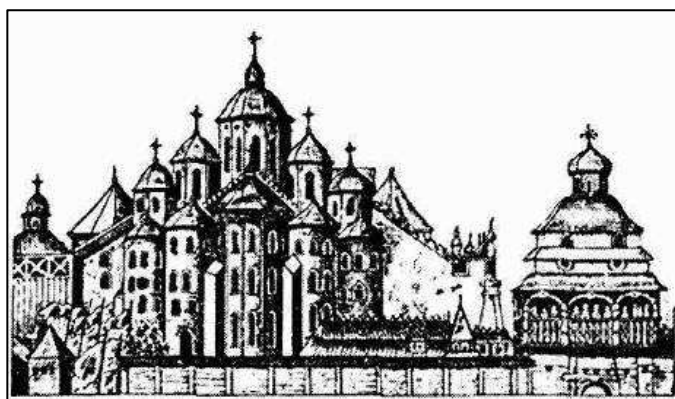
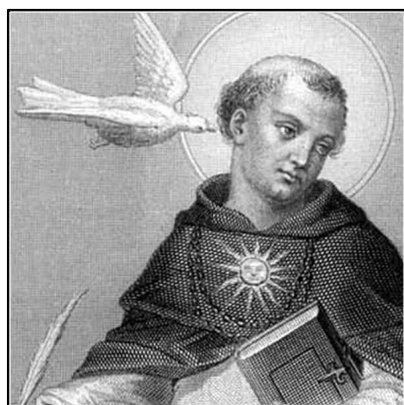


Частина III

ГЕНЕЗИС ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ ПРАВА: ВІД СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ДО НОВОГО ЧАСУ



Розділ 1

ПРАВОРОЗУМІННЯ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

§ 1. Джерела, ознаки і напрями розвитку середньовічної філософії права

На зміну античному світосприйняттю приходять християнство, що стало визначальним для розвитку філософії права в епоху Середньовіччя. Християнство стає тією духовною силою, що відкриває перед Європою перспективи культурного розвитку. Воно єдине являло собою цілісний інститут, що сприяв подоланню моральної смуги і вказував необхідні світоглядні орієнтири. Біблія та інші канонізовані церковні книги утворюють метатекст середньовічної культури. Церква та відповідні соціальні осередки – монастирі, рицарство, папство – структурують світ, формують цілісний соціокультурний простір. Християнські метатексти вже встановлюють правила і норми співжиття індивідів у державі, відображають зв'язок буття людини із Богом.

У цей час філософія втрачає провідну роль, яку мала в Античному світі, і поступається релігії. Отже, світогляду «серединного тисячоліття» притаманний геоцентризм. Центральне місце відводиться Богу, Творцю усього сущого, а кожен крок людини сприймається з позицій божественного промислу.

Антична міфологія також наповнена образами божеств, проте у християнському світогляді змінюється сам статус Бога – це абсолют, який перебуває поза простором і часом, він сам творить їх за допомогою свого великого Слова.

Відповідним чином змінюється і середньовічна антропологія, що має кардинальні відмінності від античної. Формується нове уявлення про ідеал людини. Дослідник середньовічної культури А. Гуревич підкреслює, що культ тіла, зовнішньої краси, оспіваний в Античності, не має нічого спільного із замилюванням муками Бога, який прийшов на землю у подібі звичайної людини. Якщо вести мову про фізичний ідеал християнського Середньовіччя, то це може бути лише розп'яте на хресті мертво тіло із страшними слідами тортур і перенесених заради спасіння роду людського страждань. Схилялися не перед тілесною силою і гар-

монійними пропорціями атлета, а перед убогим хворим, укритим гнійниками¹.

Розп'ятий, стікаючий кров'ю Христос руйнує у свідомості середньовічної людини культ тіла. Вищою і незаперечною цінністю вважається душа, спасіння якої стає центральною ідеєю християнської культури. Християнська антропологія ототожнює людину не з космосом, як це було в Античності, а з Богом, за образом і подобою якого створена людина.

Космос вже не сприймається як щось подібне до людського тіла, адже сама людина вже не трактується як частина космосу. Християнська концепція особистості є досить суперечливою: уподібнюючи людину Богові, вона водночас підкреслює її гріховну сутність, обіцяючи прощення гріхів за умови покаяння. Ця суперечність призводить до певного дисонансу в осмисленні людиною себе і свого місця у світі: вона відчуває себе одночасно рабом і подобою Бога, прагне до самообмеження і смирення.

Самовдосконалення особистості у християнстві – це не її різнобічний розвиток, не гармонізація інтелекту й емоцій, а відокремлення духовного начала від приземлених інтересів тлінного фізичного єства людини. Провідними у культурі Середньовіччя стають мотиви боротьби між духом (Богом) і плоттю (Дияволом), яку приречена вести кожна людина. Таким чином, відбувається остаточне нівелювання тілесно-антропологічного характеру античного світогляду.

Символічність стає для людини першочерговою умовою дотримання світопорядку. Світ, який її оточує, сповнений таємного смислу, а тому треба уміти розкрити істинне значення звичайних, на перший погляд, речей, предметів, явищ, «розшифрувати» світ як таємничі письмена. Природа видавалась середньовічній людині сповненою містичних абстракцій, недоступних людському розуму.

Людина цієї епохи більше довіряла знакам і символам, містичним видінням, ніж самостійному критичному мисленню. Віра у слово, зображення, символи була, на думку А. Гуревича² безмежною і не зустрічала опору. Культ розуму, характерний для Античності, змінився недовірою до нього, розквітом ірраціоналізму і містики. Пізнання осмислювалося як одкровення, як таємне знання містичного коду, яке відкривається небагатьом.

Середньовічна культура – це культура тексту, символом якої була

¹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / Рец. Ю.Б. Виппер. – 2-е изд., испр. и доп. / А.Я.Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – С. 49.

² Там же. – С. 191

Біблія. Людина Середньовіччя постійно ототожнювала себе із певною біблійною моделлю життя або образом, взятими із релігійних текстів. Таким чином, вона ідентифікувала себе за допомогою «фрагментів» інших, як правило, містичних особистостей.

Символізм породжує ієрархічність, що забезпечує упорядкованість і єдність Всесвіту у світогляді людини. Все суще перебуває у певних зв'язках, чи то панування, чи то підкорення. Так, навіть природні стихії можна розташувати по висхідній, залежно від їхньої близькості до Бога. Ієрархічність визначала життя не лише природи, але і суспільства. Воно являло собою певну піраміду, де соціальні ролі розташовувалися від менш значущої, до більш вагової із станової точки зору. Суспільна ієрархія співвідносилася із ієрархією небесною, а тому вважалася вічною і була освячена Богом.

Визначальним для Середньовіччя стає і принцип синкретизму, тягіння до універсальності. Яскраво виражена поляризація на матерію і дух, небесне і земне не заважала людині цієї епохи прагнути до осмислення світу у цілому, до розуміння його як завершеної всеєдності.

Ідея єдності набуває магічного значення і проявляється у ключових категоріях християнства, зокрема таких як «католицька церква», що є єдиною, істинною, «Свята Трійця» як символ зв'язку людини із певною божественною цілісністю та ін. Зосереджений, «замкнений» на християнській вірі світ земний ніби розчинявся у бік небес, стираючи перепони між реальністю і тонким духовним простором. Космографія, або як її ще називають космічна аскеза, утверджувала складність і водночас велич шляху, що веде до Бога.

Ставлення до часу також віддзеркалювало релігійні орієнтири середньовічної людини. Так, рік осмислювався як низка подій із життя Христа та знаменних дат життя святих. Людське життя розглядалося як частина космічного, індивідуальна історія розчинялася у всезагальній.

Таким чином, визначальними для характеристики середньовічного світогляду стають такі ознаки:

(1) релігійність як основа світорозуміння і способу життя, теоцентризм;

(2) поєднання в людині двох полярних сутностей – богоподібності і гріховності;

(3) символічність світогляду, прагнення осягнути «таємні письменна» природи і суспільства;

(4) прагнення до універсальності, всеєдності світу;

(5) чітка ієрархічність, що пронизувала усі сфери земного і небесного життя.

Змінилося ставлення і до освіти людини: якщо антична освіта була спрямована на формування гармонійної особистості, то у Середньовіччі провідною освітньою метою стає засвоєння християнського віровчення задля спасіння душі. Водночас релігійна домінанта не виключала можливості співіснування шкіл різного типу. Греко-римська система освіти була настільки досконалою, що діячі християнської церкви змушені були прийняти її як основний освітній інститут. Фактично школи античного зразка проіснували майже до VII століття.

Відлунням античного способу мислення стало лицарство. «Трьома китами», на яких трималася підготовка лицаря у Середньовіччі були Бог, війна і кохання. Завдяки лицарству розвивається куртуазна культура, що виступала на той час альтернативою церковній, і мала на меті формування гармонійної особистості.

Визначальною для становлення християнського світогляду стала «патристика» – філософія і теологія «батьків церкви» у III-VIII ст.

Найбільш вагомий внесок у розвиток західної патристики зробив **Аврелій Августин** (354-430 рр.) – один з видатних ідеологів християнської церкви, фундатор основоположних засад християнської філософії. Його політичні і правові погляди викладені в роботах «Про град Божий», «Про вільну волю» і ряді інших творів.

Він народився в місті Тагасті в Північній Африці в сім'ї язичника і християнки. Отримавши освіту, Августин мав намір стати ритором і адвокатом. Але під впливом Амвросія, єпископа із міста Медіолан (суч. Мілан), Августин стає християнином. Переїхавши до Африки, він прийняв сан священника і з 395 року та до кінця життя був єпископом в приморському місті Гіппоні.

Августин мав філософський склад розуму і завжди у всьому прагнув дійти до істини. Усе своє життя він намагався вирішити проблему співіснування в цьому світі добра і зла. Дуалістичний підхід не міг його задовольнити, адже призводив до багатобожжя і до неприйнятних етичних висновків. Читання філософів-платоніків і неоплатоніків (у латинському перекладі) сприяло тому, що услід за Платоном Августин повірив в монізм Добра і відмежувався від будь-якого дуалізму: Бог – єдиний, і все, що з Ним пов'язано, – є добро. Онтологічно зла не існує, воно є лише відхилення від добра, щось на зразок паразита або хвороби.

У своїй творчості він зумів дати оригінальні відповіді на багато інших питань християнського віровчення, починаючи з космології і закінчуючи облаштуванням церковної організації. Саме Августин обґрунтував у своєму творі «Про град Божий» необхідність церкви як посередника між Богом і вірянами. Він же проголосив, що церква є найвищою

інстанцією у справі тлумачення божественної істини. А тому зміст божественного одкровення, доводив Августин, не можна відшукати без підтримки церковників.

«Град Божий» розуміється Августином як спільнота людей, заснована на «любові до Бога». «Град Земний», на противагу «Граду Божому», заснований на «любові до себе». Саме цим, на думку Августина, церква відрізняється від держави.

Християнсько-правова концепція Августина спиралася на біблійні положення про те, що усі соціальні, державні і правові установи з'являються внаслідок гріховності людини. Мислитель доводив, що «великий злочин» Адама і Єви, від яких походить увесь людський рід, призвів до руйнування святості людської природи і неминучої загибелі.

Водночас ця гріховність не суперечить задуму бога-творця, що наділив людину вільною волею, тобто здатністю жити по-своєму, «полюдські», а не по-божому. Гріховність державно-правового устрою життя (законів і правил «земного граду») проявляється, на думку Августина, у пануванні «людини над людиною», в існуючих стосунках владарювання і рабства. Такий правопорядок, що склався внаслідок первородного гріха і зберігається через гріховність природи людини, Августин називає «природним порядком» людського життя.

Августин вважав людину істотою немічною і слабкою, нездатною своїми власними силами ні уникнути гріха, ні створити на землі досконале суспільство. Добро і справедливість повинні запанувати на землі завдяки встановленому Богом вічному порядку, що є найвищим благом, абсолютною нормою всього, що існує на цьому світі. Таким чином, поведінка і життя індивіда скеровується і визначається зовнішньою божественною силою, а усі чесноти і гріхопадіння людини фактично «запрограмовані» задалегідь.

Августин розрізняє в людській душі такі здібності як воля, розум і пам'ять. Вольове начало штовхає людину у світ пристрастей і плотських бажань. Але та ж сама воля, ставши справді вільною, перетворюється на акт віри. Отже, віру Августин пов'язував з вольовою здатністю людини. Віра – це вищий акт волі. Але віра потребує допомоги розуму, що піднімає нас до розуміння Божественної суті. Таким чином, Августин виступає з позиції гармонії віри і розуму. Його формула «Вірую, щоб розуміти» відкриває шлях середньовічному раціоналізму.

Неодноразово звертається мислитель і до питання свободи волі. У християнстві ця проблема загострюється тією обставиною, що свобода волі людини суперечить догмату про всемогутність Бога, згідно з яким все відбувається з його повеління. Августин у цьому питанні приєдну-

ється до стоїків. Людина, на його думку, може відхилитися від істинного шляху, коли по своїй власній волі робить хибний вибір. Таким чином, свобода волі, якою людину наділив Господь, здатна привести його як до справжньої свободи, так і до загибелі.

Заслуговує на увагу ставлення Августина до добра і зла. Зло, на його думку, є відсутністю або неповнотою Добра, порушенням встановленого Богом порядку. Фізичне зло виглядає як вада, а моральне зло має форму гріха. Але в усіх проявах воно виникає з того, що Бог творив світ «з нічого», тобто з небуття. А тому без постійної опіки з боку Всевишнього все їм створене, включаючи людину і янголів, один з яких, як відомо, і став Сатаною, має тенденцію до руйнування, іншими словами до повернення в небуття.

Що стосується власне філософської сторони питання, то, намагаючись поєднати свободу волі і призначення, Августин першим заговорив про суб'єктивний момент людського вибору і про той внутрішній психологічний вимір душі, феномен якого актуалізувався в епоху християнства. Визначальні в житті людини істини, включаючи переконаність в існуванні Бога, людина у Августина досягає в акті самопізнання. І перш ніж дійти цих істин, вона повинна пережити ситуацію тотального сумніву у всьому і вся, яку Августин охарактеризував за допомогою формули «Я сумніваюся, отже, існую». Тим самим він випередив методологію раціоналіста XVII століття Р. Декарта, у якого з тотального сумніву народжується умовивід «Я мислю, отже існую».

Середньовічна філософія права в Західній Європі має більш ніж тисячолітню історію (V – XVI ст.). Політичні і правові вчення в цей період постійно видозмінювалися. Зміни ці були цілком закономірними, з огляду на еволюцію соціально-економічних і політичних систем феодального суспільства в країнах Західної Європи.

Три великі історичні етапи включає ця еволюція.

Перший – ранньофеодальний (кінець V – середина XI ст.), коли феодализм тільки ще консолідується і зміцнюється як нова суспільно-економічна формація. У рамках цього етапу державність спочатку організовується у великі, але слабко інтегровані в єдине ціле монархії, а потім розпадається на конгломерати роздроблених політичних утворень.

Другий етап – розквіт феодализму (середина XI – кінець XV ст.). Для цього періоду типові централізовані станово-представницькі монархії.

Третій – пізнє Середньовіччя (кінець XV – початок XVI ст.). Це період занепаду феодализму і зародження капіталістичних відносин. Державність на цьому останньому етапі феодальної формації будується

здебільшого як абсолютна монархія. Поетапний характер розвитку феодального суспільства багато в чому визначав особливості і динаміку середньовічної західноєвропейської правової думки.

Своєрідність останній надавав також факт надзвичайно сильного впливу на неї християнської релігії і римсько-католицької церкви, яка практично неподільно панувала у сфері духовного життя упродовж майже усіх Середніх віків. У руках священнослужителів політика і юриспруденція, як і усі інші науки, залишалися прикладними галузями богослов'я. Упродовж усієї політичної історії західноєвропейського Середньовіччя йшла запекла боротьба між римсько-католицькою церквою, папством і світськими феодалами (в першу чергу монархами) за головну роль в суспільстві. Відповідно одним із центральних питань тодішнього політико-юридичного знання стало питання про пріоритет духовної (церква) або світської (держава) влади.

Ідеологи церкви стверджували, що могутність государів походить від Бога, звідси безумовний обов'язок християнських государів коритися верховному владиці християнської церкви. Зауважимо, що різні ідейні течії, в яких виражався протест проти гніту офіційної церкви, а також експлуатації і свавілля світських феодалів в цілому не виходили за рамки релігійного світогляду. Щоправда, соціально-політичні програми, що народжувалися в лоні цих опозиційних рухів, різко відрізнялися від суспільно-класових установок ідеологів феодалізму.

Висновок. У соціокультурному, а отже і правовому, просторі Середньовіччя відбувається остаточне нівелювання тілесно-антропологічного характеру античного світогляду. Суспільний ідеал цієї епохи – всезагальна духовна гармонія, яку людина знаходить лише у єднанні з Богом – дає підстави для висновку про існування особливого типу середньовічної свідомості. Людина цієї епохи осмислювала світ як книгу, а життя – як неперервний процес її освоєння. Вона більше довіряла знакам і символам, містичним видінням, ніж самостійному критичному мисленню. Водночас Серединні століття стали благодатним ґрунтом для розвитку своєрідних політичних і правових вчень на основі кращих здобутків християнської філософії.

§ 2. Ідея права у Т. Аквінського і М. Падуанського

У XIII ст. завершилося формування схоластики – католицької теології, орієнтованої на обґрунтування постулатів віри засобами людського розуму. В її побудові велику роль відіграв домініканський чернець, вчений-богослов **Тома Аквінський**, чиї твори стали свого роду енциклопедією офіційної церковної ідеології Середніх віків.

2.1. Життя і творчість мислителя. Тома Аквінський (Аквінат) жив приблизно у 1226–1274 роки. Походив він зі знатного неаполітанського роду. З п'яти років навчався у монастирі бенедиктинців, а потім в університеті Неаполя. У 18 років він вирішив стати ченцем ордену домініканців і на поліг на своєму, незважаючи на протести сім'ї. Будучи ченцем, Тома продовжував вивчати теологію, спочатку в Парижі, а потім в Кельні. Колеги по навчанню звали його «Німім биком» за величезний зріст, повноту, а також відсутність інтересу до бесід і диспутів. Але Тома був мудрою людиною, і лише пройшовши усі щаблі навчання і отримавши ступінь магістра, він починає писати власні праці і брати участь в диспутах з теологічних питань. Завзятість Томи була винагороджена: у 1259 році саме йому була доручена робота над спадщиною Аристотеля. Результатом стала грандіозна праця під назвою «Сума теології», яку Тома писав більше 10 років. У 1273 році робота над нею була завершена. А вже у березні 1274 року Аквіната не стало.

Основні праці: «Про правління володарів» (1265–1266 рр.), «Сума теології» (1266–1274 рр.).

Думки:

- Мені так часто доводиться шкодувати про те, що я сказав, але так рідко я жалкував про те, що змовчав.

- Людина не повинна вважати свої багатства лише своєю власністю, вона має ставитися до них начебто це майно загальне. Тоді без найменших вагань вона зможе розподіляти його по справедливості між тими, хто цього потребує.

- Знання є силою, знання є цінністю. Не соромно черпати його з будь-якого джерела.

- У нас є один головний обов'язок: ми повинні ненавидіти у грішнику його гріховність, але любити його як людину, здатну на благо.

- Любити когось означає бажати йому добра.

- Бажаю вам, аби думки, що містяться у книгах, стали вашим основним капіталом, а думки, що виникають у ваших головах, були приємним відсотком від нього.

- Ви спитаєте, кого можна вважати розумною людиною? Я відповім: того, хто прагне до реально досяжної цілі.

- Акт справедливості полягає у виконанні того, що належно робити. Але Бог нікому нічого не винен. Отже, справедливість не належить Богу.

- Рівність вимірюється величиною.

- Ми пізнаємо душею і пізнаємо з допомогою знання, але пізнання з допомогою знання є первиннішим, порівняно з пізнанням душею, оскільки ми можемо пізнавати душею тільки у тій мірі, в якій вона володіє знанням.

Філософське осмислення правової реальності. Тома використовує у своєму вченні аристотелівський гілеморфізм, згідно з яким усе суще складається з матерії і форми.

Аквінат доводив, що на найнижчому ступені буття форма складає лише зовнішню визначеність речі. Це відповідає формальній причині (*causa formalis*). Сюди слід віднести неорганічні стихії і мінерали.

На наступному ступені форма з'являється як кінцева причина (*causa finalis*), яка характерна для рослин. Вони отримують свою доцільну форму ніби зсередини, у процесі зростання.

Третій рівень – це тварини, і тут форма стає діючою причиною (*causa efficiens*). Тому тварини можуть переміщатися у просторі і відчувати.

Нарешті, на четвертому ступені форма з'являється вже не в якості організуючого принципу матерії, а сама по собі, тобто незалежно від матерії (*forma separata*). Тут форма є духом, розумною душею.

Від Аристотеля Аквінат перейняв і думку про те, що людина за природою є «тварина товариська і політична». У людях споконвічно закладено прагнення об'єднатися і жити в державі, адже індивід самотійно задовольнити свої потреби не може. З цієї природної причини і виникає політична спільність – держава. Процедура ж утвердження державності аналогічна процесу створення світу Богом. Перш ніж приступити до керівництва світом, Бог вносить в нього стрункість і організованість. Так і монарх насамперед засновує і облаштовує державу, а потім починає управляти нею.

Мета державності – «загальне благо», забезпечення умов для гідного, розумного життя. На думку Аквіната, реалізація цієї мети припускає збереження станової ієрархії, привілейованого становища наділених владою осіб, а також заможних людей. І водночас виключення із сфери політики землеробів, дрібних ремісників і торговців. Загалом же усі мають дотриматися встановленого Богом порядку – нижчі мають користися вищим. А сутність влади – це такий порядок панування і підпорядкування, при якому воля осіб, що знаходяться нагорі людської ієрар-

хії, рухає нижчими верствами населення.

Тиранію Аквінат категорично заперечував, а монархію оцінював як найкращу форму правління.

Згідно з Аквінським, усі закони пов'язані між собою «нитками» субординації. Піраміду законів вінчає *вічний закон* – універсальні норми, загальні принципи божественного розуму, що керує Всесвітом. Вічний закон є втіленням Бога, тотожний йому. Він існує сам по собі, і від нього похідні інші види законів. Передусім – *природний закон*, який є ні що інше, як відображення вічного закону в людському розумі, у свідомості мислячих істот. Природний закон пропонує прагнути до самозбереження і продовження роду, зобов'язує шукати істину (бога) і поважати гідність людей.

Природний закон конкретизується у *людському* (позитивному) законі. Призначення його полягає у тому, щоб за допомогою сили і страху навертати людей до добродетельності й убезпечувати від зла. На відміну від природного, людський закон є змінюваним імперативом. Аквінат категорично заперечував істинність тих позитивних законів, які суперечили настановам закону природного. Так, він вважав злочинними ті закони, які не узгоджувалися із потребами людей у самозбереженні, у родинних зв'язках, у спілкуванні, а також ті, які ставали на заваді пошуку істини (Бога) і гідного існування людини.

І нарешті четвертий вид закону – *божественний*. Він даний людям у Біблії і необхідний з двох причин: по-перше, позитивний закон не здатен повністю знищити зло; по-друге, недосконалість людського розуму не дозволяє прийти до єдиного уявлення про істинну – для цього потрібен такий «путівник» як Біблія.

На фундаменті етики Аквінат побудував свою концепцію права. Для нього воно було передусім сферою правди, справедливості. Услід за римськими юристами він вважав справедливістю прагнення віддавати кожному своє. Саме право дозволяє втілити це прагнення на практиці. Зрівнювання двох цих дій, що відбувається на основі їх внутрішньої природи, забезпечує природне право.

Як і у своєму обґрунтуванні законів, так і в концепції права Тома наполегливо проводив думку: правовим (вірніше, позитивно-правовим) людські настанови і правила є тільки тоді, коли вони не суперечить природному праву.

Особливе місце у вченні Томи Аквінського займають «*докази буття Бога*», які він, будучи великим систематизатором схоластики, викладає в ясній і доступній формі. У Томи таких «доказів» п'ять. І усі вони ґрунтуються на принципі пізнання Бога по його творіннях.

Перший доказ, який називають сьогодні «кінетичним», стверджує: якщо у світі все рухається, то повинен обов'язково існувати якийсь Першодвигун, тобто Бог. Другий «доказ» ґрунтується на тому, що якщо у світі все причинно обумовлено, то має бути Першопричина, тобто Бог. Суть третього «доказу» полягає в тому, що, якщо природні речі виникають і гинуть, а відбувається це як з потреби, так і випадково, то повинна існувати насправді і деяка абсолютна необхідність, тобто Бог. У четвертому «доказі» Бог є абсолютною Досконалістю, оскільки у світі є досконалі предмети. А у своєму п'ятому «доказі» Тома говорить про Бога як керівний початок світу, оскільки навколо нас усе прагне до найкращого, свідомо або інстинктивно.

У питанні про божественне провидіння, як один з головних пунктів християнського віровчення, Тома також пропонує новий підхід, який би відповідав духу часу. Божественне провидіння, на його думку, здійснюється не безпосередньо, як це було у Августина, а за допомогою природних законів. Так, війни, епідемії залежать не від Бога, а від сукупності природних причин. І тому людина в змозі вплинути на хід подій. Таким чином, католицизм в особі Томи відповів на запити «третього стану», що прагнув автономії від церкви.

У XI–XIII століттях у Західній Європі відбувалося швидке зростання продуктивних сил. Закономірно, що з'явився новий потужний соціальний прошарок, який складався із бюргерської верхівки: купців, банкірів, підприємців, керівників цехових корпорацій, заможних ремісників. Потреба їх у захисті від свавілля феодалів знайшла вихід у підтримці королівської влади.

Своє політико-юридичне обґрунтування цієї орієнтації бюргерства надав Марсиль Падуанський.

2.2. Життя і творчість мислителя. Марсиль Падуанський народився приблизно у 1270 році, хоча справжня дата нікому невідома. Походив із знатної родини дрібного феодала. У 1324 р. пише книгу під назвою «Захисник віри». Його ідеї не кожному подобалися, а тому Марсиль змушений був тікати з Парижу в місто Нюрнберг, де він заручився підтримкою баварського короля Людвіга IV, який тоді вів боротьбу з папською курією. На той час у цього короля було багато ворогів від римського престолу. Саме при ньому Марсілію вдалося якимось чином добитися високого становища. Брав участь у військовому поході разом з королем Людвігом на місто Рим. Був виразником ідей класу підприємців (що почав активно розвиватися на той час), а також купців, банкірів і заможних бюргерів Західної Європи, які прагнули подолання феодальної роздробленості, сильної централізованої влади, демократичних сво-

бод. Дата смерті Марсилія Падуанського також достеменно невідома – приблизно у 1343 році.

Найбільш відома праця: «Захисник миру» (1324–1326 рр.), що складається з трьох трактатів. У першому розвивається світська теорія держави, у другому викладаються погляди на суть і призначення церкви, у третьому формулюються висновки.

Думки:

- Законодавчі повноваження повинні належати народу, тобто громадянам або їх найкращій частині, оскільки закони мають виражати загальне благо, сприяти його досягненню.
- Єретиків треба не вбивати, а виганяти. Робити це повинна держава, а не церква.
- Євангеліє – це не закон, а релігійне повчання.
- Священнослужителів треба обирати на народних виборах, це ж стосується і римського папи.

Філософське обґрунтування правової реальності. У своєму головному творі «Захисник миру» Марсилій Падуанський покладає на церкву відповідальність за усі біди і нещастя світу. Вони переборні, якщо тільки надалі церковники займатимуться виключно сферою духовного життя людей.

Церква має бути відокремлена від держави і підпорядкована світській політичній владі. Ця влада і держава, що представляє її, виникли, як вважав Падуанський, у процесі поступового ускладнення форм людського співіснування. Спочатку сім'ї в ім'я загального блага та із загальної згоди об'єднуються в рід, рід – в племена. Потім таким же шляхом і в ім'я тієї ж мети консолідуються міста. Завершальна стадія – поява держави, що заснована на загальній згоді усіх і покликана задовольнити потреби усіх. За цим трактуванням походження і суті держави легко розпізнати вплив аристотелівських ідей.

Марсилій Падуанський відстоював тезу про те, що справжнє джерело всякої влади – народ. Від нього походить як влада світська, так і духовна. Тільки він один є носієм суверенітету і верховним законодавцем. Щоправда, під народом Падуанський розумів зовсім не усе населення держави, а лише кращу, найбільш достойну його частину. Про те, наскільки стійкою була в XIV ст. переконаність у природній нерівності людей, говорить той факт, що і сам Падуанський поділяв членів суспільства на дві категорії: вищу і нижчу. Вища (військові, священники, чиновники) – служить загальному благу, нижча (торговці, землероби, ремісники) – піклується лише про свої приватні інтереси.

Державна влада діє передусім за допомогою законів. Падуанський

різко заперечував твердження, начебто всі закони виходять з одного вищого, вічного і божественного правового начала. Закон, за його визначенням, – це припис, що супроводжується примусом. Головна мета закону – правда і загальне благо. Другорядна мета – твердість і міцність влади, адже закон, утримуючи владу від свавілля і згубних пристрастей, тим самим робить її міцною. Тому усяка влада повинна управляти на підставі закону. А творцем законів має бути народ.

Таким чином, у Падуанського народ, а точніше його краща частина, що належить до першої категорії, – єдиний носій суверенітету і верховний законодавець.

Творчість Марсілія Падуанського є вагомим внеском у формування західноєвропейської філософії права. Вважається, що він був першим видатним мислителем демократичного спрямування у епоху Середньовіччя, який створив «нове вчення про державу, побудоване на раціоналістичних засадах».

Висновок. Провідним у політико-правових вченнях Т. Аквінського й М. Падуанського є мотив боротьби між світською та духовною владою за панівне становище. Загалом же питання про те, яка владна структура повинна бути головною: духовна (церква) чи світська (державна), є визначальним для розвитку середньовічного правового світогляду. Ідеологами першої були Августин, Тома Аквінський, другої – Данте, Марсілій Падуанський, Вільям Оккам. Проте, незважаючи на ці суперечності, непохитною залишалася монархічна ідея. Саме вона належить до найбільш вагомих і стійких компонентів політико-правової свідомості середніх віків, хоча й зазнала впродовж цієї епохи значних трансформацій.

§ 3. Філософсько-правова думка в Київській Русі

Історичними джерелами української філософії були західноєвропейська філософія і філософська думка Київської Русі. Вона розвивалася не шляхом переробки міфологічних уявлень у філософські, як це було в країнах Стародавньої Індії, Китаю або Стародавньої Греції, а шляхом критичного засвоєння вже усталених філософських поглядів сусіда Київської Русі – Візантійської імперії. Провідним стає платонівський мотив «любомудрія», тобто «Софіїне» розуміння філософського знання. У платонівсько-християнській традиції «Софія», тобто «мудрість», тлумачиться як особистісно забарвлене поняття, а не якесь абстрактне поняття, що свідчить про екзистенціальність (життєвосмисловість) філософської думки. Власне і християнство сприймається під знаком Софії.

Недаремно саме Софії – Мудрості в Київській Русі було присвячено три її головних храми: у Києві, Новгороді та Полоцьку, а хрещення Русі зображується одним із перших київських любомудрів Іларіоном як прихід «премудрості Божої» – Софії. Тому мудрість є не просто «віданням», себто знанням. Вона є знанням не речей самих по собі, а їх суті, яка є «божественним задумом» їх творіння.

Разом із введенням християнства почалося широке знайомство давньоруських мислителів з творами візантійських філософів Михайла Пселла (1018 – 1078 рр.), Іоанна Італа (II половина XI ст.) та іншими, з працями Аристотеля, Платона, Епікура, середньовічних мислителів Західної Європи. Потім з'являються і оригінальні філософські твори. Так, київський митрополит Іларіон (XI ст.) у творі «Слово про Закон і Благодать», протиставляючи біблійний Новий Завіт Старому Завіту, намітив одну з перших специфічних проблем філософських пошуків русичів: проблему суперечності між належним і суцям, свободою і необхідністю, небесним і земним. Саме від цього твору бере свій початок етизація філософської думки Київської Русі.

Прийняття християнства та поширення писемності зумовили появу історичних і правових творів найрізноманітніших жанрів (хроніки, трактати, правові збірники тощо). Культурним підйомом позначене князювання у 1019-1054 рр. **Ярослава Мудрого**. Активне політико-правове життя (вічові збори в містах, прийняття правового збірника – Руської Правди, взаємовідносини з іншими країнами) сприяло розвитку правового мислення.

Візантійська культура створила оригінальну філософію державного права, що спирається на східно-християнську теологію. Її практичним відображенням був Кодекс Юстиніана (529 р.), який по праву вважається вершиною римського законодавства.

Значний вплив на формування теорії етичної поведінки мала широка монастирська громадськість, що славилася багатою духовною традицією. Вона створювала специфічний культурний різновид християнського Сходу. Візантія була прикладом відтворення християнської культури у високоорганізованій державній цивілізації, що знайшло своє відображення в її правовій системі.

Характерною рисою давньоруських кодексів – *«Статуту святого князя Володимира, який охрестив усю землю руську»*, *«Статуту князя великого Ярослава, сина Володимира»*, а також *«Руської правди»* – було розмежування двох понять – гріха і злочину. Цей підхід корінням своїм сягав візантійського спадщини і був наслідком компромісу, укладеного між християнською етикою і римським цивільним правом на ос-

нові законодавства цезарів, що враховувало обидва джерела. Компроміс цей сформувався етико-правовою свідомістю, у якій було вкорінене переконання, що кожний злочин є гріхом, але не кожен гріх – злочин. На цьому переконанні була побудована правова культура всіх європейських християнських держав. Розмежування гріха і злочину пояснюється, з одного боку, неможливістю процедурного узгодження вищих етичних норм християнства із законною формулою римського права, а з другого – іншим розумінням джерел цих норм і, отже, іншим способом реагування.

Згідно із християнською етикою, гріх є породженням недосконалості людської природи, нерозумінням добра, джерелом якого є Бог, обранням хибних цінностей. Антична концепція добра і зла вводила поняття обов'язку і справедливості у відносини між людьми.

У зв'язку з цим *Статут Ярослава* виділяв дві площини процесуального розгляду: одна відповідала поняттю гріха, інша – злочину, хоча вони могли стосуватися однієї й тієї ж справи. Спокута гріха в Статуті Ярослава відбувалася на шляху пізнання онтичного добра, чого можна було досягти покаанням (молитва, добрі вчинки, піст). Місцем, де відбувалося оздоровлення душі, був монастир чи церква. виправлення ж наслідків злочину мало характер суто світський – воно передбачало відшкодування у тому чи іншому вигляді.

Візантійська культура намагалася зменшити дистанцію між язичницькою етикою, з якої виросло римське право, і етикою християнською, що сформувалася на ґрунті християнської держави. Для цього створювалися синкретичні правові кодекси, а християнська етика поширювалася у різних сферах життя людини. Проте їй не вдалося ні замінити покарання покаанням, ні позбавити значущості дохристиянські поняття обов'язку і справедливості.

Руські князі відчували принципову різницю між старим позитивним правом, яке спиралося, переважно, на економічні основи, і багатоаспектним візантійським правом. Тому, коли справа стосувалася проблем моральних і не вкладалися в рамки правової норми, вона передавалася на розгляд церковного суду.

Київська Русь не мала настільки розвиненого світського адміністративно-правового апарату, який міг би вільно оперувати позитивною правовою догматикою, як це було у Візантії. Звертаючись до візантійських зразків, вона буде намагатися запровадити власні варіанти вирішення справ. Це знайде своє відображення в розвитку, з одного боку, етичного максималізму, поєднаного з містичної пустельницькою традицією, а з іншого – проповідництва, яке не мало нічого спільного з нормами

позитивного права. Ці напрями найкраще простежуються у практиці так званих змішаних судів (церковних і княжих), обґрунтованої у *Статуті Ярослава*. Всякого роду побутові справи, розлучення, дотримання постів, знахарство і чаклунство, а також сімейні проблеми розглядалися виключно Церквою. Існувала також певна невелика група справ, залишена в компетенції голови родини.

Перший політичний трактат *«Слово про Закон і Благодать»* був написаний у XI ст. київським митрополитом **Іларіоном**, про якого відомо з скупої літописної характеристики: «Іларіон муж благий, книжник і постник».

Починає він свій твір із з'ясування взаємодії Закону і Істини. Для середньовічної культури характерним було вживання терміна «закон» у теологічному та юридичному значенні, бо закон розглядався як провісник волі Бога або Пана (в даному випадку государя). Істина пов'язувалася із досягненням християнином високого морального статусу, із прийняттям ним Новозавітного вчення і втіленням його вимог безпосередньо у своїй поведінці і діяльності. Той, хто живе за постулатами Нового Завіту, не потребує регулятивної дії законів, адже внутрішня моральна досконалість дозволяє йому вільно реалізувати свою волю у відповідності із Істиною.

На думку Іларіона, Закон покликаний визначати зовнішні вчинки людей на тому етапі їх розвитку, коли вони не досягли ще досконалості, він дається їм тільки «на примноження Благодаті і Істини».

Саме завдяки підзаконному стану людство здатне уникнути взаємного винищення, а тому спочатку, немов «погана посудина», воно омивається «водою-законом», а вже потім стає здатним вмістити «молоко Благодаті». Закон і Істина не протиставляються одне одному – навпаки, вони показані у взаємодії, причому з заданою послідовністю. Законослухняна і моральна поведінка людини у суспільстві пов'язана у Іларіона з досягненням Істини й досягненням у силу цього Благодаті як ідеалу християнина. У поширенні морально-етичного ідеалу християнства київський митрополит вбачав шлях до вдосконалення людства і заміни Закону (Старий Завіт) Істиною (Новий Завіт).

«Слово про Закон і Благодать» утверджує ідею рівноправності всіх народів, що живуть на землі, підкреслюючи, що час «обраних» народів пройшов. Бог не робить відмінностей між елліном, іудеєм і яким-небудь іншим народом, бо його вчення є істиною для всіх без винятку людей, незалежно від раси, статі, віку і соціального стану. Іларіон засуджує претензії Візантії на гегемонію у всьому християнському світі.

У «Слові...» він прагне показати міжнародне значення Київської Ру-

сі як рівноправної серед інших західних і східних держав. Князь Володимир правив не на «худій землі», а в тій, яка «відома й почута є всіма чотирма кінцями землі». Іларіон характеризує князя як «єдинодержця всієї землі», який зумів підкорити навіть її окраїни (в даному випадку – частини руської землі). Влада великого князя характеризувалася як міцна і заснована на «правді». У Ярославі Іларіон бачить наступника великих справ Святослава і Володимира. Джерело верховної влади він вбачав у божественній волі, тому сам великий князь сприймається як «причетник Божественного царства», який зобов'язаний перед Богом відповідати «за працю пастви людей його», забезпечувати мир («раті проже ни, мир затверди, країни вкороти») та ефективно управління («бояри умудри, гради розсели»).

Значний розвиток політична і правова думка отримує в працях **Володимира Мономаха** (1053-1125 рр.). У 1113 році під час великого Київського повстання на київський престол був запрошений син великого князя Всеволода і онук Ярослава Мудрого – Володимир Мономах, який фактично брав участь в управлінні державою ще за свого батька Всеволода, а потім мав великий вплив на державні справи за великого князя Святополка. Він прославився також військовими походами і перемогами над половцями.

Політична програма Мономаха сформульована в його творах: «Повчання дітям», «Послання Олегу Чернігівському» і «Уривок» (автобіографія), в яких розглядається ціла низка питань: обсяг повноважень великого князя, взаємини церкви і держави, принципи здійснення правосуддя в країні.

Політичний зміст його поглядів найбільш виразно представлено в «Повчанні», де провідне місце займає проблема організації та здійснення верховної влади. Мономах радить майбутнім великим князям всі справи вирішувати спільно з Радою дружини, не допускати в країні «беззаконня» і «неправди», вершити правосуддя «по правді». До речі, судові функції Мономах пропонував здійснювати князеві самому, не допускаючи порушення законів і виявляючи милосердя до найбільш беззахисних верств населення (бідних смердів, убогих вдовиць, сиріт тощо). Заперечення кривної помсти вилилося у нього у повне неприйняття смертної кари: «Ні права, ні крива не вбивайте і не наказуйте вбити його. Навіть якщо по важкості своїх діянь хто і буде гідний смерті, все одно «не погубіть жодного християнина». Заклик не «мститися» розглядається в «Повчанні» не тільки як принцип законодавства, але і як основа відносин між князями.

Мономах розробляє поставлену ще Іларіоном проблему відповіда-

льності великого князя перед підданими. Про неї він говорить при розгляді питання про управління країною, організацію правосуддя і необхідність військових дій. У всіх спірних випадках він радить надавати перевагу добру, тому що не бачить причин для братовбивчих воєн, оскільки всім народам приготовлене місце на землі, а правителям слід спрямувати зусилля на пошуки шляхів досягнення миру. Усі суперечки із незадоволеними князями, що висловлюють свої домагання у «грамотах» слід вирішити «добром». З тими ж, хто жадає війни («мужами крові»), гідним князям не по дорозі, бо помста не повинна бути визначальним мотивом у політиці.

При вирішенні питання взаємин світської і духовної влади Мономах відводить церкві почесне, але явно підлегле місце. Він «шанував чернецький і попівський чин», але надавав перевагу світським людям, які «малою доброю справою» прагнуть допомогти своїй країні і народу, перед ченцями, які зазнають «самотність, чернецтво і голод» у пошуках особистого порятунку.

Після смерті Мономаха (1125 р.) та його сина Мстислава (1132 р.) громадська думка ще довго не могло примиритися із поширенням феодалної роздробленості. Виховані в кращих традиціях давніх літописів, в яких ідеалом було збереження єдності руської землі, мислителі намагалися якщо не запобігти, то хоча б уповільнити розпад єдиної Руської держави на окремі держави-князівства.

Традиції давньоруської політичної думки домонгольського періоду знайшли своє вираження у творі «Моління», авторство якого приписується **Данилу Заточнику**.

У «Молінні» звучить заклик до зміцнення великокнязівської влади, здатної подолати внутрішні розбрати і підготувати країну до оборони від завойовників. Данило належав до привілейованих кіл, але його особиста доля склалася невдало: йому довелося випробувати на собі немилість правителя. Цілком можливо, що Данило через якісь свої хибні вчинки втратив довіру князя, а отже і всі станові привілеї. Він опинився у великій нужді, печалі і «під рабським ярмом».

У цих життєвих випробуваннях він зміг глибше пізнати тогочасну соціально-політичну дійсність, осмислюючи особисту долю у нерозривній єдності із долею своєї землі. Центральною ідеєю твору, його стрижнем служить образ великого князя. Він явно ідеалізований і представлений у традиціях давньоруської літописної літератури.

Князь привабливий зовні, милостивий: рука його завжди «простягнена для милостині убогим». Правління його міцне і справедливе. Князь виступає як верховний повелитель для усіх своїх людей («кораблю гла-

ва кормнік, а ти, князь, людям своїм»); якщо його влада організована погано, і в державі відсутні порядок та належне управління, то і сильна держава може загинути. Тому важливе не лише верховенство князя, але й добре організоване ним управління державою.

Данило послідовно утверджує необхідність так званих «думців» – радників при князеві, на яких він зміг би опертися у складних ситуаціях. Ці радники повинні бути розумними і справедливими й завжди діяти за законом («по правді»), а князь повинен уміти їх правильно вибирати. Не обов'язково при цьому залучати тільки старих і досвідчених, бо справа не у віці і досвіді, а в розумі. Сам автор «юний віком», але вже сповнений мудрістю. Ці положення з усією очевидністю показують, що розуміння влади у Данила близьке до ідеалу Мономаха: великий князь вирішує справи з мудрими радниками, і такий порядок зміцнює «гради і полки» держави.

Князь повинен мати гарне військо, бо його «багатство в безлічі хоробрих і мудрих людей». Не златом і сріблом повинен він вихвалитися, «але безліччю воїнів». Данило говорить і про необхідність «царської грози», але ця гроза не є втіленням бездумного самовладдя, а навпаки, ознакою дієздатності і надійності верховної влади для підданих. «Царська гроза» покликана зберегти підданих «як огорожею твердою», вона забезпечує їх захист. «Гроза» дієва не лише проти зовнішніх ворогів, а й осіб, які творять беззаконня й «неправду» всередині країни, і за її допомогою повинна відновлюватися порушена справедливість.

Боярське самоуправство засуджується автором. Воно беззаконне, несправедливе, породжує в державі безлад. Боярин і князь протиставляються один одному з явною перевагою останнього. Боярське засилля руйнує верховну владу. Ці слова явно свідчать про засудження Данилом політики феодальної роздробленості і бажання бачити свою державу сильною, єдиною, керованою мудрим і сміливим князем, що спирається на Раду «думців» і представляє своєю владою опору і захист підданам. Його цікавить безпека, захист руських земель, а не завойовницькі походи, які часто закінчуються трагічно.

