля. У цій парадигмі легітимна влада діє не як механічний бар'єр, а як піч для випалювання або школа: вона бере «сирий матеріал» людських пристрастей і переплавляє його в культуру.

Ця відмінність диктує різні стратегії легітимації. Гоббсівська модель є «охоронною»: громадянин залишається тим самим егоїстом, що й був і до держави, але тепер він раціонально обмежує себе заради виживання. Сюнь-цзіанська модель є «трансформаційною»: підданий повинен змінитися настільки, щоб виконання ритуалу стало його «другою природою». Ми можемо тут для прикладу торкнутися легістів. Хоча китайська легістська держава (яка багато запозичила у Сюнь-цзи) була жорсткою, вона ніколи не відмовлялася від ідеї морального виховання, тоді як західна ліберальна держава, що частково виросла з гоббсівських ідей, зрештою відмовилася від втручання у моральний світ індивіда, обмежившись захистом його прав. Таким чином, якщо для Гоббса «виправлення» людини неможливе, то для Сюнь-цзи саме ця трансформація є єдиним виправданням існування влади.

Третьою фундаментальною відмінністю у передумовах легітимації є саме розуміння генези політичного порядку: як і з чого виникає держава? Для Томаса Гоббса держава є продуктом Мистецтва, а не Природи. У знаменитому Вступі до «Левіафана» він проголошує державу «Штучною людиною» (Artificial Man), створеною людською майстерністю за зразком божественного творіння. Це означає, що політичний порядок не виростає органічно з людських стосунків; він конструюється свідомо і, певною мірою, насильницько через акт розриву з

природним станом. Механізмом цього конструювання є Суспільний договір — одномоментний акт раціонального волевиявлення, який проводить чітку демаркаційну лінію між хаосом і порядком. Легітимність тут має юридично-технічний характер: Левіафан легітимний тому, що він був «зроблений» згідно з правилами авторизації і функціонує як налагоджена машина для виробництва безпеки. Гоббсівська держава — це тріумф *techne* над *physis*, перемога раціонального плану над сліпими інстинктами, тому що необхідність держави була продиктована саме розумом.

Натомість конфуціанська модель не знає поняття «штучності» у гоббсівському сенсі. Девід Холл і Роджер Еймс у праці «Thinking Through Confucius» підкреслюють, що в китайській космології відсутній західний дуалізм «природа — культура»; культура і держава розглядаються як природне продовження і завершення людської біології. Держава виникає не через контракт, а через ріст і розширення. Прототипом і онтологічним ядром держави є Родина. Згідно з класичною формулою «Аналектів», «синівська шанобливість є коренем гуманності», а політична лояльність є лише екстраполяцією цієї родинної любові на ширше коло людей [11, 1.2]. Імперія мислиться як «Піднебесна Сім'я», де Імператор легітимізується як «Батьком і Матір народу». Тому влада легітимна не тому, що її винайшли, а тому, що вона займає природне місце в ієрархії, подібно до того, як батько має природну владу над сином.

Ця онтологічна відмінність визначає різну природу політичного зв'язку. У Гоббса громадяни подібні до цеглин у стіні: вони утримуються разом зовнішнім «цементом» закону та страху перед хаосом природного стану. Якщо прибрати Суверена, будівля розсипається назад на окремі атоми. У конфуціанстві індивіди пов'язані органічно, як гілки одного дерева. Зв'язок забезпечується не зовнішнім законом, а внутрішнім відчуттям спорідненості та ритуальної доцільності. Якщо Гоббс будує державу, щоб захистити чужих одне одному людей від взаємної агресії («людина людині вовк»), то Конфуцій вирощує державу, щоб реалізувати потенціал спільності, закладений у людській природі («всі люди в межах чотирьох морів —

брати»). Таким чином, західна легітимність є механічною і статичною, так як договір підписується лише раз, а східна — органічною і динамічною, так як будується на природні основах сім'ї, і опирається на народ.

Завершальним елементом у порівнянні передумов легітимації є аналіз часового вектору: куди спрямований погляд мислителя у пошуках порядку? Для Томаса Гоббса рух до легітимної держави — це рух «від». Його вектор спрямований у майбутнє через радикальний розрив з минулим. Природний стан для Гоббса — це одвічне пекло. Історія до укладання Контракту не має жодної нормативної цінності; вона є лише каталогом помилок і насильства. Тому легітимність Левіафана будується на інновації: людський розум винаходить те, чого не існувало в природі — суверенну владу. Гоббс виступає як архітектор-модерніст: він пропонує знести стару, хитку будівлю традицій і звичаїв, щоб на розчищеному майданчику звести нову, раціонально спроектовану конструкцію держави, де ці традиції і звичаї стають лише інструментами в руках влади. Легітимність тут виправдовується прогресом: громадянський стан краща природній бо він дозволяє безпечно жити і користуватися благами своєї праці.

Протилежний вектор пропонує конфуціанство. Для Конфуція та Менцзи ідеал політичного порядку знаходиться не в майбутньому (яке треба винайти), а в минулому (яке треба згадати). Хаос епохи Воюючих царств сприймається не як вихідна точка історії, а як результат деградації, «втрати Шляху» (Dao). Нормативним еталоном легітимності виступає міфічний «Золотий вік» правління трьох досконалих імператорів (Яо, Шуня та Юя) та ранньої династії Чжоу. Тому завданням філософа і правителя є не творчість *ex nihilo* (з нічого), а реставрація. Конфуцій програмно заявляє в «Аналектах»: «Я продовжую — не творю; я вірю в старовину і люблю її щиросердно.» [11, 7.1]. Легітимність влади вимірюється її здатністю відтворити давні ритуали та чесноти. Якщо Гоббс закликає до «втечі» від природного стану вперед, до закону, то конфуціанці закликають до «повернення» назад, до ритуалу.

Ця відмінність у часовій орієнтації визначає різну природу політичної дії. Гоббсівський суверен — це «Земний Бог», який силою своєї волі перетворює хаос на порядок; він не обмежений прецедентами минулого, бо минуле було жахливим. Конфуціанський правитель — це Хранитель або Реставратор, чия влада легітимна лише доти, доки вона відповідає вічним лекалам давнини. Брайан Ван Норден зауважує, що для китайської думки істина є історичною: вона вже була втілена в історії, і криза сучасності — це наслідок забуття [49, р. 25]. Для Гоббса істина є логічною: вона конструюється розумом тут і зараз. Таким чином, західна модель пропонує легітимність через подолання природи та історії, тоді як східна модель пропонує легітимність через гармонізацію з ними.

Підсумовуючи порівняльний аналіз передумов легітимації, можна стверджувати, що Томас Гоббс та класичне конфуціанство вибудовують свої політичні теорії на діаметрально протилежних онтологічних фундаментах.

Гоббсівська модель базується на атомістичній антропології та ідеї незмінності людського егоїзму. Внаслідок цього держава мислиться як штучний механізм, створений через розрив з природою задля зовнішнього стримування агресії. Вектор легітимації тут спрямований у майбутнє — як втеча від «природного стану».

Конфуціанська модель, натомість, спирається на холістичну антропологію та ідею пластичності людської природи. Держава тут розглядається як органічне розширення родини, що виникає через природний ріст соціальних зав'язків. Її мета — не стримування, а трансформація та виховання людини. Вектор легітимації тут є ретроспективним — як реставрація втраченої гармонії «Золотого віку».

3.2 Порівняння юридичної легітимності у роботі Гоббса і класичному конфуціанстві

Переходячи до порівняння «технологій» легітимації (перший рівень за Д. Бітемом), ми виявляємо фундаментальну відмінність у векторі походження влади. Для Томаса Гоббса джерело суверенітету знаходиться «внизу» — у волі самих

підданих. Як було показано в аналізі механізму Авторизації (розд. 1.2), Левіафан не отримує владу від Бога безпосередньо і не володіє нею за правом природи. Його влада є результатом юридичного акту передачі прав від «Натовпу» (безлічі). Гоббс використовує римський термін *Auctoritas* (право володіння дією): «Дію, яка виконується за дорученням, слід приписувати тому, за чийм дорученням вона виконується» [6, с. 180]. Таким чином, справжнім автором влади є народ, а Суверен — лише актором. Це створює секулярну модель легітимності: влада є «земною» за походженням, вона конструюється людською раціональністю. Однак, парадокс гоббсівського контрактуалізму полягає в тому, що це демократичне за походженням джерело породжує найбільш авторитарний результат: оскільки народ добровільно віддав свою волю Суверену, він втрачає право на будь-яку подальшу політичну суб'єктність.

Протилежний вектор пропонує конфуціанська традиція. Тут джерело суверенітету знаходиться «зверху» — у трансцендентній інстанції Неба (Tian). Легітимність визначається не контрактом, підписаним людьми, а Мандатом Неба (Tianming). Як зазначає дослідниця Ін Хуан, це джерело влади є метафізичним: Небо надає право на управління тому, хто володіє найвищою Чеснотою (De), незалежно від думки більшості на даний момент [36, р. 2]. Влада тут не «конструюється» людьми, а «відкривається» або «отримується» мудрецем. Проте конфуціанський парадокс дзеркальний гоббсівському: будучи метафізичною за походженням, ця влада є глибоко гуманістичною за змістом. Менци формулює принцип, який фактично перевертає вектор: «Небо бачить так, як бачить мій народ; Небо чує так, як чує мій народ» [41, 5A:5], що певною мірою повертає нас до народу. Тобто народ і його воля є єдиною можливістю підтвердити наявність Мандата Неба.

Таким чином, ми спостерігаємо дві різні онтології суверенітету. У Гоббса діє волевий принцип: легітимність створюється активним волевиявленням індивідів («Я уповноважую...»). У Конфуціанстві діє інший принцип: легітимність виникає як реакція Космосу на моральний стан правителя. Гоббсівський суверен легітимний, тому що він має договір, заключений кожним з кожним. Конфуціанський правитель

легітимний, тому що він вписаний у космічну ієрархію. Але якщо подивитися глибше то в обох системах влада йде від народу. Або від народу що підписав договір, або від народу, що є проявом волі Неба. І різниця тут вбачається в тому що контракт є статичним, тоді як воля Неба є динамічною.

Якщо джерело суверенітету визначає, звідки походить право на владу, то інструмент легітимації визначає, яким чином ця влада реалізується на практиці і як вона забезпечує покору. Тут ми стикаємося з дихотомією: «правління через Закон» (Гоббс) проти «правління через Ритуал» (Конфуцій). Для Томаса Гоббса єдиним ефективним інструментом впорядкування егоїстичної природи людини є Позитивний Закон. Як було встановлено у підрозділі 1.3, сутністю гоббсівського закону є «наказ», підкріплений загрозою застосування сили. Легітимність закону не залежить від його відповідності традиції чи моралі; вона залежить від наявності «меча» в руках Суверена. Гоббс пише: «Угоди без меча — це лише слова, які не мають сили гарантувати людині безпеку» [6, с. 184]. Таким чином, західна модель обирає шлях зовнішнього примусу. Закон діє як механічний бар'єр, що окреслює межі дозволеного, а головним психологічним регулятором поведінки стає страх перед покаранням. Легітимна держава — це машина, яка конвертує страх громадян у суспільний спокій.