Підтримка Данилом сильної великокнязівської влади передбачала обмеження повноважень місцевих феодалів, що відповідало головному завданню того часу – об'єднанню всіх руських земель під владою великого князя.

Із затвердженням феодального ладу на українських землях (Київ, Чернігів, Острог, Володимир-Волинський й ін.) загально-християнський світогляд став панівним. Широке поширення набула патристична література, в якій розвивалися філософські ідеї щодо розуміння Бога, світу і

людини. Перекладалися і досить вільно тлумачилися твори Сіріана, Іоанна Златоуста та інших мислителів того часу. Так, у переказі «Шестидення» Василя Великого містився значний природничо-науковий матеріал й було наведено інтерпретації окремих місць із творів Іоанна Дамаскіна та інших представників патристики, а також фрагменти з творів Фалеса, Парменіда, Платона, Демокріта, Аристотеля. «Шестидення» вважалося своєю енциклопедією того часу.

Висновок. Визначальною тенденцією для розвитку філософсько-правової думки у Київській Русі, становлення та еволюції її політичної системи, було те, що конфігурація влади у Київській Русі поєднувала в собі монархічну, аристократичну, демократичну й теократичну моделі управління, які водночас конкурували між собою. Саме баланс різних напрямів та гілок політичної влади забезпечував єдність і цілісність цієї держави на довготривалому відрізку історичного часу.

Естетизм і пантеїзм патристичних творів певною мірою протистояв християнському світогляду. Незнищенність дохристиянських поглядів українців, вільне тлумачення творів патристичної літератури об'єктивно сприяли запереченню теологічного світогляду, утвердженню світської ідеології. Знаковими стали і спроби окремих мислителів представити людину як центр світу, як здатну до вільного життєвого вибору самостійну особистість.

Розділ 2

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА В ЕПОХУ ВІДРОДЖЕННЯ ТА РЕФОРМАЦІЇ

Відродження і Реформація – це антифеодальні, ранньобуржуазні культурні феномени, що докорінно зруйнували підвалини старого, середньовічного світу. Розрив з домінуючим феодальним устроєм життя, що поступово перетворювався на анахронізм, утвердження принципово нових стандартів людського буття – ось, що було основним змістом цих знакових для усієї європейської культури подій.

Початок епохи Відродження справедливо пов'язують із відкриттям у XV – XVI століттях природи як об'єктивної реальності і предмета глибокого дослідження. В цей час «руйнується» замкнений фізичний простір Середньовіччя, розширюються межі свідомості, змінюється ставлення людини до самої себе і своєї ролі у світі, а відповідно і тип мислення. Людина постає у центрі безмежного світу, і для неї принципово важливим стає усвідомлення своєї величі і здатності перетворювати світ. Результатом закріплення таких світоглядних позицій стали великі географічні відкриття і технічні винаходи (компас, телескоп, мікроскоп, застосування пороху військовими тощо).

Пік реформаційного руху припадає на XVI століття. Якщо першою країною, з якої починається Відродження, була Італія, то осередком Реформації стала Німеччина.

Для Відродження та Реформації характерними є такі спільні риси: руйнація феодальних та виникнення ранньокапіталістичних відносин, посилення авторитету буржуазних прошарків суспільства, критичне переосмислення релігійних вчень, потужний зсув у бік секуляризації, розвиток світської культури. Ідеологи Відродження та Реформації черпали потрібні їм уявлення про державу, право, політику, закон із скарбниці духовної культури античної цивілізації. Саме антична спадщина стала благодатним ґрунтом для розвитку тих державницьких ідей та філософсько-правових моделей, що необхідні були для вирішення нових історичних завдань.

У боротьбі із середньовічною консервативно-охоронною ідеологією виникла система якісно нових соціально-філософських поглядів. Її основою стала ідея про необхідність утвердження самоцінності й автономності особистості, забезпечення умов для вільного її розвитку, надання

кожному можливості власними зусиллями будувати своє щастя.

Церковній схоластиці було протиставлено гуманізм світських (гуманітарних) наук, які вивчали не Бога в його іпостасях, а людину, її прагнення, взаємовідносини з іншими людьми. Якщо Реформація апелювала до первісного християнства, що не знало ієрархії та складних обрядів католицької церкви, то гуманізм був органічно пов'язаний з відродженням античної (дохристиянської) культури, коли філософія та науки не були прислужницями богослов'я, а людська природа не тлумачилась як осередок зла та гріха.

Апологетами Реформації визнавалась цінність земного життя та практичної діяльності людей, утверджувалося право особи самій приймати важливі для неї рішення, віддавалось належне ролі світських закладів. Дохристиянські та поза-християнські автори певною мірою вплинули на політико-юридичну думку Реформації, та все ж головним джерелом для неї стала Біблія, зокрема Новий Завіт.

Показово, що культура Відродження була надбанням відносно незначного прошарку освічених людей у різних країнах Європи, пов'язаних загальними науковими, філософськими, естетичними інтересами, які спілкувались за допомогою поширеної на той час мови – латини. Більшість гуманістів негативно ставилась до релігійних рухів, у тому числі реформаційних, учасники, яких, у свою чергу, визнавали лише релігійну форму ідеології та ставились ворожо і до деїзму, і до атеїзму.

Ідеологи Реформації обґрунтовували повне підпорядкування людини громаді. Її ідеологічні концепції розроблялися у формі строгих «закритих» доктрин – кодифікованих релігійно-політичних програм, які підлягали беззаперечному прийняттю і виконанню. Релігійна нетерпимість для найбільш яскравих представників Реформації характерна не менше, ніж для представників римо-католицької церкви.

У XV–XVI століттях актуальними стають уявлення про державу із республіканським устроєм, в основу якого покладено принципи рівності і справедливості. Гарантія рівності і справедливості – запорука свободи особистості – вбачалася у виданні і дотриманні законів, зміст яких узгоджується із внутрішньою природою людини й суспільства. У цей час набуває розвитку концепція суспільного договору, яким пояснювалась причина виникнення держави і державної влади загалом.

В цілому, в епоху Відродження і Реформації закладаються основи раціонально-логічного, вільного від схоластики і догматизму підходу до розуміння державно-правових явищ та їхньої суті.

§ 1. Філософсько-правове вчення Н. Макіавеллі

Життя і творчість мислителя. Ніколо Макіавеллі (1469 –1527 рр.) народився у Флоренції у родині незаможного юриста. У юнацькі роки Ніколо не отримав належної освіти, на відміну від інших гуманістів, але цей недолік він виправив самотужки – з одного боку шляхом самоосвіти, а з іншого – спостерігаючи за реальним життям сучасної йому Флоренції та ретельно аналізуючи результати своїх спостережень. Завдяки досконалому знанню латини міг вільно читати в оригіналі древніх авторів, чудово орієнтувався в італійській класиці, але не поділяв захоплення гуманістів епохою античності. Вирізнявся серед інших, ще й тим, що керувався у своїх творах не абстрактними ідеями перемоги добра або якогось божественного начала, а реальним життєвим досвідом, принципом доцільності.

Активно займався політичною діяльністю. Впродовж багатьох років обіймав посаду секретаря Ради Десяти, яка відповідала за військову сферу та дипломатію. У складі посольств бував у різних італійських державах, а також у Німеччині та Франції. Досвід державницької, дипломатичної служби став визначальним для унікального вчення Макіавеллі про державу і право.

Основні праці: «Государ» (у деяких перекладах – «Князь», дослівно – «Про принципала»; трактат було написано у 1513 році, проте опубліковано лише у 1532), «Трактат про військове мистецтво» (1521 р.), «Роздуми з приводу першої декади Тіта Левія» (вперше видано у 1531 р.), а також «Історія Флоренції» (1525 р.). Макіавеллі належить ціла низка художніх творів – новели, пісні, сонети, поеми та ін. У 1559 році його твори були занесенні католицькою церквою до «Індексу заборонених книг».

Думки:

- Немає справи здійснення, якої було б складніше, ведення небезпечніше, а успіх сумнівніше, ніж заміна старих порядків новими.
- Про розум правителя судять за тим, яких людей він до себе наближує.
 - Основою влади в усіх державах є гарні закони і гарне військо.
 - Остерігайтесь зловживати милосердям.
 - З ворогом можна боротись двома способами: по-перше, законами, по-друге, силою. Перший спосіб властивий людині, другий – звірові.
- У народу більш чесна ціль, ніж у вельмож: вельможі прагнуть пригнічувати народ, а народ не бажає бути пригнобленим.

- Будь-яка зміна прокладає шлях іншим.
- Держави здобуваються або своєю, або чужою зброєю; або милістю долі, або мужністю.

Філософське осмислення правової реальності. Спостереження за життям привели Макіавеллі до глибокого переконання, що людина – це істота глибоко егоїстична, яка у всіх своїх вчинках керується виключно власними інтересами. Вони, на думку Макіавеллі, є найпотужнішим і ледве не єдиним стимулом людської діяльності. Основний інтерес пов'язаний зі збереженням власності, майна та їх примноженням. Мислитель стверджував, що «люди швидше вибачать смерть батька, ніж втрату власності» («Государ», розділ XVII). Макіавеллі доводить, що людина – це дивовижне поєднання добра і зла, і зло так само властиве людській природі, як і добро.

Людина не лише егоїстична, але й вільна у своїх діях. Заперечуючи християнський образ людини, яка цілковито підпорядкована найвищому Божественному Провидінню, Макіавеллі обстоює нове розуміння людської долі, визначальним для якої є не «фатум», а «фортуна». У «Государі» флорентійський мислитель намагається обчислити, наскільки життя людини залежить від вищих обставин, а наскільки від неї самої. І робить висновок, що «фортуна впливає на половину наших вчинків, але керувати іншою половиною вона надає можливість нам самим» («Государ», розділ XVII).

У своїх працях Макіавеллі робить висновок, що головне для людини – це здатність до активних дій і воля, що спрямована на досягнення великих цілей й заснована на її егоїстичних інтересах. Відмежувавшись від релігійно-філософських роздумів про сутність людини, він тверезо й досить жорстко формулює основні правила та норми життя у суспільстві.

Про владу, державу та значення государя. Інтерес викликають роздуми флорентійського мислителя про владу та значення государя. Ця проблема докладно розглядається у трактаті «Государ».

На думку Макіавеллі, государ повинен опиратись не на теорію і філософські уявлення про життя, а на реальне життя, бо «відстань між тим, як люди живуть і тим, як мало б бути, така велика, що той хто відмовляється від дійсного заради належного, діє скоріш за все на шкоду собі, ніж на користь, ... бажаючи сповідувати добро у всіх випадках життя, він неминуще загине, стикаючись із людьми, до добра глухих» («Государ», розділ XV). Люди водночас і хороші, і погані, а государ, якщо прагне владарювати тривалий час, зобов'язаний у своєму правлінні це враховувати. Іншими словами, государ має тримати у руках не лише пряник, але й батіг. Більш того, варто лише випустити государю

батога з рук, як у державі порушується порядок.

Макіавеллі по суті визнає: реальне керування державою не можливе без насильства. Але воно так само неможливе і без хитрощів. Звідси виходить, що государ «має засвоїти те, що властиво природі і людині, і звіра», він має поєднувати в одній особі «якості лева, здатного здолати будь-якого ворога, і лисиці, здатної ошукати найхитрішого».

У політиці єдиним критерієм оцінки дій правителя є зміцнення влади, розширення кордонів держави. Для досягнення цієї мети він повинен використовувати усі засоби, у тому числі й аморальні: «Нехай засуджують його вчинки, аби виправдовували результати, і він завжди буде виправданим, якщо результати виявляться хорошими». Водночас, повчав Макіавеллі, віроломство і жорстокість не повинні підривати авторитету верховної влади.

Серед улюблених Макіавеллі правил політики заслуговують на увагу такі:

– «Слід або ж зовсім нікого не ображати, або ж задовольнити свою злість і ненависть одним ударом, а потім заспокоїти людей і повернути їм впевненість у безпеці».

– «Краще вбити, ніж погрожувати – погрожуючи, здобуваєш собі ворога або попереджаєш вже існуючого, вбиваючи – знищуєш ворога остаточно».

– «Краще жорстокість, ніж милосердя: від покарань і розправ страждають окремі особи, милосердя ж призводить до безладу, що породжує грабунки та вбивства, від яких страждає все населення».

– «Краще бути скупим, ніж щедрим, – щедрий забирає у багатьох, щоб наділити декотрих, скупим же незадоволені декотрі, а народ не обтяжений зайвими поборами».

– «Краще вселяти страх, ніж любов, – люблять государів за власним розсудом, бояться – за розсудом государя, мудрому правителю краще розраховувати на те, що залежить від нього самого».

Проте, Макіавеллі все ж не властиве звеличення насилля та жорстокості. Більш того, на його думку, жорстокість та насилля виправдані лише тоді, коли відповідають державним інтересам, коли метою їх застосування є порядок у державі. Жорстокість покликана виправляти, а не руйнувати – стверджує флорентійський мислитель.

Про закони і право. Законодавству і праву Макіавеллі надавав великого значення, підкреслюючи, що завдяки законам Лікурга Спарта проіснувала 800 років. Непорушність законів він пов'язував із забезпеченням громадської безпеки, а тим самим і спокою народу: «Коли народ побачить, що ніхто ні за яких обставин не порушує даних йому законів,

він доволі скоро почне жити життям спокійним і задоволеним».

Водночас для Макіавеллі право – це знаряддя влади, прояв сили. У всіх державах основою влади «служать гарні закони і гарне військо. Але хороших законів не буває там, де немає хорошого війська, і навпаки, де є гарне військо, там гарні і закони». Тому головними помислом, турботою та справою правителя мають бути війна, військова організація і військова наука – «бо війна є єдиний обов'язок, який правитель не може перекласти на іншого». Макіавеллі виступав проти найманців у війську; створення армії, до складу якої входили б лише італійці, він розглядав як першочергову умову зміцнення держави.

Про релігію. Релігія, розмірковував Макіавеллі, – потужний засіб впливу на розум та звичаї людей. Саме тому всі засновники держав та мудрі законодавці посилались на волю богів. Там, де є хороша релігія, легко створити армію. У Давньому Римі «релігія допомагала командувати військами, надихати народ, стримувати людей добропорядних та присоромлювати вражених пороком». Держава має використовувати релігію як ефективний засіб управління підданими.

Макіавеллі, однак, не схвалює християнство, що проповідує покору, самоприниження, нехтування світським життям. «Релігія антична знаходила вищу користь у величі духу, у силі тіла і у всьому тому, що робить людей надзвичайно сильними. А якщо наша релігія і вимагає від нас сили, то лише для того, щоб ми мали змогу терпіти, а не для того, щоб ми звершували мужні діяння. Такий спосіб життя зробив, по-моєму, світ слабким та віддав його на поталу негідникам: вони можуть беззастережно використовувати його як завгодно, коли бачать, що всі люди, маючи намір потрапити до раю, більше мають на думці як би стерпіти побиття, ніж те, як би за це поквитатись». Макіавеллі засуджував католицьку церкву й духівництво: «Погані приклади папської курії залишили нашу країну без усякого благочестя и без усякої релігії». Крім того, писав Макіавеллі, католицька церква тримала і тримає країну роздробленою.

Таким чином, незадовго до Реформації Макіавеллі передбачив, що католицька релігія «близька або до своєї загибелі, або до болісних випробувань».

Про співвідношення права й моралі. На протигагу католицьким богословам, які намагались підпорядкувати вчення про право та державу християнській етиці, Макіавеллі відділяв політику від моралі. Політика розглядалася ним як особлива сфера людської діяльності, що має свої закономірності, які мають бути вивчені й осмислені, а не побудовані на Священному Письмі чи сконструйовані умоглядно. Такий підхід до ви-

вчення держави був суттєвим кроком у розвитку західноєвропейської філософсько-правової думки.

У творах Макіавеллі політика не лише відділялась від моралі, а й протиставлялась загальновідомим уявленням про належне та неналежне, ганебне й почесне, гуманне й антигуманне. Діяльність держави від досліджував як таку сферу прояву інтересів, почуттів, настроїв людей, соціальних спільнот і урядів, у якій діють особливі правила, не тотожні нормам моралі.

Держави, писав Макіавеллі, створюються та утримуються не лише завдяки військовій силі; методами здійснення влади є також хитрість, підступність та ошуканство. «Потрібно знати, що з ворогом можна боротись двома способами: по-перше, законами, по-друге, силою. Перший спосіб властивий людині, другий – звірові; але з огляду на те, що першого виявляється недостатньо, то доводиться застосовувати другий». Відповідно вчинки государів, завойовників, узурпаторів престолу, творців законів, політичних діячів узагалі, розмірковував Макіавеллі, повинні оцінюватись не з огляду на мораль, а за тим, скільки користі вони принесли державі.

Висновок. Твори Макіавеллі мали значний вплив на подальший розвиток філософсько-правової думки. У них сформульовані та обґрунтовані головні програмні вимоги буржуазії: недоторканність приватної власності, безпека особистості та майна, республіка як найкращих засіб забезпечення «благ свободи», підпорядкованість релігії політиці тощо.

Пошук й обґрунтування мислителем теоретичних засад ефективної політики правлячої меншості неминуче призвів до протиставлення принципів такої політики загальновизнаним нормам моралі, до обґрунтування рекомендацій, написаних під конкретних політиків. Витоки таких розбіжностей Макіавеллі з гуманізмом полягають у трагічному неспівпадінні двох якісно відмінних вимірів, двох полярних способів соціального буття: етичного і політичного. У кожного з них свої власні критерії: «добро» і «зло» – у першого, «користь» і «збитки» – в іншого. Заслуга Макіавеллі полягає в тому, що він без прикрас показав об'єктивно існуючий антагонізм політики і моралі.

§ 2. Ідея Реформації та її духовні лідери – Мартін Лютер і Жан Кальвін

У першій половині XVI століття у Західній і Центральній Європі розгорнувся громадський рух, антифеодальний за своєю соціально-економічною суттю, релігійний (антикатолицький) за своєю ідеологічною формою. Метою цього руху стали перебудова взаємин церкви і держави, «виправлення» офіційної доктрини римсько-католицької церкви, кардинальна видозміна церковної організації. Цей масовий рух проти католицької церкви отримав назву Реформації. Головним осередком європейської реформації була Німеччина, а започаткував її професор Віттенберзького університету, доктор богослов'я – Мартін Лютер. 31 жовтня 1517 року він прибив до дверей церкви свої «95 тез» з протестом проти продажу індульгенцій.

2.1. Життя і творчість мислителя. Мартін Лютер (1483-1546 рр.) був сином рудокопа, що невсипущою працею спромігся досягти певного становища в суспільстві. З дитячих років Мартін звик до важкої праці і поневірянь, залишався все своє життя трохи грубуватою людиною, близькою до простого народу. Навчався Лютер в Ерфуртському університеті (батько хотів бачити його юристом), там у нього проявився інтерес до філософії і богослов'я.

У 1521 році він відкинув вимоги зректися свого вчення, за що імператором був засуджений як єретик, а роком раніше папа відлучив його від церкви. Під час Селянської війни (1524-1526 рр.) Лютер не тільки не підтримав повстання, але і виступив з різким його засудженням, закликавши владу до його придушення. Останні роки життя важко хворів і помер у 1546 році. Є основоположником і вождем Реформації в Німеччині, засновником німецького протестантизму (лютеранства), перекладачем Біблії на німецьку мову.

Основні твори: «Лекції про Послання до Римлян», «95 тез про індульгенції», «Лист Мюльпфурту», «Про свободу християнина», «Про рабство волі».

Думки:

- Чим менше слів, тим кращою є молитва.
- Якщо мені скажуть, що завтра настане кінець світу, то ще сьогодні я посадив би дерево.
- За свідченнями і досвідом всіх благочестивих людей, найбільша спокуса – не мати ніяких спокус.
- Брехня завжди звивається, як змія, яка ніколи не буває прямою,

повзе вона чи лежить в спокої; лише коли вона мертва, вона випрямлена й не прикидається.

- Любов породжує радість, добру волю і свободу в душі, яка охоче служить ближньому і не рахується з вдячністю і невдячністю, хвалою і хулою, здобутками і втратами.

- Ніхто в християнстві не має влади завдавати шкоди або утримувати від руйнування. У церкві немає ніякої іншої влади, крім влади, спрямованої на розвиток.

Філософське осмислення правової реальності. Лютер у своїх працях «Про свободу християнина», «Різниця між Законом і Євангелієм» доводив, що людина спроможна сама усвідомити свою гріховність. І усвідомлюючи, соромиться її і перетворює цей сором на гнів, спрямований проти власного духовного зубожіння. І тоді вона готова зазнати будь-якого покарання, що звільнить її від гріха... Так виникло знамените лютеранське вчення про «очищення лише вірою» (*sola fide*), згідно з яким церковне посередництво між людиною і Богом стає зайвим. Найнеобхіднішим для спасіння душі є щирість віри та релігійного почуття.

Про владу, державу та значення государя. М. Лютер вважав, що держава є творінням розуму, і діяльність християнської держави не може розходитися з інтересами християнської церкви. Необхідність держави обумовлена гріховною природою людини. Якби людське суспільство складалося виключно з істинних християн, то це означало б відсутність необхідності в державі, законах, покараннях. Але через те, що християнський світ далекий від добродетельності, то і виникає потреба в державі. При цьому інститути державної влади освячені божественним авторитетом, тому піддані не мають права на опір владі.

Лютер виступав за незалежність світської влади від папства. Він наставляв підданих бути покірними монархам, не повставати проти государя і смиренно зносити скоєні ним несправедливості. Однак стверджував, що править розумно той монарх, для якого влада не привілей, а обов'язок, покладений на нього Богом. Християнський «правитель повинен вважати себе слугою, а не паном для народу». Завдання світської влади – регулювання відносин між людьми, покарання злих і охорона добродетельних. Духовенство не є якоюсь особливою «кастою», відокремленою від світської влади.

Парадоксально, але саме завдяки релігійній Реформації неабияк розвинулася світська культура Європи і Північної Америки. Біблія «заговорила» національними мовами, що призвело до формування національних культур. А людина отримала релігійну санкцію покладатися на власний розум і сумління, таким чином досягаючи найнеобхіднішого і

часом найскладнішого у житті – свободи вибору.

Про закони і право. Мислитель розділяє право на божественне і природне (хоча природне, в кінцевому рахунку, є похідним від волі Божої). Мирський порядок досягається завдяки установам світської влади. Посадові особи зобов'язані керуватися у своїй діяльності нормами природного права. Цим висловом М. Лютер не тільки звільнив світську владу від церкви, але і мирське (цивільне) право від опіки канонічного права. Однак він попереджав, що мирське право не може врахувати всього різноманіття суспільних колізій, а тому не повинно зводитися в абсолют. Природне право дозволяє світській владі управляти лише поведінкою людей, майном і речами, а не їх думками і почуттями. Внутрішній світ людини перебуває, за Лютером, поза юрисдикцією держави, за межами дії її законів.

Про релігію. Спираючись на святе писання, Лютер доводив, що вся ієрархія католицької церкви, чернецтво, більшість обрядів і служб не засновані на «істинному слові Божому – на Євангелії». Всупереч вченню католицизму про необхідність здійснювати задля порятунку душі різні обряди, робити пожертви на церкву, Лютер, посилаючись на послання апостола Павла, стверджував, що «людина виправдовується однією вірою».

Кожен віруючий у своїй молитві особисто постає перед Богом, він є ніби священиком самому собі і внаслідок цього не потребує більше посередництва католицької церкви. Лише Богу – сутності досконалій – зобов'язані люди (від Папи і князів до останнього жебрака) коритися рабськи. Ніхто з людей не має переваги над собою подібними: пан нічим не відрізняється від мирян, всі стани однакові. Лютер стверджував: ставлення до релігії – справа совісті християнина; джерело віри – священне писання, «чисте слово Боже». У ньому стверджується, що «прийдуть люди в чорному і видаватимуть себе за Бога (ченці); говоритимуть, що ми не носимо у себе в поясі мідь (гроші)». Тобто Біблія закликає церкву до скромності, а та багатіє, порушуючи цим заповідь Бога. Все, що знаходило підтвердження в текстах Біблії, вважалося незаперечним і священним; інше розглядалося як людське встановлення, що підлягає оцінці і критиці.

Серед європейських країн найбільшого поширення, окрім Німеччини, реформаційний рух набув у Швейцарії. Події в сусідній Німеччині помітно вплинули на кантони — окремі незалежні землі, об'єднані у Швейцарський Союз. Більшість населення тут також була невдоволена католицькою церквою, виступала за обмеження її впливу і секуляризацію володінь. Центром реформаційного руху стало багате і квітуче міс-

то Женева. Перемога Реформації в Женеві пов'язана з особою Жана Кальвіна, француза за походженням, який прибув у Швейцарію, рятуючись від релігійних переслідувань.

2.2. Життя і творчість мислителя. Жан Кальвін (Жан Ковен) (1509-1564 рр.) народився у Франції у родині секретаря єпископа. Навчався в коледжі в Парижі, спочатку готуючись до кар'єри священнослужителя, пізніше, за наполяганням батька, здобув юридичну освіту в університеті. У 1531 році, завершивши навчання, отримав ступінь ліценціата права. Під впливом ідей М. Лютера в 1533 р. зрікся католицизму і став проповідувати нове вчення, об'єднавши навколо себе послідовників лютеранства. Переслідуваний церквою у 1534 році покинув Францію і виїхав у Женеву. Саме там реформаторські погляди Кальвіна знайшли практичне застосування. Хоча Кальвін формально не належав до світських владних структур, у місті під його проводом поступово встановився суворий режим панування реформованої церкви, який нагадував теократичну диктатуру. Кальвін також очолював професорську кафедру теології (з 1559 р.) у заснованій з його ініціативи Академії (нині Женевський університет).

Основні роботи: «Повчання в християнській вірі» (1536 р.), «Церковні встановлення» (1541 р.).

Думки:

- Ось ми бачимо дивовижний світ, в якому все, куди б не звернули наш погляд, нагадує Творця. І що ж ми? Ми насолоджуємося видовищем творіння, забуваючи про творця.

- Примарне і невірне розуміння Бога свідчить про незнання його.

- Ніщо не може замінити наполегливості. Талант не замінить її: немає нічого більш ганебного, ніж талановиті невдахи. Геніальність не замінить її: про генія, який нічого не досяг, у народі складають прислів'я. Освіта також не замінить її: у світі вдосталь освічених покидьків. Лише наполегливість і рішучість всемогутні.

Філософське осмислення правової реальності. Кальвіна називали «женевським папою». Кальвіністська церква у Швейцарії контролювала усі сфери життя: було заборонено танці, пісні, святковий одяг, прикраси. Тих мешканців Женеви, які не бажали коритися новим порядкам, позбавляли громадянських прав і виганяли з міста, а іноді й страчували. Так, іспанського лікаря-католика Мігеля Сервета, якого за виступи проти католицької церкви переслідувала інквізиція, Кальвін звинуватив в ересі та присудив до спалення на вогнищі.

Про владу, державу та значення государя. Кальвін розвиває ідеї Лютера про «два порядки», коли при пануванні церкви дві влади

об'єднуються в єдине ціле. Кальвін вважав за необхідне співпрацю церковної і світської влади. Держава встановлена Богом, тому протест проти влади, навіть самої жорсткої – «зухвалість проти божої волі». Але все ж він визнавав за підданими право на пасивний опір владі, яка порушує настанови Бога. На думку Кальвіна, держава може мати будь-яку форму, якщо вона дана людям Богом. З політичних режимів найгіршим він вважав демократичний, а найкращим – аристократичний або олігархічний. Оптимальною формою організації політичної влади реформатор вважав аристократичну республіку, яка багато в чому аналогічна моделі самоврядної релігійної громади.

У своїх «Настановах» Кальвін обґрунтовує ідею «двох порядків»: цивільного і духовного, утверджуючи нерозривний зв'язок світського уряду і закону з духовними реаліями. Він каже, що хоча «духовне царство Христа і громадянське суспільство досить далекі один від одного», свобода Євангелія жодним чином не звільняє людину від необхідного контролю з боку цивільних чиновників.

Про закони і право. Розмірковуючи про сутність законів, Кальвін вслід за Аквінським, прагне класифікувати закони, виділяючи серед них моральний, культовий і судовий. Розгорнуте пояснення він надав лише щодо морального закону. Цей закон, на думку Кальвіна, «... містить два положення: перше велить нам шанувати Бога чистою вірою і благочесттям; друге – перебувати у стані справжньої любові до ближніх. Цей закон є істинним і вічним правилом праведності, який Бог дав усім людям, де б і коли б вони не жили. Кальвін пояснює, що він є «природним» для всього людства, адже закарбований в совісті кожного віруючого. «Справедливість повинна бути єдиною метою, правилом і вінцем всякого закону», – доводив реформатор.

Висновок. Вчення М. Лютера і Ж. Кальвіна стало потужним чинником перебудови взаємин церкви і держави, переходу на новий щабель суспільних відносин. Розкол єдиної церкви, придушення її монастирських інституцій і духовних об'єднань, а також скасування канонічного права – все це ослабило суворий контроль над світською владою, що існував у Середньовіччі. Постійний наголос реформаторів на чистоті справжньої сутності релігійного досвіду сприяв укоріненню духу протестантизму. Таким чином, церква звернулася нарешті до джерел духовності, що ж до держави, то позиції світської влади, безперечно, зміцніли.

§ 3. Ж. Боден та його вчення про державу і право

Життя і творчість мислителя. Жан Боден (1530 –1596 рр.) – видатний французький політичний діяч і філософ, економіст, правознавець, член Парламенту Парижу і професор права в Тулузі. На посаді генерального прокурора Ліона, яка дісталася йому у спадок, він намагався ніколи не йти проти свого сумління, завжди відстоював необхідність помилування тих, хто був засуджений до страти за політичними мотивами. Водночас присудив спалити кількох жінок, запідозрених у відьмацтві. Він помер від чуми у 1596 році, доживши, за тодішніми мірками, до глибокої старості.

Бодена вважають засновником науки про політику завдяки розробленій ним теорії «державного суверенітету». Його погляди на державу, на шляхи та методи посилення централізованої монархічної влади викладені у праці «Шість книг про республіку» (1576 р.). Під «республікою» у даному випадку розуміється те саме, що й у Давньому Римі – держава взагалі.

Думки:

- З огляду на те, що тіло і дух мають протилежні властивості, то чим сильніше перше, тим слабше другий.
- Держава є здійснення суверенною владою справедливого керування багатьма родинами і тими, хто знаходиться у їхній власності.
- Ті, хто знав, як залучити до управління розважливих людей, забезпечили тривалий розквіт своїм імперіям.

Філософське осмислення правової реальності. Жан Боден зробив вагомий внесок у розвиток науки, яка сьогодні називається «етнопсихологією». Його праця «Метод легкого вивчення історії» присвячена дослідженню психологічних особливостей різних народів, впливу деяких факторів (географічних, кліматичних та ін.) на формування держави. Ж. Боден дав надзвичайно цікаві і влучні характеристики не лише окремим народам, а й населенню цілих регіонів. Він обґрунтував залежність різних форм держави від географічного середовища, природних умов, які впливають на специфіку життя людей, їх психологічні та інтелектуальні якості, духовний світ.

Так, на думку французького вченого, народи півдня – хитрі, ощадливі, релігійні, схильні до точних наук (математики, астрономії тощо); народи півночі – хоробрі (але недостатньо мудрі), жорстокі, здатні до обробки металів, виготовлення зброї; народи центральних регіонів (Європа) – мудрі, розважливі, мають здібності до філософії, політики, ук-

ладання законів, торгівлі. Особливої уваги заслуговує його поділ народів на «здатних» і «нездатних» до політичного життя.

Про владу, державу та значення государя. За Боденом, «державна є управління багатьма родинами і тим, що у них є спільним, здійснюване суверенною владою у відповідності із правом». Фактично всі «Шість книг про республіку» присвячені розкриттю змісту цього поняття. У першій розглядаються основи об'єднання людей у соціальні спільноти. У другій – форми держави, у третій – державні інституції, у четвертій – зміни устрою держави та контроль за ними. У п'ятій книзі досліджуються ключові завдання держави, а у шостій, останній, – механізми реалізації влади і питання про кращу державну форму.

Осередком держави для Бодена є сім'я. За своїм статусом голова родини – прообраз державної влади. Державність як організація виникає шляхом угоди, і найвища її мета не у тому, щоб забезпечити матеріальне благополуччя людей, а у тому, щоб при гарантованому мирі для всіх людей, подбати про їх істинне щастя. Останнє полягає у пізнанні і шануванні Бога, людини та природи.

Розробка проблеми суверенітету держави – значний вклад Бодена у розвиток філософсько-правової думки. Абсолютність суверенітету має місце тоді, коли суверенна влада не знає жодних перешкод та обмежень для прояву своєї могутності. Постійність є ознакою суверенітету тоді, коли суверенна влада існує незмінно протягом тривалого часу; тимчасова влада не може утриматись у якості верховної влади.

Боден визначає п'ять окремих ознак суверенітету:

- видання законів, адресованих усім без винятку підданим і установам держави;
- вирішення питань війни та миру;
- призначення посадових осіб;
- наявність верховного суду – суду в останній інстанції;
- можливість помилування.

За способом здійснення влади Боден поділяє держави на три види: законні, вотчинні (сеньйоральні), тиранічні. *Законною* є та держава, у якій піддані підкоряються законам суверена, а сам суверен – законам природи, при цьому зберігаючи за підданими їх природну свободу і власність. *Вотчинні* держави є такими, де суверен силою зброї заволодів майном та людьми і править ними як батько своєю сім'єю. У *тиранічних* державах суверен зневажає природні закони, розпоряджаючись вільними людьми, як рабами, а їх власністю – як своєю. Кращою, на думку Бодена, є держава, де суверенітет належить монарху, а управління має аристократичний або ж демократичний характер. Таку державу він

називає королівською монархією.

Ідеальним для держави є такий монарх, який боїться Бога, «милосердний до винуватих, виважений у діяннях, сміливий у виконанні задумів, поміркований в успіху, стійкий у лихі часи, твердий у даному слові, мудрий у порадах, турботливий щодо підданих, уважний до друзів, люб'язний з тими, хто поважає його, грізний – для ворогів, справедливий – до всіх».

Боден прагне гармонійної справедливості. Вона для нього виражається у розподілі нагород та покарань і того, що належить кожному по праву, та здійснюється за принципом рівності. Монарх не повинен порушувати «закони Бога і закони природи», має бути вірним своєму слову, дотримуватись угод і обіцянок, правил престолонаслідування, поважати особисту свободу, сімейні відносини, свободу віросповідання (чим більше буде релігійних течій, тим краще – менше можливостей для створення впливових ворогуючих угруповань), недоторканність майна.

Про закони і право. Видання загальнообов'язкових законів є однією з перших за значущістю ознак суверенітету. Суверен видає закони, але не створює право. Боден категоричний в їх розмежуванні: право «несе справедливість, а закон – наказ».

Законодавча діяльність государя тим важлива для Бодена, що із законом пов'язані усі суттєві ознаки суверенітету – він уособлює волю як акт. Динамічність, одноосібність процесу прийняття законів визначають особливу природу монархічної влади. Філософ не дарма порівнює закон та звичай. На відміну від звичаю, що набуває сили поступово та виражає згоду усіх, закон приймається швидко й черпає силу у того, хто тримає владу у своїх руках.

Боден наголошував, що абсолютна влада суверенна все-таки має межі. Достатньо розвинувши тезу про те, що суверен не може бути заручником власного закону, Боден висловлює таку думку: «Якщо ми скажемо, що той, хто має абсолютну владу, не є підданим закону, – у світі не знайдеться суверенів». Але про який закон йдеться? Це стає зрозуміло у продовженні цієї думки: «... всі Государі Землі підвладні законам Бога, природи та значній кількості людських законів, що є обов'язковими для всіх народів». Згодом Боден ще раз повторює цю думку, аби не залишити читачеві ні найменшого шансу на сумніви: «Але що стосується законів Божественних та природних, то всі Государі на землі підкоряються їм й не в змозі їх порушити».

Якщо зміст поняття «Божественний закон» більш-менш очевидний – дається взнаки авторитет Святого Письма, то значення інших стримуючих факторів досить розмите. Можливо, у контексті європейської по-

літичної думки XVI сторіччя, вони й мали якесь значення, але у текстах Бодена не має з цього приводу жодних пояснень. Неоднозначним є й тлумачення «людських законів». Зрозуміло лише, що філософ не має на увазі звичаї, бо мова йде про ті закони, що є «обов'язковими для всіх народів». До того ж, якби мова йшла про звичаї, то вони жодним чином не могли б стримати суверена – у розділі «Основні привілеї» (книга I) Боден недвозначно вказує, що государ має право відмінити дію будь-якого звичаю своїм законом.

Таким чином, постійна й абсолютна влада суверена обмежена лише Богом, тому що походить від нього. Ця теза є своєрідним ключем до багатьох висловлювань Бодена про обов'язки суверена. Навіть якщо дотримання зобов'язань вкрай не вигідне Государеві, він має зберігати їм вірність, бо є гарантом для усіх підданих «у всьому». Та все ж з'ясовується, що влада суверена має ще одне важливе – земне – обмеження: угода між ним і його підданими. Боден не одразу пояснює суть цієї угоди. Викликає здивування, що ця угода має над сувереном більше влади, ніж його закон. Закон не може стримати суверена, як і обітниця дана самому собі. А ось угода зобов'язує суверена до виконання її умов, і суддею для нього в цьому випадку буде Бог.

Досі в концепції Бодена суверен був абсолютним володарем своїх підданих, а влада мала характер одновекторно спрямованої волі. Говорячи про угоду, автор «Шести книг про Республіку» вперше вказує на можливу рівність між сторонами цього пакту: «Закон залежить від того, у кого суверенітет, хто може зобов'язати усіх підданих, та ніяким чином не накладає зобов'язань на себе, а угода є обопільною між Государем і його підданими і накладає обопільні зобов'язання на обидві сторони. Жодна із сторін не може порушити її без згоди іншої сторони, і Государ у цьому випадку – не вище підданого».

Висновок. Жан Боден був одним з мислителів, які не лише відродили ідейну спадщину античності, а й збагатили її новими етнополітичними ідеями, які почали зароджуватись внаслідок переходу людства до індустріального суспільства. Основними серед них були: національна ідея, ідеї патріотизму і національно-визвольної боротьби, національної держави та інші. Філософське осмислення права і держави, здійснене Ж. Боденом, його теорія суверенітету суттєво вплинули на погляди наступного покоління філософів епохи Просвітництва.

§ 4. Ідея природного права Гуго Гроція

Життя і творчість мислителя. Гуго Гроцій (1583-1645 рр.) – відомий голландський юрист, державний діяч і письменник. Ще в дитинстві проявилися його надзвичайні здібності: у вісім років він писав вірші латиною, в 11 – вступив до знаменитого Лейденського університету, у 14 – публічно захистив тези з математики, філософії та правознавства, а в 15 – отримав ступінь доктора права в Орлеанському університеті. На батьківщині Гроцій зробив запаморочливу кар'єру: у 24 роки він призначається генеральним адвокатом Голландії, в різний час був членом Генеральних штатів, посланником при англійському дворі.

Гроцій досить рано посів високе становище в державі, але в цей час релігійна смута – звичайне явище для XVI і XVII століть – збурила і Голландію. Гроцій виявився на боці тієї партії, яка була в меншості, а сам він опинився у в'язниці. Звідти йому вдалося втекти, й він оселився у Франції, в палаці одного зі своїх шанувальників. Тут, у тиші і самотності, він почав писати свій головний твір «Про право війни і миру» (1625 р.).

Думки:

- Немає ніякої підстави допускати, що одна можливість застосувати насильство дає вже державі право вжити це насильство.
- Навіть Бог не може зробити так, щоб двічі по два не було чотири.
- Утримайся від присвоєння чужого. Поверни чужу річ, якщо вона виявилася в твоєму володінні. Відшкодуй вигоду за користування чужою річчю.

Філософське осмислення правової реальності. У посвяті, якою розпочинається трактат Гроція «Про право війни і миру», вказано, що він написаний він «задля захисту Справедливості». Виявити начала справедливості в міжнародних відносинах – ось та основна мета, якої він прагне, проводячи своє дослідження. Мислитель категорично засуджує жорстокість і підступ, що незмінно супроводжують війни між державами (зокрема йде мова про Тридцятирічну війну), й вказує на безглуздість жертв, які несе із собою війна. Він заявляє, що серця людей «втомлені війною» і прагнуть миру.

Про владу, державу та значення государя. Державу Гроцій визначав як «досконалий союз вільних людей, укладений заради дотримання права і загальної користі». Ознакою держави є верховна влада, до атрибутів якої Гроцій (як і Боден), відносив видання законів – як світських, так і церковних, правосуддя, призначення посадових осіб та контроль

за їх діяльністю, збір податків, вирішення питання війни і миру, укладання міжнародних договорів.

Держава виникає у результаті встановлення договірних відносин. Додержавна стадія – це природний стан, але люди прагнуть до захисту свого життя і майна, а тому об'єднуються у державу для протистояння насильству. Таким чином, *мета* держави – охорона приватної власності і правопорядок. Вона має забезпечити добробут своїх громадян. Ознакою держави є суверенна влада. Носієм верховної влади може бути одна або кілька осіб. Форма правління значення не має – головне, аби була досягнута мета.

Гроцій вважав правомірною будь-яку існуючу форму правління і заперечував право підданих чинити опір, навіть якщо влада чинитиме несправедливо. Однак, це твердження має у Гроція деякі корективи. По-перше, народ може змінити владу, якщо таке право (явно або неявно) залишено за ним суспільним договором або якщо договір розірвано правителями держави. По-друге, при особливих обставинах право народу змінити державний устрій впливає із суті суспільного договору. Що ж це за особливі умови? Так, люди при укладанні цього договору навряд чи поклали б на себе «суворий обов'язок при всіх обставинах віддати перевагу смерті», а не збройному опору насильству високопосадовців». Підданий має право вважати суспільний договір розірваним в разі «великої і явної небезпеки», що загрожує підданам з боку правителів держави. До таких випадків належить той, коли «цар, пройнятий ворожим духом, замишляє загибель всього народу». Зокрема, зауважував Гроцій, маючи на увазі тривале протистояння його батьківщини феодальній Іспанії, правомірним є опір монарху, який «заради благополуччя одного народу прагне загибелі іншого, щоб влаштувати там колонії»¹.

Гроцій аргументовано доводить, що повстання проти влади є виправданим, якщо дії короля внаслідок розпочатої ним війни призводять до винищення всього народу. Народ, укладаючи суспільний договір, не давав королеві права вести таку винищувальну війну. Якщо ж монарх веде таку війну то, він не порушує умови договору, і піддані вправі вважати його розірваним. Виправданим, на думку Гроція, є й опір узурпатору, який незаконно захопив владу.

Про закон і право. Продовжуючи античну традицію, Гроцій ототожнює поняття права і справедливості: «... право є те, що не суперечить справедливості. Суперечить же справедливості те, що противно природі розумних істот» [Там же., С. 68]. Однак це визначення, як вважає сам ав-

¹ Гроций Г. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М., 1994. – С. 166.

тор, дано скоріше в негативному, ніж в стверджувальному сенсі, і вимагає подальших уточнень.

Гроцій поділяє право на: *природне* і *волевстановлене* право.

Природне право – це диктат здорового розуму, який вказує, що певна дія, відповідно до того, узгоджується вона чи не узгоджується з раціональною природою, містить у собі моральну якість першоелементів чи моральну необхідність; і що, як наслідок, таку дію або забороняє, або дозволяє творець природи – Бог. Джерелом природного права є людський розум (або здоровий глузд), в якому закладено прагнення до спокійного й виваженого спілкуванню людини з іншими людьми.

Виходячи із цього постулату, Гроцій формулює основні приписи природного права, які називає «вимогами розуму»:

- не присвоювати чуже майно, а в разі, якщо чужа річ опиниться у твоєму володінні, її треба повернути господарю;
- компенсувати отриману із чужого майна вигоду;
- дотримуватися обіцянок;
- відшкодувати шкоду, заподіяну з твоєї вини.
- карати людей за їх злочини так, як вони на це заслуговують.

Джерелом природного права є природа людини, яка відрізняється від всіх інших істот тим, що наділена розумом, мовленням і здатна до комунікації. Природне право не може бути змінено навіть самим Богом. Грацій наголошує, що природне право зустрічається тільки у народів освічених і «обдарованих здоровим розумом, здатним до правильних рішень».

Що ж до волевстановленого права, то у ньому Гроцій виділяє право *людське* і право *божественне*. Людське право складається із права внутрішньодержавного (створеного світською владою) і права народу (що набуває «обов'язкової сили волею всіх народів або багатьох з них»).

Внутрішньодержавне право є прерогативою цивільної влади. Це так зване позитивне право (цивільні закони). А якщо пригадати дане мислителем визначення держави, – «союз, укладений заради дотримання норм права і загальної користі» – то внутрішньодержавне право передбачає добровільно укладені договори між суб'єктами права. Принцип дотримання даних обіцянок при укладанні договорів є одним із постулатів природного права. Таким чином, природне право виступає у Гроція в якості необхідної основи для права внутрішньодержавного, яке може змінюватися і набувати в окремих державах національного забарвлення. І тільки завдяки вченню про природне право, яке утворює «природну, незмінну частину юриспруденції», можна, на думку Гроція, надати юриспруденції форму і характер наукової, власне теоретичної дис-

ципліни.

Прогресивними є також міжнародно-правові погляди Гроція. Головною причиною написання Гроцієм «Трьох книг про право війни і миру» було його прагнення довести, що під час війни «голос закону» не повинен заглушуватися гуркотом зброї. Мислитель із сумом зауважує, що «був свідком такого неподобства на війні між християнами, яке не притаманне навіть варварам, а саме: часто-густо беруться за зброю через дрібниці, а то й зовсім без жодного приводу; почавши війну, не дотримуються навіть божеських, не кажучи вже про людські, законів».

Гроцій засуджував агресивні, загарбницькі війни, вважав, що ті, хто їх розпалює, мають нести відповідальність. Якщо ж війна почалася, то вона повинна вестися лише заради укладення миру, а воюючі сторони не повинні нехтувати нормами природного права.

Одним із ключових принципів міжнародного права Гроцій вважав непорушність договорів між державами.

Книга Гроція вже в 1627 році за розпорядженням папи була внесена до Індeksu заборонених книг, проте впродовж наступних тридцяти років вийшло понад 40 різних її видань.

Висновок. Гроція по праву вважають «батьком» сучасного природного закону. В обґрунтуванні своєї концепції він першим вдався не до релігійних, а до біологічних аргументів: «матір'ю природного є внутрішня природа людини» або «право природне є приписом здорового глузду». Природне право, на думку Гроція, не може спростуватися самим Богом. Таке прогресивне розуміння природного права стало поштовхом для подальшого його обґрунтування на раціоналістичних засадах у працях просвітників у XVII–XVIII століттях.

§ 5. Філософсько-правове вчення Т. Гоббса

Життя і творчість мислителя. Томас Гоббс (1588-1679 рр.) – англійський філософ, творець першої завершеної системи механістичного матеріалізму. Вважав геометрію і механіку ідеальними зразками наукового мислення, а природу – сукупністю протяжних тіл, що розрізняються величиною, положенням і способом руху. Державу уподібнював міфічному біблійному чудовиську Левіафану і вбачав у ній результат договору між людьми, що поклав край природному стану «війни всіх проти всіх».

У 15 років став студентом Оксфорду і вже через 2 роки, отримавши звання бакалавра, приступив до читання лекцій з логіки. Надалі, завдяки

допитливому розуму і багатогранності інтересів, спілкувався з такими мислителями, як Галілей, Ф. Бекон, П. Гассенді, Р. Декарт. Не був одружений, не мав дітей. Останніми словами його були: «Тепер я збираюся зробити великий стрибок у темряву».

Основні праці: «Елементи законів, природних і політичних» (1640 р.); філософська трилогія «Основи філософії» (1640–1658 рр.), «Філософські елементи вчення про громадянина» (1642 р.), «Про тіло» (1655 р.), «Про людину» (1658 р.); «Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної та громадянської» (1651 р.); «Про свободу і необхідність» (1654 р.).

Думки:

- Єдиним станом людей до утворення суспільства була війна, і не просто війна в звичайному її вигляді, але війна всіх проти всіх.
- Для того щоб пізнати властивості держави, необхідно попередньо вивчити схильності, афекти і звичаї людей.
- Якби геометричні аксіоми зачіпали інтереси людей, вони б спростовувалися.
- Зло, якого ми не можемо ні подолати, ні уникнути, ми ненавидимо.
- Тільки в державі існує загальний масштаб для вимірювання чеснот і вад людини. І таким масштабом можуть служити лише закони кожної держави.

Про державу, владу та значення государя. Гоббс вважав, що спочатку усі люди були рівними у своїх розумових і фізичних здібностях, і кожен із них мав однакове з іншими «право на все». Однак людина ще й істота глибоко егоїстична, жадібна і марнославна. Оточують її лише заздрісники, суперники, вороги. Звідси фатальна неминучість «війни всіх проти всіх». Мати «право на все» в умовах такої війни означає фактично не мати ніякого права ні на що. Гоббсову картину «природного стану» можна розглядати як один з перших описів народження англійського буржуазного суспільства з його поділом праці, конкуренцією, відкриттям нових ринків, боротьбою за існування.

Абсолютна влада держави, на думку Т. Гоббса, гарантує збереження миру і дотримання природних законів. Вона примушує індивіда виконувати їх, видаючи громадянські закони. Якщо природні закони спираються на розум, то громадянські – на силу. Однак за своїм змістом вони однакові. Відмінність полягає лише у тому, що громадянські закони підкріплені авторитетом і могутністю держави.

Держава створюється людьми для того, щоб з її допомогою покінчити з «війною всіх проти всіх», позбутися страху незахищеності й пос-

тійної загрози насильницької смерті – супутників «стану безвладдя». Шляхом взаємної домовленості між собою (кожен погоджується з кожним) індивіди довіряють одній особі верховну владу над собою. Держава і є ця особа, яка використовує силу і здібності людей так, як вона вважає за необхідне для їх миру і загального захисту. Носій верховної влади – суверен, а усі інші – його піддані.

Слід зауважити, що суспільний договір укладається не між правителем і підданими, а між самими підданими. Правитель ніби залишається за рамками договору і є тим єдиним «хранителем» прав, від яких відмовилися усі інші на його користь. Натомість отримали власну безпеку і мирне співжиття.

Таким чином, мета держави – забезпечити захист і безпечне існування для своїх підданих, які, у свою чергу, повинні в усьому їй коритися. Виняток становлять лише ті випадки, коли повеління правителя загрожує самому життю підданого.

Гоббс називає державу *Левіафаном* – біблійним чудовиськом. Це така штучна істота, у якої:

- верховна влада, «що дає життя і рух усьому тілу» – душа;
- посадові особи виконавчої і судової влади – суглоби;
- нагороди і покарання – нерви;
- добробут і багатство громадян – сила;
- радники – пам'ять;
- справедливість і закони – розум і воля;
- громадський мир – здоров'я.

Бунти і незадоволення народу призводять до хвороби Левіафана, а громадянська війна – до загибелі.

В якості теоретика політичного абсолютизму, Т. Гоббс приділяв велику увагу дослідженню форм держави. Так, на його думку, може бути лише три форми державного устрою: *монархія*, *демократія* (народне правління) і *аристократія*. Відрізняються вони один від одного не походженням або змістом втіленої в них верховної влади, а тим, наскільки вони є придатними для досягнення мети. Аналіз праць Гоббса дає підстави для висновку: його симпатії на боці монархії. Він переконаний, що монархія краще за інші форми виражає і реалізує абсолютний характер влади у державі; за такого устрою державні інтереси узгоджуються із приватними інтересами суверена.

Цілком підпорядковуючи індивіда абсолютній владі держави, Гоббс проте залишає йому можливість постати проти волі суверена. Вона відкривається лише тоді, коли суверен всупереч природним законам зобов'язує індивіда вбивати чи калічити самого себе або забороняє захища-

тися від нападу ворогів. Прагнення кожної людини захистити себе спирається на вищий *закон природи* – закон самозбереження. Закон цей не повинен переступати і суверен. Інакше він ризикує втратити владу.

Про закон і право. Природне право – *jus naturale* – це свобода кожної людини використовувати власні сили на свій розсуд для самозбереження. Свобода в даному випадку означає відсутність зовнішніх перешкод для того, щоб індивід міг використати усі можливі засоби для свого захисту.

Основний природний закон – *lex naturalis* – це припис, або народжене розумом (*reason*) загальне правило, згідно з яким людина повинна прагнути миру і намагатися його зберегти.

У «Левіафані» Гоббс обґрунтовує 19 природних законів, серед яких можна виділити такі: в інтересах миру і самозахисту варто задовольнятися таким ступенем свободи щодо інших людей, який би людина допустила б стосовно себе; люди повинні виконувати укладені ними угоди, адже вони – початок і джерело справедливості; необхідно відмовитися від тих прав, що можуть стати причиною розбрату у державі; треба бути вдячним, уміти пристосовуватися до інших, легко прощати образи.

Проте лише існування цих законів ще недостатньо для побудови держави – необхідна влада, яка примусить людей їх дотримуватися. Гоббс переконаний, що «договори без меча, що змусить їх виконувати», не в змозі забезпечити реалізацію основної мети держави.

Висновок. Праці Томаса Гоббса залишаються не тільки «одним з ключових описів постренесансної європейської держави», як зазначається в «Енциклопедії політичної думки» Д. Міллера, а постають як перше систематичне дослідження політичного механізму з точки зору його владної природи, тобто як перший концептуальний аналіз природи влади, яка знаходиться в основі будь-якого політичного механізму як такого. Т. Гоббс є тим мислителем, інтерес до якого не тільки не зникає, – як можна було б очікувати в силу його авторитаристських уподобань – а постійно зростає. Наприкінці ХХ століття західні філософи і політики заговорили про «гоббсівський ренесанс» у сучасній філософії права.

§ 6. Осмислення правової реальності європейськими соціалістами: Т. Мор і Т. Кампанелла

Особливого антибуржуазного смислу питання влади, держави і права набувають у вимірі соціалізму. У XVI – XVII ст. соціалістична доктрина посіла досить помітне місце в інтелектуальному житті європейського суспільства. До ідеї держави, права та влади мислителі-соціалісти звертаються в пошуках відповіді на питання про те, якими мають бути політико-юридичні інститути, що здатні покінути з приватною власністю, з матеріальною нерівністю між людьми, з тиранічними формами правління. Усередині цього руху, що виражав одвічні стремління суспільних низів до соціальної справедливості, склалися та циркулювали досить різні погляди. Вони відрізнялися в силу відмінних основоположуючих чинників у проектах майбутнього суспільства: в одних випадках на передній край висувалася раціональність, в інших – свобода, в третіх – рівність.

6.1. Життя і творчість мислителя. Томас Мор (1478-1535 рр.) – англійський письменник-гуманіст, державний діяч. Його батьком був відомий юрист, який прославився своєю непідкупністю. Отримав освіту в Оксфорді і за вимогою батька обрав юридичну стежу. Але кар'єра юриста не дуже цікавила Томаса Мора. Ще вивчаючи право, він прийняв рішення оселитися поблизу монастиря і прийняти чернечий постриг. Натомість він зміг прислужитися своїй країні в інший спосіб, хоча до самої смерті вів дуже скромний спосіб життя, дотримувався постів, постійно молився.

З 1502 року Мор працює адвокатом і викладає право, а в 1504 році його обирають до парламенту. Але політична кар'єра Мора закінчилася трагічно: за незгоду з політикою Генріха VIII в 1534 році його ув'язнили у Тауері, а 6 липня 1535 року стратили у Лондоні.

В XIX ст. католицька Церква зарахувала його до лику блаженних, а в XX ст. – до лику святих. Однак Томас Мор увійшов в національну та світову історію, в першу чергу, як мислитель-гуманіст і видатний письменник. У 1516 р. була опублікована його «Золота книга, настільки ж корисна, як і потішна, про найкращий устрій держави і про новий острів Утопію».

Думки:

- У государів немає місця для філософії.
- Крадія засуджують на жахливі муки, тоді як слід було б подбати, щоб ні у кого не було настільки жорсткої необхідності спершу красти, а

потім гинути.

- Гордіня і прагнення до суєтної слави і влади – ось та отруйна змія, яка, одного разу проникнувши в вельможні серця, живе в них доти, доки суперечками і ворожнечею не розтрощить всього, що є: бо кожен прагне бути спочатку другим після першого, потім рівним першому і, нарешті, стати головним і перевершити першого.

- Несправедливо за відібрані гроші відбирати в людини життя. Бо ніщо з того, що є у світі, не може зрівнятися з людським життям ... Бог заборонив вбивати кого б то не було.

- Якщо не можна вирвати з коренем помилкові думки, якщо не в силах ти за переконанням душі своєї вилікувати давно вкорінені вади, то все-таки не треба через це залишати державу, подібно до того, як у бурю не треба залишати корабель, хоча і не в силах ти вгамувати вітер.

Філософське осмислення правової реальності. В «Утопії» Мор підіймає питання про причини злочинності в сучасному йому суспільстві. Основна причина всіх пороків і негараздів, вважав Мор, – приватна власність і зумовлений нею конфлікт інтересів особи і суспільства, багатих і бідних, ледарства і виснажливої праці, розкошів та злиднів. Приватна власність і гроші породжують злочини, які «піддаються щоденному покаранню, але не приборканню», суспільство саме «створює злодіїв і водночас їх карає».

Погляд на власність як основу суспільства, що визначає його структуру, психологію, звичаї, установи, закони, дозволив Морю зробити ряд нових висновків про сутність держави і права. Суспільство, на його думку, є результатом змови багатіїв. Держава ж – знаряддя в їх руках. Вони його використовують в цілях пригноблення народу, для захисту своїх корисливих матеріальних інтересів. Силою, хитрістю і обманом багатії підпорядковують собі бідний люд, знедолюють його.

Про владу, державу та значення государя. Мислитель зображує у своїй книзі таке суспільство, де ліквідація приватної власності призвела до встановлення рівності.

Якщо більшість попередників Мора зосереджувала увагу на спільності майна, то Мор в центр уваги ставить спільність виробництва. В «Утопії» праця носить обов'язковий характер. Всі повинні займатися фізичною працею, від якої звільняються лише вчені та посадові особи на період виконання ними громадських обов'язків. Все населення «Утопії» займається як ремісничою, так і землеробською працею. З огляду на те, що працюють всі, то навіть при нетривалому робочому дні кожен, на думку Мора, буде забезпечений усім необхідним.

Мор вважає ідеальним суспільний устрій, заснований на загальній

рівності і свободі. Його політичний ідеал пронизаний демократизмом. Всі посадовці обираються народом, звітують перед ним і повинні діяти в інтересах народу. Важливі питання обговорюються всіма мешканцями «Утопії». Головний обов'язок посадових осіб полягає в тому, щоб забезпечити процвітання держави. Таким чином, представники влади – це не якийсь привілейований стан, а слуги народу. На чолі держави стоїть виборна особа, яка називається князем, але яка фактично є президентом. Мор пише «Жоден чиновник не проявляє зверхності і не вселяє страху. Їх називають батьками і вони поводяться гідно».

Про право і закон. Оригінальними є міркування Мора щодо правової системи в Утопії. Оскільки там немає приватної власності, суперечки між утопійцями – рідкісне явище, а злочини нечисленні; тому утопійцям не потрібне якесь складне законодавство. «В утопійців законодавцем є всякий, адже ... у них законів мало, і, крім того, вони визнають, що всякий закон тим справедливіший, чим простіше його тлумачення ... Утопійці вважають найвищою мірою несправедливості обтяжувати якихось людей законами, чисельність яких перевищує можливість їх прочитання й розуміння для всякого».

Своєрідно для свого часу Мор вирішує проблему покарання. Протестуючи проти застосування смертної кари за крадіжку, мислитель протиставляв жорсткому законодавству сучасної йому Англії закони існуючого десь на сході народу, який злочинців не страчує, а присуджує до громадських робіт. Так, утопійці, що вчинили тяжкий злочин, навертаються в «рабство».

Рабство, про яке йде мова в «Утопії», суттєво відрізняється від його античного аналогу: воно не довічне (князь або народ можуть пом'якшити або скасувати рабство для злочинців, які розкаялись або виправились) і не спадкове. На думку утопійців, воно є більш вигідним для держави, ніж вбивство винних у злочині. Окрім того це дієвий профілактичний захід, що утримує інших від ганебних діянь. Рабами стають також військовополонені, взяті зі зброєю в руках, і засуджені до страти злочинці, куплені в інших країнах. Раби закуті в золоті ланцюги (щоб виховати громадське презирство до дорогоцінних металів) і виконують неприємні роботи (забій і білування худоби тощо). Однак поряд з ними трудяться й вільні утопійці, які добровільно виконують брудну роботу.

Соціалістичний ідеал Мора був яскравим протестом як проти феодалізму, так і проти капіталістичних відносин. Тим самим Мор пішов набагато далі буржуазних гуманістів, бо виражав інтереси і вікові мрії трудового народу про такий соціально політичний лад, де немає ні насильства, ні експлуатації людини людиною. При всій своїй прогресив-

ності вчення Мора все ж було утопічним, бо сама природа людини і суспільства не узгоджується з ідеями побудови соціалізму.

6.2. Життя і творчість мислителя. Кампанелла Томмазо (1568-1639 рр.) – італійський філософ, поет, політичний діяч. Монах-домініканець, Кампанелла порвав з вченням Римсько-католицької церкви, виступив із власними релігійно-філософськими доктринами і був засуджений за ересь. Як і більшість діячів епохи Відродження, він обоже-ствляв природу. При цьому Землю називав «великим звіром», а людей порівнював з паразитами, які завелися в тілі тварини. Захоплювався астрологією та магією.

За організацію змови проти іспанського короля був кинутий у в'язницю, де провів довгих 27 років. Тривале ув'язнення стало для нього часом створення багатьох творів, які ще за життя автора здобули популярність в Європі. Найбільш відомий з них – «Місто Сонця»

Думки:

- Народився я, щоб знищити порок: софізми, лицемірство і тиранство.
- Критерієм істини є досвід.
- Істинним є лише те, що узгоджується із розумом та природою.
- Майбутні століття судитимуть нас, бо нинішнє століття страчує своїх благодійників ... (з листа Кампанелли до Фердинанда III, герцога Тосканського).

• Навіть в тому випадку, якщо б ми і не змогли втілити повністю в життя ідею такої держави, все ж написане нами аж ніяк не було б зайвим, оскільки ми пропонуємо зразок для посильного наслідування.

Філософське осмислення правової реальності. Кампанелла у своєму «Місті Сонця» пропонує нову, основу на соціалістичних принципах правову реальність, що не припускає приватної власності. Місто Сонця Кампанелли має багато спільного з «Утопією» Томаса Мора, водночас це новий оригінальний проект ідеального суспільства.

Про владу, державу та значення государя. Оспіване Кампанеллою місто знаходиться десь на острові поблизу екватора. Воно засноване народом, що вирішив «вести філософський спосіб життя у об'єднаній спільними інтересами громаді». Тут всі працюють у відповідності зі своїми природними схильностями, і праця вважається почесною.

Сама сутність державного устрою соляріїв, їх «філософський спосіб життя» засновані не лише на суспільному договорі, а й на свідомості і самодисципліні. Влада тут ніколи не була тиранією, обрані магістрати свято дотримувалися закону.

Влада у Місті Сонця ґрунтується на трьох принципах: 1) головними

завданнями держави є організація виробництва і справедливий розподіл благ, а також забезпечення виховання громадян; 2) відповідно зростає роль вчених у державі; 3) народ повинен брати безпосередню участь в управлінні державою. Мор, який також визначив ці принципи пріоритетними для Утопії, вважав можливим їх реалізацію в рамках відповідним чином модифікованої змішаної республіки, що побудована за зразком античних і середньовічних міст-республік. Кампанелла ж зображує абсолютну нову організацію державного устрою, що не має аналогії в історії.

Вчені та особи, які є найбільш досвідченими у певній галузі знань чи у мистецтві, утворюють централізовану ієрархію посадовців. На чолі Міста стоїть верховний правитель – «Сонце» («Метафізик») – всебічно освічена людина, обізнана у всіх науках, мистецтвах, ремеслах. Відповідно до трьох «Я» – головних атрибутів буття (міць, мудрість, любов) – йому допомагають три співправителя: «Пон» («Сила» – управляє військовою справою), «Син» («Мудрість» – керує розвитком наук), «Мор» («Любов» – управляє вихованням, дітонародженням, сільським господарством, виробництвом продуктів харчування, одягу тощо).

Влада посадових осіб спирається на загальну повагу і добровільне підпорядкування; вони вирішують усі суперечки, що виникають між громадянами, карають порушників порядку, заохочують найбільш достойних, виховують і навчають підростаюче покоління.

У Місті Сонця двічі на місяць скликаються загальні збори всіх соляріїв, що досягли 20-річного віку. На Великій Раді, як називається це зібрання, кожному пропонується висловитися щодо існуючих у державі недоліків. Саме там кожен мешканець Міста Сонця може відчувати себе причетним до проблем громада і взяти участь в їх вирішенні.

Найдостойнішим в Місті Сонця вважається той, хто освоїв більше мистецтв і ремесел, хто вміє застосовувати їх із знанням справи. Солярії не визнають ніякого іншого відпочинку, крім того, під час якого вони можуть набути ще більше знань. Ніякий тілесний недолік не дає право на бездіяльний спосіб життя: у похилому віці солярій залучається до обговорення державних справ, а якщо хтось вже «зовсім немічний, то він працює в селі, отримує достойну платню і доповідає владі про все, що почує».

У державі Кампанелли встановлено рівність чоловіка і жінки. «Слабка» стать проходить навіть військову підготовку, щоб у разі війни брати участь у захисті держави. В цілому ж Кампанелла приділяє багато уваги відносинам між чоловіком і жінкою. Ці відносини повинні бути поставлені під суворий контроль для забезпечення духовно і фізично

здорових нащадків. Батьки повинні підбиратися за своїми природними якостями, тоді і сім'ї будуть міцні.

Багато уваги приділяється дітям та дитячій освіті і вихованню. На дітонародження солярії дивляться як на святу справу, що сприяє загальному благу. Вустами соляріїв Кампанелла стверджує: дітонародження безпосередньо пов'язане з інтересами держави; враховуючи, що «приватні особи здебільшого безвідповідальні у справі продовження роду й погано виховують своїх дітей на загибель усім, то священний обов'язок держави наглядати за цим, як за першоосновою державного добробуту; це довірено турботам посадових осіб, а поручитися за надійність результату може тільки громада».

Про закони і право. У Місті Сонця існує право, правосуддя, покарання. Закони нечисленні, короткі і зрозумілі. Текст законів вирізаний на колонах біля дверей храму, де здійснюється правосуддя. Конфліктувати солярії можуть виключно з питань честі. «Вони прагнуть знищити в собі невдячність, злість, неповагу один до одного, лінощі, смуток, гнів, блазнювання, брехню, яка для них ненависніше за чуму». Судові процеси відкриті, нетривалі й відбуваються в усній формі. Для засудження винного необхідно п'ять свідків (це пояснюється тим, що солярії завжди ходять і працюють загонами). Тортури і судові дебати, властиві феодалному судовому процесу, не допускаються. Покарання встановлюють по справедливості і у відповідності із важкістю злочину.

Висновок. У працях Мора і Кампанелли ані слова немає про шляхи перетворення існуючого суспільно-політичного ладу в ідеальну державу, яка була б заснована на спільній власності й діяла б на користь народу. Однак, незважаючи на історичну обмеженість соціалістичних утопій цих мислителів, в їхніх творах знайшли яскраве вираження мрії народних низів про краще майбутнє.

§ 7. Доба Ренесансу у розвитку української філософії права

Якщо за часів Київської Русі проблема поведінки людини осмислювалася у дусі патристики, то вже у добу Відродження у розвитку вітчизняної філософсько-правової думки з'являються гуманістичні тенденції. Основна парадигма «Людина – Бог» в українській філософії поступово трансформується у нову парадигму «Людина – Природа». Водночас ідея Бога набуває нової інтерпретації: людина пізнає Творця не у сліпому схилянні перед його могутністю, а через самопізнання і самозаглиблення.

У ренесансній українській філософії, а отже, в тому її аспекті, що

стосувався ідеї права і правовідносин, виокремлюються два види ставлення до дійсності: філософія пасивного споглядання (Іван Вишенський, Йов Княгиницький та ін.) і філософія активного перетворення світу (Юрій Рогатинець, Стефан і Лаврентій Зизанії, Петро Могила, Герасим Смотрицький).

Представники першого напрямку розвивали вітчизняну традицію у зв'язку з її витоками у культурі Київської Русі та грековізантійським світом, ідеями неоплатонізму. Людина осмислювалася як духовно недосконала, гріховна істота, а її призначення полягало у постійному духовному зростанні, підсумком якого було посмертне злиття із Богом. А отже, людина мала за життя зректися матеріальних благ і присвятити себе духовному очищенню. Вище благо людини вбачалося у пізнанні Бога, а умовою досягнення абсолютної істини – чисте споглядання. Така світоглядна позиція позбавляла людину прагнення активно змінювати своє життя, бути господарем своєї долі.

Представники другого напрямку підтримували реформаційні тенденції у православній церкві, традиції раннього гуманізму та культурно-освітню діяльність братств. Людина представниками цього напрямку сприймалася як фізично і духовно досконала, здатна насолоджуватися радіщами земного буття, красою землі, тілесними відчуттями. Вдосконалення такої людини полягало не в аскетичному самоочищенні і відчуженні від світу, а в активній соціально корисній поведінці. Відповідно особисте благо осмислювалося невідривно від блага суспільного. В цих поглядах обґрунтовано ренесансний ідеал людини, що за життя прагне досягти досконалості, а сенс людського життя визначається раціональним використанням відведеного людині земного життя задля досягнення загального блага.

7.1. Життя і творчість мислителя. Іван Вишенський (між 1545/1550–1620 рр.) – знаний український мислитель-гуманіст, який присвятив життя служінню своєму народу. Народився він на Львівщині, у місті Судова Вишня; походив з дрібношляхетського роду. На жаль, про дитячі і юнацькі роки Вишенського збереглося небагато свідчень. Відомо, що він здобував початкову освіту у Перемишльській єпархії. У віці тридцяти п'яти років Вишенський залишає Україну й відправляється на святу гору Афон, де приймає чернечий постриг і стає монахом. У 1603 – 1605 рр. – повертався на Україну. Останні роки свого земного життя Вишенський проводить у самотності, перебуваючи у скиті посеред лісу, дотримуючись ісихазму (від давньогрецьк. *συχία*, що означає «спокій, тиша» – давня традиція духовної практики, що передбачає усамітнення).

До нас дійшли близько сімнадцяти його творів, серед яких: «Послання до всіх, що живуть на людській землі», «Послання до князя Острозького»; «Послання єпископам», в якому автор викриває «противний Богу» спосіб життя духовенства, українських та польських панів, висловлює співчуття обездоленому українському народу.

Думки:

- Істини неправдою перебороти не зможете, і самі щезнете й загинете, а істина живе і житиме ввіки!
- Спасайтеся законом отцевим.
- Онімій і будь безголосий, доки не схочеш отямитися!
- Не ганьби, бо оганьблений будеш!..
- Всяка жертва нечестивих бридка перед Богом.
- Диявол тілу пособляє і супроти душі бореться

Філософське осмислення правової реальності. Основним у світогляді І. Вишенського є його глибокий демократизм, любов до простого народу, готовність завжди обстоювати його життєві інтереси. Сповнений гарячої симпатії до покріпаченого селянства, І. Вишенський зятято протестує проти соціального поневолення.

Послідовність демократизму І. Вишенського проявилася в тому, що він не милував і православної церковної ієрархії. У своїх творах мислитель проголошував ідею демократичної безпастирської церкви. На його думку, люди повинні бути рівними, в однаковій мірі мати можливість брати участь у справах церкви, на принципах рівності вирішувати навіть догматичні питання. Він доводив, що люди є рівними від природи: їхні тіла складаються з єдиної субстанції, королі та царі «толко властію сродство людське превосходять, а плотію і кровію і смертію всім ровни суть». У зв'язку з цим він осуджував різні форми феодального гніту.

Вишенський наголошував, що, одержавши владу від Бога, правитель не може користуватися нею на власний розсуд, чинити свавілля, бо це є грубим порушенням Божих настанов щодо рівності усіх людей. Бог дав владу для того, щоб утверджувати закон і справедливість, а не чинити беззаконня.

Але помилковим було б вважати, що Вишенський закликав до соціальної боротьби. На його думку, перемогти світ зла можна каяттям у гріхах, молитвами, зреченням життєвих благ, очищенням від скверни. Ідеалом суспільного устрою є «царство Боже», де всі люди рівні й не мають власності, або мають «малу» власність і живуть у злагоді з Богом та одне з одним. Він ідеалізував давньохристиянську євангельську громаду, всі члени якої жили в братерстві й рівності, відмовившись від власності, сім'ї та земних благ.

Питання нерівності між людьми він переносить знову-таки у сферу чисто духовну: «А хто ж є хлоп та невольник? Тільки той, котрий цьому світові, як мужик, як хлоп, як невільник служить, котрого образ і подобу ви, панове, носите тому, що ви є невольники і хлопи світу цього, і йому в службі вік свій аж до смерті погубляєте і самі з ним гинете. А хто шляхтич? Той, котрий з неволі мирської до Бога вийде і вищою волею од духа святого народиться...»¹. Соціальний статус, таким чином, повинен залежати від особистих заслуг. Самостійна людина, рівна в правах з усіма іншими – це вже буржуазний ідеал. Цей ідеал поширювався Вишенським і на суспільно-політичну сферу

Мислитель обстоював ідею соборності, суть якої полягає в тому, щоб жити, «соборно один одного ісправляючи, а не одному над всіма володіти». В основі соборності лежить ідея соціальної рівності. У контексті ідеї соборності Іван Вишенський критикував світську владу, далеку від ідеалів раннього християнства. На його думку, слід скасувати привілеї світської влади, оперти світське життя на засади християнської віри, очищеної від католицизму. Він був переконаний, що християнська віра у своїй духовній чистоті містить демократичні основи рівності, свободи і справедливості, а насильство, деспотизм і тиранія є наслідками світського життя, багатства й розкоші, прагнення до необмеженої влади.

Обґрунтування свого суспільного ідеалу І. Вишенський почав із викриття узурпованого права абсолютної влади папи Римського. Мислитель дійшов висновку, що Папа ігнорує природні права, задекларовані у Святому Письмі. Загалом же своє покликання вбачав у захисті природної рівності людей.

На думку Івана Вишенського, успіх у визволенні від гніту й побудови процвітаючої держави залежить від вирішення трьох взаємопов'язаних проблем:

- очищення релігії від католицизму, повернення до ранньохристиянських демократичних істин православного християнства;
- відновлення освіти й науки, відмови від схоластичної католицької науки та абсолютної влади папи Римського;
- відродження української мови, відмови від нав'язаної католицькою церквою латини.

Особливість правового світогляду Вишенського добре простежується у його посланнях – своєрідних листах, що вважалися на той час найбільш оперативним жанром полемічної літератури. Багато з них

¹ Вишенський І. Твори. – К. : Дніпро, 1986. – С. 56.

спрямовані проти католицької церкви, Папи римського, духовенства, що намагається схилитися на сторону католицизму.

У душі метафізичної філософії мислитель пояснює, що є правдою, а що – кривдою. Великою спокусою Вишенський називає віровчення католицької церкви, що суперечить православним догматам. Завдання католицької теологічної науки полягає у перекручуванні божественної істини й натомість у проповідуванні неправди. Вишенський гнівно викриває дії представників влади, які насамперед спрямовані на окатоличення українців.

7.2. Життя і творчість мислителя. Петро Могила (1597 – 1647 рр.) – видатний богослов, просвітник, гуманіст, фундатор національно-культурного відродження на Україні. Народився у сім'ї молдавського господаря Симеона Могили та семигородської княжни Маргарет. У 1607 році внаслідок боротьби за владу, батько хлопця загинув, після чого княжна разом з сином мусили покинути Молдавію та переїхати на українські землі Речі Посполитої, де їх прийняли родичі – князі Стефан Потоцький та Михайло Вишневецький. Початкову освіту Петро Могила здобув у Львівській братській школі. Надалі вчився у європейських університетах, зокрема Польській академії в Замості, а згодом у різних навчальних закладах Голландії та в Парижі. Петро Могила вільно володів грецькою та латинською мовами і досить швидко опанував богословську науку. У 1625 році він прийняв чернечий постриг у Києво-Печерському монастирі. Подальша богословська кар'єра розвивалася стрімко: у 1633 Петро Могила вже став митрополитом Київським і Варшавським. Важливою ділянкою активності митрополита Могили було впорядкування богослужбової практики і видавнича діяльність.

З іменем Петра Могили пов'язане розгортання системи вищої і середньої освіти в Україні та Росії, яка не просто копіювала західноєвропейські школи, але й могла конкурувати з ними. Він був фундатором і творцем першого в усій Східній Європі вищого навчального закладу – Києво-Могилянської Колегії, що стала попередницею Української Академії та Київського університету.

Думки:

- Без згоди та спільної любові народжується в домі постійна пожежа смутку й печалі, а втіха не приноситься.
- Ті грішать, котрі обітниць своїх не виконують.
- Зверхник повинен через свої повчання і поради увесь бути в кожному з йому довірених.
- Щаслива є та душа, яка сама себе судить.

Філософське осмислення правової реальності. У полемічних,

теолого-філософських творах Петро Могила обстоював ідею верховенства у суспільстві духовної влади православної церкви. Показово, що мислителем обґрунтовується існування Української православної церкви, незалежної від Папи Римського і польського короля, а також необхідність збереження ідентичності українського народу. Петро Могила вважав головним для світської влади благо людей, а домінантою його гуманістичного світогляду була ідея людини, цінність якої визначалася не знатністю походження чи багатством, а її відвагою, доблестю, благородством, великим творчим потенціалом.

Про державу, владу і значення государя. Акцентуючи увагу на добрих справах людини, П. Могила усвідомлював самоцінність духовної спільності, яка б об'єднувала людей різних станів, статків і походження.

Погляди мислителя були скеровані на те, що верховна влада має діяти в трьох напрямках: політичному, світському і духовному.

Сповідуючи гуманістичні принципи у розрізі християнського вчення (рівність перед Богом, справедливість, свобода, братерство), Петро Могила у своїх численних філософсько-полемічних творах намагався вирішити проблеми співвідношення релігії і світського життя, влади духовної і світської, їхнього впливу на суспільну свідомість. Людина у християнському світі вже не залишена сам-на-сам із силами природи, вона відчуває опіку Бога-Отця і Бога-Сина і завжди може розраховувати на Божу любов, ласку, розуміння. Таке відчуття зумовлювало духовну працю над собою, людина відчувала себе особистістю, котра повинна духовно зростати, вдосконалювати свій духовний світ і розум як Божий дар, примножувати добрі справи на славу Бога. Християнське вчення, по своїй суті, звернене до вільного волевиявлення людини, відкриває їй шляхи до вдосконалення, усвідомлення значення свого вибору. Ідея свободи та відносної індивідуалізації людини в християнській релігії заклала основи вчення про права людини.

Ідеальним правителем П. Могила вважав глибоко віруючу людину, що одержує владу від Бога. Правитель повинен бути носієм політичних і морально-духовних функцій, уособлювати чесність, правдивість, справедливість, піклуватися про благо підданих. Розвиваючи платонівську концепцію «філософа на троні», П. Могила мріє про той час, «когда или философи царствовать будут, или царие философствовать», сила яких ґрунтуватиметься не на насильстві, а на розумі, освіченості, законі¹.

Про закон і право. Закон, на думку П. Могили – це дар Божий, який потрібно берегти. Закони мислитель поділяв на природні, людські та

¹ Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. / В. М. Нічик.- К. : Український центр духовної культури, 1997. – С. 89.

божественні. Людські, в яких мають утілюватися приписи природних законів, обов'язкові для всіх, зокрема і для правителя.

Упродовж всього свого життя Петро Могила обстоював толерантність у стосунках між людьми та народами, а також свободу совісті. Поняття совісті в тогочасній свідомості й моральних ученнях гуманістів було пов'язане з емансипацією індивіда, збагаченням його духовного світу. Вчення про совість – це наука про належне, тобто про обов'язковість, про те, що повинно бути у відповідності із даним Богом природним законом, який за часів Могили сприймався як такий, що належить внутрішньому Я особистості й роду людському загалом» [Там же, С. 232]. Петро Могила розглядає совість як актуалізацію природного закону, як шабель самопізнання, необхідний для очищення душі та її спасіння. Вона є немовби осередком, що поєднує сенс життя людини, її моральність та раціональність. Водночас совість – це сторож, що охороняє людину від неправди на шляху піднесення до Бога.

Висновок. Мислителі епохи українського Ренесансу обстоювали необхідність піднесення і розробки ідеї людини, цінності її життя, захисту гідності людської особистості, утвердження принципів рівності, братства, справедливості. У цей активно розвивається ідея захисту прав людини, і хоча розуміння її мало теологічне забарвлення, адже утверджувалася, наприклад, рівність усіх перед Богом-Творцем, все ж творчість видатних представників філософської думки того часу стала суттєвим кроком до розбудови вітчизняної філософії права.

Розділ 3

ІДЕЯ ПРАВА У ФІЛОСОФСЬКИХ ПРАЦЯХ МИСЛИТЕЛІВ ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА

Просвітництво – це важливий етап розвитку європейської ідеології та культури кінця XVII – початку XIX століття. Етимологія слова «просвітництво» (від «світло») вказує на магістральний напрямок діяльності представників цього ідейно-естетичного руху – розвіювати темряву незнання і невігластва, навчати, виховувати людину, озброювати її науковими знаннями.

Ключовою ознакою західноєвропейської філософської думки XVII століття стає її раціоналізм. Оцінюючи культурно-історичну своєрідність епохи Просвітництва, В. Стьопін зауважує, що техногенна цивілізація почала набирати обертів у XVII-XVIII століттях, в епоху підготовки і розгортання першої промислової революції, становлення науки Нового часу, ранніх буржуазних революцій... Наука відвойовує собі право на формування самостійної цілісної картини людини і природи як результату об'єктивного дослідження світу. Тим самим наука окреслює свої світоглядні функції, а наукова раціональність вже розглядається як одна із найбільших цінностей людської діяльності... Людина у цей час осмислюється як сила, що протистоїть природі, втручається у перебіг її процесів, перетворює об'єкти природи на необхідні для неї предметні форми. Природа осмислюється у цій системі цінностей як місце застосування людської сили¹.

Основоположник раціоналістичного напрямку у філософії Рене Декарт (1596-1650 рр.), виклав свої ідеї щодо ефективних засобів пізнання основ світу у праці «Міркування про метод». Свою методологію він будує на принципах раціоналістичної дедукції. Її суть сформульована Декартом у чотирьох правилах: 1) усе піддавати сумніву, обираючи тільки найбільш ясне і зрозуміле; 2) складну проблему необхідно розкласти на частини і послідовно розв'язувати кожну із них; 3) думки треба розташовувати у певному порядку, починаючи з найпростіших і послідовно переходячи до більш складних; 4) важливо уміти систематизувати і узагальнювати усю суму подій, явищ і фактів, що потребує максимально повних образів і даних².

¹ Степин В. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1989. – №10. – С. 5

² Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукувати істину в науках / В.А. Андрушко, С. Гатальська (пер. з фр.). – К. : Тандем, 2001. – 101 с.

Започатковане Декартом механістичне сприйняття природи передбачало пріоритет наочного досвіду і теоретичного моделювання. На зміну синтетичному, теологічному підходу приходять аналітичне дослідження функціональних взаємозв'язків між станами, в яких перебуває об'єкт у просторі і часі. Аналіз, як провідний метод пізнання, означав, перш за все, впорядкування явищ і фактів, встановлення між ними причинно-наслідкових зв'язків.

Початок доби просвітництва пов'язують ще із працею Дж. Локка «Дослід щодо людського розуму», яка побачила світ у 1691 році. Революційною на той час стала така думка з цієї роботи: «Віра не може мати силу авторитету перед ясними і очевидними приписами розуму». Закономірною з огляду на такий інтерес до пізнавальної діяльності людського розуму є друга назва епохи Просвітництва – доба Розуму. Вже саме це слово стало ключовим у назвах наукових, передусім філософських праць цього часу – «Нові дослід про людський розум» Г. Лейбніца (1710 р.), «Про розум» К. Гельвеція (1758 р.), а також «Критика чистого розуму» (1781 р.) і «Критика практичного розуму» (1788 р.) І. Канта.

Отже, підґрунтям та визначальною ознакою ідеології Просвітництва була безмежна та щира віра в перетворюючу і всеперемагаючу силу людського розуму й освіти, у неминучість настання так званого «царства розуму». Саме у цій вірі коріняться і домінуючий настрій тієї доби – оптимістичне, засноване на принципах раціонального розуму, сприйняття реальності, у тому числі і правової.

§ 1. Б. Спіноза та його філософське обґрунтування демократії

Життя і творчість мислителя. Бенедикт (Барух) Спіноза (1632 – 1677 рр.) – нідерландський філософ. Народився в Амстердамі у сім'ї купця, що належала до єврейської общини. Першу освіту отримав в духовному училищі, яке готувало раввінів. У 1656 році керівниками цієї общини було накладено на Спінозу так званий «харем» (велике відлучення і прокляття) через його захоплення світськими науками і розробку власної філософії. У 1673 році він відмовився від запрошення очолити кафедру філософії в Гейдельбергському університеті, адже більш за все боявся втратити свободу у висловлюванні думок. У 1675 році він закінчує «Етику» – працю, яка в систематизованій формі містить усі основні положення його філософії. Бенедикт Спіноза помер у 1677 році від туберкульозу (хвороба, якою він страждав впродовж 20 років), не

доживши до свого 45-річчя.

Основні праці: «Основи філософії Декарта» (1663 р.), «Богословсько-політичний трактат» (1670 р.), «Етика доведена в геометричному порядку» (1677 р.) і «Трактат про удосконалення розуму» (1677 р.).

Думки:

- Незнання – не аргумент. Неуцтво – не аргумент.
- Істина – пробний камінь самій собі і брехні.
- Як тільки ви уявите, що не в змозі виконати певну справу, з цієї миті її здійснення стає для вас неможливим.
- Розуміння – початок згоди.
- Вільна людина ні про що так мало не думає, як про смерть, її мудрість полягає в роздумах про життя, а не про смерть.
- Страх виникає внаслідок безсилля духу.
- Якщо ви хочете, щоб життя посміхалося вам, спочатку подаруйте йому свій гарний настрій.

Філософське осмислення правової реальності. Визначальним для світогляду Спінози є раціоналізм, тобто осмислення розуму як рушійного фактору еволюції, й переконання у тому, що людському розуму доступне абсолютне знання. Такий підхід знайшов своє відображення в його розумінні держави і правової реальності в цілому.

Про державу і владу. Державу і право Спіноза уявляє як органічну частину природи. У природі немає випадковостей – усе в ній зумовлено необхідністю. Природне право ототожнювалося мислителем із здатністю будь-якого компоненту природи до самозбереження. Закон самозбереження – верховний закон для всього суцього. Люди як «частки природи» теж, наскільки можуть, прагнуть цього.

Сила – це необхідна умова прогресу. Вона потрібна для зародження й подальшого існування усього суцього у відповідності із законом інерції, що діє як у фізичному, так і в соціальному вимірах. Сила, міць індивіда пропорційна обсягам його природних прав: «кожна людина має стільки прав, наскільки сильною вона є».

Проте, в природному стані, де відсутнє загальне для усіх право, люди не в змозі задовольнити свою потребу у самозбереженні і безпечному існуванні. Тому, на думку Спінози, їм зручніше і вигідніше спільно користуватися тим правом на все, яке кожен має від природи. Для цього кожному індивіду слід приборкати свої ниці поривання і об'єднатися з іншими у єдине ціле, підкорившись загальній волі. До спільного і впорядкованого життя, до утворення держави людей штовхає і необхідність разом виробляти матеріальні блага, а потім розподіляти їх між членами суспільства. Тож причин для об'єднання більш ніж достатньо, і людям

залишається лише укласти про це договір.

Найбільш прийнятною формою державного устрою, де держава спирається на згоду підданих і править ними за допомогою тільки розумних законів, де забезпечується свобода, рівність, загальний добробут, є демократія, «народна форма верховної влади». І не залежно, чи буде у такій державі збільшуватися, чи зменшуватися кількість законів, народ залишатиметься вільний, адже діє добровільно.

Як і Макіавеллі, Спіноза захищав народ від нападів тих, «хто вади, властиві усім смертним, приписує тільки одним простолюдинам». Простий народ, який усувають від державних справ, посилаючись на його нецтво (а нецтво в цих справах тим і обумовлено, що з них роблять «державну таємницю»), не гірший, а подекуди і кращий за своїх правителів. Природа в усіх однакова. Єдина різниця в тому, що знать маскує свої вади «пишнотою, розкішшю, зарозумілістю і витонченістю розпустити». Привілейоване положення вельмож робить їх пихатими й сприяє розвитку вад, які меншою мірою властиві простолюдинам.