Конфуціанська традиція пропонує принципово іншу технологію порядку, засновану на Ритуалі (Li). Герберт Фінгарет у своїй праці «Конфуцій: світське як священне» доводить, що Li функціонує не як зовнішній наказ, а як інтерналізована модель поведінки. Ритуал — це не бар'єр, який зупиняє дію, а русло, яке спрямовує її. Він має «магічну» силу впорядковувати суспільство без насильства [30, р. 6]. Конфуцій чітко формулює перевагу цього методу над юридичним: «Якщо вести народ за допомогою законів і утримувати покараннями, народ уникатиме їх, але не матиме сорому. Якщо вести його за допомогою чесноти і утримувати Ритуалом, народ матиме сором і виправиться» [11, 2.3]. Тут розкривається відмінність: замість «Страху», який змушує людину хитрувати і шукати лазівки в законі, конфуціанство спирається на «Почуття сорому». Сором — це внутрішній регулятор, який діє навіть

тоді, коли ніхто не бачить. Легітимна влада тут діє превентивно: вона формує характер підданого так, щоб думка про злочин стала для нього неможливою.

Цікаво, що навіть «реаліст» Сюнь-цзи, який за своїм духом найближчий до Гоббса, все ж обирає Ритуал, а не Закон. Для Сюнь-цзи Лі виконує функцію соціального розподільника (маркера ієрархії), що стримує бажання, як і гоббсівський закон: «Ритуал обрізає те, що є занадто довгим, і подовжує те, що є занадто коротким» [50, Ch. 19]. Проте, як зазначає Брайан Ван Норден, мета Сюнь-цзи — не просто налякати людину, а «випрямити» її природу через звичку та естетичне виховання [49, р. 105]. Гоббсівський підданий кориться закону, залишаючись всередині егоїстом (він просто калькулює ризики); конфуціанський підданий, практикуючи Ритуал, трансформує саму свою сутність. І тут ми вже можемо помітити на наш погляд головну різницю цих двох моделей: Гоббс прагне через волю приборкати людську природу і штучної її організувати, тоді як конфуціанство прагне побудувати такі систему де все буде йти своєю чергою без сильних втручань.

Третім аспектом порівняння технологій легітимації є питання про місце самого правителя в системі норм: чи є він творцем правил, який стоїть над ними, чи їхнім слугою, який їм підкоряється? Для Томаса Гоббса відповідь є однозначною і впливає з логіки суверенітету: правитель повинен бути «вільним від законів». У XXVI розділі «Левіафана» Гоббс стверджує: «Суверен держави... не підкоряється цивільним законам. Бо, маючи владу творити і скасовувати закони, він може, коли забажає, звільнити себе від них» [6, с. 255-256]. Ця позиція є структурною необхідністю. Якби Суверен підлягав закону, над ним мав би стояти суддя, який би цей закон застосовував, а отже, справжнім Сувереном був би цей суддя. Щоб уникнути нескінченного регресу влади і зберегти її єдність, Гоббс виводить Суверена за межі юридичної відповідальності. Як зазначає А. Доре, Суверен не може чинити несправедливості у юридичному сенсі, оскільки саме його воля визначає, що є справедливим [29, р. 870]. Легітимність тут базується на ексклюзивності: правила існують для підданих, а не для того, хто їх встановлює.

Хоча влада китайського імператора часто описується як абсолютна, у нормативному вимірі правитель не стоїть над порядком, а знаходиться всередині нього і є його головним заручником. Нормою тут виступає не позитивний закон, який можна переписати, а Ритуал (Li), який є космічною даністю. Конфуціанський правитель легітимний лише доти, доки він демонструє абсолютну ритуальну підлеглість. У «Аналектах» Конфуцій каже: «Коли поводишся правильно, то за тобою підуть і без наказу; коли ж поводишся неправильно, то не послухають, хоча б і накажеш» [11, 13.6]. Герберт Фінгарет пояснює це через концепцію «магічної сили» ритуалу: влада правителя походить не від його свавілля, а від його здатності зайняти точне місце в церемоніальній структурі всесвіту [30, р. 14]. Якщо Гоббс звільняє Суверена від норм, щоб дати йому силу діяти ефективно, то Конфуцій зв'язує правителя нормами (навіть у дрібницях одягу та музики), бо саме це самообмеження є джерелом його авторитету.

Ця відмінність формує два різні типи політичної відповідальності. Гоббсівський Левіафан відповідальний лише перед Богом (і то, у віддаленій перспективі Страшного суду), але юридично безвідповідальний перед людьми. Його помилки є «нещастям», але не злочином. Конфуціанський Ван (правитель) несе тотальну, майже онтологічну відповідальність: будь-яке порушення ним Ритуалу (наприклад, нещирість у жертвопринесенні) спричиняє дисгармонію в Піднебесній, що може призвести до природних катаклізмів та бунтів. Доктрина «Виправлення імен» вимагає від правителя постійної відповідності ідеальному стандарту. Таким чином, західна модель легітимації (за Гоббсом) захищає владу від норм, роблячи її суверенною, тоді як східна модель (за Конфуцієм) розчиняє владу у нормах, роблячи її ритуальною. Бо сама задача Ритуалу (Li) є як раз таки виховати в Правителя ті якості, якими має володіти правитель, щоб він міг займати своє місце відповідно гармонії. В свою чергу, так як гоббсівська теорія будується на тому, що ніякого порядку (аналога гармонії) не існує в природі, а є тільки вічна загроза повернення природного стану, Суверен має використовувати всі можливі інструменти для досягнення своєї цілі, а отже над ним не може бути ніякої вищої влади.

Підсумовуючи порівняльний аналіз технологій легітимності, можна констатувати розбіжність у способах, якими дві традиції конструюють правовий порядок. Гоббсівська модель «правового позитивізму» спирається на волюнтаристський підхід: джерелом влади є людський контракт (рух «знизу-вгору»), але інструментом управління є зовнішній закон, підкріплений страхом покарання. У цій системі Суверен є творцем норм і тому логічно стоїть над законом, що робить його владу абсолютною і юридично непідсудною.