Демократія, вважає Спіноза, забезпечує дієвість розумних законів й тим самим утверджує свободу – як підпорядкування усвідомленій необхідності. «Тільки той вільний, хто, не кривлячи душею, живе, керуєчись одним розумом». Розумність законів в умовах демократії забезпечується тим, що вони приймаються на зборах громади більшістю голосів, а отже, нівелюються будь-які суперечки і невдоволення. Таким чином, у демократичній державі кожен переносить своє природне право не на іншого (що позбавило б його в майбутньому права голосу), а на значну частину усього суспільства, складовою якої є він сам.

Про закон і право. Міркування Спінози щодо права ґрунтуються на уявленні про свободу, що властиве раціоналізму: підпорядкування усіх розумному закону. Створення законів не може бути довірене монархам, сановникам або іншим особам, примхи яких, в силу слабкості людської природи, неминуче візьмуть верх над розумом. Особисті прагнення і приватні інтереси, які доволі часто суперечать одне одному – усе це згасає на загальних зборах, де і мають народжуватися розумні закони.

Висновок. Філософсько-правове вчення Б. Спінози – перше в ідеології Нового часу теоретичне обґрунтування демократії. Його прагнення звільнити вчення про право від моралізування, привнести у нього усе найкраще із законів природи, розуму, обґрунтувати «межі державної влади» в цілому свідчить про прогресивність поглядів.

§ 2. Просвітницькі ідеї Джона Локка

Життя і творчість мислителя. Джон Локк (1632-1704 рр.) – англійський філософ, видатний мислитель епохи Просвітництва, педагог, теоретик лібералізму, людина, чії ідеї значною мірою вплинули на розвиток політичної філософії, епістемології, зокрема на формування поглядів Руссо, Вольтера й інших філософів-просвітників.

Локк народився в західній Англії, у сім'ї чиновника-юриста. Батьки-пуритани виховували сина в атмосфері суворого дотримання релігійних правил. Закінчив Вестмінстерську школу і Оксфордський університет, де пізніше займався викладацькою діяльністю. У 1668 році був прийнятий у Лондонське Королівське товариство, а роком раніше став домашнім лікарем, а потім і особистим секретарем лорда Ешлі (графа Шефтсбері), завдяки якому і залучився до активного політичного життя.

Основні праці: «Два трактати про державне правління» (1690 р.), «Листи про віротерпимість» (1685 р.), де знайшли своє відображення погляди англійського просвітника на суспільний і державний устрій, й було узагальнено його власний досвід політичної діяльності.

Думки:

- Здоровий дух у здоровому тілі – ось короткий, але повний опис щасливого буття.
- Велике мистецтво навчитися багато чому – це братися відразу за невелике.
- Двадцять проступків можна пробачити швидше, ніж одне порушення правди.
- Дії людей – найкращі перекладачі їх думок.
- Законів створюйте небагато, але стежте за тим, щоб вони дотримувалися.
- Основа всякої чесноти і всякої гідності полягає в здатності людини відмовлятися від задоволення своїх бажань, коли розум не схвалює їх.
- Від правильного виховання дітей залежить добробут усього народу.

Філософське осмислення правової реальності Локк вважається засновником емпіричної філософії. Емпіризм (від грец. *empeiria* – досвід) – філософське вчення, що визнає досвід єдиним достовірним засобом пізнання. Локк доводив, що ідеї, набуті на основі відчуттів людини – це первинний матеріал для формування знаннєвої бази. Без нього неможливий розвиток будь-яких ідей.

Про державу і владу. Локк визначав державу як сукупність людей, які об'єдналися в єдине ціле під егідою встановлених ними ж законів і

створили особливі органи для залагодження конфліктів та покарання порушників законів. Особливість держави він бачив у наявності політичної влади, яка відрізняється від інших видів влад. «Владу посадової особи над підданими слід відрізнити від влади батька над своїми дітьми, від влади господаря над своїми слугами, від влади чоловіка над своєю дружиною і від влади пана над своїм рабом».

Політична влада – це влада, яка продукує закони і застосовує силу для запровадження їх у життя, а також для захисту народу від зовнішньої небезпеки. Об'єднуючись у державу на основі суспільного договору, народ сам визначає обсяг прав, який їй делегується. Державі надається стільки політичної влади, скільки необхідно для забезпечення природних прав і політичних свобод громадян. Локк виступає проти абсолютного наділення держави необмеженою, абсолютною політичною владою. Він пропонує обмежити владу держави принципами: згоди громадян, невідчужуваності свободи, розподілу влади і опору тиранії.

Вибір форми державного правління, на думку Локка, повинен визначатися на основі народної згоди. Крім основних форм (демократія, олігархія, монархія), мислитель припускав можливість існування проміжних форм і зміну однієї форми на іншу з волі народу. Найкращою формою державного правління для нього є та, яка ефективно здійснювала б свої головні завдання і чітко слідувала б основним принципам обмеження політичної влади. Таке обмеження, на думку Локка, відбувається завдяки принципу поділу влади. Суть його полягає у тому, що верховна, законодавча, виконавча і церковна влада повинні бути відокремлені одна від одної.

Законодавча влада – це влада, яку народ довірив обраному парламенту. На думку Локка, парламент повинен бути двопалатним (палата лордів і палата громад) для того, щоб виражати інтереси різних станів. Парламент зобов'язаний неухильно дотримуватися законів, які сам розробляє.

Виконавча влада – це влада, що здійснює контроль за реалізацією прийнятих законів й захищає на основі законодавства права і свободи громадян, карає тих хто, переступив закон, підтримує дипломатичні відносини з іншими державами, втілює у життя військову стратегію. Головою виконавчої влади має бути король, який очолює уряд, призначає суддів і здійснює «федеральну владу» – зовнішню політику. Локк, як прихильник свободи совісті та віротерпимості, наполягав на відділенні церкви від держави, а держави – від церкви. Церковна влада не може поширюватися на громадське життя. Держава має право втручатися в справи церкви тільки тоді, коли з її боку виникає небезпека для всього

суспільства або мають місце дії, несумісні із законами і нормами моралі, прийнятими у цій державі.

Абсолютна монархія – завжди тиранія, адже відсутні будь-які гарантії природних прав. Загалом же Локк активно виступав проти узурпації влади і порушення привілейованим станом законів, прийнятих у державі. Одне з його ключових положень концепції права звучить так: «Ні для кого з людей, що живуть у суспільстві, не може бути зроблено виняток із законів цього суспільства».

Ідеальною формою державного устрою, з точки зору реалізації принципу поділу влади, мислитель вважав конституційну монархію. Верховна влада – це влада народу, яка залишається у нього і не передається ніякому державному органу або правителю. Верховна влада вирішує питання вибору або зміни форми державного правління, встановлює умови та обмеження для політичної влади.

Про право і закони. Важлива особливість вчення Локка полягає в тому, що він обґрунтував існування ідеї прав і свобод людини ще до появи держави. Природний стан, за Локком, – «стан повної свободи дій, а також розпорядження своїм майном і власне собою», «стан рівності, при якому всяка влада і всяке право є взаємними, ніхто не має більше за іншого».

До основних природних прав Локк відносив:

- (1) право на життя і особисту недоторканність;
- (2) право на працю і власність;
- (3) право на свободу думки, слова, совісті.

Першорядним у житті суспільства Локк вважав право власності, яке трактувалася ним досить широко: як право на прояв індивідуальності, на свої дії, на свою працю та її результати. Саме праця, за Локком, відокремлює «моє» і «твое» від спільної власності. Власність – це щось, нерозривно пов'язане із особистістю, це те, що людина здобула завдяки природі: дане природою вона злила зі своєю працею, тим самим утворилася власність, що невід'ємно їй належить.

Обґрунтування приватної власності спрямовувалося як проти усіляких спекулятивних теорій щодо «рівності усіх людей» (Локк був переконаний: якщо люди не рівні за своїми здібностями, умінням заощаджувати, працьовитістю, то і власність не може бути рівною), так і проти феодального свавілля, посягань абсолютної монархії на майно підданих (непосильні податки, побори, конфіскації).

У природному стані, міркував Локк, усі рівні, вільні, мають якусь власність (з появою грошей вона стала нерівною); в основному це – стан миру і доброзичливості. Закон природи, стверджував Локк, пропо-

нує безпечне існування. Проте, будь-який закон потребує гарантій. Закон природи, що пропонує мир і безпеку, перестає діяти, якщо його ніхто не охороняє й не карає порушників цього закону. Те саме і природні права людей – кожен в праві охороняти «свою власність, тобто своє життя, свободу і майно».

Однією з найважливіших гарантій закону і законності, Локк вважав, невідворотність покарання. У природному стані ці гарантії недостатньо надійні, бо у розумінні «дозволено-заборонено» немає одностайності: закон природи не є писаним законом, і його ніде не можна знайти, окрім як в розумі людей. Для створення гарантій природних прав і законів, вважав Локк, люди відмовилися від права самостійно забезпечувати ці права і закони. У результаті суспільного договору гарантом природних прав і свобод стала держава, що має право видавати закони й використовувати силу суспільства для охорони цих законів, а також опікуватися відносинами з іншими державами.

У дусі юридичного світогляду, Локк розмірковував: а чи поширюється влада на тих, хто не брав участь в укладенні первинного договору, як-от діти або іноземці? Замислювався він і над правом народу переглянути первинний договір у разі тиранічного правління, порушення природних прав або їх гарантій. Найбільш важливі ті положення теорії Локка, в яких категорії природного права розглядаються у контексті досвіду англійської буржуазної революції.

Оскільки, вважав Локк, держава створена для гарантії природних прав (свобода, рівність, власність) і законів (мир та безпека), її діяльність має бути спрямована на захист цих прав і законів.

Головна небезпека для природних прав і законів виникає з привілеїв носіїв влади. Свобода людей, – підкреслював Локк, – полягає в тому, щоб жити у відповідності із загальним для усіх законом, встановленим законодавчою владою; це свобода реалізувати свої бажання в усіх випадках, коли цього не забороняє закон, і не бути залежним від непостійної волі іншої людини.

На закон і законність Дж. Локк покладав дуже великі надії. У встановленому людьми загальному законі – мірилі добра і зла – він вбачав першу ознаку конституційної держави.

Статус закону має лише той акт, який приписує індивіду чинити так, щоб не зашкодити власним інтересам і загальному благу. Ознаки істинного закону – стабільність і довготривалість. Закони тоді сприяють досягненню «головної великої мети» держави, коли їх усі знають і виконують. Ні громадяни, ні державні органи не можуть уникнути підпорядкування закону. Престиж закону визначається тим, що він є основ-

ним інструментом збереження та розширення свободи особистості, захисту індивіда від свавілля і деспотичної волі інших осіб. Там, де немає законів, стверджував Локк, там немає і свободи. Як сама держава, позитивні закони створюються волею й згодою більшості.

Висновок. Джон Локк є засновником ліберально-демократичної традиції в західній політичній думці. Обґрунтування природних прав, що виражали основні вимоги буржуазії у царині права (свобода, рівність, власність), власне й принесло Локку славу засновника лібералізму. Його праці є тим благодатним ґрунтом, на якому зросли теорії природного права, конституціоналізму і толерантності. Цей вплив можна помітити і в американській конституції, і у маніфестах часів французької революції, а пізніше і в розвитку сучасного лібералізму. Теорія власності Локка й до сьогодні залишається відправною точкою численних дискусій у філософських колах (наприклад, між Дж. Ролзом і Р. Нозіком), а наголос на ролі праці як джерела права на власність дав поштовх для розвитку економічних теорій Адама Сміта і Карла Маркса (трудова теорія власності).

§ 3. Вчення про «загальну волю» Ж.-Ж. Руссо

Життя і творчість мислителя. Жан-Жак Руссо (1712-1778 рр.) – французький письменник і філософ, представник культурно-мистецького напрямку сентименталізму. Народився у Женеві, в родині годинникаря. Був напівсиротою: матір померла під час пологів. Батько мало займався його вихованням, але захопився читанням. У 16 років тікає з дому, аби побачити світ. Побував у Швейцарії, Італії, Франції, у 1756 році на кілька років оселяється у Парижі, де знайомиться із відомим на той час мислителем і письменником – Д. Дідро. Був одружений і мав п'ятьох дітей. Проте всі вони виховувалися у спеціальному навчальному закладі: Руссо вважав, що не може забезпечити їм належне виховання.

У 1750 році подав на конкурс, оголошений Діжонською академією наук, працю «Чи сприяють науки й мистецтво очищенню моралі?», переміг у ньому і одразу став знаменитий. Брав активну участь у створенні Енциклопедії Дідро-Даламбера. Коли праці «Про суспільний договір» і «Еміль» побачили світ, вони були одразу заборонені владою і привселюдно спалені, а сам Руссо був змушений покинути Францію, аби уникнути арешту.

Останні роки життя провів самотньо, у хвилюваннях через політич-

ні змови, які йому всюди ввижалися.

Основні праці: «Розмірковування про початок і основи нерівності» (1755 р.), «Про суспільний договір», «Еміль, або про виховання», «Міркування про вічний мир» (1762 р.).

Думки:

- Будь-яка влада – від Бога, я це визнаю; але і всяка хвороба від Нього ж : чи означає це, що заборонено кликати лікаря?

- Ми бачимо навколо нас багато таких людей, які скаржаться на своє життя, і таких, які позбавляють себе життя, коли це їм підвладно; закони, божий і людський, разом ледве здатні зупинити цей безлад. А чи траплялося вам коли-небудь чути, щоб дикун на волі скаржився на життя або чинив самогубство. Судіть же менш зарозуміло про те, з якого боку ми споглядаємо справжнє людське нещастя.

- Моя справа сказати правду, а не примушувати вірити в неї.

- Мудрий законодавець розпочинає не з видання законів, а з вивчення їх придатності для цього суспільства.

- Чоловік краще за жінку філософствує про людське серце, але жінка краще за нього читає у чоловічих серцях.

- Наші істинні вчителі – досвід і почуття.

- Недостатньо сказати громадянам: «Будьте добрими!» – потрібно навчити їх бути такими; і навіть власний приклад, який у цій ситуації може слугувати першим уроком, не єдиний необхідний захід.

- Любов до вітчизни завжди дієва, бо всяка людина добродісна, коли її воля у всьому відповідає загальній волі; і ми бажаємо того ж, чого бажають любі нам люди.

- Всяка злість походить від безсилля.

- Союзи, договори, довіра людей – усе це може прив'язати слабкого до сильного, але не сильного до слабкого.

- Всяка людина, народжена в рабстві, приречена на рабство. В кайданах раби втрачають все, аж до бажання від них звільнитися.

- Всякого роду привілеї вигідні для окремих осіб, які їх отримують, і лягають тягарем на націю, яка їх дає.

- Уся моральність людини полягає в її намірах.

- Бачити несправедливість і мовчати – це означає самому брати участь в ній.

- Природний стан – це такий стан, коли турбота про наше самозбереження найменше шкодить турботі інших про самозбереження.

- Народ на власному досвіді навчився бути вдячним своїм правителям за те, що вони йому не заподіяли усього того зла, яке могли б за-

подіяти, і обожнювати своїх правителів, навіть коли ті ненавидять свій народ. Дурень, якому всі коряться, може, як і всяк інший, карати за злочини – справжній державний діяч уміє їх попереджувати; він затверджує свою гідну поваги владу, в першу чергу, над волею народу.

Філософське осмислення правової реальності. Жан-Жак Руссо – один із найбільш яскравих і оригінальних мислителів за всю історію розвитку філософських і політичних вчень. У своїх політичних трактатах він досліджує проблеми держави і права з позиції обґрунтування і захисту ідеї народного суверенітету.

Про державу, владу і государя. У природному стані, стверджував Руссо, немає приватної власності, усі вільні і рівні. Нерівність тут може бути лише фізична, обумовлена природними відмінностями людей. З появою приватної власності і соціальної нерівності починається боротьба між багатими і бідними. Знищення рівності спричинило, на думку Руссо, «жахливу смуту». Аби бідним врятувати себе, а багатим зберегти свої статки, вони домовилися («уклали угоду») про створення держави і законів, яким підкорятимуться усі.

Проте, втративши природну свободу, бідні не набули свободи політичної. Створені шляхом договору, держава і закон, на думку Руссо, наклали нові кайдани на слабкого і надали нових сил багатому, безповоротно знищивши природну свободу; назавжди встановили закон власності й нерівності і заради вигоди декількох честолюбців прирекли відтоді увесь людський рід на працю, рабство і убогість.

Нерівність у розподілі приватної власності, доповнена політичною нерівністю, призвели, на думку Руссо, до абсолютної нерівності в умовах деспотичної влади, коли по відношенню до деспота усі рівні у своєму рабстві і безправ'ї.

Такій моделі порочного суспільства Руссо протиставляє свою концепцію «створення політичного організму, як справжнього договору між народом і правителем». Основне завдання цього справжнього суспільного договору (який започаткував державу й ознаменував перетворення розрізнених мас у суверенний народ, а кожної людини – у громадянина) він вбачав у такій «асоціації, яка захищає своєю загальною силою особистість та її майно, і завдяки якій кожен, об'єднуючись з іншими, підкоряється тільки самому собі і залишається настільки ж вільним, як і раніше».

Кожен індивід, віддаючи себе під керівництво вищої, «загальної волі», стає особистістю й усі свої сили віддає нероздільному цілому. Відповідно замість окремих осіб, які вступають в договірні відносини, формується умовне колективне ціле, що складається із стількох членів,

скільки голосів налічують загальні Збори. «Ціле» одержує у результаті такого акту свою єдність, своє істинне Я, своє життя і волю. Колись таке об'єднання іменувалося Громадською общиною, нині ж іменується республікою або Політичним організмом. Його члени називають цей Політичний організм Державою – коли він пасивний, Сувереном – коли він активний, Країною – при порівнянні з іншими, подібними до нього. Члени асоціації отримують ім'я народу, а кожен окремо – громадянина і підданого, усі вони мають беззастережно коритися законам Держави.

Не заперечуючи самої приватної власності, Руссо разом з тим виступає за відносно вирівнювання майнового становища громадян і з цих позицій критикує розкіш і марнотратство, поляризацію багатства і бідності. У суспільстві, вважає Руссо, «жоден громадянин не повинен бути настільки багатим, щоб мати можливість купити іншого, і жоден – бути настільки бідним, щоб бути вимушеним себе продавати».

Таким чином, в основі суспільного договору і правової сили суверенітету лежить «загальна воля», яка, на відміну від «волі усіх» (суми волей приватних осіб), захищає загальні інтереси. Суспільний договір, за словами Руссо, дає політичному організму необмежену владу над усіма його членами. Цю владу, яка скеровується спільною волею, він іменує суверенітетом. У концепції Руссо мова йде про один-єдиний суверенітет – суверенітет народу. Під «народом» він має на увазі усіх учасників суспільного договору, тобто дорослу частину населення, всю націю, а не якийсь певний прошарок суспільства.

Законодавча влада, як власне суверенна, державна влада, може і повинна, за Руссо, здійснюватися безпосередньо самим народом-сувереном. Що ж до виконавчої влади, то вона не може належати всій масі народу. Виконавчу владу суверен уповноважив приводити в дію закони та підтримувати політичну і громадянську свободу. Сама ж виконавча влада має бути так організована, щоб у разі потреби бути готовою «жертвувати урядом задля народу, а не народом –для уряду».

Відстоюючи панування у державі та її законах «загальної волі», Руссо різко критикує усілякі дрібні асоціації, групи та об'єднання, які вступають в неминучу конкуренцію з сувереном. Їх воля стає загальною по відношенню до своїх членів і частковою – по відношенню до держави. Це спотворює процес формування справжньої загальної волі громадян, оскільки виявляється, що голосують не люди, а організації.

Зобов'язання, що пов'язують людей із суспільним організмом (державою), не можна порушувати. Водночас сам суверен, як стверджує Руссо, не пов'язаний власними законами. Якби суверен наказував сам собі, це суперечило б самій природі політичного організму. Суверен

«стоїть вище і судді, і Закону», а отже вправі милувати винних, звільняти від покарання засуджених. Влада суверена включає в себе безумовне право на життя і смерть підданих. У своїй ідеалізованій конструкції народного суверенітету, Руссо не переймається тим, чи захищені права громадян у їх взаємовідносинах із державною владою. Він переконаний: потреба є лише у засобах, які змусять підданих виконувати свої зобов'язання. Отже, примус – це необхідний інструмент для побудови взаємовідносин між державою і громадянами.

Про закон і право. Закони – необхідна умова існування громадянської асоціації. Але створення системи законів – це надзвичайно складне завдання, яке вимагає великих знань і мудрості, аби досягти «союзу розуму і волі» у суспільному організмі. Справжнього законодавця Руссо порівнює з механіком – винахідником машини, який створює зразок для наслідування, а справжнього керівника держави – із робітником, який збирає з окремих деталей механізм й пускає в хід машину. Законодавчу владу Руссо характеризує як «серце Держави». У випадках крайньої небезпеки, коли мова йде про порятунок державного ладу і вітчизни, «можна призупинити священну силу законів» і особливим актом покласти захист громадської безпеки на «достойного», тобто заснувати диктатуру і обрати диктатора. При цьому Руссо наголошував: такий державний устрій повинен мати тимчасовий характер.

Висновок. Ключовими у працях Ж.-Ж. Руссо, присвяченим питанням державного устрою і влади, стали твердження: держава має бути народною; закони повинні створюватися народом, без посередництва виборних представників і партійних кандидатів, аби кожен громадянин зміг зробити свій внесок у побудову правової системи у державі; ідеальна держава передбачає збереження балансу між громадянами, урядом, що реалізує виконавчу владу, і народом-законодавцем, який власне і є громадяни, але у всій повноті прояву їх «загальної волі» і лише у момент законотворчості. Руссо щиро вірив, що відкрив людям шлях до істинного блага, створив для них нову громадянську релігію Розуму, яка, з одного боку, допоможе ефективно управляти народом заради його ж блага, а з іншого – забезпечить згоду між людьми і процвітання держави.

§ 4. Правова концепція Ш.-Л. Монтеस्क'є

Життя і творчість мислителя. Шарль-Луї Монтеस्क'є (1689-1755 рр.) французький мислитель, філософ епохи Просвітництва, правознавець. Походив зі старовинного дворянського роду. Рано став сиротою. По закінченні католицького коледжу (1705 р.) вивчав право в Бордо і Парижі. У 1714 році – радник, а з 1716 року – один із віцепрезидентів парламенту Бордо.

Майже все життя Монтеस्क'є присвятив читанню, роздумам і повільній, але ретельній роботі над своїми творами. День у день він сидів у величезній бібліотеці в Лабреде перед каміном, читаючи або повільно диктуючи секретареві. Був замкненим і небалакучим, дозволяв собі відкритися лише у вузькому колі друзів. Іноді з'являвся на світських раутах у паризьких салонах, але завжди стояв осторонь, спостерігаючи за поведінкою людей, вивчаючи їх характери.

Виснажений багаторічними дослідженнями та письменництвом, майже сліпий від катаракти, він вже на порозі смерті закінчив головну працю свого життя і був визнаний великим мислителем свого часу.

Основні праці: «Перські листи» (1721 р.), «Роздуми про причини величі та падіння римлян» (1734 р.) і нарешті головна його праця – «Про дух законів» (1748 р.).

Думки:

- Закони повинні мати для всіх однакове значення.
- Мовчання іноді буває виразніше будь-яких промов.
- Яке задоволення відчуває людина, коли, зазирнувши у власне серце, переконується, що воно у неї справедливе.
- Коли людина з усіх сил намагається змусити інших боятись її... вона насамперед досягає того, що її починають ненавидіти.
- Найкращий спосіб прищепити дітям любов до батьківщини полягає в тому, щоб ця любов була у їх батьків.
- Є засіб перешкодити злочинам – це покарання, є засоби змінювати устої – це благі приклади.
- Жорстокість законів перешкоджає їх дотриманню.
- Мені здається, що найбільш досконале те починання, яке досягає своїх цілей з найменшими витратами.
- Мені здається, що ненависть сповнена страждань для того, хто її відчуває.
- Чарівність найчастіше полягає в розумі, аніж в обличчі, оскільки

краса обличчя виявляється відразу і не приховує нічого несподіваного; а ось розум розкривається поступово, коли цього бажає сама людина, і в тій мірі, в якій вона цього бажає.

Філософське осмислення правової реальності. Монтеस्क'є – син свого часу, великий просвітник, а не реакціонер чи ідеолог аристократичного лібералізму, як вважають деякі західні дослідники, які наголошують на його відданості історичним традиціям. Новаторство Монтеस्क'є якраз і полягало у тому, що він обґрунтував новий, буржуазний устрій суспільства за допомогою аргументів, понять, положень з арсеналу створених раніше філософсько-правових вчень, спираючись при цьому на історичний і соціологічний підхід до розуміння правових явищ.

Про державу і владу. Монтеस्क'є був переконаний, що хід історії визначається не божественною волею і не випадковим збігом обставин, а дією відповідних закономірностей. Стверджував, що розвиток безпосередньо залежить від цих закономірностей і ґрунтується на принципах, виведених «не із забобонів, а із самої природи речей».

Емпіричні методи дослідження у працях Монтеस्क'є використовуються поряд із методологією раціоналізму, і подекуди вступають із нею у протиріччя. Так, досліджуючи первісне суспільство, він не погоджується із догвірною теорією походження державної влади. Використовуючи ідею природного (догромадського) стану, він в той же час відкидає раціоналістичні конструкції, в яких утворення держави виводилось власне з вимог природного права. Не прийняв він і саме поняття суспільного договору.

Монтеस्क'є досліджує зв'язок між формою державного устрою і релігією, звичаями, способом життя, характером основної діяльності народу, географічними факторами тощо. Серед чинників, що впливають на встановлення тієї чи іншої форми правління, Монтеस्क'є називав землю, ландшафт, величину країн.

Він стверджував, що у південних країнах клімат сприяє встановленню деспотичної форми правління. Пояснював це особливостями життя людей на півдні, яким не загрожують холод і нестача їжі. Через це вони втрачають мужність, витривалість, жагу до життя, а отже, не чинять опору деспотичним правителям, змиряються із рабством. В умовах теплого і вологого клімату деспотичній владі сприяє і родючий ґрунт. Землеробство паралізує волю громадян, бо вони занурюються в особисті справи і не прагнуть до свободи.

Народи ж, які мешкають у суворох північних умовах, як правило, загартовані. Вони войовничі, сміливі, рішучі, працьовиті, не схильні до

рабства, наполегливо відстоюють свою державну незалежність, особисті права і свободи. У країнах з таким кліматом частіше встановлюються республіки. Помірний же клімат Європи сприяє встановленню монархій.

Окрім географічного середовища, на «дух законів», вважав мислитель, впливають густота населення, економічний рівень розвитку країни, віросповідання. Таким чином, мусульманство тяжіє до деспотії, християнство – до монархізму, католицтво – до необмеженої монархії, протестантство – до демократії. Однак більшою мірою визначає «дух законів» форма політичного правління держави, тобто «природа уряду».

Головна тема філософсько-правового вчення Монтеस्क'є і основна цінність, що відстоюється ним – політична свобода. До необхідних умов забезпечення свободи він відносив справедливі закони і належну організацію державності. Мислитель був переконаний, що утвердженню свободи сприяють і добре захищені природою кордони держави, тобто гори і водні простори, які перекидають шляхи завойовникам.

Ідеал свободи він пов'язував із існуючими формами правління: *республікою* (демократією і аристократією), *монархією* і *деспотією*.

У республіці влада належить або всьому народові (демократія), або його частині (аристократія). Русійний принцип республіки – «любов до батьківщини», виявляється у двох формах: демократія прагне до рівності, аристократія – до помірності.

Монархія – одноосібне правління, що спирається на закон і честь. Носій монархічного принципу – дворянство. Деспотія – одноосібне правління, засноване на беззаконні і сваволі. Тримається на страху і є неефективним державним устроєм. Запобігти переродженню монархії в деспотію здатна лише правильна організація верховної влади.

Монтеस्क'є вважав, що республіка характерна для невеликих держав, на зразок полісів. Монархія – для держав середньої величини. Деспотія – для великих імперій. Проте республіка, стверджував мислитель, може бути і на великій території. Це може відбутися лише в тому випадку, коли республіканське правління буде поєднане із феодалним устроєм держави.

Встановлення республіканського ладу не означає досягнення свободи членами суспільства. Для забезпечення законності і волі необхідно, як у республіці, так і в монархії, здійснити поділ влади. Монтеस्क'є виділив у державі законодавчу, виконавчу і судову гілки влади. Принцип поділу влади полягав, насамперед, у тому, щоб влада належала різним державним органам. Зосередження всієї повноти влади в руках однієї особи чи установи або стану завжди призводить до зловживання і

сваволі. Кожна з трьох влад повинна обмежувати і стримувати одна одну. Необхідний такий порядок, попереджав Монтеस्क'є, коли «одна влада зупиняє іншу».

Про закон і право. У пошуках «духу законів», тобто закономірностей в їх розвитку, він спирався на раціоналістичні уявлення про розумну природу людини, природу речей і прагнув досягнути логіку позитивних законів, причини їх виникнення та змін у ході історії.

Загальним поняттям «закон» у Монтеस्क'є охоплюються усі закони – як незмінювані і непорушні, що діють у світі фізичному, так і змінювані, що притаманні спільноті людей. Як істота фізична, людина підвладна незмінним природним законам, але як істота розумна, що діє на основі своїх власних бажань, вона постійно порушує і вічні закони природи, і змінювані людські закони.

До природних законів, які діяли у первісному суспільстві, мислитель відносить наступні властивості людської природи:

- (1) прагнення до миру;
- (2) уміння добувати собі їжу;
- (3) побудова стосунків з іншими людьми на основі взаємодопомоги;
- (4) бажання жити в суспільстві.

Але щойно люди об'єднуються в суспільство, вони забувають про притаманну їм слабкість. Зникає рівність між людьми, починаються конфлікти як між окремими особами, так і між народами. А отже, виникають закони, що регламентують відносини між народами (міжнародне право), між правителем і підлеглими (політичне право), а також закони, які вказують людям, як їм взаємодіяти з іншими (цивільне право).

Позитивний закон припускає об'єктивний характер справедливості і справедливих стосунків. Справедливість передує позитивному закону, а не створюється ним. Закон у загальному його розумінні – це людський розум, що управляє всіма людьми. Тому політичні і цивільні закони кожного народу – це окремі випадки застосування цього розуму на практиці.

Багато уваги Монтеस्क'є приділяє співвідношенню закону і свободи. Він розрізняє два види законів, що мають безпосереднє відношення до політичної свободи:

- (1) закони, що встановлюють політичну свободу в її відношенні до державного устрою;
- (2) закони, що встановлюють політичну свободу в її відношенні до громадянина.

Отже, мова йде про інституційний і особистісний аспекти політичної свободи, що підлягають законодавчому закріпленню. Без поєднання цих двох аспектів політична свобода залишається неповною, нереаль-

ною і незабезпеченою. Монтеस्क'є підкреслює, що політична свобода можлива лише при помірних правліннях, але не в умовах демократії або аристократії, а тим більше деспотії.

Розділення і взаємне стимулювання влади є, на думку Монтеस्क'є, головною умовою для забезпечення політичної свободи. Особистісний аспект свободи – політична свобода в її відношенні до окремого громадянина – виявляється у безпеці громадянина. Життю громадян нічого не загрожуватиме за наявності у державі якісних кримінальних законів і справедливого судочинства.

Висновок. Політико-правове вчення Шарля Луї де Монтеस्क'є вважається класичною школою конституціоналізму. Обґрунтування ним сутності свободи, громадянських прав, поділу влади було закріплене в конституційних актах Франції, покладене в основу Конституції США, конституцій інших держав і Декларації прав людини і громадянина 1789 року.

§ 5. Вольтер та його концепція правової держави

Життя і творчість мислителя. Вольтер (Франсуа-Марі Аруе) (1694-1778 рр.) – філософ, письменник, правозахисник, історик.

Народився Франсуа-Марі в Парижі, у сім'ї чиновника. Освіту отримав в єзуїтському коледжі. Після цього, не зважаючи на бажання батька, який бачив сина юристом, захопився літературною діяльністю. Вольтер писав гострі сатиричні вірші, через які кілька разів потрапляв у в'язницю і був вимушений змінювати місце проживання. Остаточно влаштувавшись у Швейцарії, Вольтер поринув у творчість. Дружив з найсильнішими монархами світу – Катериною II, Фрідріхом II, Густавом, Людовиком XV і Людовиком XVI. Останні дні Вольтера були сповнені фізичним болем – він помирає від раку.

Основні праці: «Історія Карла XII» (1730 р.), «Філософські листи» (1733 р.), «Філософський словник» (1764-69 рр.), «Бог і люди» (1769 р.), «Нарешті пояснена Біблія» (1776 р.).

Думки:

- Якби Бога не було, то його потрібно було б вигадати.
- Заздрість – отрута для серця.
- Тривала дискусія означає, що обидві сторони не праві.
- Люди ніколи не відчувають докорів сумління стосовно вчинків, що стали у них звичаєм.
- Закони будь-якого роду, що призначені бути ліками душі, майже

всюди складені шарлатанами, які лікують нас напівзаходами; деякі ж з цих шарлатанів прописують нам отруту.

- Для того, щоб пізнати Бога, потрібно бути ним.
- Робити те, що приносить задоволення – означає бути вільним.
- На нашій нещасній планеті люди не можуть не поділятися на два класи – на багатих, які правлять, і бідних, які їм служать.
- Краще – ворог хорошого.

Філософське осмислення правової реальності. Політико-правова концепція Вольтера будувалася на філософії «деїзму». «Християнство і розум не можуть існувати одночасно» – стверджував мислитель. Освічені люди не мають потреби у християнських одкровеннях. Віру в караючого Бога необхідно зберегти для «черні». Звідси відомий вислів Вольтера: «Якби Бога не було, то його потрібно було б вигадати». Вчення і принципи «деїзму» Вольтер перетворив на знаряддя боротьби з католицизмом і висунув ще одне гасло: «Розчавіть гадину! »

За виступи проти католицької церкви, релігійного фанатизму, мракобісся Вольтер змушений був залишити Францію і жити в Англії. Основні політико-правові вчення він розробив у вигнанні. Після повернення до Франції Вольтер написав свої «Філософські листи», у першому варіанті – «Листи про англійців». Ця праця, що зробила його відомим у Європі, містила, по суті, програму французького Просвітництва.

Про державу і владу. Погляди на державу, право і закон розпорошені по різних творах письменника. Гостро критичний настрій, осміяння і заперечення соціальних, юридичних і ідеологічних засад тодішнього феодального суспільства відрізняє вольтерівське вчення від здобутків інших просвітників. Ще одна характерна ознака – притаманний його творам дух свободи, гуманізму і терпимості.

Першопричину існуючих соціальних проблем Вольтер вбачав передусім в засиллі неучтва, забобонів, марновірства і придушенні розуму. Відповідальними за ці суспільні вади мислитель вважав церкву, католицизм. Релігійний фанатизм, однобокість мислення, насаджувані церквою, знищують життєтворчий початок всякої свободи – свободу совісті і слова. Проте, Вольтер не відкидає релігію і релігійність в їх вищому, духовному прояві.

Вольтера ніскільки не цікавила ідея перебудови суспільства на демократичних засадах. Більш того, він смертельно боявся демократії, народовладдя. По-справжньому близькими були йому інші проблеми, пов'язані із природним правом, свободою, рівністю. Звертаючись до концепції природного права, природного закону, Вольтер прагнув легітимізувати філософсько-правові цінності: свободу і рівність, що уособ-

лювали в собі розум і інтерес, дані природою.

Свобода для Вольтера, в першу чергу – це свобода індивіда, особиста свобода, а не свобода суспільства в цілому. Стрижнем особистої свободи служить свобода слова. Особливу увагу він приділяв свободі совісті, протиставляючи її католицькій нетерпимості. Викликає інтерес його оцінка свободи праці – вона забезпечується правом кожного «продавати свою працю тому, хто за неї дає найбільшу плату, бо праця є власність тих, хто не має ніякої власності».

Справжня свобода, за переконанням Вольтера, проявляється в тому, що люди перестають бути формально залежними один від одного; вони стають автономними суб'єктами. Проте, залежність все одно залишається у відносинах «людина – суспільство». «Свобода, – писав Вольтер, – полягає в тому, щоб залежати тільки від законів».

Вольтер не протиставляв свободу і рівність: вони мають доповнювати одне одного. Рівність людей трактував суто з політико-правової точки зору: надання людям однакового статусу громадянина, однакова залежність усіх громадян від закону і однаковий захист їх законом.

Проте, навряд чи можна назвати Вольтера прибічником майнової рівності (егалітаристом) і спільності майна. Володіння якоюсь власністю (або відсутність такої) повинне, на думку Вольтера, позначатися на становищі людини в суспільстві. Так, право голосу в питаннях, що стосуються громадського блага, можуть мати лише власники.

Ці уявлення про свободу і рівність Вольтер використав у своїх пропозиціях щодо реформування феодального суспільства. Він виступав за знищення станових привілеїв і за скасування церковних судів. Аристократію, на його думку, слід було замінити бюрократією. Мислитель наполягав на необхідності усунути партикуляризм чинного законодавства, добитися справедливого судочинства з широкою участю адвокатів у процесі, заборонити тортури. Надію на проведення цих реформ Вольтер пов'язував із сильною, освіченою державною владою.

У різних ситуаціях і у різні періоди держава може, на думку Вольтера, виступати в різних організаційних формах. Він віддає перевагу абсолютній монархії, що склалася в його країні. Найменше йому до душі революційні потрясіння, але Вольтер хоче, щоб абсолютизм став «освіченим». Найщасливіший час, коли государ – філософ. Окрім цього він має бути ще й милостивим. Вольтеру хотілося вірити в те, що інститути абсолютистської держави ще не вичерпали себе і отримують нове життя, щойно до влади прийде високоосвічений і високоморальний самодержець.

Вольтер належав до тих мислителів, які першочергове значення надають не формам управління у державі або ж конкретним інститутам і

процедурам влади, а принципам, що реалізуються за допомогою цих інститутів і процедур. Для нього такими соціально-політичними і правовими принципами були свобода, власність, законність, гуманність.

Критику феодальних порядків Вольтер здійснював з позицій раціоналізму. Так, він був переконаний, що на зміну деспотичному правлінню прийде царство розуму і свободи, в якому кожній людині будуть надані природні права: право на особисту недоторканність, право приватної власності, право вільно розповсюджувати свої твори (свобода друку), свобода совісті та ін. Під свободою Вольтер розумів усунення феодальних пережитків, що сковували творчу ініціативу людини, її приватнопідприємницьку діяльність. Пов'язуючи благополуччя націй з розвитком торгівлі і накопиченням багатств, Вольтер, як представник ліберальної буржуазії, підкреслював значення розкоші у забезпеченні соціального прогресу.

Інша важлива сторона його діяльності стосується боротьби з релігією. На той час єзуїти, що фактично керували Францією, були ще в силі, інквізиція охоплювала всю країну. Вольтер прославився своєю участю у судових процесах як захисник мучеників віри – Каласа, Сірвена, Ла Барра. Його заклик «розчавити гадину» звучав по всій Франції, а критика релігійних книг і дій церковників підривала не тільки авторитет церкви, а й весь абсолютистський режим.

Блискучий сатиричний розум, глибина знань, широта ерудиції дозволили Вольтеру створити яскраві памфлети проти церкви. Критичний аналіз, здійснений у цих творах, справляв величезне враження не тільки на інтелектуалів, а й на простих читачів, оскільки Франція була в той час найбільш читаючою країною в Європі.

Невеликі книжечки Вольтера, які доставлялися в Париж з Ферне (де він довгі роки жив у вигнанні) і продавалися біля підніжжя парламенту, моментально розкуповувалися усіма, хто збирався подивитися, як спляють засуджені парламентом книги, в тому числі і книги Вольтера. Боротьба Вольтера з церквою по суті стала боротьбою проти авторитарного мислення: він заперечував не лише церковний авторитет, але і всі авторитети, що не заслужили схвалення здорового глузду.

Висновок. Заслуга Вольтера полягає в тому, що він: (1) систематизував положення програми французького Просвітництва; (2) заклав основи просвітительської критики релігії; (3) послідовно відстоював інтереси ліберальної буржуазії; (4) активно виступав проти феодальних порядків; (5) пропагував «освічений абсолютизм»; (6) підготував теоретичне підґрунтя для подальшого розвитку політико-правових вчень у західноєвропейській філософії права.

§ 6. Німецька класична філософія права:

І. Кант, Й. Фіхте, Г. Гегель

6.1. Життя і творчість мислителя. Іммануїл Кант (1724-1804 рр.) – видатний німецький учений, філософ, засновник німецької класичної філософії, чії праці мали величезний вплив на розвиток філософської думки XVIII і наступних століть. Народився у Кенігсберзі (Пруссія) в родині ремісника. Був хворобливою дитиною, слабкою фізично, схильною до невротичних проявів. Після закінчення Кенігсберзького університету у 1745 році викладав метафізику, логіку, моральну філософію, фізику, математику. Не був одружений і не мав дітей.

У 57 років написав найвідомішу свою працю – «Критика чистого розуму». У приватному житті намагався не підтримувати філософські бесіди, відчуваючи, що більше схильний до повчання, ніж слухання. Все його життя було впорядкованим, розрахованим до дрібниць і нагадувало точний хронометр. Впродовж 30 років він дотримувався однакового розпорядку дня: рівно о десятій вечора він лягав спати і рівно о п'ятій ранку прокидався, о сьомій годині вечора виходив на прогулянку. Мешканці Кенігсберга звіяли за ним свої годинники.

Основні праці: «Критика чистого розуму» (1781 р.), «Логіка» (1800 р.), «Критика практичного розуму» (1788 р.), «Ідея всезагальної історії у всесвітньо-громадянському плані» (1784 р.).

Думки:

- І що більше я розмірковую, тим більше дві речі наповнюють мою душу все новим подивом і все зростаючим благоговінням: зоряне небо над нами і моральний закон в нас.
- Закон, що живе в нас, називається совістю. Совість – це зіставлення наших вчинків із цим законом.
- Коли справедливість зникає, не залишається нічого, що могло б надати цінності життю людей.
- Вище благо – це єдність добродетності і благополуччя. Розум вимагає, аби це благо досягалось.
- Дайте мені матерію, і я покажу, як із неї повинен утворитися світ.
- Спроможися бути мудрим! Май мужність користуватися власним розумом! – таким є девіз Просвітництва.

Філософське осмислення правової реальності. Важливою для розуміння кантівської філософії права є його теза із «Критики чистого розуму», що розкриває сутність «трансцендентального розуміння явищ у

просторі». Вона є «критичним нагадуванням про те, що речі, які ми споглядаємо у просторі не є речами у собі, і що простір не є формою речей, яка притаманна їм сама по собі, а предмети самі по собі невідомі нам, і ті предмети, які ми називаємо зовнішніми, суть тільки уявлення нашої чуттєвості, формою яких і слугує простір... істинний же корелят їх, тобто річ у собі, цим шляхом не пізнається і не може бути пізнана...»¹.

Про закон і право. Поняття «право» у І. Канта також належить до трансцендентальних (тобто таких, що перебувають поза безпосереднім досвідом і звернених до можливостей нашого мислення). Родовим поняттям для права у цьому ряду є дефініція «свобідної волі»: воля, яка може проявлятися незалежно від чуттєвих спонукань, а отже, вмотивована лише розумом, називається свобідною волею, і все, що перебуває із нею у зв'язку – практичним.

Право – це галузь практичної свободи, яку І. Кант визначає як «здатність самостійно започатковувати ряд подій»². Вчинки як феномени, що фіксують прояви свобідної волі, своєю основою знову таки мають розум.

Для розуміння кантівської філософії права треба розібратися, що він має на увазі, коли говорить про «причинність розуму по відношенню до волі». Ця причинність має подвійний характер. По-перше, у кожному вчинку людини розум виступає як його першооснова сама по собі. Кант наводить приклад, коли досліджуючи природу якогось поганого вчинку людини (як-от, неправдиві свідчення, що призвели до трагічних наслідків), ми намагаємось знайти першопричини цього вчинку у неналежному вихованні, у випадковому збігові обставин тощо. Водночас «дорікання за цей вчинок все-таки ґрунтується на *законі розуму*, тобто розум розглядається як та причина, яка могла і повинна була визначити поведінку людини, незалежно від будь-яких емпіричних умов... Розум був цілком вільний»³. Таким чином, *людина здатна і зобов'язана діяти на засадах розуму*. Ця теза може розглядатися як перший постулат філософії права І. Канта.

По-друге, «оскільки розум є постійною умовою усіх довільних актів, в яких виявляється людина, оскільки причинний зв'язок явищ, обумовлений свобідною волею людини, підпорядковується іншим законам, відмінним від природних... Розум не слідує природному порядку речей, а створює самостійно свій власний порядок у відповідності із ідеями,

1 Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант ; пер. с нем., предисл. И. Евлампиева. – М. : Эксмо, СПб. : Мидгард, 2007. – С. 291.

2 Там само. – С. 334.

3 Там само. – С. 334-335.

пристосовуючи до них емпіричні умови»¹. Отже, людина виступає ніби у двох іпостасях: з одного боку, вона є одним із явищ чуттєвого світу і підкоряється емпіричним законам, а з іншого – є людиною в тому розумінні, що має розум і діє за створеними цим розумом схемами. Кант не пояснює, чому людина кориться цим законам, адже й так зрозуміло: людину відрізняє від інших істот саме розум, а розум – це здатність утворювати поняття, принципи і закони, які власне для людини й призначені. Розум – автор своєї свободи. Саме здатність розуму обмежувати себе за допомогою понять, принципів і законів визначає сутність феномену свободи.

Свобода – феномен, що виростає з обмежень, накладених розумом. Цей вислів в повній мірі розкриває смисл другого постулату філософії права І. Канта.

Свобода, як особливий тип причинності, як форма відносин, похідна від обмежень. Свобідна воля підкоряється законам розуму, опосередковуючись свідомістю суб'єкта цієї волі. І це підпорядкування зовсім не нагадує сліпе схиляння перед об'єктивними обставинами. Це освячений розумом внутрішній обов'язок. Можемо зробити висновок: свобода завжди пов'язана із особливою, унікальною властивістю людини – *усвідомленим підпорядкуванням волі розуму*, що цілком розкриває третій кантівський постулат філософії права.

В узагальненому вигляді умовиводи І. Канта щодо філософських засад права виглядають так:

1. У царині практичної свободи людина (її свободна воля) повинна керуватися розумом.

2. «Керуватися розумом» означає створювати правила або підкорятися їм.

3. Тільки розум здатен самостійно започатковувати «низку» подій. «Самостійно» означає «на основі власних правил», тобто розум вільний, оскільки він створює свої власні правила у відповідності з ідеями. Свобода має своєю підставою принципи, закони і правила, створювані розумом, тобто свобода похідна від обмежень.

4. Свобода, залежно від характеру, способу і осередку прояву, може виступати у таких видах:

а) практична свобода (воля, керована і вмотивована лише розумом, тобто свободна воля);

б) свавілля – абстрактна характеристика свободи волі як такої. У крайньому своєму прояві – свобода без ніяких правил.

¹ Там само. – С. 332.

в) трансцендентна свобода – сфера «об’єктивного застосування чистих понять розуму», основоположних, що перебувають за межами можливого або наявного досвіду. Трансцендентна свобода, в її позитивному аспекті, передбачає розширення «кордонів» духовної свободи, а у негативному – руйнує свої власні засади, перетворюючись на свавілля. Так, герой «Злочину і покарання» Ф. Достоєвського не просто порушує закони моралі і права – він попередньо створює *правило*, яке виправдовує його вчинок, тобто довільно перетворює вигадану максиму (внутрішній принцип) у «акт всезагального законодавства»;

г) трансцендентальна свобода, яку І. Кант вважає гіпотетичною: «Припустімо, що існує свобода у трансцендентальному розумінні, як особливий вид причинності усього, що може відбутися у світі... Їй не передує нічого, що могло б претендувати на роль постійного закону... Відповідно трансцендентальна свобода є пустою фікцією»¹.

5. Розум притаманний людині, а не волі як такій. Людина, на відміну від усіх інших природних феноменів свідомо підкоряється «законам свободи». Звідси особливий тип причинності, який ґрунтується на усвідомленому і освяченому розумом внутрішньому обов’язку.

Так виглядає вихідна концептуальна конструкція, що лежить в основі філософії права І. Канта. Запропонований ним розподіл свободи на декілька видів, які фактично можна віднести або до практичної, або до духовної, є визначальним для розуміння і відомого принципу «звільнення через підкорення закону», і проблем, пов’язаних із захистом свободи і природних прав людини.

Квінтесенцією розуміння права, яке у Канта нерозривно пов’язане із визначенням свободи, є його «категоричний імператив»: «*право – це сукупність умов, за яких свавілля однієї особи сумісне із свавіллям іншої у відповідності із загальним законом свободи*».

Окремі дослідники філософського доробку І. Канта вважають, що «категоричний імператив» – це перефразована 6-а стаття якобінської конституції 1793 року, яка закликає: «Чини так, щоб твоя свобода могла співіснувати із свободою усіх людей». Проте, сам Кант вважав першим автором цієї формули Платона. У «Критиці чистого розуму», полемізуючи із критиками платонівської республіки, він пише: «Державний устрій, заснований на якомога більшій свободі людини згідно із законами, які дозволяють поєднати свободу одних із свободою інших... є в будь-якому випадку необхідна ідея; її слід покласти в основу не лише первісного плану державного устрою, а й будь-якого окремог^о закону»².

¹ Там само. – С. 285.

² Там само. – С. 219.

Те, що у працях 90-х років виступає в якості категоричного імператива права, у «Критиці чистого розуму» розглядається як прообраз права. Саме у цій роботі простежуються метафізичні основи кантівського розуміння права – через співвідношення основоположної для нього ідеї свободи і правового ідеалу, що й визначає іманентну (внутрішню) мету існування держави.

Свої умовиводи Кант будує, спираючись на теорію ейдосів Платона: «Тому, що ми називаємо ідеалом, у Платона відповідає ідея божественного розсудку;... людський розум містить у собі не лише ідеї, а й ідеали, які ...мають практичну силу (як регулятивні принципи) і лежать в основі досконалості здійснених актів... Ідея дає правила, а ідеал слугує первообразом для уявлення про те, як йому слідувати; в нас немає іншого дороговказу для наших вчинків, крім поведінки цієї божественної людини в нас, з якою ми порівнюємо себе і стаємо краще, однак все одно не в змозі зрівнятися із нею»¹.

Першообраз права містить у собі усі можливі модуси права: від права як індивідуальної потреби до публічного права. Отже, формула, згідно із якою «право є узгодження свавілля однієї особи із свавіллям іншої в межах загального закону свободи» є універсальною в застосуванні як до природного, так і до позитивного права в їх сучасному розумінні.

Висновок. Філософія права Канта долає традиційно слабкі місця теорії природного права. Тому вона була взята за основу багатьох «теорій справедливості», зокрема концепцій Дж. Ролза, Ю. Габермаса, О. Хеффе. Проте при всій оригінальності і фундаментальності цієї теорії вона містить низку спірних запитань, що викликають критику і дискусії, серед них: абсолютизація безумовних моральних вимог в обґрунтуванні права, ігнорування мотивів доцільності і вигоди у створенні правових норм; суто трансцендентальний характер його підходу, що не достатньо враховує емпіричні моменти права; наполягання на універсальному характері права, єдиного для всіх культур тощо.

6.2. Життя і творчість мислителя. Фіхте Йоганн Готліб (1762–1814 рр.) – німецький філософ, представник німецької класичної філософії. Професор Єнського університету (1794 – 1799 рр.), був змушений залишити його через звинувачення в атеїзмі. У «Промовах до німецької нації» (1808 р.) закликав німецький народ до морального відродження та об'єднання. Професор (1810 р.) і перший виборний ректор Берлінського університету.

¹ Там само. – С. 341.

Важливою подією в його житті стало знайомство із творами І. Канта у 1790 році. Він відразу відчув близькість ідей цього філософа, шукав зустрічі із кумиром і навіть надіслав йому рукопис своєї роботи «Досвід критики будь-якої відвертості». Зустріч дійсно відбулася – в 1791 році у Кенігсберзі, після чого твори Фіхте були опубліковані і високо оцінені у філософських колах. У 1814 році філософ вступив до антинаполеонівського народного ополчення, однак майже відразу заразився тифом від дружини, яка доглядала за пораненими бійцями в лазаретах, і помер.

Думки:

- Держава і всі створені людиною суспільні побудови прагнуть свого знищення: мета кожного уряду – зробити уряд зайвим.
- Я волів би краще збирати горох, ніж вивчати історію.
- Людина призначена для життя у суспільстві, вона повинна жити у суспільстві. Однак життя у державі не є абсолютною метою людини.
- Остання вища мета суспільства – повна згода і однотайність між усіма його членами. Але, з огляду на те, що досягнення цієї мети, вимагає від кожного індивіда досягнення абсолютної досконалості, то і перше і друге однаково недосяжне, поки людина не перестане бути людиною і не стане Богом.

Філософське осмислення правової реальності. Свою філософію Фіхте називав «науковченням», надаючи великого значення цій назві. Що ж таке наука? – запитує Фіхте у передмові до «Основ загального науковчення». Важливою рисою науки є її системність: усі положення в ній повинні об'єднуватися в єдине ціле у ключовому основоположенні. Окремі положення науки набувають достовірності відповідно до свого місця у цілому і свого відношення до нього. Це не стосується лише першого, висхідного основоположення, яке повинне бути достовірним ще до об'єднання у системне ціле. Істинність усієї системи базується на істинності ключового основоположення.

У розгляді основних проблем практичного науковчення слід насамперед з'ясувати зміст поняття практичного «Я», як важливого для осмислення антропологічних поглядів Фіхте. На відміну від Канта, який вважав людину громадянином двох полярних світів (світу природи, де панує зовнішня детермінація, і світу свободи, в якому особа сама встановлює собі закон), Фіхте стирає межу між чуттєвим світом (природою) та світом умоглядним (свободою). Якщо у Канта відносини причини і наслідку характеризували світ природи, а мети й засобів – світ свободи, то у Фіхте цільовий (телеологічний) принцип стає універсальним і для свободи, і для природи.

Оскільки цільовідповідність стала у Фіхте універсальним принципом

діяльності людини у сфері моралі (практики), то і основною формою практичного «Я» стає прагнення до цілездійснення. Воно, у свою чергу, буде життєздатним за умови протилежно спрямованої діяльності, яка сприймається «Я» як певна перешкода. Без перепони неможливе саме прагнення, інакше «Я» збіглося б з метою свого прагнення і перестало б існувати як таке, що прагне. Такою універсальною перешкодою, за Фіхте, виступає природа. Вона пробуджує це практичне «Я» до існування, запалюючи його потяг, та вказує на перепони, які слід подолати.

Прагнення до цілездійснення на першому ступені реалізації являє собою потяг до об'єкта. У цьому примітивному чуттєвому прагненні Фіхте розрізняв два аспекти: 1) прагнення до задоволення власного природного потягу, де виявляється залежність «Я» від об'єкта; 2) прагнення до самостійності, до влади над ним. Потяг до самостійності є найвищим прагненням. Саме такий підхід став визначальним для обґрунтування Фіхте своєї природно-правової доктрини.

Про державу і владу. Потреба забезпечити особисті права людей, наголошував Фіхте, обумовлює необхідність держави. Примусовою силою в державі не може бути індивідуальна воля. Нею може бути лише єдина колективна воля, для утворення якої потрібно згода всіх, необхідний відповідний договір. І люди укладають такий цивільно-державний договір. Завдяки йому і встановлюється державність. Загальна воля народу складає стрижень законодавства і визначає межі впливу держави. Так демократ Фіхте прагнув присікти свавілля абсолютистсько-поліцейської влади і, спираючись на природно-правову доктрину, затвердити політичні права і свободи особистості.

Не приховуючи симпатій до республіки, Фіхте зазначав, що визначальною рисою всякої розумно побудованої правової держави має бути відповідальність осіб, що керують цією державою. Якщо такої відповідальності немає, державний лад перетворюється на деспотію. Аби народний суверенітет не залишився порожньою фразою і уряд підпорядковувався закону, Фіхте пропонує заснувати ефорат – постійну контролюючу, наглядову владу, представники якої, ефори, – обираються самим народом. Ефори можуть призупиняти дії виконавчої влади, якщо виявлять в них загрозу правопорядку. Остаточну оцінку діям уряду дає народ. Пізніше, у 1812 році, Фіхте визнав ідею створення ефората нереалістичною.

Фіхте переконано відстоював ідею верховенства народу в управлінні державою. Звідси категоричний висновок про безумовне право народу змінювати державний устрій, про право народу на революцію. Хоча приблизно з 1800 року Фіхте відходить від радикальних позицій і вже у

реформах вбачає найбільш ефективний інструмент перебудови справедливої держави. Водночас переконаність у гострій необхідності лібералізації політичного режиму, скасування станових привілеїв і встановлення твердої законності, а також гаряче співчуття народним масам ніколи не залишали Фіхте. До останніх днів він був відданий гуманістичній ідеології Просвітництва й залишався прихильником буржуазно-демократичних перетворень.

Фіхте вбачав у державі не самоціль, а лише знаряддя для досягнення ідеального ладу, в якому люди, озброєні наукою, легко вирішують практичні, земні завдання, не витрачають на це багато сил і часу й мають його ще вдосталь для свого духовного життя.

Про закон і право. Система позитивного права, на думку Фіхте, повинна бути виведена з принципів природного права, які є загальною підставою для окремих політичних і політико-правових наук. Природне право Фіхте розуміє як проміжну ланку між природною стороною людини та її моральністю. Право, вважав мислитель, повинно з'єднати необхідність природи і свободу духу. Тим самим воно сприяло б створенню людиною своєї «другої природи» – світу об'єктивної волі, де вона «знаходилася б у себе самої». Не стихійна природа, як у Гоббса або Руссо, відповідає природному стану людини, а «друга природа» – створений людиною світ правових відносин.

Сама держава, стверджував Фіхте, є природним станом людини, і її закони не повинні бути нічим іншим, як реалізацією природного права. Тут сполучаються ідея права та ідея справедливості, норма моральна та норма юридична. З точки зору Фіхте, не існує природного права і природного стану як чогось закладеного від природи, але існує ідея права, ідея справедливості, яка розкриває сенс позитивного права.

Фіхте вказує на близькість права і моральності, які він все ж таки розрізняє. Він вважав, що філософський розгляд морального закону має становити предмет моралі, а не теорії права, яка повинна бути особливою, незалежною від інших наукою.

У ранній період своєї творчості Фіхте був схильний зближувати право і моральність. Так, у «Досвіді критики будь-якої відвертості» (1792 р.) право майже безпосередньо виводиться ним з морального закону. У статті «Вимога від государів Європи щодо свободи думки» він включає право у сферу моральності, позначаючи останню як родове поняття по відношенню до права. У пізній же період своєї творчості Фіхте більш чітко розмежовує право і моральність. З цього приводу робив такі пояснення: «В теорії права немає мови про моральне зобов'язання; тут кожен пов'язаний лише добровільним рішенням жити в суспільстві з

іншими: і якщо хтось не хоче обмежувати своє свавілля, то у галузі природного права йому нічого протиставити, окрім того, що він в такому випадку повинен піти геть з будь-якого людського суспільства».

Висновок. Місце і значення Фіхте у філософії права нерозривно пов'язані з його внеском у подальший розвиток критичної філософії Канта. Фіхте вважав своїм першочерговим завданням вивчення фундаментальних основ людського Я, суб'єкта як активного творчого начала. Для цього слід було обґрунтувати єдиний принцип, що й було зроблено Фіхте, який по суті здійснив реформу критичної філософії і визначив мету і напрямок її подальшого розвитку.

6.3. Життя і творчість мислителя. Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770-1831 рр.) – німецький філософ, представник німецької класичної філософії. Народився в сім'ї чиновника. Після закінчення теологічного інституту займався науковою і літературною працею, очолював гімназію в Нюрнберзі. З 1816 року і до кінця життя – професор філософії в університетах Гейдельберга і Берліна.

У 1821 році в Берліні побачила світ «Філософія права» – робота, якій судилося стати останньою. У 1830 році Гегеля призначають ректором Берлінського університету, в 1831 році він отримує від монарха нагороду за службу прусській державі. У серпні 1831 року в німецьку столицю прийшла холера, і Гегель поспішив залишити місто, однак вже у жовтні повернувся, вирішивши, що небезпека минула. 14 листопада знаменитого філософа не стало, і саме холеру лікарі назвали причиною його смерті.

Гегель був незвичайною людиною. Насилу добираючи слова в розмові на повсякденні теми, він ставав неймовірно красномовним у філософських бесідах. Розмірковуючи, він міг годинами стояти на місці, повністю відсторонившись від світу і того, що відбувається навколо. Звичайною річчю було для нього під час прогулянки загубити черевики у багнюці і простувати вулицею босоніж. При цьому він був «душею компанії» і дуже любив жіноче товариство. Міщанська жадібність поєднувалась у нього із широтою душі, обережність – з авантюризмом. Головна ідея філософії Гегеля полягає у визнанні логічної «прозорості» світу, у вірі в силу раціонального начала і світовий прогрес.

Основні праці: «Феноменологія духу» (1807 р.), «Наука логіки» (1812–1816 рр.), «Енциклопедія філософських наук» (1817 р.). «Філософія права» (1826 р.).

Думки:

- Що розумне, то дійсне; і що дійсне, то розумне.
- Через здійснення великих цілей людина виявляє в собі і великий

характер, що робить її маяком для інших.

- Людина не стане володарем природи, допоки не стане володарем для самої себе.
- Людина із справжнім характером ставить собі змістовні цілі і твердо дотримується їх, інакше її індивідуальність втратила б сенс існування.
- Щоб мій вчинок мав моральну цінність, із ним має бути пов'язане моє переконання. Аморально робити щось зі страху перед покаранням або для того, щоб отримати схвалення інших.
- Людина є не що інше, як ряд її вчинків.

Філософське осмислення правової реальності. Гегелівська «філософія права» являє собою цілком успішну спробу упорядкування фундаментальних прав людини, інститутів, громадських об'єднань та перетворення їх у розвинуту систему.

У своїй «Філософії права» Гегель розглядає проблему власності, причому він категорично проти розуміння власності як чогось ганебного. Розправу над людьми, що володіють власністю, вважав неприпустимою. Виступав проти рівності як зрівняльного розподілу власності. Він пророкує: якщо будуть зроблені спроби зрівнювання власності, розподілу порівну її між людьми, то це призведе до злиднів. Такі спроби не можуть бути результативними через те, що нерівність неодмінно відновить себе сама. Велику увагу Гегель приділяє проблемам суспільного договору, осмисленню держави, злочину, переходу від права до моралі. Це комплексне полотно державно-правових розробок, що не втратили актуальність і до сьогоднішнього дня. Найбільш затребуваною стає у Гегеля ідея громадянського суспільства.

Про державу і владу. Громадянське суспільство розуміється мислителем як сфера активності людей, яка «розташовується» між сім'єю та державною діяльністю. У сфері громадянського суспільства забезпечується життєдіяльність суспільства в цілому та його окремих членів. По-перше, саме тут індивіди заявляють про свої потреби, задовольняють і регулюють їх. Економічне задоволення найважливіших життєвих потреб є однією з визначальних функцій громадянського суспільства. Громадянське суспільство має створювати спеціальні структури, аби державі не доводилося займатися регулюванням тих відносин, які повинні бути самоналаштованими, самоврегульованими. По-друге, у громадянському суспільстві повинні складатися такі відносини, які б дозволили будь-яким групам і об'єднанням, великим і малим, захищати свої інтереси. Для цього утворюються «корпорації» недержавного характеру, які не належать до сфери державної бюрократії. І все ж вище цих структур Гегель ставить державу (за що й був звинувачений в етатизмі).

Гегель виступає за сильну державну владу. Його дорікали й тим, що він є прибічником абсолютної монархії, а не демократичної й не республіканської форми правління. Така позиція Гегеля пояснюється його недовірою до тих форм правління, які утверджуються на крові, як це було із встановленням республіканського устрою у багатьох європейських країнах. Інша справа – конституційна монархія, заснована на розумі, злагоді монарха і підданих, добрій волі самого монарха.

Гегель був переконаний: навіть якщо знищити монархію, замінити її на іншу форму державної влади, все одно на чолі держави стоятиме Особистість. Таку людину в «Філософії права» він іменує «государем».

Маркс, критикуючи «Філософію права» Гегеля, його спробу досягти рівноваги в розподілі влади між «государем» і підданими, різко ставить питання: влада государя (монарха) або влада народу; третього не дано. Тим часом і в сучасних умовах питання про рівновагу у розподілі влади між «першою особою» в державі та народом залишається актуальним. Принцип «або – або» менш реалістичний, ніж гегелівське: і «государ» (як головна керуюча особа), і народ.

В цілому громадянське суспільство являє собою об'єднання індивідів на основі їх потреб і з допомогою правового устрою, як засобу забезпечення безпеки громадян і захисту власності.

Громадянське суспільство, за Гегелем, ділиться на три стани: землевласники (дворяни – власники майоратних володінь і селянство), промислове (фабриканти, торговці, ремісники) і загальне (чиновники). Громадянське суспільство, незважаючи на наявні в ньому закони і суди, виявляється не здатним врегулювати соціальні протиріччя. Для цього потрібна впорядкована політична влада, що стоїть над ним – держава.

Гегель розрізняє у державі об'єктивну і суб'єктивну сторони.

З об'єктивної сторони держава є організацією публічної влади. У вченні про державний устрій Гегель виступає на захист конституційної монархії і критикує ідеї демократії. Розумно влаштована держава, на його думку, має три влади: законодавчу, урядову і княжу владу. Переймаючи принцип поділу влади, Гегель в той же час підкреслює неприпустимість їх протиставлення одна одній. Окремі види влади повинні утворювати органічну, нерозривну єдність, вищим виразом якої служить влада монарха. З суб'єктивної сторони держава є духовним співтовариством (організмом), всі члени якого пройняті духом патріотизму і свідомістю національної єдності. Підставою такої держави Гегель вважав народний дух у формі релігії. Доводив необхідність шанувати державу як якесь земне божество. Держава – це прихід Бога у світ; «її основою слугує влада розуму, що проявляє себе як волю».

Політичний ідеал Гегеля відображав прагнення німецького бюргерства до компромісу з дворянством і встановлення конституційного ладу у Німеччині за допомогою поступових реформ зверху.

Про закон і право. Право і засновані на ньому закони, писав філософ, «завжди за формою позитивні, встановлені і дані верховною державною владою». Гегель продовжував використовувати термін «природне право», проте вживав його в особливому значенні – як синонім ідеї права. У трактуванні, запропонованому мислителем, природне право виявлялося вже не сукупністю розпоряджень, яким повинні відповідати закони держави, а філософським баченням природи (сутності) правових відносин між людьми. «Представляти собі відмінність між природним або філософським правом і позитивним правом таким чином, ніби вони протилежні і суперечать одне одному, було б абсолютно невірним». Природне право відноситься до позитивного так, як правова теорія відноситься до діючого права.

Ідеєю права, філософ, вважав загальну свободу. Слідуючи традиції, що склалася в ідеології антифеодальних революцій, Гегель, наділяв людину абсолютною свободою і виводив право з поняття свободної волі. «Система права є царство реалізованої свободи», – наголошував він. Разом з тим, Гегель, відкидав концепції, що визначали право як взаємне обмеження індивідами своєї свободи в інтересах загального блага. Згідно з ученням філософа, справжньою свободою володіє загальна (а не індивідуальна) воля. Загальна свобода вимагає, щоб суб'єктивні устремління індивіда були підпорядковані етичному обов'язку, права громадянина – співвіднесені з його обов'язками перед державою, свобода особистості – узгоджена з необхідністю.

Гегель включав в поняття права більш широке коло суспільних явищ, ніж це було прийнято в філософії та юриспруденції початку XIX століття. Особливими видами права у нього виступають формальна рівність учасників майнових відносин, мораль, моральність, право світового духу. Філософія права Гегеля по суті була загальносоціальною доктриною, яка охоплювала весь спектр питань щодо становища людини в суспільстві.

Ідея права в своєму розвитку проходить три ступені: абстрактне право, мораль і моральність.

Перший ступінь – *абстрактне право*. Свобідна воля спочатку проявляється у ролі індивідуальної волі, втіленої у відносинах власності. На цьому етапі свобода виражається в тому, що кожна особа має право володіти речами (власність), вступати в угоду з іншими людьми (договір) і вимагати відновлення своїх прав у разі їх порушення (неправда і злочин). Інакше кажучи, абстрактне право охоплює сферу майнових відно-

син і злочинів проти особистості. Його загальним велінням служить заповідь: «Будь особою і поважай інших як осіб». Приписи абстрактного права формулюються у вигляді заборон.

Основна увага в цьому розділі «Філософії права» приділена обґрунтуванню приватної власності. Визнаючи необмежене панування особи над річчю, Гегель відтворює ідеї, що одержали закріплення в Кодексі Наполеона 1804 та інших законодавчих актах буржуазії. Лише завдяки власності людина стає особистістю, стверджував філософ. Одночасно з цим, Гегель підкреслює неприпустимість ставлення до людини як власності. «У природі речей, – писав він, – полягає абсолютне право раба здобувати собі свободу». Гегель відкидає платонівські проекти осуспільнення майна і вважає неприйнятним зрівняння власності.

Другий ступінь у розвитку ідеї права – *мораль*. Абстрактні розпорядження формального права на цьому етапі наповнюються позитивним змістом. Моральний стан духу передбачає усвідомлене ставлення індивіда до своїх вчинків, він вже перетворюється на діяльного суб'єкта. Якщо в праві свободна воля виявляється у зовнішніх по відношенню до речі або волі іншої особи проявах, то в моралі – у внутрішніх спонуканнях індивіда, його намірах і помислах. На даному ступені свобода виявляється в здатності індивідів здійснювати усвідомлені дії (умисел), ставити перед собою певні цілі і прагнути до щастя (намір і благо), а також співвідносити свою поведінку з обов'язками перед іншими людьми (добро і зло). У вченні про мораль, Гегель вирішує проблеми суб'єктивності в осмисленні правопорушень, провини, як підстави відповідальності індивіда.

Третя, вища, ступінь розуміння права – *моральність*. У ній долається однобічність формального права і суб'єктивної моралі, знімаються суперечності між ними. Відповідно до поглядів філософа, людина знаходить моральну свободу у спілкуванні з іншими людьми. Вступаючи у різні співтовариства, індивіди свідомо підпорядковують свої вчинки загальним цілям. До об'єднань, що формують моральну свідомість в сучасну йому епоху, філософ відносив сім'ю, громадянське суспільство і державу.

Таким чином, сконструйована Гегелем розумна держава як конституційна монархія являє собою правове утворення, в якому реалізується ідея свободи. Недоліки гегелівського етатизму усе-таки виявляються у вивищенні держави над індивідом і громадянським суспільством, у недооцінці прав і свобод особи, хоча державні механізми в його ідеальній державі функціонують лише в правових формах. Саме в цьому відмінність його теорії від звичайних етатистських теорій держави.

Висновок. Філософсько-правове вчення Гегеля мало величезний вплив на подальший розвиток політико-правової думки. Гегелівська фі-

лософія забезпечила широкий простір для обґрунтування як консервативних, так і критичних опозиційних поглядів. У своїй вступній статті до праці «Гегель. Філософія права: історія і сучасність» В. Нерсеянц зауважує, що німецький мислитель порівнював свою філософію із совою Мінервою, яка починає політ лише з настанням сутінків. Після більш ніж півторастолітніх мандрів цей птах, що бився в сільцях різних інтерпретацій і горів у вогні незгасаючої критики, постає вже у вигляді не сови Мінерви, а скоріше птаха Фенікса. Філософська думка Гегеля пережила багато сутінків і світанків, набуваючи все нового і нового вигляду. Галерея цих образів широка, але не вичерпна. Оскільки, життя гегелівської філософії права – в оцінках, інтерпретаціях та інших різноманітних зв'язках із сучасністю – продовжується.

§ 7. Реалізація просвітницьких ідей у філософії Г. Сковороди

Життя і творчість мислителя. Григорій Савич Сковорода (1722-1794 рр.) – видатний український філософ, поет і педагог. Був всебічно обдарованою людиною: за свідченнями сучасників та біографів він вільно грав на декількох музичних інструментах, мав неординарний голос та музичні здібності, феноменальну пам'ять, талант до малювання. Народився він на Полтавщині, освіту здобував у Києво-Могилянській академії. Провів кілька років за кордоном (Токай, Будапешт та ін.), а з поверненням на Україну почав викладацьку діяльність у Переяславській семінарії. У період з 1750 по 1760 роки Сковорода пише літературні твори – близько п'ятдесяти пісень та віршів, цикл байок під назвою «Байки Харківські». Майже десять років викладав гуманітарні дисципліни у Харківському колегіумі.

З 70-х років Сковорода вів життя нужденного мандрівника – філософа. У роки мандрів розцвіла філософська творчість Сковороди, саме в цей період написані всі його діалоги (філософські твори Сковороди представлено переважно у формі діалогів). Здобутий ним досвід, книжна наука й десятиліття творчих шукань у поєднанні з неординарними здібностями дозволили Г. Сковороді створити власну філософію, в якій поєдналися безмежна любов мислителя до життя, до людей, до Творця із віковичною мудрістю українського народу.

Основні праці: «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» (1768 р.), «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» (1769–1771 рр.), «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» (1773 р.), «Кільце. Дружня

розмова про душевний світ» (1775 р.), «Книжечка, звана Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алквіадська (Ізраїльський змії)» (1776 р.), «Пря архістратига Михаїла із Сатаною про те: чи легко бути добрим» (1783 р.), «Сад божественних пісень» (1753–1785 р.), «De Libertate» (1756 р.), «Байки харківські» (1769–1774 р.), «Убогий жайворонок» (1787 р.).

Думки:

- Святість життя лише у вчинках людини.
- Зовсім немало – пізнати себе.
- Без зерня горіх так само нічого не вартий, як людина – без серця.
- Яка ж це муки займатися несродною працею.
- Любов є донькою Софії.
- Не загориться сіно, не торкнувшись вогню.
- Хто уникає клопоту, той має навчитися жити скромно і просто.
- Світ ловив мене, проте не піймав.

Філософське осмислення правової реальності. За життя мислителя не було опубліковано жодного з його творів, а розповсюджували їх у вигляді рукописів сам автор і його прихильники. Внесок Сковороди в ідеологію вітчизняного праворозуміння і державотворення полягає у розробленні загальних проблем людини, її природи, ідеї щастя, самопізнання, рівності і свободи.

Свобода для мислителя «навіть не злото», оскільки «проти свободи воно лиш болото». Спираючись на здобутки античних філософів (Піфагора, Сократа, Платона, Епікура, Горація, Вергілія, Плутарха, Цицерона, Сенеки) та мислителів епохи Відродження (Лейбніца і Руссо, Прокоповича), мандрівний філософ у процесі роздумів над проблемами суспільства і держави створив власну етико-гуманістичну систему розуміння ідеального, людини, особистості – «філософію серця».

Про державу і владу. Демократичні ідеї сивої античності і народні ідеали XVIII ст. стали предметом глибокого філософського аналізу Г. Сковороди. Він з болем говорив про беззаконня, нестерпне свавілля царських чиновників і воєначальників, безглузде марнотратство російських дворян і українських панів і разом з цим – про страждання селянських мас, що зубожіє у цьому світі несправедливості і зла.

Мислитель-гуманіст вважав, що поширені серед імущих і знатних членів суспільства сребролюбство та лихварство породжені владолюбством і неробством. У своїх творах письменник-філософ не раз називає володарів влади «лицемірами», «мавпами святості».

Прагнучи підняти народ до кращого життя, Сковорода закликав його до «не спати», боротися з убогістю, гнітом можновладців. Пошуки засобів зміни життя на краще складають одну із сторін соціально-

політичної концепції українського мислителя. Філософ-демократ звертався до простих людей із закликом «обходити» знатних персон або у спілкуванні з ними залишатися «самим собою». Сильних «світу цього» філософ уподібнював яструбам, які живуть кров'ю жайворонка і об його тіло «загострюють кігті». Високі чини і посади вони отримують не за «покликанням», не «по розуму» і здібностям, а за фактом приналежності до дворянського роду. Простий же народ не в змозі змінити своє життя на краще, бо «двері» до влади для нього закриті.

Відкрити ці двері народу, вважав Сковорода, двері до вільного життя повинні перш за все освіта, наука, філософія, нові моральні принципи, створені у згоді з поняттям «сродності праці», тобто такої, що відповідає природним здібностям, покликанню людини.

Головна перетворююча сила суспільства – нова мораль, тверді переконання, думки, які «не видно, неначе їх немає, але від цієї іскри, вся пожежа... від цього зерна залежить ціле життя наше»¹. Моральна сила, сила думки, учив Г. Сковорода – головний чинник історії. Осереддя цієї сили – душа, розум і серце людини, а її дія забезпечує духовне життя людини і суспільства: розумні ідеали стають критерієм і метою моральності.

Ідея рівності перед законом, що є однією з ключових у праві, соціології і етиці, в ученні Сковороди звучить як вимога соціальної рівності, що поєднується із моральною нормою всезагальності праці. Праця, на думку Сковороди – це загальна моральна вимога, громадянський обов'язок кожної людини і водночас природна необхідність. «Солодке стільника труд»². Без зусиль всякий достаток «висохнути, як озеро може», лише «чесне ремесло є джерелом, що не убожіє, не рясного, але безпечного годування»³. «Трудова» теорія прогресу Г. Сковороди була направлена проти паразитизму і неробства дворянства, вона відображала прогресивні вимоги того часу.

Виступаючи проти марновірства, релігійної нетерпимості, сектантства і тому подібне, філософ вказував, що саме вони були причиною усіх фактів жахливого вандалізму в історії людства, на зразок спалювання Олександрійської бібліотеки, Варфоломійської ночі тощо. Звідси вимоги українського філософа поширювати освіту серед народу. Теорія, мораль, наука, вважав він, – «сім'я благих справ» в ім'я людини і суспільства⁴.

Сковорода розумів, що для повнокровного життя людям потрібна

¹ Сковорода Г. С. Збірник творів. – Х.: Пролісок, 1992. – С. 145.

² Там само. – С. 32.

³ Там само.

⁴ Там само. – С. 105.

свобода. Свободу він вважав невід'ємним правом людини, її «повітрям» й «хлібом» і бажав її всім, а в першу чергу – своєму покріпаченому народу. Захоплено філософ-поет оспівав свободу у вірші «De libertate». Вихор свободи, хвиля народного гніву, нарешті вихор часу – ось сила, яка в уявленнях Сковороди вища за силу тиранів. У «Потопі Зміїному» Сковорода висловлює переконання, що людство неодмінно створить собі належні умови для повноцінного життя, що справжнє щастя людей не у минулому, не на небі, а в майбутньому і на землі. «Ми створимо, – писав він, – світло краще. Зробимо день веселіший».

Мислитель мріяв про «республіку духу вчених Європи» і вірив у перемогу добра над злом, у торжество правди і справедливості: «Неправа гнобить і протидіє, але тим дужче бажання боротися з нею». Для поета «краще голий і правдивий, ніж багатий та беззаконний».

Як праведник світу Сковорода наголошує, що «послала його істина до милості, а світ до правди», а якщо не зможе він «нічим любій вітчизні прислужитись, то в усякому разі з усієї сили намагатиметься ні в чому їй не шкодити».

Про закон і право. Знаючи порядки царського двору, мислитель дійшов висновку: чим менше буде прав, тим менше стане «беззаконників», тих, хто «ломиться крізь законів цивільних паркани». Він неодноразово наголошував на «дикості» самодержавної влади, на посиленні ненависті до неї з боку простого народу, закликав «визначати смак не по шкаралупі, а по ядру», вимагав від чиновників «не панувати над тілами, а керувати душами».

Із творчої спадщини Сковороди постає образ майбутнього державного діяча нового типу – Людини з великої літери, Людини, яка втілює свою родову сутність, Людини, для якої на першому плані не особисті інтереси, не біологічні потреби, а служіння суспільству й усім соціальним станам, які утворюють це суспільство. Людини, для якої верховним канонам буття є моральний закон, висока духовність, чистота серця, душевний спокій, цілісна натура, самопожертвування, совість, розум, потяг до справедливості, «сродна праця».

Висновок. Сковорода увійшов до історії вітчизняної філософсько-правової думки як концептуальний основоположник народовивчення, як ідейний предтеча національного відродження, як поборник справедливого суспільного устрою, де панують моральний закон, висока духовність і свобода, де завдяки «сродній праці» і любові людей одне до одного немає місця злим вчинкам і помислам.

Розділ 4

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА МОДЕРНОГО ЗРАЗКА

§ 1. Філософські пріоритети некласичного осмислення правової реальності

Класичне розуміння наукової картини світу, засноване на досягненнях Коперника, Галілея і Ньютона, визначало розвиток філософської думки впродовж багатьох століть. Для нього характерне ототожнення світу із механізмом, що одного разу був заведений творцем і надалі розвивався за законами динаміки. Світові процеси осмислювалися як лінійні і однозначно детерміновані минулим. В основі пояснення усіх явищ природи – причинно-наслідкові зв'язки, які виключали будь-які випадковості в їх розвитку. Зворотність часу була визначальною у твердженні про однаковість усіх станів механістичного руху тіл. Простір і час у сприйнятті людини мали абсолютний характер і ніяким чином не були пов'язані із рухом тіл. Існування суб'єктів осмислювалося як ізольоване від впливу інших систем, а закономірності більш високих форм руху матерії було зведено до законів механістичного руху. Світ, як простий і однорідний механістичний Всесвіт, поставав у вигляді годинникового механізму із детермінованою поведінкою його підсистем, що підпорядковуються універсальним законам. Таке уявлення щодо однозначності і однорідності механістичного Всесвіту було перенесено й на інші галузі людської діяльності: на структуру державного управління, на організацію виробничого процесу, на правову систему. Завершення індустріальної епохи свідчить про недолугість механістичної моделі реальності, яка з самого початку піддавалася критиці.

Наука, що принесла у життя людини технічний прогрес, не в змозі була заповнити вакуум, який утворився із втратою віри. Криза духовного світу людини XIX століття яскраво відображена у вислові Ф. Ніцше: «Бог помер!». Втрата людиною своєї єдиної опори – Бога – призвела до втрати свого місця, свого власного простору. Новий тип мислення, що в подальшому стане релігією XX століття, представлено у філософії А. Шопенгауера. Людина ним осмислюється як безпорадна, загублена у безкінечному просторі і безкінечному часі величина, яка в силу своєї

конечності завжди матиме лише відносне й ніколи абсолютне відчуття часу і місця свого буття. Вона ніби опиняється поза часом і простором, без минулого і майбутнього, це людина із загостреним відчуттям непотрібності і загубленості у безкінечному світі.

Зведення «організму до механізму» зумовлює технократизацію соціального простору у Новий час і появу такого специфічного типу самотності, як «самотність у натовпі». Для людини пріоритетними виступають її професійні й соціальні функції, а отже, спілкування набуває формального характеру і не приносить задоволення. Не зважаючи на присутність інших, людина відчуває себе самотньою, що спричиняє руйнацію її духовного світу. Саме у цей час зароджується екзистенційний тип світосприйняття, який знаходить своє обґрунтування й у філософії.

Втрата людиною свого місця, функціональний підхід до особистості, що призвів до її стандартизації й уніфікації, стає поштовхом до розвитку окрім екзистенційної, ще й антиутопічної традиції. Поступове накопичення знань призвело у другій половині XIX століття до різкого технічного стрибка, до науково-технічної ейфорії, до розвитку культу науково-технічного прогресу, що стало причиною перенесення принципів побудови досконалої машини на людське суспільство. Так само, як у механізмі існує певна кількість деталей, кожна з яких виконує свою функцію, приводячи в дію ціле, так і в суспільстві безкінечну множинність окремих воль необхідно підпорядкувати якомусь єдиному задуму. Якщо принципи дії машини стають еталоном суспільного устрою, то людина відповідно стає «гвинтиком» цієї машини, несамодостатньою деталлю, яку можна легко замінити на іншу. Таким чином, людина втрачає свою індивідуальність, «опредмечується», стає бездушною складовою певного універсального механізму.

Формуванню некласичного розуміння світу і місця людини у ньому, поряд із досягненнями філософської думки, сприяли нові наукові відкриття, зокрема у галузі термодинаміки. Було доведено, що у термодинамічних системах – газах і рідинах – відсутня жорстка детермінованість на рівні окремих елементів системи – молекул, хоча на рівні системи в цілому вона залишається. Отже, на зламі XIX – XX століть виникає нова картина світу, у якій кардинально змінюється схема детермінації – випадковість стає закономірністю. Нова квантово-релятивістська картина світу завдячує своєю появою А. Ейнштейну, М. Планку, Н. Бору. Формується новий тип некласичної раціональності, що спонукає і до переосмислення суб'єкт-об'єктних відносин.

Зазначені процеси детермінували становлення нової ідеологічної течії, що отримала назву «модернізм».

В межах історико-філософського знання модернізм (від франц. *moderne* – сучасний) слід розуміти як певний напрям розвитку суспільної думки, що в основі своїй передбачає оновлення і перетворення, заперечення традиційних культурних і соціальних форм, пошук нових принципів, невмотивоване експериментування¹. Джерела модернізму вбачають і в раціоналізмі Нового часу, з його вірою у прогрес, і в культурних експериментах ХІХ-ХХ століть, і у глобальних суспільних потрясіннях початку ХХ століття (Перша світова війна, Жовтневий переворот 1917 р.). Проте, усі концепції модернізму єдині у своєму радикальному прагненні докорінно перебудувати існуючий світ. Модернізм виходить з ідеї знищення жорстких, замкнених економічних, політичних, духовних та інших систем, які уповільнюють природний процес оновлення суспільства. Стрижнем модерністських процесів в історичному контексті, як правило, вважається індустріалізація, технічне удосконалення матеріального життя людини, а також лібералізація політичного устрою суспільства.

Актуальним є питання про хронологічні межі цієї ідеологічної течії. Розбіжності в їх коректному визначенні пов'язані із неоднозначним тлумаченням феномену модерності в історії мистецтв, соціології та філософії права. Так, якщо сприймати модернізм як світогляд, що орієнтований на індивідуальність і наукове пізнання, то його історичні межі співпадають із межами філософії Нового часу, коли Ф. Беконом і Р. Декартом були обґрунтовані принципи наукового пізнання і раціоналізму. У такому випадку, модерністською виявляється філософія раціоналізму, що пов'язана з ідеєю незалежності і активності суб'єкта і відстоює науковість філософського пізнання.

Окремі дослідники обґрунтовують взаємозв'язок модернізму і наукової революції, що забезпечила перехід від розуміння світу як керованого божественним промислом до усвідомлення законів саморегуляції по відношенню до суспільно-історичного розвитку. Досить поширеним є розуміння модернізму як світогляду, орієнтованого на заперечення традиційних основ. У такому розумінні, хронологічні рамки модернізму виявляються невизначеними. На думку У. Еко, кожна епоха має свій «модернізм», тобто ідеологічне прагнення до новаторства і переосмислення традиції².

Цей погляд на модернізм є вже більш наближеним до філософсько-

¹ Философский словарь / авторы-сост. : И. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк и др. – К : А.С.К., 2006. – С. 566

² Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко. – СПб. : Symposium, 2006. – С. 16-17

го осмислення, проте не забезпечує повного уявлення про даний феномен у філософії. Адже тоді модернізм слід розуміти як течію в ряді інших, що прагнуть до оновлення традиційних установок і цінностей.

Серед численних спроб дефінітивного означення поняття «модернізм» із філософського погляду та встановлення його хронологічних меж заслуговує на увагу позиція Д. Кіплінгера, який характеризує модерністську добу як тривалу неясність «або-або», що мала місце у соціокультурному просторі наприкінці ХІХ – у першій половині ХХ століття. Саме цей період викликає неабиякий інтерес, зокрема в аспекті формування нового типу правових відносин, що суперечив устоям традиційного суспільства. Дух перетворення, прогресу, докорінної руйнації застарілих схем державного устрою, притаманний суспільній свідомості в цей буремний час, знайшов свій прояв і у філософсько-правових вченнях.

Зауважимо, що модерн як соціокультурна епоха проектувався на дві базові економічні моделі – ліберал-капіталізм і соціалізм, які в однаковій мірі претендували на спадок Просвітництва, уособлений в раціоналізмі. Економічна історія ХХ століття пронизана драматичним протистоянням двох систем – капіталістичної і соціалістичної. Марксистки вважали свою теорію найбільш «сучасною», а отже, були переконані, що майбутнє – за соціалізмом, який здолає «архаїчний капіталізм», як економічну модель, заражену рудиментами минулого. Ліберальні економісти, з свого боку, вбачали у соціалізмі економічну гетеродоксію, що нівелювала прості й зрозумілі принципи вільного ринку, природного економічного егоїзму й соціальної рівності можливостей, які лежать в основі світоглядних фундацій модернізму.

Дух модерну у ХХ столітті поступово відкривав для себе межі власної перемоги і усвідомлював її оманливість. На думку французького письменника Ж. Р. Блока, доба модерну характеризується відсутністю будь-яких обмежень, коли свавілля влади не стримується ні релігійними, ні моральними засадами. Наполеон був першим практиком-одинаком сучасності, а Ніцше – її першим пророком, який спромігся втілити у слова ідеї, що вже заповнили суспільство. В цих ідеях – зневіра у доцільності і розумній обґрунтованості ходу історії, у справедливості суспільного устрою.