Натомість конфуціанська модель «ритуальної нормативності» пропонує інший шлях. Джерелом влади тут є трансцендентний Мандат Неба (рух «зверху-вниз»), але реалізується він через інтерналізований Ритуал (Li) та почуття сорому. У цій системі правитель є не творцем норм, а їхнім першим виконавцем, і тому він стоїть під ритуалом. Порушення ритуальних приписів автоматично делегітимізує владу. Таким чином, якщо Гоббс пропонує технологію стримування хаосу через створення суверенної волі, вільної від обмежень, то Конфуцій пропонує технологію гармонізації через розчинення волі правителя в об'єктивному ритуальному порядку.

3.3. Порівняння морально-нормативного виправдання та мети влади

Якщо попередні підрозділи окреслили, звідки береться влада і чим вона керує, то цей пункт відповідає на питання: заради чого вона існує? Порівняння кінцевої мети виявляє глибоку аксіологічну прірву між двома системами. Для Томаса Гоббса мета держави є підкреслено мінімалістичною та «негативною». У XXX розділі «Левіафана» він визначає обов'язок суверена як «забезпечення безпеки народу». Хоча Гоббс включає сюди і «засоби для зручного життя», фундаментом цієї безпеки залишається фізичне виживання — захист від насильницької смерті [6, с. 306]. Вадим Ніколенко влучно зауважує, що Гоббс шукає механізми для встановлення «довготривалого соціального порядку», де головним досягненням є відсутність війни [15, с. 26]. Легітимність тут вимірюється здатністю влади запобігати злу (анархії), а не творити добро, адже ніякого добра не існує за межами держави. Це

корелює з концепцією «негативної свободи»: держава існує для того, щоб створити безпечний простір, у якому індивіди можуть переслідувати свої приватні цілі, не вбиваючи одне одного.

Конфуціанська мета є максимальною та «позитивною». Метою держави є не просто виживання біологічних тіл, а досягнення Гармонії (He) — стану, в якому кожна людина реалізує свій моральний потенціал. Як зазначає Лун Ду, китайська модель є «етико-політичною»: політика не має автономної мети (на кшталт могутності чи багатства), вона є продовженням етики [39, р. 82]. Принцип Minben вимагає від правителя забезпечення не лише «голоного життя», а й «доброго життя», яке включає економічне процвітання, освіту та ритуальну впорядкованість. Менцзи стверджує, що «якщо народ має повні шлунки і теплий одяг, але не має освіти, він подібний до птахів і звірів» [41, 3A:4]. Тому легітимна влада мусить трансформувати підданих. Якщо для Гоббса успішний суверен — це той, хто змусив вовків не кусати одне одного, то для Конфуція — це той, хто перетворив вовків на людей.

Ця відмінність у телеології диктує різні критерії ефективності. Гоббсівська держава може бути легітимною, навіть будучи бідною чи культурно нерозвиненою, якщо вона гарантує мир. Конфуціанська держава втрачає легітимність, якщо вона забезпечує лише тишу, але не забезпечує процвітання і морального зростання. Френсіс Фукуяма зауважує, що китайська держава історично брала на себе відповідальність за моральне здоров'я суспільства, чого ніколи не робила ліберальна західна держава, яка (слідом за Гоббсом і Локом) залишила питання моралі на розсуд приватної совісті [18, с. 135]. Отже, Гоббс пропонує легітимність як «страхування життя», а Конфуцій — як «школу чесноти».

Якщо кінцева мета визначає, куди рухається держава, то механізм управління визначає, як вона змушує своїх громадян рухатися у цьому напрямку. Тут ми стикаємося з протиставленням фізичного примусу та морального авторитету. Для Томаса Гоббса єдиним надійним механізмом управління є сила, сконцентрована в руках суверена. У XVII розділі «Левіафана» він формулює не раз згадану нами

аксіому: «Угоди без меча — це лише слова, які не мають сили гарантувати людині безпеку» [6, с. 184]. Оскільки пристрасті людей (гордість, помста, упередженість) є сильнішими за їхній розум, легітимність закону тримається виключно на страху перед покаранням. Влада Гоббса діє за принципом зовнішнього тиску: вона механічно обмежує дії підданих, створюючи бар'єри, які не вигідно переступати. Ефективність управління вимірюється здатністю влади утримувати народ від розбрату.

Дещо інший механізм пропонує конфуціанство. Тут головним інструментом управління виступає Чеснота (De). Як зазначають Девід Холл і Роджер Еймс, De — це не просто етична якість, а «харизматична сила» або «поле впливу», яке випромінює правитель-мудрець [34, р. 216]. Механізм дії цієї влади описується через концепцію «Недіяння» (Wu-wei): правитель не застосовує фізичного насильства, не видає дріб'язкових наказів, але суспільство впорядковується саме собою, реагуючи на його моральний імпульс. Влада тут діє за принципом внутрішнього тяжіння (магнетизму): піддані коряться не тому, що бояться покарання, а тому, що відчують природну потребу слідувати за моральним лідером.

Це розрізнення формує дві різні стратегії стабільності. Гоббсівська держава покладається на силовий ресурс: вона стабільна доти, доки «меч» гострий. Втрата монополії на насильство означає миттєву смерть легітимності. Конфуціанська держава покладається на символічний ресурс: вона стабільна доти, доки правитель зберігає «обличчя» і ритуальну чистоту. Використання сили у Китаї визнається можливим, але вважається ознакою управлінської поразки, доказом того, що De правителя вичерпалося. Якщо Гоббс виправдовує засоби (силу) метою (безпекою), то для Конфуція аморальні засоби автоматично анулюють мету: неможливо побудувати гармонійне суспільство методами терору. Таким чином, у версії Гоббса основою є технологія стримування зла, а в конфуціанстві — технологія зараження добром.