Такі світоглядні орієнтири визрівають у певні періоди розвитку цивілізації і є своєрідними імпульсами до самознищення та наступного відродження в оновленому вигляді. Очевидно, що такий збалансований, багатогранний і водночас динамічний і недосконалий механізм, як культура, має тенденцію до нестабільності і, в кінцевому рахунку, вибуху.

Те саме відбувається із зіркою, яка досягнувши критичної маси, вибухає, спалахнувши найяскравішим своїм світлом, як спалахують великі культури, перш ніж піти у небуття.

Та чи можна вважати прагнення до розпаду і цілковитого знищення константами в історії розвитку суспільних та інтелектуальних форм у момент переходу ними певного порогу складності? Своєрідну відповідь на це питання дає З. Фрейд у есе «Цивілізація та її недоброзичливці», створюючи міф про розум, з допомогою якого можна було б відвернути жахіття історії. «Інстинкт смерті», притаманний як індивідуальній, так і колективній свідомості, є, за твердженням З. Фрейда, філософським тропом. Представлений ним аналіз неймовірного напруження, якого зазнають основні, нереалізовані інстинкти людини під впливом правил і норм цивілізованого суспільства, є актуальним і до сьогодні.

Так само викликають інтерес численні постдарвіністські психоаналітичні дослідження природи людського прагнення до війни, до найвищого утвердження ідентичності ціною взаємознищення. Проте, незалежно від того, чи є ці механізми універсальними або ж історично обумовленими, на початку ХХ століття у суспільній свідомості остаточно оформлюється прагнення до «очищаючого полум'я Великого Модерну».

Для модернізму характерні досить складні відносини із попередніми філософськими течіями: з одного боку, прагнення зруйнувати старі традиції та відкинути старих кумирів, з іншого, постійна залежність від них та власних історичних коренів. Ця ідея синтезу передбачає наявність певного вищого початку (абсолюту), який є джерелом людської діяльності, і який покликаний об'єднати мистецтво, мораль і знання. Так, для В. Соловйова таким абсолютом є Бог. Це первоначало всього суцього, він випромінює добро, красу і мудрість. Для З. Фрейда таким джерелом стає Воно, тому вихідні засади будь-якої активності людини слід шукати у підсвідомих бажаннях людини. Із світоглядних настанов Ф. Ніцше виходить, що визначальною у житті людини і суспільства є воля, що виявляється у прагненні до влади. В кожному випадку спостерігається прагнення модернізму до тотальності, яка, з одного боку, реалізується як ніцшеанська воля до влади, намагання поширити свої ідеї і цінності у маси, з іншого, відсторонюється від критики, створюючи своєрідний ідеологічний бар'єр. Ця тотальність має релігійний характер, адже реалізується як «проповідь», як експансивне розповсюдження ідей від тих, хто володіє знанням, до незнаючих.

Виникає враження, що модерністи виступають проти раціоналізму, адже і Ф. Ніцше, і З. Фрейд, і С. Франк заперечують панівну роль розуму. Водночас жодного з них не можна назвати ірраціоналістом або міс-

тиком: кожен має обґрунтовану систему філософських ідей. Так, для З. Фрейда усі бажання Воно є цілком зрозумілими і конкретними, проте недоступними для розуміння самого пацієнта. Його розум виявляється безсилим перед підсвідомістю, а верховенство отримує розум психоаналітика, який здатен пізнати істинний зміст людської психіки. У працях Ф. Ніцше спостерігаємо заперечення не розуму як такого, а лише тих його форм, що суперечать життю, придушують життєву силу людини. Водночас, рушієм життєвої сили, яку оспівує філософ, є воля, в основі якої розумні (прагматичні) принципи виживання і продовження роду. Як бачимо, модернізм орієнтується не лишень на розум як субстанцію, а на його особливі форми: економічний розум у К. Маркса, психоаналітичний розум у З. Фрейда, релігійний розум у С. Франка.

Із проведених узагальнень очевидним стає прагнення модернізму до малодосліджених пограничних галузей знання. І якщо для раціоналізму істинна лежить на поверхні і є для нашої свідомості чимось ясним і зрозумілим (*claire et distincte*), а все, що не може бути сформульоване логічно (містика, марення), не може вважатися істинним, то для модерністів усе зовнішнє виступає лише проявом внутрішньої сили або, за висловом В. Соловйова, «внутрішньої цілісності». Саме внутрішні (приховані) сили самої людини, як-от воля (у Ф. Ніцше), підсвідомість (у З. Фрейда), класова ідеологія (у К. Маркса) виступають як світоутворююча сила у формуванні правової реальності наприкінці ХІХ – у першій половині ХХ століття.

§ 2. Філософсько-правове вчення Карла Маркса і Фрідріха Енгельса

Розвиток промислового капіталізму у І половині ХІХ століття спричинив зростання чисельності та організованості класу найманих робітників. А отже, з'явилися публіцисти, науковці і громадські діячі, які прагнули захистити інтереси робітничого класу від «пригноблювачів-капіталістів». Вони змальовували у своїх творах і публічних виступах образ трудівника, який потребує гідних умов життя і належної оплати за свою тяжку працю. На основі цих домагань склалися доктрини, програмна частина яких передбачала докорінну зміну суспільного устрою, заміну капіталізму соціальним ладом без експлуатації і гноблення народних мас буржуазією.

До середини ХІХ століття почали складатися, а у другій половині століття остаточно оформилися основні напрямки соціалістичної ідео-

логії, що мала чітку програму і своєрідне теоретичне обґрунтування, а також тисячі прихильників серед робітничого класу і прогресивної інтелігенції.

У ряді країн створюються соціалістичні партії («Загальний німецький робочий союз», Соціал-демократична робоча партія Німеччини, «Земля і Воля», «Народна Воля» та ін.). На основі соціалістичної програми в 1864 було організовано «Міжнародне Товариство Робітників» (I Інтернаціонал). У 70-80-х рр. XIX ст. соціалістичні, соціал-демократичні, робочі партії були створені в Австрії, Угорщині, Данії, Франції, Швейцарії, Швеції та інших країнах. У 1889 році соціалістичні партії утворили II Інтернаціонал.

Марксизм, як сукупність різноманітних теоретико-світоглядних систем, що виступали від імені робітничого класу і претендували на роль єдиної істинної методології наукового пошуку, склався у вигляді самостійної доктрини у другій половині 40-х рр. XIX ст. Його фундатором став Карл Маркс, який розробив основоположні принципи історичного і діалектичного матеріалізму, і разом із Ф. Енгельсом створив цілісне політичне, економічне філософське вчення.

2.1. Життя і творчість мислителя. Карл Маркс (1818-1883 рр.) видатний німецький філософ, соціолог, громадський діяч і економіст, письменник і політичний журналіст. Історія кінця XIX й усього XX століття зазнала значного впливу його ідей.

Народився у Рейнській провінції (Німеччина), у сім'ї освічених, інтелігентних людей. Його батько був євреєм, що перейшов у лоно протестантської релігії, за професією – адвокат. Ще у шкільні роки Карл знайомиться з ідеями не лише німецького, а й французького Просвітництва. Великий інтерес він проявляє до історії і філософії. Зокрема, захоплюється Гегелем, вчення якого значною мірою визначило напрямок його філософських досліджень. У 1841 році екстерном закінчує Берлінський університет, захищає дисертацію і отримує ступінь доктора філософії. Працює у «Рейнській газеті», спочатку журналістом, а потім – редактором. З 1843 року в його статтях вже відкрито звучить заклик до повалення монархії шляхом революції, через що зазнав переслідувань з боку влади. У Парижі знайомиться із Ф. Енгельсом, який на наступні 40 років стане його товаришем і однодумцем. Саме завдяки підтримці Енгельса, як моральній, так і матеріальній, стали можливі подальші грандіозні досягнення Маркса як філософа, ученого і громадського діяча.

У 1864 році він виступив у ролі організатора міжнародного товариства робітників, яке в подальшому було назване Першим Інтернаціоналом і яке мало величезний вплив на робітничий соціалістичний рух.

Основні праці: «Злидні філософії» (1847р.) і «Маніфест комуністичної партії» – у тандемі із Енгельсом (1847-1848 рр.). «Капітал» (1867р.), «Критика Готської програми» (1875р.) «Економічно-філософські рукописи» (вперше опубліковані 1932 року після смерті Маркса)

Думки:

- Говорити про «природну справедливість» – повна нісенітниця.
- Жорстокість характерна для законів, що продиктовані боягузством, адже воно може бути життєздатним лише будучи жорстоким.
- У політиці заради важливої мети можна укласти союз навіть із самим чортом – треба тільки бути впевненим, що ти проведеш чорта, а не він тебе.
- Час – це простір для розвитку здібностей ...
- Немає нічого більш жахливого, більш принизливого, ніж бути рабом раба .
- Покарання не повинно вселяти більше відрази, ніж сам проступок.
- На пласкій рівнині навіть точка здається пагорбом.
- Людська природа влаштована так, що людина може досягти досконалості, тільки працюючи задля вдосконалення своїх сучасників, для їх блага.
- Чим більше людина вкладає в бога, тим менше залишається у ній самій.
- Народ, що пригноблює інший народ, кує свої власні кайдани.
- Те, що можна сказати про ставлення людини до своєї праці, те саме можна сказати і про ставлення людини до людини.
- Традиції усіх мертвих поколінь тяжіють, як кошмар, над головами живих.
- Біля входу в науку , як біля входу у пекло, має бути виставлено вимогу: «Тут потрібно, щоб душа була тверда; тут страх не повинен давати поради.

2.2. Життя і творчість мислителя. Фрідріх Енгельс (1820–1895 рр.) – відомий німецький суспільно-політичний діяч, філософ, соратник К. Маркса. Народився у м. Бармен (Пруссія) в забезпеченій родині фабриканта. У 1842 році переїжджає до Манчестеру (Великобританія), де працював у конторі батьківської фабрики. Зустріч із К. Марксом у Парижі поклала початок їх багаторічній дружбі. Енгельс брав активну участь у діяльності «Союзу комуністів», написав разом із Марксом «Маніфест комуністичної партії» і видавав з ним же у Кельні «Нову Рейнську газету».

Основні праці: «Становище робітничого класа в Англії» (1845 р.), «Німецька ідеологія» (1845-46 рр.) – обидві роботи написані спільно із К. Марксом, «Анти-Дюрінг» (1878 р.), «Походження сім'ї, приватної власності і держави» (1884 р.) та інші.

Думки:

- Де немає спільності інтересів, там не може бути єдності цілей, не кажучи вже про єдність дій.
- Хто бореться за якусь справу, той не може не нажити собі ворогів.
- В історії нічого не робиться без свідомого наміру, без бажаної мети.
- Ніяку спільну дію неможливо здійснити без нав'язування певному числу людей чужої волі, тобто без авторитету.
- Більш почесно здобути перемогу над хоробрим ворогом, ніж над боягузливим.
- Не можна оминати від своєї долі; іншими словами, не можна уникнути неминучих наслідків своїх власних дій.
- Не може бути вільним народ, що пригнічує інші народи. Сила, потрібна йому для придушення іншого народу, зрештою завжди обертається проти нього самого.

Філософське осмислення правової реальності. До основних положень марксизму відноситься вчення про базис і надбудову. Базис – економічна структура суспільства, що формується на основі виробничих відносин, в основі яких лежить та чи інша форма власності; ці відносини відповідають певному етапу розвитку продуктивних сил. На базисі вже розвивається юридична і політична надбудова – держава і право. Як частини надбудови, вони завжди виражають волю і інтереси класу, який економічно панує при даній системі виробництва.

В основі філософії К. Маркса і Ф. Енгельса – прагнення побудувати онтологію (й теорію пізнання) на засадах світу товарного виробництва, а тому центром теорії стає економічний розум. Вони були переконані, що засоби праці є не лише мірилом розвитку людської робочої сили, але й показником сформованості суспільних відносин. Отже, через економічне осмислення виробництва подавалася онтологічна, соціальна, політична й історична реальність.

Обґрунтовуючи необхідність і близькість насильницької комуністичної революції, Маркс і Енгельс доводили, що в 40-і рр. XIX століття капіталізм став гальмом суспільного розвитку. Силою, здатною вирішити протиріччя між зростаючими продуктивними силами і капіталістичними виробничими відносинами, що заважають розвитку цих продукти-

вних сил, є пролетаріат. Пролетаріат, здійснивши всесвітню комуністичну революцію, побудує нове, прогресивне суспільство без класів і політичної влади.

Маркс і Енгельс надавали великого значення дослідженню класової сутності держави і права. «Сучасна державна влада, – писали вони, – це тільки комітет, який керує загальними справами всього класу буржуазії». У праці «Походження сім'ї, приватної власності і держави» Енгельс доводив, що держава виникла в результаті розколу суспільства на класи з протилежними економічними інтересами, і саме вона є «державою виключно панівного класу і в усіх випадках залишається, по суті, машиною для придушення пригнобленого, експлуатованого класу». У тій же роботі Енгельс виклав типізацію держав за їх класовою суністю: робочовласницька, феодальна, капіталістична держави¹.

За вченням Маркса і Енгельса, право теж носить класовий характер. В «Маніфесті комуністичної партії», звертаючись до буржуазії, вони писали: «Ваше право є лише зведена в закон воля вашого класу, воля, зміст якої визначається матеріальними умовами життя вашого класу»².

Тезу про єдність держави і права, права і закону, про особливий взаємозв'язок політичної і юридичної надбудов конкретизовано у Маркса і Енгельса рядом важливих теоретичних положень:

(1) держава і право разом з'являються на історичній арені і разом зійдуть з неї;

(2) кожному історичному типу держави відповідає свій, адекватний йому тип права;

(3) право не може розвиватися і функціонувати без держави, тому що держава є той політичний організм, що переводить соціальне в правове і стежить за тим, щоб розвиток суспільних відносин відповідав праву;

(4) держава, в свою чергу, немислима без права. По-перше, тому що «сама організація державного механізму повинна одержати своє оформлення в праві». По-друге, веління державної влади повинні бути обов'язковими для населення всієї країни, а це неможливо, говорить в «Німецькій ідеології», якщо не виражати державні веління у вигляді загальнообов'язкових правил поведінки, в нормах права. Саме державна охорона, можливість державного примусу, які стоять за правовою нормою, і є основною специфічною рисою, що відрізняє правові норми від

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : В 30-ти т. / Изд. 2-е. – М. : Госполитздат, 1964. Т. 21. С. 28-178.

² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии /Сочинения. – 2-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ы, 1955. Т. 4. – С. 421.

інших соціальних норм.

Класовий підхід до держави і права в марксистській теорії пов'язаний з ідеєю пролетарської комуністичної революції: «Пролетаріат започатковує своє панування за допомогою насильницького повалення буржуазії». У «Маніфесті комуністичної партії» викладено програму пролетарської революції: «Першим кроком у робочій революції є перетворення пролетаріату в панівний клас... Пролетаріат використовує своє політичне панування для того, щоб вирвати у буржуазії крок за кроком весь капітал, централізувати всі знаряддя виробництва в руках держави, тобто пролетаріату, організованого як панівний клас, і якомога швидше збільшити суму продуктивних сил. Це може, звичайно, відбутися спочатку лише за допомогою деспотичного втручання в право власності і в буржуазні виробничі відносини». Там же перераховані конкретні заходи, необхідні для перевороту в усьому способі виробництва: скасування права успадкування, високий прогресивний податок, конфіскація майна емігрантів і бунтівників, монополізація державного банку, підпорядкування виробництва плану тощо¹.

На початку 50-х рр. Маркс назвав політичну владу робітничого класу диктатурою пролетаріату. «Цей соціалізм, – писав Маркс, – є оголошення безперервної революції, класової диктатури пролетаріату як необхідний перехідний щабель до знищення класових відмінностей взагалі».

Про ідею диктатури пролетаріату Маркс і Енгельс потім писали неодноразово. Істотні нововведення, що були внесені ними в обґрунтування цієї ідеї, полягали в наступному. У роботі «Критика Готської програми» Маркс обґрунтовував дві фази комуністичного суспільства, на першій з яких збережеться «вузький горизонт буржуазного права», у зв'язку з розподілом матеріальних благ відповідно до праці. На другій, вищій фазі комунізму, коли буде реалізовано принцип розподілу цих благ «за потребами», відпаде потреба у праві і державі. Згадка в цій роботі і про диктатуру пролетаріату, і про «майбутню державність комуністичного суспільства» згодом спричинила низку теоретичних неясностей стосовно історичних рамок диктатури пролетаріату і навіть породила ідею «загальнонародної держави», яку Маркс енергійно заперечував у тій же самій роботі.

Інші доповнення та уточнення стосуються темпів і форм розвитку революції. У 70-і рр. Маркс говорив про можливість мирного, ненасильницького розвитку пролетарської революції в Англії та США, де не було розвиненого військово-бюрократичного апарату виконавчої влади.

¹ Там же. – С. 441.

Енгельс в 90-і рр. писав, що можна «уявити собі» (лише теоретично) мирне здійснення вимог соціалістичної партії в демократичних республіках (Франція, Америка) або в таких монархіях, як Англія.

В цілому ж політико-правове вчення марксизму містить ідею відмирання політичної влади (держави) в комуністичному суспільстві, коли не буде класів з протилежними інтересами. Ця ідея особливо різко захищався Енгельсом, що називав державу злом, яке у спадок передається пролетаріату. У майбутньому суспільстві держава і право будуть відправлені «в музей старожитностей, поруч з прядкою і бронзовою сокирою».

Маркс і Енгельс розробляли і поширювали свою теорію в безкомпромісній і жорсткій боротьбі з іншими соціалістичними вченнями. Усі соціалістичні теорії тієї епохи відкидаються ними як реакційні, буржуазні, дрібнобуржуазні, феодальні, утопічні і т.п. Активне неприйняття і упереджене ставлення до всіх інших ідей і теорій спиралося на непорушну впевненість у науковості власної доктрини. Автори «Маніфесту комуністичної партії» відкрито заявляли, що тільки у них в теоретичному відношенні є «перед рештою маси пролетаріату перевага в розумінні умов, ходу і загальних результатів пролетарського руху».

Висновок. Марксизм, незважаючи на усі розбіжності і розколи у колі його прихильників, уникнув долі доктрин і догматичних теорій першої половини ХІХ ст., що стали надбанням вузьких гуртків однодумців. Поширенню марксизму і становленню його як впливового напрямку політико-правової ідеології сприяла організація Міжнародного Товариства Робітників (Інтернаціонал). Через цю організацію Маркс і Енгельс отримали можливість широкого для того часу ідейного впливу на робітничий рух. Тим більше, що ще з «Маніфесту комуністичної партії» марксизм був твердо орієнтований не на якусь певну країну, а на всесвітню пролетарську революцію.

У боротьбі за вплив на робітничий рух чимале значення мала теоретична і публіцистична діяльність Маркса і Енгельса, особливо вихід у світ першого тому «Капіталу», який по праву було названо останнім словом політичної економії.

§ 3. «Воля до влади» у вченні Ф. Ніцше

Життя і творчість мислителя. Фрідріх Ніцше (1844-1900 рр.) – видатний німецький філософ і поет. Рано залишився без батька, освіту отримував у старовинній школі-пансіоні. Пізніше вивчав філологічні дисципліни у Боннському та Лейпцизькому університетах. Значний вплив на його творчість (а він досить рано почав займатися написанням

наукових статей і літературних творів) мала філософська спадщина А. Шопенгауера. У 1869 році Ніцше запрошують очолити кафедру класичної філології у Базельському університеті (Швейцарія), хоча він на той час ще не мав докторського ступеня. Ставши професором, Ніцше отримав і швейцарське підданство.

З початком франко-пруської війни добровольцем пішов на фронт, служив рядовим санітаром у прусській армії (1870–1871 рр.). Участь у воєнних діях виявилася непосильним випробуванням для психіки Ніцше. Саме у цей період вперше проявилися симптоми захворювання епілепсією, що в 1889 році призвело до остаточної втрати розуму: останніх одинадцять років свого життя Ніцше був абсолютно безпорадний і перебував під наглядом лікарів та близьких людей.

Проте хворобливий стан не завадив німецькому мислителю написати філософські праці, які прославили його на весь світ. В них Ніцше обґрунтував теорію надлюдини, що стала фундаментом для реакційних тенденцій у сфері політики і моралі.

Основні праці: «Народження трагедії із духу музики» (1872 р.), «Людське, надто людське» (1876-1877 рр.), «Так говорив Заратустра» (1883-1891 рр.), «По той бік добра і зла» (1886 р.), «До генеалогії моралі» (1887 р.).

Думки:

- Коли держава не може досягнути своєї вищої мети – вона розростається неймовірно. Сила, яка повинна належати винятково квітам, стає набутком надто великих стебел і листків.
- Рабство потрібне для розвитку культури.
- З людиною відбувається те саме, що і з деревом: що більше вона прагне вгору, до світла, тим глибше простягається коріння її углиб, у темряву, до зла.
- Існує право, за яким ми можемо забрати в людини життя, але не існує права, за яким ми б могли забрати у неї смерть.
- Що є добрим? Все, що плекає почуття влади, волю до влади, владу в людині. А що погано? Все, що відбувається через слабкість.
- Тільки там, де закінчується держава, починається людина – не зайва, а бажана: там звучить пісня того, хто потрібен – єдина і неповторна.
- У стадах немає нічого доброго, навіть якщо вони мчать за тобою.
- Більш за все ненавидять тих, хто здатен літати.

Філософське осмислення правової реальності. Свої міркування щодо права, держави і політики Ніцше виклав у низці праць – «Воля до влади», «Так говорив Заратустра», «Походження моралі», «Грецька

держава» у властивій йому манері написання – у вигляді роздумів і тезисовків. Осмислення цих проблем нерозривно зв'язане у нього з розумінням сутності людини і соціального буття.

За основу соціального буття Ніцше бере не Волю як таку, в шопенгауерівському розумінні, а «волю до влади». На його думку, використані Шопенгауером поняття «світова Воля» і «воля до життя» – порожні слова. «Волі до життя» не існує, бо саме життя – це лише окремих випадок «волі до влади». Як першооснова і сутність буття, «воля до влади» не може ні виникнути, ні знищитися: вона існує вічно і здатна до саморозгортання.

«Воля до влади», за Ніцше, являє собою невгамовне прагнення людини до панування. Це «згусток енергії», діяльна сила, яка проявляє себе у всіх сферах життя. Оскільки сутністю буття виступає «воля до влади», то світ і людина в цьому світі являють собою незліченну кількість свобод і сил, кожна з яких прагне поширити свою владу на весь простір. Боротьба за владу йде як всередині людини, так і всередині суспільства.

Людина, вважає Ніцше, – це «зарозуміла комаха», «вища помилка природи», в якій найяскравіше проявляється «воля до влади». Але людина одночасно і найбільш страждаюча істота, адже вона прагне виділитися, відійти від тваринного начала в собі і керуватися розумом. Причину страждань людини Ніцше вбачає в оманах, породжених людським розумом. Корисними для людини і суспільства є такі омани, як істина, мораль, свобода, право.

Відмінність людей Ніцше пояснює неоднаковою кількістю «волі до влади»: одні (обрані, аристократія, еліта) – обдаровані природою – мають багато влади, інші – низького походження – мало. Про цінність людини можна судити за кількістю притаманної їй «волі до влади».

Обрані є, на думку Ніцше, творцями культури, творцями вищих духовних цінностей. Водночас він припускав створення цінностей і завдяки рабській праці мас, натовпу. Тому підпорядкування і рабство виправдані. Нерівність людей виражає суть суспільного життя, вічну боротьбу за існування і панування сильних над слабкими. Ніцше нещадно критикує усі концепції, в яких обґрунтовуються як ідея природної рівності людей, так і необхідність встановлення рівності людей та їх прав. Із його точки зору, «немає більш отруйної отрути», ніж вчення про рівність, «бо здається, що його проповідує сама справедливість, тоді як воно кінець справедливості». Істинна ж справедливість закладена у первісному визнанні нерівних прав людей. А право осмислюється Ніцше як щось похідне, вторинне від «волі до влади», рефлекс останньої.

Про право і закон. Будучи проявом «волі до влади», перше право

виникає випадково, на основі звичаю, традиції; глибинною сутністю цього права є сила. Право формується на основі насильницького привласнення матеріальних благ як результат війни і перемоги». Нерівність же є необхідною умовою для існування права, тому право є не що інше, як перевага сильних над слабкими.

Ніцше проповідує ідею привілеїв для аристократії. Чим більшою «волею до влади» обдарований індивід, тим яскравіше виражений в ньому інстинкт до панування, тим вище його соціальна значимість, а отже, тим більші прав він має в суспільстві. Найвищі права мають аристократи і генії, яких він називає «аристократами духу». З огляду на такий підхід, концепція Ніцше отримала назву «аристократичної концепції права» або «теорії аристократичного радикалізму».

У свою аристократичну концепцію права Ніцше вносить елементи теорії природного права, стверджуючи: «без договору немає права», бо договір необхідний для закріплення права як результат перемоги. В цьому сенсі право характеризується як визнана і зафіксована влада.

Про державу і владу. Визнавши договірну теорію права, він заперечує договірну концепцію держави, згідно з якою остання виникає у результаті вільного волевиявлення незалежних індивідів з метою забезпечення дотримання їх прав та захисту їх власності. У зв'язку із тим, що люди споконвічно не рівні: є сильні, наділені більшою владою, які підкорюють слабких, – то не може бути ніякої мови про договір як основу виникнення держави. Крім того, за Ніцше, держава не може виникнути і в результаті волевиявлення Бога, а тільки шляхом насильницького підпорядкування людьми «вищої раси» людей «нижчої раси». Держава – це «найхолодніше з усіх холодних чудовиськ, де повільне самогубство усіх називається життям»¹ □. Саме через державу, її політичні організації виражається «воля до влади» людей, що посідають у цій державі панівне становище.

Ідеал державного устрою, на думку Ніцше, знаходиться в минулому, в античній культурі, де найбільш яскраво виражена аристократична «воля до влади», де на основі рабської праці натовпу створена висока культура, великі шедеври мистецтва, до яких не може піднятися культура сучасного, ніцшеанського століття.

Культура ж XIX століття, твердив мислитель, хвора: необхідно здійснити переоцінку цінностей в усіх сферах життя і відродити ідеали колишньої культури. Причину занепаду сучасної йому культури Ніцше вбачав у політичній нестабільності в Європі, у поширенні такої форми

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого./ пер. с нем. В.В. Рынкевича; под ред. И.В. Розовой. – М. : "Интербук", 1990. – С. 13

правління, як демократія, яку він називав «історичною формою падіння держави», оскільки панувати намагається більшість, натовп, який не здатен ні до керівництва, ні до створення високої культури.

Ніцше закликав відродити державу, засновану на кастовому принципі. Пропонував створити майбутнє суспільство на основі ієрархічного розподілу його членів у три групи із суворою регламентацією функцій і обов'язків у кожній із груп:

- (1) генії, які покликані правити;
- (2) воїни, вартові права, охоронці закону;
- (3) прості люди, які виконують важку фізичну працю.

Зауважимо, що ідентична теорія держави була обґрунтована більше двох тисяч років тому у трактаті Платона «Держава».

Оцінюючи тогочасне політичне становище Європи, Ніцше стверджував, що відбувається процес занепаду життєвих сил, ослаблення «волі до влади», знецінення людини, яка опустилася «на рівень посередності».

Демократія, як ворог держави, веде її до руйнації. Таким чином, держава на певному етапі розвитку має знищити себе. Але станеться це не швидко, на місце держави прийде нова форма підпорядкування, «більш доцільна», вона забезпечить можливості для розвитку людини майбутнього. Це буде «надлюдина», яка відродить високу культуру.

Слід зазначити, що ніцшеанська концепція знищення держави близька до марксистської. Але якщо К. Маркс, кажучи про відмирання держави, розмірковує про безкласове суспільство, то Ніцше пророкує торжество надлюдина, аристократичної форми правління і кастовий лад як основу високої культури майбутнього.

Майбутнє людства і здійснення «Великої політики» Ніцше віддає в руки надлюдині, яка виступає як узурпатор людської сутності, як знеособлена істота. Суть концепції «Великої політики» полягає в створенні міжнародного союзу сильних людей, здатних відтворити світову культуру, керувати нею та охороняти її. Процес формування такого союзу, на думку Ніцше, буде складним. Він пройде через очисні війни, де головними суперниками будуть Німеччина і Росія.

Таким чином, на місце держави прийде союз сильних, політичних геніїв. Право в умовах нового устрою не зникне, воно служитиме формою примусу для слабких і знаряддям для панування сильних.

Що ж до моралі, то Ніцше вважав, що вона створена рабами і необхідна тільки їм. Сильним особистостям, надлюдям мораль ні до чого, тому майбутній союз – це об'єднання, в якому відсутні моральні норми регуляції поведінки людей.

Ще один важливий момент у філософії Ніцше пов'язаний з осмисленням проблеми співвідношення духовної культури і держави. Дотримуючись концепції аристократичного естетизму, в якій віддається перевага духовному розвитку людини в порівнянні з іншими видами діяльності, Ніцше відзначає, що духовна культура і держава – антагоністи. «Одне досягається за рахунок іншого», і «великі епохи культури – це епохи політичного занепаду», тобто держави, які зазнавали злету в сенсі культури, втрачали у політичній сфері.

Висновок. Ніцше зовсім не вітає грубу силу і жорстокість, як вважають ті, хто не достатньо знайомий із його творчістю. Він швидше виступає за свободу духу, за ту великодушність, яка воістину вище за озлоблення і образу; за вищий інтелект у фізично розвиненому тілі; за безмежне прийняття цього світу, при якому вічне повернення до початку в осмисленні суцього несе людині радість пізнання і усвідомлення своєї величі.

§ 4. Психологічна теорія права Л. Петражицького

Життя і творчість мислителя. Лев Петражицький (1867-1931 рр.) – російський і польський учений, правознавець, соціолог, філософ. Виходець із польської дворянської сім'ї. Закінчив юридичний факультет Київського Імператорського університету Св. Володимира, згодом стажувався в Німеччині, де і вийшли друком його перші праці німецькою мовою.

Після повернення до Росії викладав в імператорському Училищі правознавства. У 1898 р. йому було присвоєно вчений ступінь доктора римського права. У 1898-1918 рр. очолював кафедру енциклопедії права в Петербурзькому університеті. За спогадами сучасників, слухати його лекції було важко через сильний польський акцент і ораторську слабкість, водночас завдяки оригінальності змісту вони були дуже популярні серед студентів.

У 1905 р. на установчому з'їзді партії кадетів обраний до її ЦК. Від цієї ж партії був обраний до Державної Думи. Після розгону Думи Петражицький підписав «Виборзьку відозву», в результаті чого був засуджений на три місяці тюремного ув'язнення і позбавлений політичних прав. У 1921 році він емігрував до Польщі, де очолив кафедру соціології Варшавського Університету. Покінчив життя самогубством 15 травня 1931 року. Рукописи останніх років життя пропали під час воєнних дій 1944 р. у Варшаві.

Основні праці: «Теорія права і держави у зв'язку з теорією моральності (1907 р.)», «Вступ до вивчення права і моральності: Емоціональна психологія» (1908 р.)

Думки:

- Батьки і вихователі повинні звертати серйозну увагу на розвиток в дітях сильної і живої правової психології: їм варто прищеплювати дітям не лише моральність, але й навчати праву; важливим є розвиток, так би мовити, з обох сторін права: розуміння прав інших та їх святості, й водночас усвідомлення власних прав і повага до них. Виховання «без права» позбавляє міцної етичної основи і захисту від життєвих спокус, що стосується безпосередньо ставлення до людській особистості, чужої чи своєї, то природний продукт такого виховання – «рабська душа» і водночас неповага до інших особистостей, деспотизм і самодурство.

Філософське осмислення правової реальності. На зламі ХІХ–ХХ століть у країнах Західної Європи намітився перехід соціології від натуралізму та біологізму до психологізму, відбувалося активне становлення психології як науки. Деякі вчені робили спроби віднайти сутність права в почуттях, інстинктах, емоціях, які, на їх думку, є первинними відносно розуму і панують над ним. Відповідно право почали розглядати як похідне від психіки, таке, що міститься в характері людини, в її переживаннях.

Цей напрямок у психології передбачав можливість пізнання дійсності не розумом, а ірраціональною складовою свідомості. З цього припущення Л.І. Петражицький, який сформулював концепцію психологічного розуміння права, вивів такі тези:

- (1) право існує у свідомості людини;
- (2) право проявляється у формі мотиваційного тиску на поведінку людини;
- (3) правовідносини існують у формі взаємодії на рівні свідомості людей.

Особливого значення у розумінні правової реальності Петражицький надавав емоціям. Він розрізняв емоції моральні і правові.

Моральні емоції є імперативними (наказовими, зобов'язуючими), що диктують певну поведінку як обов'язок, не надаючи нікому права вимагати його безумовного виконання.

Правові емоції – двосторонні, імперативно-атрибутивні. Вони мають обов'язково-домагальний характер, тобто не тільки якась особа зобов'язана щось робити, але й інша має право вимагати від неї виконання даних обов'язків. Сам Петражицький пояснює свою ідею на прикладі того, які емоції людина відчуває, коли добровільно зобов'язується до-

помогти людині, яка того потребує (мораль), або коли вона зобов'язана сплатити певну суму за надану послугу (право).

Таким чином, право, на думку вченого, це не державні норми чи фактичні правові відносини, не етична ідея, а явище індивідуальної психіки. Петражицький вважав, що завдяки властивості об'єднувати людей роль права в суспільному житті є набагато важливішою за роль моралі.

Учений заперечував виключну роль держави у формуванні права, яка, на його думку, повинна підпорядковуватися праву. Держава служить праву, забезпечує здійснення права і змінюється відповідно до потреб його системи.

Петражицький розрізняв право офіційне, що має підтримку з боку держави, і неофіційне, «не начальницьке право», до якого він відносив правила ігор, етикету, внутрішньо-родинних стосунків, «злочинське право» і т.п. Вказував на необхідність розмежування інтуїтивного і позитивного права.

Позитивні правові переживання (емоції) усвідомлюються як обов'язкові через авторитетні веління з боку Бога, монарха тощо або через інші зовнішні авторитетно-нормативні факти (закон, звичай), чого немає в царині інтуїтивних (автономних) моральних і правових переконань. На відміну від позитивного права, інтуїтивне право не ґрунтується на нормативних фактах (зовнішніх джерелах імперативно-атрибутивних емоцій). Воно рухливе, легко пристосовується до конкретної ситуації, є основою корегування права позитивного. Інтуїтивне право виступає у Петражицького синонімом справедливості.

Співвідношення інтуїтивного і позитивного права у кожній конкретній країні залежить від багатьох чинників: рівня розвитку культури, менталітету, переважаючого психотипу народу. Росія, на його думку, є «переважно царством інтуїтивного права».

На думку творця психологічної теорії, проблему побудови ефективних правовідносин у державі необхідно вирішувати за допомогою політики права. Ця нова наука покликана, як гадав учений, доповнити юридичний догматизм, що зосереджений на «систематичній обробці діючого позитивного права для потреб практики».

Петражицький не залишив детальних рекомендацій щодо практичного здійснення політики права. Своє завдання він бачив у тому, щоб намітити відправні принципи нової юридичної науки, обґрунтувати її необхідність. Був твердо переконаний, що провідне місце у правовій політиці держави повинні займати не примусові заходи, а механізми виховного та мотиваційного впливу на поведінку людей. Лише за допомо-

гою таких механізмів офіційне право здатне направити розвиток психіки народу до загального блага.

Висновок. Психологічна теорія права Петражицького привернула увагу філософів і соціологів до проблем нормативної природи і структури правосвідомості, стимулювала дослідження в галузі юридичної психології. Вона викликала активну критику у наукових колах, проте мала й чимало послідовників (Ж. Гурвич, П. Сорокін, М. Тімашев). Завдяки цій теорії очевидною стала недостатність суто позитивістського або природно-правового тлумачення права. Відповідно теоретичні обґрунтування Петражицького стали передумовою нових течій у правознавстві, як-от правовий реалізм, соціологічні школи у Франції і США.

§ 5. Ідея соборності у філософії С. Фр́анка

Життя і творчість мислителя. Франк Семен Людвігович (1877-1950 рр.) – відомий російський філософ і правознавець. Франк навчався на юридичному факультеті Московського університету. За участь у марксистському гуртку в 1899 році був висланий за кордон, де продовжив освіту в Берліні та Мюнхені. Повернувшись до Росії, активно займався науковою та політичною діяльністю, зближуючись з партією кадетів. У 1902 році за пропозицією П. Новгородцева бере участь у підготовці збірника «Проблеми ідеалізму». З 1912 року займає посаду приват-доцента Санкт-Петербурзького університету. У 1915 р захистив магістерську дисертацію на тему «Предмет знання». З 1917 року очолював кафедру філософії в Саратовському, а з 1921 року – у Московському університеті. У 1922 році в числі інших відомих російських філософів і вчених висланий з Росії. В еміграції жив у Берліні. Увійшов до складу Релігійно-філософської академії, організованої М. Бердяєвим. З 1930 по 1937 рік читав лекції з історії російської думки та літератури в Берлінському університеті. З 1937 р. жив у Франції, а з 1945 р. – в Англії.

Основні праці: «Держава і особистість» (1904 р.), «Проблема влади» (1910 р.), «Духовні основи суспільства» (1930 р.).

Думки:

- Філософія права, як філософське вчення про суспільний ідеал, є, очевидно, частиною соціальної філософії; більш того, оскільки ідеал обґрунтовується у ній, виходячи із природи людини і суспільства й оскільки соціальна етика має своєю основою соціальну феноменологію і онтологію, вона може навіть співпадати із нею.

- Добро не є якимось ефемерним, безсилим, що сяє лише на небе-

сах, заповітом – добро, при усій своїй ідеальності є реальною силою, що діє у царині реальної волі людини і разом з тим бореться з іншими, ворожими для неї силами в людській волі.

- Ідеал в житті особистому, як і в житті суспільному, є лише моментом цілісного конкретного людського життя.

Філософське осмислення правової реальності. Вчення Франка про суспільство і державу глибоко пов'язане із його онтологією і етикою. Наукова система Франка являє собою спробу інтерпретації християнського світобачення і етичних ідеалів православ'я на основі вищих досягнень європейської та російської філософської думки.

Основу онтології Франка складає поняття всеєдності, розроблене ним під впливом ідей Ф. В. Й. Шеллінга і В. С. Соловйова. Всеєдність розуміється Франком як єдність буття і Абсолюту. Розуміння всеєдності – основа будь-якого знання про світ і людину. Однак всеєдність не може мислитися за допомогою засобів раціонального пізнання. Шлях до її осягнення – інтелектуальна інтуїція, містичний і релігійний досвід. Франк особливо підкреслював роль останнього: релігійний досвід, на думку Франка, є знанням про те, що, крім видимого, доступного виміру буття, є ще інший, більш глибокий вимір, долучаючись до якого, людина переконується в реальності всемогутньої, всеблагої божественної волі. Вкоріненість людини в Абсолют всеєдності дана людині вже в самому її бутті, пізнання якого вона здійснює на інтуїтивному рівні.

Задачу етичної науки Франк вбачив у тому, щоб включити в систему етичного знання живий досвід спілкування з Абсолютом, Святиною, з Богом. З цих позицій він критикує етику Канта як зразок суто раціоналістичної етики, в якій моральність заснована виключно на «людському» началі.

Етична система самого Франка включає в себе «особистісну етику», «соціальну етику» і «етику вдосконалення та порятунку», що є своєрідним підсумком двох попередніх.

Вихідний пункт етичного вчення російського філософа – роздуми про природу добра і зла. Франк говорить про принципову неможливість раціонального пояснення зла: «пояснити» зло, з точки зору Франка, означає «обґрунтувати» його. Тут він прагне логічно сформулювати думку, яскраво виражену в працях ранньохристиянських богословів, про зло як таке, що «не є суцям». Зло можна описати, але не пояснити. Воно вкорінене не у волі Бога і не у світі (Не-Бозі), а в тій «невимовній безодні», яка лежить на їх кордоні.

Становлення і моральне вдосконалення особистості пов'язане з подоланням нею онтологічного зла. Людина, як «реальність, що саморо-

зкривається», вкорінена в світі, а таємниці світу приховані насамперед у самій людині. Світ «олюднений», і досягнути його поза людиною неможливо.

Особистість є втіленням божественного начала в світі, а тому вона священна. Обов'язок людини – цілеспрямована діяльність, що має на меті розвиток цього особистісного начала.

Особистість, якщо тільки вона дійсно бажає бути такою, повинна сама судити себе. Це цілком можливо, оскільки природа людини поєднує в собі божественне і земне начало, а отже, вона в змозі дистанціюватися від самої себе і побачити свої недоліки. Здійснивши таку рефлексію, людина повинна удосконалюватися, долаючи своє суто земне начало, і наближатися до божественного ідеалу.

Франк наголошує, що своє божественне начало людина усвідомлює лише будучи дотичною до Святині – без цього вона не може стати особистістю. Мислитель обстоював думку, що ця Святиня обов'язково повинна бути втілена в матеріальному образі, як це має місце в православній Церкві. Сама по собі ідея Бога, позбавлена втілення в матеріальній Святині, не життєздатна.

З «особистісною етикою» С. Франка нерозривно пов'язана його «соціальна етика», що включає в себе філософсько-правові ідеї. На думку філософа, єдність людей є більш природною, ніж їх антагонізм. «Я» людини не існує саме по собі – через всеєдність воно нерозривно пов'язане з душами ближніх. Цю вихідну, споконвічну єдність людей Франк називає соборністю. Він категорично відкидає етику колективізму й індивідуалізму, що перетворює особистість лише на знаряддя колективу й руйнує соборність людства.

Франк протиставляє «колективізм» і «соборність». Подвійний характер суспільства він виводить із подвійності людської природи. Внутрішній вимір суспільства, на думку мислителя, складається із єдності «Ми»; зовнішній виявляється у тому, що єдність розпадається на окремість, протистояння і протиборство багатьох «Я». Внутрішній вимір суспільства Франк асоціює із соборністю, зовнішній – із колективізмом.

Філософ був переконаний, що нехтування індивідуальними і надання переваги колективному призводить в подальшому до згорання людиною соціальних зв'язків, відмови від зобов'язань перед іншими, а отже, й до зменшення можливостей для самореалізації, для виконання своєї життєвої місії. Нерозвиненість індивідуальності, невпевненість у власних силах спричиняють зневіру в доцільності протистояння зовнішнім впливам і, як наслідок, людина легко опиняється у рабській залежності від тих чи інших соціальних угруповань. Вимоги щодо сплати

«боргу» за надані таким соціумом «послуги» спонукають людину до покори, відмови від власних інтересів і бажань, пасивності у відношеннях із державою.

У свою чергу, підпорядкування особистості суспільству призводить до руйнівних наслідків: втрати унікальності, свого «різноманіття в індивідуальному», а надалі – до ідолотворення. А прагнення людини притосуватися до інших, всупереч її природним нахилам до об'єктивації, спричиняє руйнування особистості як екзистенції і породжує «типи» людей, не здатних бути яскравими особистостями. Адже однією із найважливіших ознак сформованості особистості є творчість, прагнення до самовдосконалення, тоді як «тип» задає жорсткі обмежувальні рамки.

Основною формою прояву духовності та соборності у суспільстві є, на думку Франка, родина: «... сім'я від початку людської культури і до наших днів є основним, незнищеним осередком, з якого склалося суспільство і в якому зберігається і передається з покоління в покоління внутрішня, духовно-культурна єдність історичного життя. Друга форма, в якій здійснюється соборна єдність, – релігійне життя. Третя – спільність долі і життя об'єднаної множинності людей»¹.

Явища влади і права Франк відносив до зовнішнього виміру суспільного життя. Однак, він постійно підкреслює, що поряд з цією зовнішньою державно-правовою організацією суспільства існує і пронизує собою все соціальне життя організуюче начало соборності. Тобто поряд із зовнішнім началом писаного і неписаного права діє начало внутрішнього «автономного роздуму» належного і неналежного – мораль.

Моральне начало, що визначає людську поведінку в якості ідеалу, «належного», утворює вищу сутність суспільного життя. Поруч із зовнішньою, примусовою силою держави і правових норм, на думку Франка, існує внутрішня прихильність людини до свого народу, що виявляє себе в національній самосвідомості. Ця внутрішня сторона соціального життя, без якої Франк не мислить можливість державно-правової організації суспільства, поєднує у собі начала служіння, солідарності і свободи.

Про право і закон. У філософсько-правовій концепції Франка важливу роль відіграє категорія «належного», що розробляється їм не без впливу кантівської етики та філософії права. «Належне» утворює специфічну якість суспільного життя, що виявляється і в моральному, і в правовому характері суспільного буття. Франк зазначав, що право і влада не можуть бути вираженням однієї лише людської волі, що ґрунту-

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. – С. 58-59

ється на чуттєвих, земних, потребах. Вони є вираженням підпорядкування цієї волі вищому началу – інстанції «абсолютно-авторитетної» для людини, яка й зобов'язує її до тієї або іншої дії. «Те, що у світі людського суспільного життя є необхідним і завжди присутнє у вигляді права і влади, є моментом належного, є вираженням, моральної, ідеальної, тобто боголюдської природи суспільного життя» [Франк С. *Духовные основы общества*/ С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. - С. 78-79].

Цей момент належного Франк розкриває в понятті авторитетності. Авторитетною, на його думку, є та воля і та особистість, яка сприймається іншими як носій правди. При такому розумінні життя суспільства немислиме без зв'язку із божественною волею.

«Весь апарат зовнішнього (фізичного та психічного) примусу, який має влада (і право, і громадська думка) і який призначається для приборкання та усунення непокірних, є лише зовнішньою механічною оболонкою, за якою приховане живе, засноване на внутрішньому прийнятті і схваленні ядро власне самого відношення» [Там же, С. 84].

Таким чином, «належне», з одного боку, безпосередньо дане людському духу, а з іншого – є для нього «трансцендентно-об'єктивним» началом, що вимагає покори. Проте саме ця подвійність не може адекватно проявитися у «законі».

«Закон» Франк розумів як трансцендентне відношення, в якому структура волі роздвоєна на дві «інстанції» – вищу, повеліваючу, і нижчу, виконуючу. Відмінність між цими «інстанціями» Франк визначав як відмінність між моральністю і правом. Моральний закон – це закон, який людське «Я» приймає внутрішньо, розуміючи його і добровільно визнаючи. Тоді як право – зовнішня, об'єктивна сила, що на духовному рівні використовує інструмент примусу.

Між правом і моральністю Франк розташовував «внутрішньо-зовнішню силу добрих устоїв, звичаїв, суспільної думки».

В ситуації, коли суворість і формалізм закону (як морального, так і правового) не врегульовуються громадською думкою, постає небезпека утопічного реформаторства, заснованого на односторонньому раціоналістичному філософствуванні: «Класичний, пережитий нами зразок цього безсилля раціоналістичного реформаторства й іманентної кари за нього є більшовицька революція в її дії на право і на моральний устрій», яка призвела до «озвіріння», до падіння на найнижчий рівень і до усвідомлення необхідності заходів духовного виховання» [Там же, С. 86].

Звідси витікає невідворотність двох шляхів служіння, двох форм боротьби зі злом: шлях морального самовдосконалення і шлях вдосконалення сутнісної основи духовного життя суспільства. На думку Фран-

ка, і «Я», і «Ми» повинні сприймати своє буття як служіння, де кожен творить не свою, а вищу волю. Саме тоді можливі зникнення протиріч і гармонійне співробітництво між «Я» і «Ми».

З принципу служіння випливають начала солідарності і свободи. Начало солідарності являє собою принцип, який конститує власне сам зв'язок між людьми у суспільстві. Свободу Франк розумів як останню, «спонтанну» глибину людської особистості, як онтологічну першооснову людського життя, як ту єдину точку буття, в якій можливі безпосередній зв'язок людського з божественним.

Філософія права і соціальна етика Франка отримують своє доповнення і завершення в його «етиці вдосконалення та етиці порятунку», основною ідеєю якої є центральна для всього вчення Франка думка про абсолютну цінність морального розвитку людини як умови вдосконалення морально-правових основ суспільства і подолання зла, що панує в світі.

Висновок. Непересічне значення філософського доробку С. Франка полягає в обґрунтуванні ним християнської теорії суб'єкта. Ключовими в цій теорії стали такі твердження: особистість є втіленням божественного начала в світі, а тому вона священна; людина повинна постійно удосконалюватися, долаючи своє суто земне начало, і наближатися до божественного ідеалу; життя суспільства немислиме без зв'язку із божественною волею і всеєдності, соборності нації; «Я» і «Ми» повинні сприймати своє буття як служіння, де кожен творить не свою, а вищу волю.

§ 6. Філософія права М. Бердяєва

Життя і творчість мислителя. Микола Олександрович Бердяєв (1874-1948 рр.) – релігійний і політичний філософ, філософ-містик, засновник «нового християнства», розвивав ідеї персоналізму, один з основоположників екзистенціалізму, публіцист. Автор 43 книг і 500 статей.

Народився у Києві. Як потомок старовинного дворянського роду, був відданий на навчання у кадетський корпус, де і відбулося його знайомство із філософією та зародилося захоплення цієї наукою на все життя. Надалі навчався одночасно на двох факультетах Київського університету – природничому і юридичному. За участь у студентських протестних рухах був відрахований з університету і засланий у Вологду у 1898 році. Незважаючи на це, активно продовжував займатися філософією. Повернувшись додому, захопився ідеями православ'я. З 1902 року він один із редакторів релігійно-філософського журналу «Новий

путь». У 1908 році переїжджає до Москви, де невдовзі вийшла у світ його перша масштабна праця «Філософія свободи». У 1908 році ним була заснована Вільна академія духовної культури, яка проіснувала до 1922 року. У 1920 році стає професором Московського університету. Проте вже у 1922 році змушений емігрувати – спочатку у Німеччину, потім – у Францію, де і прожив до кінця життя. Весь цей час був активним учасником усіх філософських процесів, що мали місце у Західній Європі.

З 1926 року і до кінця свого життя М. Бердяєв був незмінним редактором релігійно-філософського журналу «Шлях». 24 березня 1948 року він раптово помер за своїм письмовим столом під час роботи над черговим номером, що побачив світ після смерті редактора. «Люди, подібні Бердяєву, – писав про філософа М. Лосський, – виявляють сильну підтримку справі збереження і розвитку цивілізації, яка захищає абсолютну цінність особистості; за все це – честь і хвала їм!»¹

Основні праці: «Суб'єктивізм та індивідуалізм у суспільній філософії. Критичний етюд про М. К. Михайловського» (1901 р.), «Сенс творчості» (1916 р.), «Доля Росії» (1918 р.), «Сенс історії» (1923 р.), «Філософія нерівності» (1923 р.), «Нове середньовіччя» (1924 р.), «Я і світ об'єктів» (1933 р.), «Доля людини в сучасному світі» (1934 р.), «Витоки і сенс російського комунізму» (1937 р.), «Про рабство і свободу людини» (1939 р.), «Царство Духу та царство Кесаря» (видана 1949 р.), «Самопізнання» (видана 1953 р.).

Думки:

- Витоки людини лише частково можуть бути зрозумілими і раціоналізованими. Таїнство особистості, її одиницності нікому незрозумілі до кінця. Особистість людини більш таємнича, ніж світ. Вона і є цілий світ.

- Держава існує не для того, щоб перетворити земне життя на рай, а для того, щоб завадити його остаточному перетворенню на пекло.

- Творчість – це перехід із небуття у буття через акт свободи.

- Свобода – це право на нерівність.

- Основна думка людини – це думка про Бога, основна думка Бога нерозривно пов'язана із людиною.

- Знання – примусове, віра – вільна.

Філософське осмислення правової реальності. Чільне місце у вченні Бердяєва про людину і суспільство посідає протистояння особистості та об'єктивації. Трактуючи особистість не як людину соціального типу чи емпірично зафіксовану особу, а як своєрідне екзистенційне ядро

¹ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – С. 319.

людини, осердя її душевних і особливо духовних здатностей, що забезпечують можливість свободи і творчості, Бердяєв вважав, що об'єктивація справляє знеособлюючий вплив на людину. Подолання ж цього впливу, аж ніяк не означає індивідуалізм, оскільки особистість за самим єством єдина з іншими, а суспільство є частиною особистості і потребує, за Бердяєвим, послідовної пріоритетності особистісного у будь-яких виявах і формах безособового.

Мислитель розрізняв примусову соціальність, представлену породженими об'єктивацією соціальними інститутами (церквою, націями, класами тощо) і соціальність, вільно сповідвану особистістю, яку він називає «соборністю». Змінити цей світ на краще суб'єкт спроможний лише через творчість. Реалізуючи такий підхід, М. Бердяєв обґрунтовує своє вчення про антроподіцею – виправдання людини творчістю.

Розглядаючи історію як процес і результат дій суб'єкта, Бердяєв бачив її сенс у звільненні від об'єктивації. Оскільки ж вона нерозривно пов'язана з атрибутивними характеристиками історичного процесу, то досягнення цього сенсу можливе тільки з кінцем історії й переходом у світ вільного духу, ототожнюваний філософом з царством Божим.

Марксистська соціально-філософська доктрина, на думку М. Бердяєва, не має майбутнього саме тому, що неспроможна перемогти й викоринити із суспільного життя ненависть. Класова боротьба з самого початку «запліднена» пошуками образу ворога. Людина, охоплена ненавистю, не може бути спрямованою в майбутнє. З таким висновком важко не погодитися. Заперечення викликає лише пропозиція М. Бердяєва замінити марксизм «новим християнством». Чому й навіщо одну крайність (абсолютизацію економічно-класових детермінант суспільного розвитку) людство повинно замінювати на іншу (абсолютизацію духовно-моральних засад)? А чи не краще, відмовившись від крайнощів, зберегти їхній раціональний зміст і залучити здобутий в їхньому лоні теоретичний досвід до аналізу нашого суперечливого сьогодення?

Головну ваду марксистської соціальної філософії М. Бердяєв вбачав у зневажливості її до особистості, загальнолюдських традицій та культури. «Ідеологи комунізму, – писав М. Бердяєв, – не помітили радикального протиріччя, яке є визначальним для всіх їхніх помислів. Вони прагнули до звільнення особистості, вони оголосили повстання проти всіх вірувань, усіх норм, усіх абстрактних ідей задля цієї емансипації. В ім'я звільнення особистості вони повалили релігію, філософію, мистецтво, мораль, заперечували дух і духовне життя. Проте цим вони пригнічували її внутрішнє життя, заперечували право особистості на творчість і на духовне збагачення... Емпірична особистість виявилася вилученою

із системи прав на творчу повноту життя»¹.

Філософська спадщина М. Бердяєва, дотична до проблем філософії права, пройшла у своєму розвитку такі етапи:

(1) Марксистський період творчості (1900-1901 рр.). Засвоєння марксистського світобачення визначило методологію, предмет і зміст перших бердяєвських творів. У праці «Суб'єктивізм й індивідуалізм у соціальній філософії...» М. Бердяєвим обстоюються усі принципи марксистські положення: об'єктивізм, первинність буття щодо свідомості, прогресизм, класова зумовленість суспільно-політичних суперечностей тощо. Згадана праця спрямовувалась проти сформульованого народником М. Михайловським «суб'єктивного методу у соціології». Позитивна спрямованість книги – доведення об'єктивності, а відтак і необхідності суспільно-політичного прогресу, що і зумовлює доцільність організації соціальної діяльності з метою сприяння цьому поступу.

Правомірно стверджувати, що персоналістичні світоорієнтації, характерні для усієї бердяєвської спадщини, в основі своїй зазнали впливу марксизму. Персоналістичні за змістом цінності у даний період обстоювались як вимога соціальної рівності, в основі якої перебуває непересічне значення кожної особи, якій властиві трансцендентальні уявлення про суспільне благо та невід'ємні «природні права» на самоактуалізацію, що має втілюватись у суспільно-політичній, об'єктивно визначеній і прогресивно спрямованій діяльності.

Загалом же М. Бердяєв вбачав у рівності шлях до всезагальної безликості і загибелі. Рівність – зло в ім'я якого відкидається велич індивідуального. Нова суспільність, на думку філософа, – це рух не в площині, а по вертикалі. Не можна покладати надії ні на який суспільний устрій чи клас, ні на яку історичну силу, а лише на особистість, відроджену у Дусі. Лишень духовне зростання кожної особистості може стати запорукою суспільного розвитку в цілому. У його творах знаходимо твердження про хибність протиставлення індивідуалізму та колективізму, адже вони прекрасно поєднані. Вся гострота проблеми не в тому, чи треба йти від суспільства, чи від особистості і за чим треба визнати першість, а в тому, що потрібно і суспільство і особистість сприйняти онтологічно-космічно.

Входження людини у суспільство пов'язувалося із розвитком почуття приналежності певній релігії, нації, державі, людству; усвідомленням іманентно притаманного людині почуття світової солідарності; формуванням моральних зв'язків із людьми на засадах Добра; прийнят-

¹ Бердяєв Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 46-47.

тям цілей і цінностей суспільства (але не тільки і не стільки раціональне, як почуттєве, за участю «серця»); пізнанням себе через інших, через спілкування, в якому особистість зберігає або прагне зберегти свою унікальність, не перетворюючись при цьому в щось «раціонально-загальне». Стверджувалося, що спільне світоспоглядання, яке стало результатом такого спілкування і одночасно його умовою, якісно по-різному, у відповідності з індивідуальним розвитком, проявляється в людях.

(2) Неокантіанський період творчості (1901-1907 рр.). Вже у праці присвяченій соціології М. К. Михайловського, Бердяєв звертається до поняття трансцендентального. Однак, повернення до неокантіанства не було беззастережним, а включало і положення ніцшеанської етики й антропології. Прагнення поєднати такі різномірні філософські традиції було не випадковим. Це у повній мірі продовження наявної на той час у суспільній свідомості суперечності між марксизмом і кантіанством.

У той час як кантіанська етика впливала із антропологічного вчення про первісну гріховність людини, її природну деструктивність, а ніцшеанська етика, у свою чергу, ґрунтувалась на не менш визначеній антропології належності нерівності й ієрархічності, соціальне втілення якої є етично належним, бердяєвська етика, включаючи й ідею соціальної зобов'язувальності й вільної особистості, була позбавлена цілісної антропологічної основи, відтак згадана суперечність не вирішувалась. Саме тому правомірним є висновок, що бердяєвський перехід від ідеалізму трансцендентального до ідеалізму трансцендентного був цілком закономірним і зумовлювався логікою філософських пошуків.

(3) Неохристиянський період творчості (1907-1917 рр.). Звернувшись до неохристиянства, Бердяєв нарешті обґрунтовує таке потрібне йому цілісне антропологічне вчення. На відміну від суперечливості методологічних принципів попередніх творчих періодів, у рамках неохристиянства сформувалася органічна й антропологічно обґрунтована методологія. Вона включала наступні аспекти:

а) ідея об'єктивації, представлена як легенда про первісну гріховність й історичну безглуздість, зумовлену втратою зв'язку з Абсолютом і соціальною пасивністю;

б) теодицея – в історії відсутній Божий промисел, зв'язком між людством і Богом є лише Новий Завіт, відтак людство відповідальне за власні переступи;

в) антроподицея – оскільки людина подібна своєму Творцеві, то володіє і подібними можливостями й обов'язками – подолання зла і повернення у творчій діяльності до єдності з Абсолютом.

Найвищою цінністю Бердяєв проголошував свободу, що тлумачилася ним як меонічна, тобто первинніша за Бога, і його творінь, і життя взагалі. Оскільки свобода вважається первинною, то вона може бути не метою діяльності, а тільки її передумовою – «до свободи не можна прийти, із свободи можна тільки вийти». Відтак соціальне життя є вільним самовиявленням особистостей. Звідси виводиться культ героїчності та геніальності. Однак Бердяєв не відкидав і значення етики закону. Заборонні соціальні норми мають значення як умова становлення самодисциплінованої особистості, взірцем якої є середньовічний лицар і святий.

Про право і закон. Закон у Бердяєва має тільки відносне значення. Вільна особистість, якщо і приймає (чи відкидає) якусь норму, то не за соціальним велінням, а за власним вибором. Політична площина етики розгортається як вчення про належну суспільну організацію. У цій якості виступає теократія. В основу цього устрою покладається ідея соборності. Остання може мати лише загальнолюдський характер – «людство соборно відпало від Бога, соборно має і повернутися». Шлях до теократії – творчість соціальна (утвердження «правди хліба», подолання об'єктивованості родини, держави, утворення незалежних громад) і духовна (містицизм – безпосереднє пізнання Абсолюту). Держава (в усіх її проявах) мислиться Бердяєвим як необхідний атрибут етики закону, вона вбирає неминуче зло, присутнє в об'єктивованому світі. В етиці свободи держава постає стороннім явищем. Особистість захищена від неї власним законом.

Висновок. Творчість М. Бердяєва – яскрава сторінка в історії української, російської та французької культур. Ім'я філософа широко відоме у світі. Доля людини у часі та вічності, її свобода, гідність, творча активність – головна тема його роздумів. Бердяєв знаний як філософ-екзистенціаліст, містик, метафізик, але особливе місце в його доробку посідає соціальна, суспільно-політична проблематика з характерним етико-релігійним баченням.

§ 7. Два «образи Модерну» у вітчизняній філософії права

Узагальнення філософських пошуків II половини XIX – початку XX століття дозволяє представити пріоритети та вектори розвитку вітчизняної філософсько-правової думки у двох «образах» Модерну. Розуміння специфіки цих образів є вкрай важливим для аналізу змісту та структурних особливостей правової реальності даного періоду.

Перший образ пов'язаний із розвитком суб'єкта як втілення свобо-

ди і творчості. Християнський світ домодерної епохи продовжує себе у Модерні через теорію активно-творчого розумного суб'єкта, здатного здійснювати контроль над своїми діями і життям. Суб'єкт осмислює свої дії як процес відповідального творення власного неповторного життя. Тріумф інструментального раціонального дійства, наукового розуму, що пробуджує світ від сну, тісно пов'язаний із християнською теорією суб'єкта, що утверджувала віддзеркалення божественної Персони в особистості людини.

Історія Модерну – це, в першу чергу, розвиток ідеї вільного розумного суб'єкта. Ця ідея стала джерелом науково-технічного прогресу, соціальної й економічної модернізації світу, гуманістичної раціоналізації суспільного життя, демократії й індивідуальної свободи, і водночас, вона створила підґрунтя для опору владі, соціальному апарату, які пригноблювали людину, відкидаючи її право на особистісну свободу. Трагедія європейського Модерну й полягає в його суперечливому характері, адже поряд із вище зазначеними здобутками, відбувається відторгнення персонального суб'єкта, заперечення онтології суб'єктності в ім'я примарного ідеального суспільства хіліастичного зразка. Модерн також позначений ігноруванням внеску християнства до європейської інтелектуальної скарбниці, знищенням християнського онтологічного дуалізму і теорії природного права, розчиненням суб'єкта в безликому порядку природи або натуралістично осмисленій історії.

Другий образ Модерну розкривається у практиках тоталітаризму. Він уособлює прагнення створити природний раціональний світ, у якому людина мала виступити в якості Бога, натомість усвідомила себе бранцем залізної клітки, сконструйованою тоталітарною владою.

У пошуку відповідної «природної» моделі суспільства і особистості абсолютизується радикальна детрадиціоналізація, заперечується християнський образ людини, утверджується його натуралістичне бачення. Така модель мала на меті облаштування соціально-політичного порядку без допомоги християнських релігійних принципів. Об'єднання людини і природи протиставлялося ідеї творіння, виконуючи антихристиянську функцію. Так звана «неязичницька» модерністська думка представляє людину у світі, що керується природними законами. Ці закони відкриває розум, і він же цим законам підпорядковується. Відбувається ототожнення суспільства із соціальним тілом, яке функціонує у відповідності із усталеними законами, і яке має позбавитись від «нерозумних» форм організації, що апелюють до трансцендентного.

Таким чином, виникає суперечність між двома різними типами світорозуміння. Християнська персонологія базується на виділенні особис-

тості у контексті її свободи, творчості, етичної діяльності, моральної оцінки світу, виходячи з того що вона віддзеркалює Абсолютну Особистість, а Царство Боже – реальність, укорінена в трансцендентному, а не в іманентному. Водночас прибічники «природної» моделі суспільства мали чітко виражені натуралістичні пріоритети. Зіткнення ідеї персональної свободи, пан-етичного бачення світу, християнського світорозуміння із натуралістичним світорозумінням приводить до нездоланих протиріч. Обидві позиції могли бути узгоджені лише за умови радикальних змін, що стали гаслом так званого неязичницького Модерну.

Неоязичницький Модерн проголосив ідеалом людського існування повернення до природного колективізму, розчинення у безликій матерії. Подібна філософія у ході її ідеологічної трансформації привела до появи тоталітарних диктатур і утвердження влади міжнародних рухів, що стали прокляттям ХХ століття. Осмислення людини не за образом і подобою Бога, а як втілення безликого космосу, призвело врешті-решт до її деперсоналізації. Людина втратила свободу, перетворившись на знаряддя бездушних механізмів влади, стала об'єктом маніпуляцій у добу тоталітаризму. Обґрунтовуючи втечу людини в тенета соціального відчуження, нівелювання особистості в умовах панування соціального, натуралістична думка Європи готувала практику придушення індивідуальності, адже за ідеями досконалого природного устрою приховувалася небезпека групового відчуження, нехтування унікальною суб'єктивністю індивіда в анонімному колективі людей-об'єктів.

Тлумачення світу з позицій природної всеєдності, універсальної монолітної свідомості роду, в якому індивідуальне буття позбавлене реального змісту, закономірно переросло в апологетику тоталітаризму, концепцію маніпулювання людьми-речами від імені партій і держав. Концепція людської свідомості як єдиного природного і досконалого цілого обернулася формуванням анонімного і всеоб'єктивуючого «ми» у державах тоталітарного типу.

Модернізм тоталітарного зразка сформулював утопію «природного» раціонального суспільства, у якому розум не обмежується сферою наукової і технічної діяльності, а стає сакральним принципом маніпулювання людьми, коли абсолютна раціоналізація сприймається як єдино правильний спосіб організації життєдіяльності. Втілюючи утопію абсолютної раціоналізації й натуралістичної соціології, Модерн виявляє себе як епоха контролю, тоталітарної інтеграції і репресій.

Перша стратегія розвитку вітчизняної філософсько-правової думки в основі своїй мала модель християнського Просвітництва. Важливу роль у реалізації цієї стратегії відіграли досягнення українських філосо-

фів з Київської духовної академії у першій половині XIX століття. На той час її вихованці мали більш високий рівень професійної філософської культури порівняно зі своїми колегами із світських академічних закладів. І хоча при осмисленні досягнень західноєвропейської філософської думки вони інтерпретували їх в духовно-релігійному плані, ставлячи одкровення Св. Письма вище за філософію, але все-таки обстоювали самостійність останньої, що, як видно із праць О. Новицького, П. Юркевича, С. Гогоцького.

Представники духовно-релігійної філософії прагнули розробити теорію філософського синтезу, яка мала на меті обґрунтування творчого розвитку християнського Просвітництва на теренах Російської імперії. Ця концепція, що поєднувала православний персоналізм із досягненнями західноєвропейського «раціо», була покликана здійснити рецепцію базових дефініцій європейського філософського дискурсу і встановити їх автентичний зміст.

Таким чином, оформлення першого образу Модерну відбувається у вітчизняній релігійно-філософській думці, яка зазнає бурхливого розвитку у другій половині XIX – початку XX століття. Цей період по праву отримав назву релігійно-філософського ренесансу або срібного віку української культури. Він пов'язується із діяльністю філософських гуртків, які групувалися навколо Київської духовної академії та університету Св. Володимира. У проблемному полі філософських досліджень, здійснюваних у цих осередках, – гносеологічні, морально-етичні аспекти життя людини і суспільства. Провісниками даного напрямку філософської думки в Україні стають такі знані мислителі, як професор Київського університету О. Козлов, представники духовної академії П. Ліницький, С. Булгаков, Д. Богдашевський, В. Певницький, В. Завітневич.

Із середини 90-х років XIX століття філософські розвідки набувають більш світського характеру, що пов'язано із діяльністю професорів О. Гілярова, Є. Трубецького, Г. Челпанова. У цей час у Києві видавалося багато різнопланової філософської літератури, організовувалися релігійно-філософські зібрання, диспути, публічні лекції, у яких брали участь не лише духовні, а й світські особи. Так, у 1906 році члени філософського гуртка, започаткованого С. Булгаковим, видають у Києві єдину на той час в Російській імперії релігійно-філософську щоденну газету «Народ», що була спрямована на християнське відродження, поглиблення релігійно-філософської свідомості, висвітлення релігійних потреб тогочасного суспільства.

Отже, на теренах вітчизняної культури сформувалося релігійна філософія, в межах якої розроблялися нові підходи до розуміння сутності

релігійного погляду на право і правові відносини у суспільстві, розкривалися багатогранні можливості духовного відродження людини і суспільства в цілому.

6.1. Життя і творчість мислителя. Петро Іванович Ліницький (1839-1906 рр.) – талановитий український філософ, учений і викладач. Майже все своє життя присвятив Київській духовній академії, в якій навчався, а потім викладав. Ординарний, а потім заслужений професор, він плідно поєднував педагогічну діяльність з науковою і критично-публіцистичною. Майже двадцять років він очолював кафедру історії філософії (з 1869 р.), а з 1887 р. – кафедру логіки та метафізики. В окремі роки за дорученням ради Академії викладав логіку, педагогіку, патристику та метафізику.

Основні праці: «Ідеалізм і реалізм. Історико-критичний погляд» (1887 р.), «Посібник до вивчення питань з філософії (елементи філософського світоспоглядання)» (1892 р.), «Красне письменство та філософія» (1893 р.), «Мислення наукове та ненаукове» (1894 р.), «Про форми та закони мислення» (1895 р.), «Основні питання філософії. Досвід систематичного викладу філософії» (1901 р.), «Нариси історії філософії древньої та нової» (1902 р.).

Думки:

- Ніколи з такою енергією і з такою силою і гідністю не проявляла вона (філософія – *Авт.*) своєї діяльності, як це було у древній грецькій філософії... якщо ми хочемо пізнати сутність філософії, що для неї доступне і до чого істинна філософія приводить, – то краще за все для цього звернутися до вивчення грецької філософії.

- Саме мислення є діяльністю, яка полягає в утворенні понять, де розум не потребує для себе ніяких пояснень, оскільки він власне й є знаряддям пояснення, і з цієї причини нашому мисленню необхідна упевненість у тому, що існуючий у світі порядок узгоджений із законами розуму.

Філософське осмислення правової реальності. Своєрідність філософського осмислення П. Ліницьким тогочасної правової реальності полягає в синтезі змісту моралі в його метафізично-раціоналістичній інтерпретації з релігійно-філософським підходом до моралі.

Петро Ліницький – типовий представник української духовно-академічної філософії другої половини XIX – початку XX ст. Як і більшість її представників, він дотримувався ідеалістичних поглядів, які характеризувались різко антипозитивістською спрямованістю та витлумаченням багатьох гносеологічних проблем у дусі неокантіанства. При цьому матеріалізм і позитивізм не просто відкидались філософом, а

грунтовно аналізувались.

У поглядах Ліницького простежується прагнення використати ідеї новітніх течій сучасної йому філософії для неортодоксального витлумачення ряду світоглядних проблем. Обґрунтовував необхідність релігійної віри, але був противником всякого релігійного фанатизму.

Його богословсько-філософська система мала раціоналістичний характер, і тому філософ виступав рішучим противником емпіричних методів в богослов'ї, які ґрунтувалися на психологічному та історичному досвіді. Наполягав на важливій ролі розуму в релігійному житті людини, бо підвалина релігійної віри міститься в єстві людського розуму. Ліницький завжди підкреслював світоглядне значення філософської науки, яка надає сенс розрізненому людському знанню, вносить в наше життя єдність, цілісність та гармонійність. У цілому український мислитель продовжував традиції західноєвропейської філософії в розумінні суті та предмета філософії як такого світоглядного знання, яке відрізняється насамперед системністю, ясністю та логічною завершеністю. Всі ірраціональні типи філософствування відкидалися філософом тому, що їх не можна вважати суто філософськими. З позицій раціоналізму піддавав нещадній критиці емпіричний метод пізнання, яким керувались представники позитивізму.

Про державу і право. Досліджуючи питання суспільного благоустрою, філософ зосереджується на розумінні людини як діяльній істоті. Її найперше призначення – праця, що лежить в основі всієї людської гідності, щастя, блаженства, матеріального і морального добробуту. «Людина розумна – це по загальному смислу перш за все людина діяльна, тобто така, що володіє мистецтвом найкращим чином виконувати відому справу, а також здатна пристосовуватися легко до того чи іншого заняття»¹.

Діяльність він поділяє на практичну і теоретичну. Практична – це діяльність, спрямована на зовнішні зміни у речах (власність, культура) й самих людях (різні види суспільного управління). Теоретична — внутрішня діяльність, яка полягає у змінюванні самої діяльності, переважно розумової. Ці види діяльності є специфічними, відрізняються один від одного, однак на практиці дуже тісно пов'язані між собою.

Для усіх видів практичної діяльності визначальною метою є користь або так зване суспільне благо чи благо приватне. Практична діяльність покликана забезпечити матеріальний добробут, підвищення рів-

¹ Ліницький П. И. Критическое обозрение обычных взглядов и суждений о различных видах общественной деятельности и началах общественного благоустройства. – Х., 1884. – С. 10.

ня якого пов'язане з удосконаленням знарядь і засобів діяльності, що власне й зумовлюють зміни її історичних форм. Досягнення матеріального добробуту і достатку потребує також розподілу праці між людьми, тому що одна людина не в змозі сама добувати і виробляти все необхідне для життя, а потребує сприяння інших, організації людей в суспільство. Відносини між людьми у суспільстві оформлюються, на думку Ліницького, як у вигляді простого об'єднання, де усі рівні одне одному, так і на засадах підпорядкування і панування, де останнє є характерною ознакою всякого співжиття.

Із спільноти людей постає держава, основним принципом існування якої є ідея права, або справедливості. Все несправедливе має бути чужим державній ідеї.

Справедливість, як запорука існування держави за законом, полягає в забезпеченні сукупності інтересів громадян – матеріальних, моральних, релігійних тощо. Відповідно, чим більше потреба суспільства в якомусь із цих інтересів, тим більше зусиль має докласти держава для його забезпечення. У свою чергу, громадяни повинні служити державі. За цю службу держава віддячує тим, що гарантує безпеку життя для всіх громадян та їх благополуччя у такій мірі, щоб вони могли повністю посвятити себе завданням та інтересам служіння державі¹.

Якщо основою практичної діяльності є ідея користі, вигоди, то теоретичної – ідея істини. Для П. Ліницького істина є те, що пізнається, і тому вона лежить у царині пізнання і призначена для того, хто пізнає світ. Вона існує об'єктивно, не залежить від нашої свідомості, але дається нам тільки в уявленнях, поняттях, ідеях, тобто постає як єдність об'єктивного і суб'єктивного. При цьому істина не є чимось незмінним. Вона – процес розвитку наших уявлень про світ, предмети і явища світу, де істинне – це все дійсне, але зрозуміле і пізнане у своєму справжньому значенні.

Спираючись на два види діяльності, Ліницький виділяє відповідно дві теорії походження держави:

(1) економічна (держава виникає, коли люди не в змозі поодиноці задовольнити свої потреби і, об'єднуючись у певні спільноти й працюючи разом, приходять до усвідомлення пріоритетності суспільних інтересів порівняно з особистими);

(2) юридична (яка спирається на принцип справедливості, і згідно з якою окремі частини об'єднуються в єдине ціле з допомогою влади, законодавства та інститутів, що здійснюють державне управління).

¹ Там же. – С. 18.

Оскільки кожна людина має від природи егоїстичні нахили й переймається матеріальними проблемами та водночас не позбавлена совісті, яка є голосом Божим в душі, то саме релігія може стати цементуючою основою суспільного життя. Вона виховує людей й підтримує в них любов до істини, очищає від пороків та пристрастей, розвиває естетичні почуття, а найголовніше – об'єднує теоретичну і практичну діяльність для досягнення єдиної цілі (морального вдосконалення), для служіння вищим інтересам суспільства.

Висновок. Для Ліницького характерне творче осмислення кантівських філософських принципів у межах християнської духовної традиції. У його творчості думки представників німецької філософської культури трансформувалися через призму української філософської традиції, набували самобутності завдяки своєрідному синтезу з теїзмом, сповіданню ідеї співвідношення віри і розуму як одного з вирішальних принципів у побудові власної філософської системи. Зовнішні форми раціоналістичної системи мислителя пройняті світоглядним змістом, сповненим духовністю. Все, що зараховував П. Ліницький до сфери філософського осмислення, зорієнтоване на пошуки й осмислення насамперед проблем людини, з'ясування її морально-духовних начал.

6.2. Життя і творчість мислителя. Іван Якович Франко (1856-1916 рр.) – геніальний український поет, філософ, літературний критик, фольклорист, громадський діяч. Народився на Галичині, в родині коваля. Змалку виявляв неабияку допитливість, тому батьки влаштували сина до найкращої школи – Дрогобицької гімназії. Мав надзвичайну пам'ять, про що засвідчують відомості з його автобіографічного листа: «Шевченка я вивчив майже всього напам'ять (а пам'ять у мене була така, що лекцію з історії, котру вчитель цілу годину читав, я міг опісля продиктувати товаришам майже слово в слово!)». І. Франко захоплювався збиранням книжок: його бібліотека за часів навчання у гімназії нараховувала більше 500 книжок. Іван рано залишився сиротою: батько помер, коли хлопчикові було одинадцять років, а шістнадцятирічним він утратив матір.

На етапі вступу до Львівського університету мав вже досить значний творчий доробок: збірку віршів, поеми кількома мовами, переклади давньогрецьких творів, давньоруського «Слова про Ігорів похід». Згодом захистив дисертацію у Віденському університеті (Австрія), діставши науковий ступінь доктора філософії. Сучасники називали Івана Франка «академією в одній особі», відзначаючи, зокрема, вільне володіння чотирнадцятьма мовами.

На початку ХХ ст. його обирають членом Чеського наукового това-

риства; Харківський університет присвоює йому ступінь доктора словесності, а Російська академія присуджує премію за працю «Студії над українською народною піснею». Результатом діяльності Івана Франка як ученого, філософа, письменника і публіциста є понад п'ять тисяч праць. Випущений у світ п'ятдесятитомник – це лише третина створеного українським генієм. Помер письменник у Львові. На могилі встановлено скульптуру Каменяра, який невтомно б'є молотом скелю.

Основні праці: «Що таке поступ?»(1903 р.), «Соціалізм і соціал-демократизм» (1897 р.), «Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм» (1904 р.), «Поза межами можливого» (1907 р.).

Думки:

- Іноді поступ людський виростає на могилах, як пшениця на зораній ниві!
- Одне лише вічне без початку і кінця
Живе і сильне – се є матерія.
- ... ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування однієї нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими вселюдськими фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації.
- Братерство ситих з голодними – се попросту фраза, гірка насмішка та й годі.
- Вічний революціонер –
Дух, що тіло рве до бою,
Рве за поступ, щастя й волю, –
Він живе, він ще не вмер.

Філософське осмислення правової реальності. На творчому добробку І. Франка, як і інших мислителів того часу, позначилися складні суперечності ідейно-політичної боротьби різних класів, партій і суспільно-політичних течій переломного періоду в історичному поступі людства. Світогляд І. Франка формувався в умовах наростання руху трудящого селянства проти соціального й національного гніту. Стимулом для його кипучої й різнобічної діяльності була любов до свого народу, за кращу долю якого поет боровся все своє життя.

Про державу і владу. Погляди І. Франка на виникнення держави були близькими до марксистських. Зародження держави він, як і Карл Маркс, пов'язував із появою приватної власності й розшаруванням суспільства на класи.

Найважливішою ознакою держави Франко вважав відокремлений від суспільства управлінський апарат, що виступає як чинник насильства й тим самим позбавляє інших членів суспільства політичного права.

І. Франко підкреслював, що всі експлуататорські держави з їх установами та правом були відчуженою від народу політичною силою, яка протистояла й протистоїть народові, панує над ним. Із цих позицій мислитель розглядав і Австро-Угорську, і Російську держави. Російська імперія, де панувала абсолютна монархія, була для нього «темним царством», знаряддям якого був поліцейсько-бюрократичний апарат, що керував та контролював і справи, і думки, і прагнення кожної людини.

Гострій критиці піддавав Франко буржуазну державу, яка, на його думку, спиралася на міцну армію як оплот існуючого політичного ладу, і на міцний бюрократичний апарат. При цьому посилювалася роль виконавчих адміністративних органів і нівелювалася роль органів виборчих. Усі багатства зосереджувалися у нечисленній панівній верхівки, якій було байдуже до найелементарніших потреб мільйонів.

У буржуазному суспільстві, на думку І. Франка, політична влада перетворилася також на капіталіста. Конституційність буржуазних держав, стверджував він, не ліквідує соціальної й національної нерівності, фактичного безправ'я мільйонів. Отже, й буржуазний парламентаризм є досить чужим для трудящих, бо парламент насправді представляє інтереси насамперед шляхти, буржуазної інтелігенції, що плекають одну мету – «брати й драти парламентарно».

Піддаючи критиці марксистські погляди на шляхи утвердження соціалізму, І. Франко водночас стояв за соціалізм. Сама «народна революція» асоціювалася І. Франком із докорінною перебудовою суспільних відносин на соціалістичних засадах. Він був переконаний, що тільки так можна реалізувати ідеї соціальної справедливості, побудувати справді гуманне суспільство.

Франко беззастережно вірив у те, що тільки соціалізм може забезпечити кожному з народів свободу й соціальну справедливість. Віддаючи данину Великій французькій революції, яка проголосила гасла Свободи, Рівності й Братерства, І. Франко вважав, що ці гасла були «великим засівом і на дальшу будучність, засівом, котрий дозріє в пізнішій часі, коли ніякого капіталізму не буде на світі». Проте, уявлення І. Франка про майбутнє «царство праці» відрізнялися від марксистських, хоч він і зазначав, що саме М. Маркс підніс теорію соціалізму до значення позитивної науки. Марксизм наголошував на ключовій ролі держави в організації нового суспільства. За І. Франком, новий соціально справедливий устрій базуватиметься на якнайширшій самоуправлінні общин і спілок, створених з вільних людей і об'єднаних у федерацію, що ґрунтується на солідарності інтересів і вільній праці.

Франко один із перших всебічно розробляє тему праці, трудової

моралі, яка оформлюється пізніше в узагальнену систему якостей ідеальної людини цієї епохи.

У своєму філософському трактаті «Поезія і її становисько в наших временах» Франко говорить, що духовне ледарство є злочином проти гуманності. В його філософській концепції сформульовано головний закон людяності: неробство – зло, а праця – добро. Праця, у розумінні філософа, – єдине, що здатне творити і вдосконалювати людську душу, вселяти в неї почуття гідності й правди. Однак, на таку духовну силу може обернутися лише праця, в якій живе громадянська свідомість, яка не тільки виправдовує, а й визначає мету й сенс людського покликання на землі. Адже жити лише для праці неможливо, окрім неї існує внутрішнє благо людини, її творче натхнення, її пісня, здатна, бодай на певний час, відривати душу від земного, колючого, брудного і переносити її до надії та віри у завтрашній день¹.

У Франковій творчості постійно виступають дві взаємозалежні сили, які визначають сутність людини і суспільства в цілому. Це пісня і праця, дух і матерія, книжка і хліб. Одна з його основних філософських ідей – утвердження як найбільшої цінності «правдивого живого чоловіка», бо така людина – носій духу, «що тіло рве до бою», а той дух є «вічний революціонер». Його філософія замішана на почуттях і розумінні благородності матерії людського духу.

Виступаючи прихильником революційного шляху оновлення дійсності, І. Франко висловлює категоричні твердження про необхідність знищення класового гніту. Він пише про неминучість соціальної революції, підкреслюючи, разом з тим, що революційний переворот в суспільному житті не зводиться лишень до насильства, але означає й цілу систему культурних, наукових і політичних перетворень.

У своїх філософських працях та програмних документах І. Франко визначає найважливіші принципи побудови держави на демократичних засадах. Так, у новому, вільному суспільстві не буде гнобителів і пригноблених, а будуть тільки освічені, розумні, всебічно розвинені працівники. Соціалізм знищить безодню між наукою і працею, забезпечить усім реальну можливість здобувати освіту, опановувати скарби культури і знання: «... наука і освіта, дотепер плекані тільки немногими одиницями, тоді увійдуть в маси народу, стануться правдивим добром усієї людськості»².

¹ Франко І. Я. Твори : в 20-ти т. / І. Я. Франко. – К. : Держлітвидав, 1955-56. Т. 19 : Філософські, економічні та історичні статті. – К., 1956. – С. 28-44.

² Франко І. Педагогічні статті і висловлювання / І. Я. Франко ;. – К., “Радянська школа”, 1960. – С. 29.

Для цього, вказував письменник, будуть створені, насамперед, необхідні економічні передумови; принцип економічної рівності стане визначальним для розбудови суспільних відносин. Соціалістичний лад забезпечить повну рівність прав між чоловіками і жінками; діти обох статей будуть одержувати однакову освіту. Завдяки знищенню соціальної нерівності ліквідований буде і національний гніт: усі народи зможуть вільно розвивати свою національну культуру і мистецтво, навчатимуться рідною мовою.

Щоб докорінно змінити умови життя трудящих, необхідно готувати нових людей, глибоко переконаних у справедливості своєї справи і здатних самовіддано боротися за інтереси народу. Письменник щиро вірив, що передова молодь і краща частина інтелігенції з'єднаються з народом, подолають вплив прогнилого оточення і мужньо стануть до боротьби за свободу. Відповідно виховання у соціалістичному суспільстві матиме своєю метою всебічний розвиток духовних і фізичних сил кожної людини. В «Катехізисі економічного соціалізму» І. Франко писав, що соціалізм забезпечить, зокрема, «...безупинний розвиток усіх природжених здібностей кожного громадянина». За соціалізму, роз'яснював він, в інтересах справжньої соціальної рівності і свободи всі чоловіки і жінки «мусять одержати належне і всестороннє образование, мусять виробити всі свої тілесні і духовні сили»¹.

Франко утверджує значущість праці для формування ідеалу людини. У суспільстві майбутнього всі будуть працювати розумово і фізично: «В добре облаштованому суспільстві кожен поперемінно повинен займатися то фізичною, то розумовою працею і мати достатньо часу для відпочинку, лише при таких умовах можна всесторонньо розвиватись і вчитись, і стати справді гідним звання людини»².

Як атеїст, Франко категорично твердив, що наукова освіта і релігія несполучні, і боровся за надання всій справі виховання й навчання світського характеру. Він розумів, що визволення від релігійних вірувань – справа надзвичайно складна, що подолати релігійні забобони можна тільки шляхом переконання і всебічного розвитку мислення людей: «Розуміється о вихованню в яких-небудь пересудах, релігійних, моральних, суспільних – не повинно бути й бесіди»³.

Про закон і право. У наукових і публіцистичних працях І. Франка найбільш повно розкриваються його погляди на право і закон.

¹ Франко І. Я. Твори : в 20-ти т. / І. Я. Франко. – К. : Держлітвидав, 1955-56. Т. 19 : Філософські, економічні та історичні статті. – К., 1956. – С. 86-87.

² Там само. – С. 91.

³ Там само. – С. 58.

На теоретичні аспекти звичаєвого права, конкретні випадки його застосування в минулому та в сучасних цивільно-правових, сімейних і земельних відносинах, І. Франко звернув увагу під впливом М. Драгоманова. Письменник висловлював думку про те, що у звичаях виражені істинні народні прагнення, вказував на тісний зв'язок між нормами звичаєвого права і морально-етичними нормами. І. Франко розглядав правовий звичай не як фіксовану норму, а як модель поведінки, яка відображає усвідомлення народу про «праве» і «неправе». Разом з тим, у мислителя відсутня ідеалізація звичаєвого права. Він вказував на перетворення звичаїв у допоміжне джерело права, до якого звертаються у разі відсутності потрібних норм письмових джерел права.

Закони в державах Західної Європи і Росії, до складу яких входили українські землі, І. Франко визнавав провідним джерелом права, вказував на ієрархію нормативно-правових актів, підпорядкованість законам актів нижчої юридичної сили. При цьому закони він оцінював з точки зору їх відповідності інтересам суспільства і правам людини, вважав, що закони повинні репродукувати «волю та компетенцію одиниці», оскільки усі люди рівні у правах від природи. Мислитель неодноразово констатував, що почуття формального права, в якому закріплені узгоджені індивідуальні потреби, здатне перетворити безладну масу в цивілізоване суспільство, підтримувати законність і правопорядок.

Для І. Франка історія виникнення права, принципи його розвитку слугували відправним пунктом для з'ясування сутності самого права. Учений визнавав, що право не залишається незмінним у своєму розвитку, а підпорядковується прогресу історичної еволюції. Кожній епосі властиве, як зазначав І. Франко, характерне тільки для неї розуміння права. Зміна соціальних традицій та пануючих у суспільстві уявлень про справедливість, рівність і свободу впливають на зміну ціннісної сутності права. Учений розглядав право як одне із складних явищ об'єктивної реальності, з властивою йому традицією, культурою та історією. У поглядах І. Франка щодо сутності права визначальним є прикладний аспект. Він розумів право як таке, що пронизане ідеями гуманності та справедливості, регулює відносини між людьми, забезпечує волю і недоторканність особи.