Завершальним аспектом морального виправдання влади є питання про статус політичної еліти: ким є ті, хто допомагає правителю управляти — його безвольними інструментами чи автономними моральними суб'єктами? Для Томаса Гоббса відповідь випливає з логіки неподільного суверенітету. Оскільки воля держави має бути єдиною, будь-яка автономія міністрів є загрозою цілісності Левіафана. У розділі XXIII Гоббс визначає державних службовців як «частини органічного тіла», які не мають власного голосу, а лише виконують волю голови. Чиновник є легітимним лише як Інструмент, провідник влади Суверена. Його чеснота — це не мудрість чи совість, а абсолютний послух. Френсіс Фукуяма зазначає, що така модель бюрократії (яка пізніше стала основою веберівської раціональної держави) є максимально ефективною, але морально нейтральною: чиновник не повинен оцінювати накази на предмет їхньої справедливості, він повинен їх виконувати [18, с. 138]. Отже, еліта у Гоббса не має власної легітимності; вона є лише тінню Суверена.

Конфуціанська ж еліта має принципово іншу онтологію. Чиновник тут мислиться як «Шляхетний муж» (Junzi) — носій моральної автономії, чиє право на владу базується не на наказі імператора, а на власному знанні Ритуалу(Li) та Чесноти(De). Сюнь-цзи у трактаті «Шлях міністра» формулює революційний принцип: «Слідувати Дао, а не слідувати правителю» [50, Ch. 13]. Це означає, що лояльність конфуціанського міністра спрямована не на фізичну особу монарха, а на ідеал належного правління. Якщо правитель відходить від Дао, обов'язок еліти — не коритися, а «умовляти/критикувати» (Jian) і виправляти його. Ця модель створює систему стримувань і противаг: імператор має абсолютну владу, але він залежить від бюрократії, яка володіє монополією на тлумачення того, що є «правильним».

Таким чином, роль еліти у двох системах є протилежною. Гоббсівський чиновник — це «очі і вуха» Левіафана, функція яких — розширювати його контроль. Конфуціанський чиновник — це «вчитель і дзеркало» правителя, функція якого — обмежувати його свавілля культурою. Гоббс прагне перетворити людину на надійну деталь державного механізму. Східна модель (за Конфуцієм та Сюнь-цзи) прагне перетворити механізм управління на спільноту мудреців. Це призводить до того, що

криза легітимності на Заході часто виникає через «саботаж» еліт (неефективність), а в Китаї — через «зраду» еліт (втрату ними морального обличчя), адже негідний чиновник дискредитує саму ідею правління достойних.

Підсумовуючи порівняльний аналіз морально-нормативного виправдання влади, можна констатувати, що дві досліджувані традиції пропонують протилежні цілі держави. Гоббсівська модель спирається на «негативну легітимність»: метою влади є безпека, що розуміється як уникнення насильницької смерті. У цій системі ефективність виправдовує засоби: використання сили і страху є не просто допустимим, вони необхідним інструментом управління, а політична еліта легітимізується виключно як інструментальне продовження волі Суверена.

Натомість конфуціанська модель пропонує «позитивну легітимність»: метою влади є відповідність небесній ієрархії та моральне вдосконалення народу. Тут засоби не можуть суперечити меті: управління має здійснюватися через магнетичну силу Чесноти (De), а не через примус. Політична еліта виступає не як сліпе знаряддя, а як автономний моральний суб'єкт, покликаний коригувати владу відповідно до Дао.

3.4 Виражена згода. Стабільність і межі влади

Третій рівень легітимації за моделлю Д. Бітема — «виражена згода» — виявляє найглибшу методологічну прірву. Обидві системи визнають, що влада не може триматися виключно на насильстві і потребує акцептації з боку підданих, проте природа цієї акцептації є протилежною. Для Томаса Гоббса згода є юридичним актом. Механізм «Авторизації» передбачає свідому, раціональну і одномоментну передачу прав від індивіда до суверена. Гоббсівська згода — це «штучна» конструкція, подібна до підписання нотаріального контракту: «Я уповноважую цю людину...». Її ключовою характеристикою є статичність. Контракт укладається один раз (на момент виходу з природного стану) і діє безстроково. Легітимність влади, таким чином, є «застиглою» у часі: підданий не повинен щодня підтверджувати свою лояльність; його згода презюмується фактом того, що він живе

під захистом законів і не бунтує. Це створює жорстку, формалізовану структуру політичного обов'язку, де воля громадян відчужена на користь держави і не може бути легко відкликана.

Конфуціанська модель не знає поняття юридичного контракту між правителем і народом. Тут згода мислиться як органічний процес, що описується терміном «Резонанс» або «Відгук» (Ganying). Згода народу — це не формальний підпис, а фізичний рух мас назустріч добродіє правителю. Ця відмінність визначає різну темпоральність легітимності. Конфуціанська згода є динамічною. Вона не дана раз і назавжди; вона мусить постійно оновлюватися і підтверджуватися. Правитель не може сказати: «Ви обрали мене десять років тому, тому коріться». Він повинен щодня доводити своє право на владу через підтримку гармонії. Якщо «резонанс» зникає (народ страждає, виникають бунти), легітимність випаровується, незважаючи на будь-які минулі заслуги династії.

Таким чином, якщо гоббсівська легітимність — це «дамба», побудована раз і назавжди, щоб стримувати хаос, то конфуціанська легітимність — це «хвиля», на гребені якої правитель повинен постійно балансувати, підтримуючи зв'язок із народом. І це також в свою чергу впливає із зазначеної вище мети держави. Так як «безпечний» порядок за Гоббсом має бути стабільним, то будь-які хитання в ньому є фатальною загрозою. Влада має бути фундаментальна. Конфуціанство метою якої я виховання людей до певного рівня, потребує постійної перевірки на відповідність тим ідеалам і Шляху (Дао).

Якщо характер згоди визначає форму легітимності, то ставлення до критики влади визначає межі політичної свободи підданого. Для Томаса Гоббса будь-яка публічна критика дій суверена є зародком громадянської війни. У XXIX розділі «Левіафана» («Про те, що ослаблює державу») він відносить доктрину про те, що «кожен приватний громадянин є суддею добрих і злих вчинків», до смертельних хвороб політичного тіла. Гоббс аргументує це логічно: якщо піддані почнуть оцінювати накази влади своїм власним розумом, вони неминуче прийдуть до різних висновків, що зруйнує єдність волі держави. Тому легітимність гоббсівського

режиму передбачає інтелектуальне роззброєння громадян. Цензура думок і доктрин є не просто правом, а обов'язком Суверена. Квентін Скіннер зазначає, що Гоббс свідомо відкидає гуманістичну традицію красномовства, яка заохочувала дебати, на користь наукової точності, яка вимагає беззаперечного прийняття визначень, встановлених владою [45, р. 426]. Ідеальний підданий Гоббса — це той, хто мовчить, навіть якщо не згоден, оскільки він розуміє, що альтернативою «поганому» наказу є анархія.

Конфуціанська традиція в свою чергу не лише дозволяє, а й інституалізує критику як необхідний елемент легітимності. Цей механізм відомий як *Jian* (умовляння/критика). Він базується на переконанні, що правитель, навіть маючи Мандат Неба, є людиною, схильною до помилок, і обов'язок його міністрів — виправляти ці помилки. Але остаточне рішення все таки як ми знаємо залежить від правителя і він несе відповідальність. Критика допускається як запобігаючий «дурним» рішенням механізм.

Таким чином, дві системи пропонують протилежні запобіжники проти розпаду. Гоббс робить ставку на монополізацію істини: стабільність досягається через усунення альтернативних точок зору. Критик влади — це потенційний бунтівник, «хробак у нутрощах держави». Конфуцій робить ставку на етичну корекцію: стабільність досягається через постійне «шліфування» влади критикою «шляхетних мужів».

Розбіжність між двома моделями легітимації виявляється в момент кризи, коли влада перестає виконувати свої функції. Як реагує система, коли правитель стає тираном або невдахою? Для Томаса Гоббса відповідь є суворо індивідуалістичною. Оскільки легітимність базується на «взаємному зв'язку між захистом і покорою», втрата захисту звільняє підданого від покори. Однак це звільнення не дає права на політичну революцію. У XXI розділі «Левіафана» Гоббс формулює концепцію «невідчужуваного права на самозбереження»: якщо Суверен наказує людині вбити себе або не чинити опір кату, людина має «свободу не коритися» [6, с. 218]. Але це право є правом одинака. Громадянин може втекти з

в'язниці або захищати своє життя мечем, але він не має права організуватися з іншими, щоб змінити форму правління. Юридично Суверен не може бути скинутий, оскільки він не є стороною контракту і не може його порушити. Тому криза легітимності у Гоббса веде не до встановлення кращої влади, а до розпаду держави і повернення у стан війни всіх проти всіх. Легітимність тут статична: вона або є (і тоді вона абсолютна), або її немає (і тоді настає хаос).

В порівнянні конфуціанська модель пропонує механізм, який дозволяє змінити владу, не руйнуючи державу. Це концепція «Гемін» (Geming — «Зміна Мандату»). Менци стверджує, що легітимність правителя не є його приватною власністю; вона є функцією його моральної відповідності Небу. Коли правитель перетворюється на тирана (втрачає Чесноту і порушує принцип Мінбень), він автоматично втрачає статус монарха, стаючи «самотнім мужем» або розбійником. У такій ситуації народ має не просто право на втечу, а колективний обов'язок відновити справедливість. Вбивство такого правителя кваліфікується не як царевбивство, а як страта злочинця [41, 1В:8].

Конфуціанська легітимність є циклічною та регенеративною. Революція тут — це не катастрофа (як у Гоббса), а «санітарна» процедура, яка очищує політичне тіло від хвороби і відновлює гармонію. Якщо Гоббс дає підданому право врятувати своє тіло від Левіафана, то Конфуцій дає народу право врятувати Дао від негідного імператора. Ця відмінність підсумовує головний парадокс нашого дослідження: західна модель, яка починається з демократичної ідеї контракту, приходять до заперечення права на опір заради стабільності; східна модель, яка починається з авторитарної ідеї небесної ієрархії, приходять до обґрунтування права на революцію заради справедливості.

Підсумовуючи порівняльний аналіз третього рівня легітимності («виражена згода»), ми виявляємо уже звичні для нашого дослідження розбіжності у розумінні політичної суб'єктності підданих. Гоббсівська модель пропонує юридично-статичну концепцію згоди: легітимність базується на одномоментному акті Авторизації, який відчужує волю громадян на користь Суверена. У цій системі стабільність

досягається через усунення зворотного зв'язку (цензура) та атомізацію опору: підданий має право захищати лише своє фізичне життя, але не має права на колективну політичну дію (революцію).

Конфуціанська модель, натомість, пропонує органічно-динамічну концепцію згоди. Легітимність тут не є фіксованою власністю, а є процесом, що постійно верифікується. Ця система інституалізує зворотний зв'язок через обов'язок чиновників здійснювати Jian (критику) та визнає за народом колективне право на Geming («Зміну Мандату»). Таким чином, якщо Гоббс прагне захистити владу від втручання підданих заради порядку, то конфуціанство робить владу залежною від моральної оцінки підданих заради справедливості.

Висновки

У третьому розділі роботи було здійснено порівняльний аналіз моделей легітимації влади у політичній філософії Томаса Гоббса та класичному конфуціанстві. Зіставлення цих двох традицій крізь призму методології Д. Бітема дозволило виявити дві принципово відмінні стратегії подолання соціального хаосу та побудови політичного порядку.

За результатами порівняльного дослідження можна зробити наступні висновки:

По-перше, встановлено, що розбіжність у моделях легітимації корениться у протилежних антропологічних та онтологічних передумовах. Гоббсівська модель базується на атомізмі та переконанні у незмінності людського егоїзму, що веде до розуміння держави як штучного механізму («Левіафана»), створеного через розрив із природою. Конфуціанська модель спирається на холізм та віру в пластичність людської природи, розглядаючи державу як органічне розширення родини.

По-друге, виявлено відмінність у технологіях легітимності. Гоббс пропонує модель «правового позитивізму», де джерелом влади є воля людей і укладений суспільний договір, але інструментом управління є зовнішній примус. Суверен у цій системі стоїть над законом. Конфуціанство пропонує модель «ритуальної

нормативності», де джерелом влади є трансцендентний Мандат Неба, а інструментом — внутрішній регулятор (Сором і Ритуал). Правитель у цій системі стоїть під ритуалом, і його влада залежить від дотримання космічних норм.

По-третє, з'ясовано розбіжність у моральному виправданні влади. Телеологією гоббсівської держави є «негативна свобода» — фізичне виживання та безпека. Ефективність тут виправдовує будь-які засоби, а політична еліта легітимізується лише як інструмент суверена. Телеологією конфуціанської держави є «позитивна свобода» — моральне вдосконалення та гармонія. Влада виправдовується лише етичними методами, а еліта виступає як автономний суб'єкт, що служить Дао, а не правителю.

По-четверте, визначено контраст у механізмах згоди. Гоббсівська згода є статичним юридичним актом (авторизація), який відчужує волю громадян на користь держави і заперечує право на колективний опір заради стабільності. Конфуціанська згода є динамічним процесом, який вимагає постійного підтвердження. Ця система інституалізує критику влади та визнає за народом право на революцію як крайній засіб відновлення справедливості.

Таким чином, дослідження показало, що Гоббс і Конфуцій пропонують дві альтернативні відповіді на виклик анархії: «зовнішнє стримування» через створення абсолютної суверенної волі та «внутрішнє формування» через виховання соціальної природи людини.

ВИСНОВКИ

У дипломній роботі здійснено комплексний філософсько-політологічний аналіз та порівняння механізмів легітимації влади у вченні Томаса Гоббса та класичному конфуціанстві. Застосування методологічної рамки Девіда Бітема, яка розглядає легітимність як багаторівневу структуру (що включає законність, моральне виправдання та згоду), дозволило вийти за межі спрощеного протиставлення «демократії» та «авторитаризму» і виявити дві принципово відмінні, але внутрішньо когерентні стратегії подолання соціального хаосу.

За результатами проведеного дослідження зроблено такі висновки:

1. Визначено, що розбіжність у моделях легітимації корениться у протилежних антропологічних та онтологічних передумовах.

Гоббсівська модель базується на радикальному атомізмі та переконанні у незмінності людського егоїзму. Людина тут мислиться як індивід, керований страхом смерті, для якого соціальні зв'язки є штучними. Внаслідок цього держава конструюється як «Штучна людина» (Левіафан) через акт свідомого розриву з природою (Суспільний договір). Вектор легітимації спрямований у майбутнє — як прогресивна втеча від жаху «війни всіх проти всіх».

Конфуціанська модель, натомість, спирається на холістичну антропологію та віру в пластичність людської природи. Людина розглядається як «вузол відносин», а держава — як органічне розширення родини («Піднебесна Сім'я»), що виникає через природний ріст, а не контракт.

2. Встановлено деяку розбіжність у технологіях легітимності та джерелах суверенітету.

Гоббс пропонує модель «правового позитивізму», де джерелом влади є воля людей (знизу-вгору), яка через механізм авторизації передається Суверену. Інструментом управління виступає зовнішній примус — Закон, підкріплений страхом покарання. У цій системі Суверен є творцем норм і тому логічно стоїть над законом, що робить його владу юридично непідсудною.

Конфуціанство пропонує модель «ритуальної нормативності», де джерелом влади є трансцендентний, але динамічний Мандат Неба (Tianming). Інструментом управління є внутрішній регулятор — Ритуал (Li) та почуття сорому. Правитель у цій системі стоїть під ритуалом; його влада залежить від суворого дотримання космічних та етичних норм. Порушення ритуалу автоматично призводить до втрати «Імені» правителя (доктрина Zhengming), перетворюючи його на узурпатора.

3. З'ясовано відмінність у цільовому та моральному виправданні влади.

Гоббсівська держава спирається на «негативну легітимність»: її метою є безпека, що розуміється як фізичне виживання та уникнення насильницької смерті. Ефективність тут виправдовує засоби, а політична еліта легітимізується виключно як інструментальне продовження волі Суверена («очі і вуха» Левіафана), позбавлене власної суб'єктності.

Конфуціанська держава пропонує «позитивну легітимність»: її метою є гармонія та моральне вдосконалення народу. Влада виправдовується лише етичними методами — харизматичною силою Чесноти (De) та принципом «Недіяння» (Wuwei). Політична еліта виступає як автономний моральний суб'єкт, що служить Дао, а не особисто правителю, реалізуючи принцип меритократії.

4. Виявлено контраст у механізмах згоди та вирішення кризи легітимності.

Гоббсівська згода є статичним юридичним актом, який відчужує волю громадян на користь держави раз і назавжди заради стабільності. Ця система заперечує право на колективний опір, залишаючи індивіду лише право на фізичний самозахист у момент безпосередньої загрози життю (право на самозахист).

Конфуціанська згода є динамічним органічним процесом — Ganying, який вимагає від правителя щоденного підтвердження своєї відповідності Мандату. Ця система інституціалізує критику влади як обов'язок чиновника та визнає за народом колективне право на революцію — «Зміну Мандату» (Geming). У конфуціанстві усунення тирана є не злочином, а актом відновлення космічної справедливості.

У підсумку, дослідження показало, що Гоббс і Конфуцій пропонують дві альтернативні стратегії виживання цивілізації. Гоббсівська модель — це технологія

«зовнішнього стримування», яка жертвує політичною свободою заради фізичної безпеки індивіда, покладаючись на силу закону. Конфуціанська модель — це технологія «внутрішнього формування», яка жертвує індивідуалізмом заради соціальної гармонії, покладаючись на силу культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арендт, Г. (2002). Між минулим і майбутнім. Дух і Літера.
2. Арістотель. (2000). Політика (Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка). Основи.
3. Бойченко, О. І. (2000). Співвідношення природного та людського як проблема давньокитайської філософії (порівняльний аналіз даоської та конфуціанської інтерпретацій). Дисертація кандидата філософських наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
4. Бредун, І. В. (2011). Уявлення про державу англійських філософів XVII століття на прикладі Томаса Гоббса. *Гуманітарний часопис*. № 1. С. 122–126.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/gumc_2011_1_18
5. Вебер, М. (1998). Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика (Пер. з нім. Олександр Погорілий). Основи.
6. Гоббс, Т. (2000). Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. Дух і Літера.
7. Кіктенко, В. О. (2014). «Політичне конфуціанство» Цзян Ціна як відмова від західної моделі розвитку. *Східний світ*. 2014. № 2. С. 131–136.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/SkhS_2014_2_14.
8. Кіктенко, В. О. (2013). Конфуціанство та/або комунізм: перспективи політичного розвитку Китаю. *Східний світ*, (2-3), 160–171.
9. Кіктенко, В. О. (2021). Історія українського китаєзнавства (XVIII – початок XXI століття). 2-е вид., виправл. та доповн. Видавничий дім «Гельветика».
10. Ковалко Н. М. Правові погляди Томаса Гоббса на природу держави та суспільства: критичний аналіз. *Право і суспільство*. 2017. № 2. С. 15-20.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pis_2017_2_5.
11. Конфуцій. (2022). Бесіди і судження (Т. Рожко, пер.). Арії.
12. Лок, Дж. (2020). Два трактати про правління (пер. з англ. Павло Содомора). Наш Формат.
13. Макіавеллі, Н. (2013). Державець. Фоліо.

- 14.Налуцишин, В. В. (2017). Філософсько-правове розуміння соціального контролю та правового порядку у творчості Ф. Бекона, Т. Гоббса, Д. Локка та Г. Гроція. *Держава та регіони. Серія: Право*. 2017. № 3. С. 75–79.
http://nbuv.gov.ua/UJRN/drp_2017_3_16
- 15.Ніколенко, В. (2020). «Левіафан», або нарис учення про державу Т. Гоббса. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*, 23(8), 26–36.
- 16.Платон. (2000). Держава (Пер. з давньогр. Д. Коваль). Основи.
- 17.Салата, О. О. (2013). Реалізація ідей конфуціанства в глобальному світовому просторі. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*, (36), 291–296.
- 18.Фукуяма, Ф. (2018). Витоки політичного порядку. Від прадавніх часів до Французької революції. Наш Формат.
- 19.Шейко Ю. О. Автономія політичного в теорії Карла Шмітта. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2012. Вип. 4(1). С. 206–211.
[http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2012_4\(1\)_39](http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2012_4(1)_39)
- 20.Штраус, Л. (2025). Природне право та історія. Центр української літератури.
- 21.Шуліка, А. А., Тимченко, М. М. (2022). Роль конфуціанства в політичній сфері сучасного КНР. *Політикус*. (2), 80–85.
- 22.Arendt, H. (1970). On violence. Harcourt Brace Jovanovich.
- 23.Baumgold, D. (1988). Hobbes's political theory. Cambridge University Press.
- 24.Beetham, D. (1991). The legitimation of power. Macmillan Education.
- 25.Bell, D. A. (2015). The China model: Political meritocracy and the limits of democracy. Princeton University Press.
- 26.Confucius. (2003). Confucius Analects: With selections from traditional commentaries (E. Slingerland, Trans.). Hackett Publishing Company.
- 27.Creel, H. G. (1949). Confucius and the Chinese way. Harper & Row.
- 28.De Bary, W. T. (1991). The trouble with Confucianism. Harvard University Press.
- 29.Dore, I. I. (2012). Deconstructing and reconstructing Hobbes. *Louisiana Law Review*, 72(4), 815–871.

30. Fingarette, H. (1972). *Confucius: The secular as sacred*. Harper & Row.
31. Gauthier, D. (1969). *The logic of Leviathan: The moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press.
32. Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Open Court Press.
33. Habermas, J. (1975). *Legitimation crisis* (Translated by Thomas McCarthy). Beacon Press.
34. Hall, D. L., & Ames, R. T. (1987). *Thinking through Confucius*. State University of New York Press.
35. Hampton, J. (1986). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge University Press.
36. Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (Edited by Richard Tuck). Harvard University, Massachusetts.
37. Huang, Y. (2025). The metaphysics of the “Mandate of Heaven” (Tianming): Ethical interpretations in the Zisi school. *Religions*, 16(6), 743. <https://doi.org/10.3390/rel16060743>
38. Ivanhoe, P. J. (2002). *Ethics in the Confucian tradition: The thought of Mengzi and Wang Yangming*. Hackett Publishing.
39. Lun, Du. (2022). “Legitimate authority” in the Chinese tradition: Ethics-politics. *International Confucian Studies*, 1(1), 81–95. <https://doi.org/10.1515/icos-2022-2010>
40. Martinich, A. P. (1992). *The two gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and politics*. Cambridge University Press.
41. Mencius. (1970). *Mencius* (D. C. Lau, Trans.). Penguin Classics.
42. Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on civil association*. Liberty Fund.
43. Schmitt, C. (1996). *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes*. Greenwood Press.
44. Schwartz, B. I. (1985). *The world of thought in ancient China*. Harvard University Press.

45. Skinner, Q. (1996). Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes. Cambridge University Press.
46. Sorell, T. (Ed.). (1996). The Cambridge companion to Hobbes. Cambridge University Press.
47. Strauss, L. (1936). The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis. Oxford, The Clarendon press.
48. Tuck, R. (2002). Hobbes: A very short introduction. Oxford University Press.
49. Van Norden, B. W. (2011). Introduction to classical Chinese philosophy. Hackett Publishing Company.
50. Xunzi. (2003). Xunzi: Basic writings (Translated by Burton Watson). Columbia University Press.