Важливими є міркування І. Франка щодо процесу законотворення. Учений виступав проти прийняття неповних, половинчастих нормативно-правових актів; він наголошував, що неточні та неоднозначні законодавчі дефініції створюють можливість для різної інтерпретації правових приписів. І. Франко критикував суб'єктивізм у процесі законотворення, застерігав проти прийняття законів, які в угоду продовження

традицій, були зорієнтовані в минуле і не відповідали реальним суспільним відносинам.

Частина поглядів та ідей І. Франка залишається актуальною і до сьогодні. До таких відносимо його вимоги щодо непорушності основного закону держави – Конституції; твердження, що влада повинна відповідати національним традиціям і спрямовуватись на забезпечення прав і свобод кожної людини. Непорушним залишається і Франковий постулат про те, що закон твориться для людей, а не люди існують для виконання закону.

Висновок. Творчість І. Франка є яскравим прикладом відтворення у філософській думці другого образу Модерну, який ще не спотворений тоталітарними практиками. Образу, в якому утверджується необхідність докорінних суспільних перетворень, оспівується революційний поступ народу в його монолітній єдності і в якому індивідуальне буття втрачає свою значущість, порівняно із колективним. Бунтівник, сповнений на снаги боротися за краще майбутнє для свого народу, Іван Франко у своїх філософських пошуках справедливого суспільного устрою, можливо, сам того не бажаючи зробив перший крок до відторгнення персонального суб'єкта й утвердження пріоритетності колективного перед індивідуальним, до заперечення онтології суб'єктності в ім'я примарного ідеального суспільства.

ВИСНОВКИ

Розділ 1. Середньовічна культура – це культура тексту, символом якої була Біблія. Людина Середньовіччя постійно ототожнювала себе із певною біблійною моделлю життя або образом, взятими із релігійних текстів. Такий підхід знайшов своє відображення у правовому світогляді середньовічної людини, для якої первинним і головним був Закон Божий. Ключовим для творчості мислителів у цей час був мотив боротьби між світською та духовною владою за панівне становище. Загалом же питання про те, яка владна структура повинна бути головною: духовна (церква) чи світська (державна), є визначальним для розвитку середньовічного правового світогляду. Ідеологами першої були Августин, Тома Аквінський, другої – Данте, Марсілій Падуанський, Вільям Оккам. Проте, незважаючи на ці суперечності, непохитною залишалася монархічна ідея.

Розділ 2. У XV–XVI століттях, що ввібрали у себе реформаторський рух і культурне відродження, утвердилися правові та політичні основи

громадянського суспільства.

По-перше, набула активного розвитку ідея природної, моральної, правової, релігійної рівності людей. Ця ідея лягла в основу численних політико-правових концепцій і масових релігійно-політичних рухів. По-друге, після майже півторатисячолітньої перерви держава почала розглядатися як самостійне по відношенню до релігії і церкви суспільне утворення, а в окремих випадках як таке, що навіть має перевагу над ними. По-третє, нова політико-правова ідеологія ґрунтувалася на раціоналістичній методології та вивченні державно-правової практики.

Незважаючи на суттєві відмінності, Реформація і Відродження, доповнюючи і продовжуючи одне одного, мали спільну мету — подолання середньовічної схоластики. Обидва ці рухи відображали кризу середньовічної філософії й ідеології і разом створювали передумови для становлення нової філософії і науки.

Головною передумовою і першопричиною держави було визначено «природу людини», її прагнення та інтереси. Держава і право розглядалися у нерозривному зв'язку з інтересами людей, їх відносинами, історією і природним середовищем. Ці методологічні положення мали на меті обґрунтування антифеодальної програми, що утверджувала загальнолюдські цінності, підносила ідею особистості, звільненої від феодальних кайданів і наділеної правами і свободами. Концепція прав людини оформилася вже на наступних етапах розвитку політико-правової ідеології, але її теоретичні основи було закладено в працях мислителів Відродження.

Загалом же багато програмних ідей часів Відродження і Реформації отримали розвиток у буржуазній політико-правовій ідеології наступних століть. Це були ідеї непорушності приватної власності та договірних відносин, розвитку промисловості і торгівлі, що при формальній рівності громадян сприяє капіталізації громадянського суспільства. Для того часу ці ідеї були справді прогресивними, оскільки вели до руйнування феодально-станового ладу.

У тому ж XVI столітті почали розроблятися і теорії, в яких заперечувалося не лише феодально-станове суспільство, але і будь-який лад, заснований на приватній власності і майновій нерівності. Ці ідеї були породженням мрії народних низів про краще майбутнє. Результати пошуків мислителями-соціалістами ідеальної моделі справедливого суспільного устрою переконливо свідчать: формальної рівності людей замало. Якщо поза увагою залишається духовна сфера людського життя, виробничі сили розвиваються недостатньо, а отже рівень матеріального благополуччя людей є низьким, і так звана рівність призводить до ніве-

лювання особистісного, до знищення суспільного різноманіття й потенціалу розвитку держави.

Розділ 3. Століття Просвітництва, як часто називають XVIII століття, було періодом бурхливого розвитку гуманістичних і раціоналістичних начал у філософсько-правовій думці. Гостра криза феодалізму, неминучість і близькість революційних перетворень у найбільш розвинених європейських країнах, союз буржуазії з народом у спільній боротьбі проти феодалізму зумовили широке поширення ідеалістичного переконання в тому, що після знищення феодальної нерівності і деспотизму настане епоха загального щастя, миру і благополуччя.

Основним методом обґрунтування політичних і правових доктрин був раціоналізм. Просвітництво звільнило політико-правову ідеологію від теології. Раціоналістичне розуміння держави і права, поєднане з вірою у всесилля розумного закону, у ряді доктрин вже з'єднувалося з початками історизму, з пошуком об'єктивних факторів, що впливають на державу і право.

У цей період було завершено розвиток ряду попередніх політико-правових концепцій, їм були надані класичні форми. Такі доктрини прав людини і громадянина, теорія громадського договору, концепція всесилля розумного закону, доктрина розділення влади, теорія представницької і безпосередньої демократії та ряд інших. Особливість співвідношення змісту політико-правових доктрин того часу і їх програмних положень полягала в тому, що теоретичні проблеми розглядалися найчастіше у зв'язку з близькою перспективою їх безпосереднього запровадження на практиці.

Розвиненість і гострота класових протиріч в передреволюційній Франції зумовили різноманіття політико-правових доктрин.

Ключовою ідеєю Просвітництва було повалення станово-феодального ладу і утвердження суспільства, заснованого на рівності людей, їх правах і свободах. В процесі вироблення принципів організації майбутнього суспільства постійно обговорювалося питання про зв'язок власності із ступенем реалізації прав і свобод особи. Буржуазною стала та політико-правова ідеологія, яка або визнавала неподоланність майнової нерівності (Вольтер, Монтеск'є та ін.), або пропонувала пом'якшити полярність багатства і убогості, певною мірою зрівняти майно людей, залишивши власність приватною (Руссо та ін.). Від буржуазної відрізнялася соціалістична ідеологія, основна ідея якої полягала в заміні приватної власності спільністю майна. Важливим здобутком програми створення громадянського суспільства було уявлення теоретиків-соціалістів про необхідність майнових, економічних гарантій прав та

свобод особи.

Доля ідей класиків німецької філософії заслуговує окремого розгляду. Два імені – Канта і Гегеля – майже завжди стоять поруч. В сфері політико-правової ідеології їх об'єднують ненависть до рабства, сваволі, до феодалного гніту, ідея свободи людини і людства, повага до законності, віра у те, що держава може і повинна стати розумною.

Німецьку класику в єдине ціле об'єднує і те, що у своєму розгляді людини та історії ця філософія чітко і ясно сконцентрована навколо принципу свободи та інших гуманістичних цінностей. При цьому вона не просто прокламує гуманістичні принципи (що само по собі було безсумнівною заслугою мислителів у ті часи, коли тільки-но почалося звільнення народів Західної та Центральної Європи від кріпосного права), а й намагалася проаналізувати суперечності і труднощі, які виникали на шляху реалізації, втілення в життя цих принципів.

Німецька класична філософія залишається неперевершеним досягненням філософської думки, до якого й сьогодні звертаються філософи. Вона тому має загальнолюдське значення, подібне за значущістю до мистецтва і науки, що намагалася відповісти на питання, які людство ставило перед собою з самого початку розвитку філософії, на ті питання, якими воно переймається й сьогодні. І німецькі класики здебільшого пропонують на них загальнолюдські способи вирішення.

Розділ 4. Друга половина XIX – початок XX ст. ознаменувалися запеклою боротьбою заснованого на просвітницьких традиціях раціоналістичного світогляду та духовно-релігійної філософії. При усій актуальності узагальнень, постулати духовно-релігійної філософії аж ніяк не збігалися з далеко не ідеальними реаліями тодішнього життя. Ідеалізм втрачав свої позиції і з розвитком науки й, за визнанням його представників, не міг задовольняти дослідне природознавство в якості адекватної методологічної основи. Відповідно у царині філософії, зокрема філософії права, актуалізувалася така складна суміш ключових філософських ідей, як індивідуалізм, антропоцентризм, об'єктивізм, гедонізм, утилітаризм, еволюціонізм.

Розробка цих ідей відбувалася переважно у вищих навчальних закладах Харкова, Києва, Одеси. Так, уже в цей період Київський університет перетворився на значний осередок гуманітарної думки не тільки в Україні, а й у Росії. І не випадково, що саме в ньому навчалися або працювали мислителі, що увійшли до золотого фонду філософії російського духовного Ренесансу: М. Бердяєв, Є. Трубецької, С. Булгаков, Л. Шестов, Г. Шпет та багато інших.

Слід зазначити, що на початку XX століття духовно-

антропологічний напрям філософської думки, який уособлює перший «образ» вітчизняного модернізму, отримав нових прихильників із лав прогресивно мислячої інтелігенції, що попервах мала досить радикальні настрої. Так, у певній частині інтелігенції можливість удосконалення суспільства та реалізації ідеалу істинної людини стала пов'язуватися не з революційною боротьбою та соціальними перетвореннями, а з моральним оновленням у релігійному пошуку. Зокрема, М. Бердяєв дійшов висновку, що звільнення від зовнішнього гніту можливе лише за умови вивільнення від внутрішнього рабства, а С. Булгаков стверджував: рух до «царства свободи» є моральним завданням кожної людини. Результатом таких духовних пошуків стало формування «нової релігійної свідомості» – ідейного руху, філософським кредо якого став ідеалізм, що тяжіє до релігії.

Відмовившись від жорстких схем історичного матеріалізму, ці мислителі прийшли до визнання вічних, позачасових цінностей, до ідеї всезагального морального закону, визнання людини як найвищої цілі.

Складні переплетення ідей раціонального та духовного освоєння світу у вітчизняному дискурсі Модерну визначили характер і структуру правового простору, в основі якого – особистість у системі її внутрішніх і зовнішніх, індивідуальних і соціальних потенціалів і смислів.

Досягти гармонійного поєднання внутрішніх і зовнішніх сутнісних ознак та властивостей «ідеальної» особистості, яка в змозі побудувати нове справедливе суспільство, філософи пропонували як за допомогою кардинальних революційних перетворень, докорінної руйнації основ держави і утвердження панування раціональної свідомості – єдиного природного та досконалого цілого, так і поступово, у ході системних освітніх реформ, які передбачали удосконалення суспільства в цілому та кожного окремого індивіда зокрема, що мало вигляд морального оновлення у релігійному, духовному пошуку.

І якщо перший шлях розвитку освітнього простору засвідчував пріоритетність духовного початку в людині і в основі своїй мав яскраво виражені антропологічні світоглядні орієнтири, то другий передбачав утвердження першості цілого над одиничним, колективу над особистістю. Прихильниками другого шляху обґрунтовувалися радикальні способи трансформації суспільного буття – повалення експлуататорської влади за допомогою революції, відмова від традицій, докорінна перебудова соціальних інституцій, за потреби – терор.

Внаслідок утвердження нових ідеологічних орієнтирів філософське осмислення права набуває таких ознак: соціоцентризм та раціональна структуризація, жорстка централізована ієрархічна співвіднесеність йо-

го компонентів і вимірів; моністичний принцип побудови цілісності; відмова від історичного досвіду або вибіркоче ставлення до нього із акцентуванням на тих моментах з минулого, які підсилюють класову ненависть; колективістський тип свідомості, вбудованої у суспільне буття; підпорядкування життя людини і суспільства функціональним імперативам безособистісних структур та інститутів.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Розділ 1

1. Чим відрізнялася від античної середньовічна антропологія права?
2. Які ознаки стали визначальними для середньовічного світогляду?
3. На які положення спиралася християнська правова концепція Августина Аврелія?
4. Які етапи пройшла у своєму розвитку середньовічна філософія права?
5. Які закони виділяв Т. Аквінський, як він їх класифікував?
6. У чому суть доказів буття Бога, обґрунтованих Аквінатором?
7. Який внесок було зроблено М. Падуанським у формування західноєвропейської філософії права?
8. У чому особливість розвитку філософсько-правової думки Київської Русі?
9. Що було характерною ознакою усіх давньоруських кодексів?
10. Творчість яких давньоруських мислителів стала визначальною для розвитку вітчизняної філософії права і чому?

Розділ 2

1. Якими суспільними процесами було зумовлено такі культурні феномени, як Відродження і Реформація?
2. У якій праці Н. Макіавеллі досліджує проблему влади та значення государя? Які основні положення цієї праці?
3. Як співвідносяться політика і мораль по Макіавеллі?
4. Що таке макіавеллізм?
5. Які соціокультурні й політичні чинники стали поштовхом до реформаторського руху?
6. Як розуміли державу, право та владу государя духовні лідери Реформації – М. Лютер та Ж. Кальвін?
7. Якою, на думку Ж. Бодена, повинна бути законна держава?
8. Які ознаки суверенітету виділяв Ж. Боден?
9. У чому суть основних приписів природного права Г. Гроція?

10. Які природні закони були обґрунтовані Т. Гоббсом?
11. У чому схожість, а в чому відмінність «Утопії» Т. Мора і «Міста Сонця» Т. Кампанелли?
12. У чому полягає особливість правового світогляду Івана Вишенського?
13. Яким, на думку П. Могили, мав бути ідеальний правитель?
14. Які характерні ознаки відрізняють українське Відродження від західноєвропейського?
15. Які ідеї щодо держави і права висловлювали І. Вишенський і П. Могила?

Розділ 3

1. Що є ключовою ознакою розвитку західноєвропейської філософської думки епохи Просвітництва?
2. Як уявляв державу і право Б. Спіноза?
3. У чому суть принципу поділу влади Дж. Локка?
4. Які основні природні права виділяв Дж. Локк?
5. Яку роль відіграє, на думку Ж.-Ж. Руссо, у суспільному житті «загальна воля»?
6. Чи можна вважати державно-правову концепцію Руссо гуманістичною і чому?
7. Який зв'язок встановив Ш.Л. Монтеск'є між формою державного устрою і географічними чинниками формування нації і притаманним їй способом життя?
8. У чому полягав принцип поділу влади Ш.Л. Монтеск'є?
9. Як розумів свободу Вольтер?
10. У чому суть «категоричного імперативу» І.Канта?
11. Які філософські засади права були сформульовані І. Кантом?
12. Якою бачив Фіхте правову державу?
13. Які твори Г.В.Ф. Гегеля стали визначальними для розвитку західноєвропейської філософії права?
14. Що розумів Гегель під ідеєю права? Які, на його думку, ступені проходить вона у своєму розвитку?
15. У чому заслуга Г. Сковороди як вітчизняного філософа права?

Розділ 4

1. У чому полягають філософські пріоритети некласичного осмислення правової реальності?
2. Які основні передумови і засади розвитку марксизму?
3. Як розуміли К. Маркс і Ф. Енгельс єдність держави і права, права і закону, взаємозв'язок політичної і юридичної надбудов у суспільстві?
4. У чому суть диктатури пролетаріату за К. Марксом?

5. Як розумів Ф. Ніцше «волю до влади»?
6. Яка роль «надлюдини», за Ф. Ніцше, у загальному поступі людства?
7. У чому суть психологічної теорії права Л. Петражицького?
8. Що розумів С. Франк під поняттям соборності?
9. Яку роль у суспільному поступі відводив М. Бердяєв таким категоріям, як «свобода» і «рівність»?
10. Якими були пріоритети та вектори розвитку вітчизняної філософсько-правової думки у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття?
11. У яких світоглядних орієнтирах ви вбачаєте полярність поглядів П. Ліницького і І. Франка, а що їх об'єднує?

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

1. Барышков В. П. Аксиология личностного бытия / Владимир Петрович Барышков. – М. : Логос, 2005. – 192с.
2. Бердяев Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. – М. : Имп-пресс, 1990. – 288 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободного Духа / Николай Александрович Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы: Смысл творчества / сост. Л. В. Поляков. – М. : Правда, 1989. – 607 с.
5. Вишенський І. Твори. – Київ: Дніпро, 1986. – 247 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории : пер. А. М. Воден ; вступ. сл. Ю. В. Перов, К. А. Сергеев. – СПб. : Наука, 2000. – 479 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
8. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукувати істину в науках / В.А. Андрушко, С. Гатальська (пер. з фр.). – К. : Тандем, 2001. – 101 с.
9. Збірник творів Г. С. Сковороди. – Х.: Пролісок, - 1992. – 694 с.
10. История философии права / Под ред. Керимова Д.А. СПб., Санкт-Петербургский университет МВД России, 1998. – 634 с.
11. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем., предисл. И. Евлампиева. – М. : Эксмо, СПб. : Мидгард, 2007. – 1120 с.
12. Кант И. Основы метафизики нравственности; Критика практического разума; Метафизика нравов / Иммануил Кант ; пер. с нем. – СПб. : Наука, 1995. – 528 с.
13. Макиавелли Н. Государь. – М.: Планета, 1990. – 80 с.
14. Макиавелли Н. Государь: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 2001. – 656 с.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии /Сочинения. – 2-е изд. – М. : Государственное издательство политической ли-

тератури, 1955. Т. 4. – С. 419–459.

16. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии / Карл Маркс ; пер. с нем. И. И. Скворцов-Степанов. – М., Политиздат, 1978.

17. Т. 1. : Критика политической экономии ; Кн. 1. Процесс производства капитала. – 907 с.

18. Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: Владимир Даль: Русский остров, 2005. – 786 с.

19. Марченко О. В. Освітній простір Модерну: дві стратегії розвитку / Марченко О. В. // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : ВІР УАН, 2011. – Вип. 46. – С. 280-288.

20. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого./ пер. с нем. В.В.Рынкевича; под ред. И.В.Розовой. – М.: «Интербук», 1990. – 130 с.

21. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ницше Фридрих ; пер. с нем. Я. Берман. – Х. : Фолио, 2009. – 224 с.

22. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. / В. М. Нічик.- К. : Український центр духовної культури, 1997. – 328 с.

23. Петражицкий Л.И. Жизнь и творчество // История русской правовой мысли. Биографии. Документы. Публикации / под ред. С.А. Пяткиной. – М., 1998. – 224 с.

24. Пролеєв С. В. Модерна культура і глобальні трансформації сучасності / С. В. Пролеєв // Ідея культури: виклики сучасної цивілізації. – К., 2003. – С. 9-12.

25. Фёдорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века / М. М. Фёдорова. – М., 1997. – 204 с.

26. Философский словарь / авторы-сост. : И. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк и др. – К : А.С.К., 2006. – 1056 с.

27. Франк С.Л. Духовные основы общества/ С.Л. Франк. М.: Республика, 1992. – 510 с.

28. Франко І. Я. Твори : в 20-ти т. / І. Я. Франко. – К. : Держлітвидав, 1955-56. Т. 19 : Філософські. Економічні та історичні статті. – К., 1956. – 803 с.

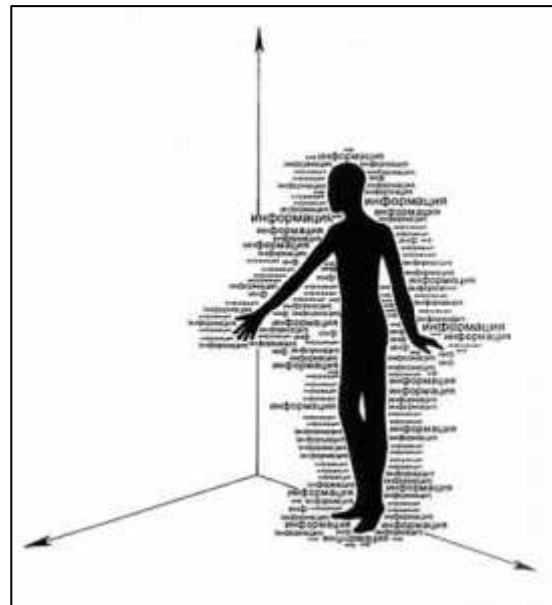
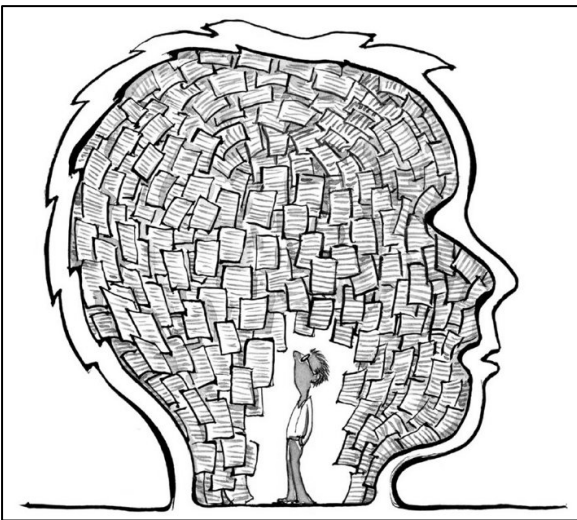
29. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление : соч. в 2 т. / А. Шопенгауэр; пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – Т. 2. – 832 с.

30. Розин В.М. Генезис права: методологический и культурологический анализ. – М.: NOTA VENE Медиа Трейд Компания, 2003. – 336 с.

31. Сливка С. С. Філософія права : навч. посіб. – Л., 2010. — 264 с.

Частина IV

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА



Нові орієнтири некласичних філософсько-правових вчень

Розвиток філософсько-правової думки у ХХ столітті відбувався під впливом вкрай суперечливих соціально-політичних процесів. Уся сфера духовного життя людства була обумовлена подіями, масштаби і драматизм яких без перебільшення можна назвати планетарними.

Так на перетині ХІХ – ХХ ст. провідні індустріальні держави – Англія, США, Німеччина і Франція вступили у період зрілого капіталізму (пізніше аналогічний шлях пройшли Японія, Канада, Італія та деякі інші країни). Як суспільно-економічний лад, зрілий капіталізм характеризується концентрацією власності, пануванням великого капіталу і гігантських корпорацій над масою дрібних підприємців, а також перевагою інтенсивних способів ведення господарства.

З переходом до зрілого капіталізму розширюються масштаби державної влади. Зростання великої індустрії при різноманітні форм власності призводить до утворення особливої системи управління, в якій механізми ринку поєднуються з державним регулюванням економіки (дослідники називають таку систему по-різному – організованим капіталізмом, керованою ринковою економікою і т.п.). На тлі цих процесів поняття політики і права набувають нового змісту. Так, якщо політика впродовж попередніх століть пов'язувалася лише із державною владою, то у ХХ столітті це поняття увібрало у себе широке коло суспільних відносин, включаючи відносини між соціальними групами, політичними партіями і фракціями. А поява на європейському континенті перших фашистських режимів змусило теоретиків політико-правової думки внести суттєві корективи у класифікацію форм державного устрою й власне в обґрунтування самої демократії.

На початку ХХ з'явилося чимало новаторських вчень про державу і право. Серед них такі авторитетні доктрини, що стали визначальними для розвитку сучасної політико-правової думки, як «розуміюча» соціологія М. Вебера, теорія рівноваги між «усталеним» і «новим» правом М. Оріу, біхевіоризм Г. Лассвелла та ін.

Зіткнення ворожих ідеологічних модернізаційних проектів (західного капіталістичного і східного соціалістичного) стало передумовою для розколу світу на два антагоністичні суспільні виміри. Переживши колапс двох світових війн, потужних революцій, злету й падіння тоталітаризму та епопею «холодної війни», світ наприкінці ХХ століття нарешті наблизився до більш гармонійної і толерантної моделі розвитку. Таке різноманіття суспільних перетворень потребує конкретно-історичного підходу до оцінки філософсько-правової думки даного періоду.

Для початку необхідно виділити основні тенденції у розвитку су-

часної філософії права. У ній, з одного боку, було продовжено розробку класичних ідей і положень, з іншого – запропоновано нові сміливі підходи до осмислення правової реальності. Нова філософська парадигма індустріальної і постіндустріальної епох дала життя новим стилям і способам філософсько-правового мислення. Актуалізувалися ідеї цінності особистості, примату вивчення життя, прав і свобод окремого індивіда над дослідженням великих людських спільнот і разом з тим, як це не парадоксально, спостерігається зміщення акцентів із вільної, розумної людини, здатної бути перетворювачем світу і своєї долі, на індивіда, життя якого жорстко регламентоване політикою, правом, релігією, економічними факторами. З'ясувалося також, що в людини окрім свідомості є ще й підсвідомість, яка разом з інтуїцією стає вагомою складовою антропології, в тому числі й антропології права.

Новий погляд на світ права простежується в основних тенденціях розвитку сучасного західноєвропейського мислення:

– концептуальний образ правової реальності постає у єдності внутрішнього (екзистенційного) і зовнішнього (емпіричного) досвіду пізнання права, його смислового і предметного аспектів;

– все більшій актуальності набуває розгляд права «зсередини» як способу буття людини (інерсуб'єктивність), що означає подальшу гуманізацію і персоналізацію права.

Інерсуб'єктивність як один із провідних способів обґрунтування права у сучасних культурно-історичних умовах, дозволяє вповні розкрити багатогранність правової реальності в двох її аспектах: онтологічному і філософсько-антропологічному. У дослідженні першого, онтологічного, аспекту з'являється можливість осягнути життя права як взаємодію між різними суб'єктами. Антропологічний же аспект дозволяє осмислити діалогічну структуру права, його моральне підґрунтя, що розкривається у діалозі «Я-Інший». Інтерсуб'єктивний підхід орієнтує нас на смисл права, породжений взаємодією (комунікацією) суб'єктів. Загалом же у філософії права простежується поворот до антропологічної складової правової реальності, що пояснюється бурхливим розвитком загально філософських течій – екзистенціалізму, феноменології, аксіології, синергетики, герменевтики та ін. Отже, суб'єктивний світ особистості та її суб'єктивні права стають все більш значущими у дослідженні феномену права.

Очевидно, що класична форма філософствування, з її загальними принципами, що мають переважно відокремлений від особистості та її життя характер, вичерпала себе. Відбувся перехід до нової, некласичної парадигми правового мислення і свідомості. Перехід цей обумовлений зростанням ролі творчого начала, суб'єктивності в осмисленні соціальних процесів, окресленням «меж» втручання у внутрішній світ людини.

Для класичних філософсько-правових концепцій (зокрема концеп-

цій природного права) характерне чітке розмежуванні двох вимірів правової реальності – емпіричне (позитивне) право та ідеальне (природне) право. Метафізична модель певною мірою притаманна і класичному позитивізму, який розглядає владу государя як метафізичний феномен. Власне особливістю розвитку філософії права у ХХ столітті є загострення полеміки між юридичним позитивізмом та юснатуралізмом (вченням про природне право). Хоча слід сказати на захист сучасного позитивізму, що він при усій свої здатності сприймати світ права лише як сукупність норм, захищених державою, все ж таки не залишився на узбіччі процесу гуманізації людських відносин. Водночас реалізацію ідеалів гуманізму прихильники правового позитивізму пов'язують з встановленням правового порядку. Тобто увага знову акцентується на зовнішньому аспекті правової реальності й нівелюються морально-духовні чинники в обґрунтуванні права. Завдяки активному розвитку доктрини природного права багато хто з позитивістів відмовився від традиційних поглядів на право. Так, вже абсурдним видається твердження про закон як єдине джерело права. З'являються нові позитивістські течії і школи, нові підходи до розуміння й обґрунтування права.

Визначальною рисою розвитку сучасної філософії права стало зосередження процесу пізнання права переважно у соціальній площині. Було зроблено численні спроби осмислити право не як історично усталену сукупність норм, а як соціальну дію людей. На думку прихильників соціологізму, право реалізується у ході його тлумачення, застосування і створення відповідних соціальних норм, а його життєдіяльність підтримується санкціями політично організованого суспільства. Таким чином, соціальні норми осмислюються як безпосередньо залежні від їх інтерпретації і особливостей застосування.

Сучасна філософія права зорієнтована на особистість та її права. У другій половині ХХ століття цей принцип було закріплено у конституціях західних держав, де основними цінностями визнавалися людське життя, свобода, рівність прав. Ідея людської гідності набула статусу не лише якогось організаційно-структурного начала, а потужного інструменту демократизації західних суспільств. Вона стала предметом вивчення для окремих дослідницьких галузей, у центрі яких постала проблема морально-етичного і філософсько-правового обґрунтування («легітимізації») недоторканності людського життя. Видатні філософи – Р. Дворкін, Дж. Ролз, Ю. Габермас, К. Апель, Ч. Тейлор та інші – стали авторитетними учасниками дискусій з цього приводу у середовищі юристів, соціологів, політиків, культурологів. Показово, що саме у відкритій полеміці найбільш активно розвивається творча філософсько-правова думка ХХ століття.

Розділ 1

СУЧАСНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОЗИТИВІЗМУ

§ 1. Джерела і напрями сучасного позитивізму

Право цікавило мислителів і політиків з давніх часів, про що переконливо свідчить представлений у попередніх розділах багатий досвід філософського осмислення ідеї права і правової реальності в цілому. Вони невтомно шукали відповідь на питання: чи має право природне походження і дане людині вже у самому розумінні світового устрою як справедливого чи несправедливого, чи воно є штучним витвором самої людини і підтримується лише з допомогою тих чи інших соціальних інститутів? Позитивісти однозначно схилилися до другого твердження. Для них об'єктом дослідження є діюче право, яке ототожнюється із законом й існуючим правопорядком. Правовий позитивізм спирається на те, що дано людині безпосередньо, на емпіричний матеріал, на факти, а отже «позитивність» права означає його фактичне існування, обмежене можливостями особи (осіб), які це право досліджують. В якості фактичного матеріалу виступають, перш за все, норми права.

Правовий позитивізм у своєму розвитку пройшов дві основні стадії: класичний та некласичний (неопозитивізм). Становлення класичного правового позитивізму у Великобританії та інших європейських країнах у ХІХ столітті обумовлене дією «внутрішніх» і «зовнішніх» факторів. Зовнішні фактори були пов'язані із динамікою соціально-історичного розвитку європейських держав, зокрема тенденціями лібералізації монархічних режимів, зростанням політичної значущості «конституціоналізму» як особливого суспільного устрою, при якому до політичного життя залучаються різні соціальні групи. Оскільки такі зміни передбачали реформування державних органів, удосконалення судової системи, а отже, відображення відповідних новаторських кроків в нормах законодавства, то зростає й потреба у кваліфікованих спеціалістах в юридичній галузі. Відповідно внутрішніми факторами стало відокремлення юриспруденції в окрему галузь наукового знання й суспільно значущої практики, оформлення спеціальних юридичних методів, які були покликані забезпечити автономію правового мислення (щоправда ця автономія була скоріше зовнішньою і не зачіпала глибинних основ пізнання

правової реальності). Усі ці фактори й стали причиною актуалізації позитивістських вчень на рівні практичної діяльності.

Крім того, правовий позитивізм зосереджує правове мислення у царині емпіричних методів і прийомів, що спрямовані на аналіз й тлумачення законодавчих норм органами державної влади. А постільки юридичний аналіз передбачає формально-логічний підхід до тлумачення правової норми, то реальність права, як соціальний феномен, набувала емпіричного, нормативного характеру. Таким чином, право інтерпретувалося лише як сукупність правових норм, передбачених діючим законодавством, виконання яких забезпечувалося державним примусом. А завданням філософа права полягало лише в описі змісту нормативно-правових актів, теоретичному осмисленні самого процесу інтерпретації й оцінки правових норм, а також в установленні «догми права», тобто істинного змісту владних приписів. Ось чому позитивістський метод аналізу правових джерел, започаткований фактично на етапі «першого» позитивізму, отримав назву формально-догматичного методу. Він став визначальним для *теорії аналітичного правового позитивізму*, фундаментом якої був **Джон Остін** (1790-1859).

Запропонована Остіном модель правової системи складалася із трьох параметрів – «суверен», «наказ», «санкція». Вона дозволяла відділити правові і моральні приписи в галузі юриспруденції. На думку Остіна, предметом дослідження юриста має бути «право, встановлене тими, хто у політиці панує, для тих, хто у політиці підкоряється». Тим самим мислитель утверджує наявність у будь-якому суспільстві особи або групи осіб, які домагаються панування над більшістю, але самі нікому не підкоряються. А право виступає сукупністю примусових наказів правителів, які непідвладні закону.

Владні приписи оформлюються в мовленні з допомогою імперативів, що мають спонукальний характер – «розпоряджень», «вимог», «порад», смислове наповнення яких варіюється залежно від конкретної правової ситуації. Для імперативної теорії Остіна характерні такі ознаки, як монізм і редукаціонізм. Монізм полягає у тому, що єдиним джерелом права, на думку мислителя, є закони, що мають єдину форму – опис обов'язків усіх суб'єктів права, окрім суверена. Такий підхід виявляється хибним при переході від монархії до «конституціоналізму» як режиму самообмеження влади, коли суверен вже підпадає під дію правових норм. Редукаціонізм теорії Остіна простежується у тому, що він і його послідовники використовували лише нормативне мовлення, тим самим відкидаючи можливість використання неюридичних термінів у висловлюваннях правового характеру. Генрі Харт та інші критики теорії Ості-

на обстоювали недолугість такого підходу, адже не існує якихось раз і назавжди визначених словесних форм для того, щоб висловити наміри мовця у наказі, команді або ж проханні. Вирішальну роль у побудові таких словесних конструкцій відіграє «контекст вживання», конкретна правова ситуація.

У другій половині ХХ століття в загальному руслі розвитку природничо-наукових і суспільних наук відбуваються значні зміни і у філософському розумінні співвідношення права і закону, в оцінках позитивного права, в осмисленні предмету, цілей і завдань філософії права. На цьому етапі юридичний позитивізм трансформується в неопозитивізм. З'являються нові напрями в розвитку позитивістських філософсько-правових вчень:

– «етатистський», що вбачає позитивність права в закріпленні його державною інстанцією («авторитетом»). Буття права для цього напряму визначається наявністю відповідних актів, які приймаються «авторитетом» (договори, санкціоновані державою, закони, постанови тощо);

– «психологічний», для якого критерієм позитивності права є переживання таких станів, як визнання, відчуття обов'язку тощо;

– «соціологічний» позитивізм вбачає позитивність права у зовнішніх проявах соціального, в першу чергу, у виконанні фактичних правових приписів суб'єктами права.

Загалом же визначальним для неопозитивізму стали три науково-пізнавальних принципи: редукції, верифікації і конвенціоналізму.

Принцип редукції (від лат. *reductio* – повернення, відновлення) – зведення в процесі дослідження одного явища до іншого, однієї проблеми до іншої з метою спрощення їх. Це логічний прийом, який застосовується в пізнанні. Однак не все складне можна звести до простого, адже є ймовірність того, що втратиться специфіка досліджуваного явища.

Принцип верифікації – це перевірка результату дослідження на істинність. З точки зору неопозитивізму істинне тільки те, що може бути безпосередньо емпірично перевірено на практиці. Перебільшення, абсолютизація цього принципу в неопозитивізмі призводить до відмови від такої важливої форми розвитку природничо-наукових знань, як гіпотеза.

Принцип конвенціоналізму – принцип домовленості, «договору». Дослідники домовляються стосовно того чи іншого об'єкта пізнання: як його тлумачити, що він собою являє, у чому його особливість і схожість із іншими. Але при цьому втрачається об'єкт пізнання як об'єктивна реальність, саме те, з приводу чого відбувається «домовленість».

Не зважаючи на різноманіття напрямів неопозитивізму та принципів, які було покладено в основу вчень філософів-неопозитивістів, суть

даного феномену залишалася незмінною – абсолютизація державної волі як по суті єдиного джерела права, ігнорування об'єктивних моментів у пізнанні права, перебільшення значення природничих наук, формалізація гносеологічних проблем права.

Неопозитивізм у XX столітті пов'язаний, перш за все, з іменами західноєвропейських філософів права – Г. Кельзена і Х. Харта.

§ 2. Нормативізм Г. Кельзена

Політичне і правове вчення нормативізму своїм корінням сягає формально-догматичної юриспруденції XIX в. Воно склалося на основі методології, виробленої в юридичному позитивізмі і являє собою реакцію на поширення в сучасному західному правознавстві соціологічних, психологічних і новітніх етико-філософських концепцій. Фундатором і найбільш яскравим представником нормативістської школи був австрійський юрист Ганс Кельзен.

Життя і творчість мислителя. Ганс Кельзен (1881-1973 рр.) – австрійський юрист, професор Віденського університету з 1917 року, автор проекту австрійської Конституції (1920 р.), член Конституційного суду Австрії в 1921-1929 рр. У 1937 році Г. Кельзен емігрує до Сполучених Штатів Америки, де активно займається науковою та викладацькою діяльністю в Каліфорнійському та інших американських університетах. В 1920-і рр. Г. Кельзен створює філософсько-правову теорію «нормативізму» («чисту теорію права»), у нього з'являється група послідовників – «Віденська школа права».

Гансом Кельзеном написано велику кількість наукових праць з проблем філософії права та загальної теорії держави і права, серед яких найбільш відомими є «Загальне вчення про державу» (1925 р.), «Чиста теорія права» (1934 р.), «Підстави демократії» (1941 р.), «Що таке справедливість» (1957 р.) та ін.

Думки:

- Чому демократія є кращою формою правління - це питання не про те, що конкретні люди реально отримують, а про те, що вони повинні отримати, в кінцевому підсумку, що люди вправі отримати. Отже, правильна відповідь на питання, чому демократія є найкращою формою правління, буде «тому що люди повинні бути вільними», і ця відповідь означає, що свобода – найвища цінність.

- Тільки позитивні норми можуть бути об'єктом науки права. Цей принцип юридичного позитивізму протистоїть природно-правовій докт-

рині, яка намагається представити юридичні норми, як такі, що створені природою, а не людьми. У такому випадку природу слід розглядати як законодавця, припускаючи, що природа створена Богом і є проявом Його волі, яка є абсолютне добро. Звідси маємо висновок, що природно-правова доктрина являє собою не науку, а метафізику права¹.

Філософське осмислення правової реальності. Під «чистою теорією права» Кельзен розумів доктрину, з якої усунені всі елементи, чужі юридичній науці. Сучасні юристи, писав він, звертаються до проблем соціології та психології, етики та політичної теорії, нехтуючи вивченням свого власного предмета. Кельзен був переконаний, що юридична наука покликана займатися не соціальними передумовами або моральними підставами правових настанов, як це доводять прихильники відповідних концепцій, а суто юридичним (нормативним) змістом права.

В обґрунтуванні цієї позиції Кельзен спирався на філософію неокантіанства, прихильники якої розмежували галузі теоретичних знань – *науки про суще і науки про належне*. До першої групи, на думку мислителя, відносяться природничі науки, історія, соціологія та інші напрями наукового пізнання, що досліджують явища природи і суспільного життя з точки зору причинно-наслідкових зв'язків. Другу групу – науки про належне – утворюють етика і юриспруденція, які досліджують нормативно обумовлені відносини в суспільстві, механізми і способи соціальної регламентації поведінки людей. В науках про суще головним постулатом виступає принцип об'єктивної причинності, в науках про належне – принцип настанови.

«Чистота» правових понять і юридичного методу забезпечується, на думку Г. Кельзена, тим, що право належить сфері «належного», а значить, правове мислення має справу з поняттям «повинен», закладеним у змісті правової норми.

Що ж характерне для змісту правових норм? На думку Кельзена, це спонукання до виконання чогось, яке забезпечує нормативний порядок, але не тільки в значенні «повинен», але і в сенсі «має право». Тобто правова норма може містити як дозвіл, так і заборону, що свідчить про необхідність розмежування видів правових норм.

Юридичні акти знаходять своє вираження в усному і писемному мовленні, у жестах, символах тощо. А смислового наповнення надає йому вольовий аспект, виражений у понятті «повинен». Форми правового буття утворюють «діючі» правові норми, а змістове наповнення його забезпечує поведінка (діяльність або бездіяльність) суб'єктів, яким на-

¹ Kelsen H. Science and Politics // The American Political Science Review. 1951. Vol. 45. No. 3. P. 647-651.

дано певний правовий статус.

У «чистій теорії» Кельзена право характеризується нормативним порядком людської поведінки і являє собою систему правових норм. Однак, норма права може бути або припущенням (закріплені у свідомості аксіоми), або позитивно встановленою нормою. Зокрема, припущеннями нормативного характеру є правові аксіоми («ніхто не може бути суддею у власній справі»), правові презумпції і правові принципи.

«Повинність» в теорії Г. Кельзена відображає суб'єктивний смисл вольового акту. Якщо дія сприймається суб'єктивно як правомірна лише тим, хто її здійснює (наприклад, грабіжником), об'єктивно воно є неправомірним. Якщо ж така дія сприймається суб'єктивно як правомірна з погляду суб'єкта дії та інших осіб (наприклад, посадовою особою), то вона може бути правомірною, якщо відповідає закону.

Кельзеном обґрунтовується концепція логічної ієрархії норм у правовій системі. Саме завдяки субординації правових норм досягається нормативна єдність правопорядку. Водночас існує й інший чинник, який забезпечує правопорядок – «основна норма». Вона є вершиною запропонованої Кельзенем «піраміди норм» й основою динаміки правопорядку у державі. Сутність *основної норми* безпосередньо пов'язана із конституцією, прийнятою в державі, і створеним нею правопорядком. Вона є джерелом усіх існуючих норм. Зміст основної норми Кельзен представив формулою: «Належить поводитися так, як вимагає саме ця конституція». Вона надає нашим уявленням про легітимність існуючого правопорядку логічно завершеної форми». Нижче розташовані *загальні норми* – закони, урядові норми нижчих органів влади тощо. Ці норми можуть бути встановлені у законодавчому порядку або ж діяти як закріплена на рівні звичаю настанова.

Нарешті, підвалину піраміди норм, її останню ступінь, складають *індивідуальні норми*, створювані судовими й адміністративними органами при вирішенні конкретних справ. «Всі норми, дійсність яких виводиться з однієї і тієї ж основної норми, створюють систему норм, нормативний порядок». В теорії Кельзена поняття права охоплює не лише загальнообов'язкові норми, установлені державною владою, але і процес їх реалізації на практиці. «Застосування права є також і створення права», – підкреслював теоретик нормативізму.

Політичні погляди Г. Кельзена ґрунтуються на принципі ототожнення держави і права. Держава як організація примусу є ідентичною правопорядку, але водночас сама породжена правом. Кельзен приходять до висновку, що будь-яка держава, в тому числі й авторитарна, є державою правовою, що суперечило поширеним на той час доктринам лібера-

льної демократії. Класифікуючи держави на демократичні та недемократичні, він виступає прихильником парламентської демократії. Але розуміння ним демократії не зводиться до прийняття рішень та утвердження законів більшістю голосів. Демократія передбачає повагу до чужих поглядів і вимагає захисту інтересів меншості. «Рушійним принципом усякої демократії на практиці служить не економічна свобода лібералізму, як іноді стверджували (бо демократія може бути як ліберальною, так і соціалістичною), а, скоріше, духовна свобода».

Таким чином, правова держава для Кельзена – це демократична держава, що утворена за конституційною моделлю суспільного устрою. Але Кельзен далекий від абсолютизацій чи ідеалізації демократії. Парламент, об'єднуючи численні політичні партії, представляє різні суспільні інтереси. А зіткнення інтересів неминуче призводить до укладання різного роду «угод» між впливовими політичними групами. Тому роль демократії в суспільстві обмежена, оскільки, на думку Кельзена, в таких умовах немає можливості досягти правильних і об'єктивно обґрунтованих політичних рішень.

Окрім того, у суспільстві час від часу відбуваються революції, що тягнуть за собою зміну конституції й існуючого у державі правопорядку. А переворот в правопорядку (і в державі, яка тотожна праву) визначає нові критерії легітимності влади та чинного законодавства. В даному випадку Кельзен не виходить за рамки позитивістських уявлень, розуміючи, що ці революції можуть зруйнувати демократію, що врешті і відбулося в Німеччині – крах Веймарської республіки і прихід до влади нацистів, а після Другої світової війни – окупація Німеччини американськими і радянськими військами.

Кельзен обґрунтовує відмінність між формальною і матеріальною конституцією. Конституція – вершина національної правової системи, «і в матеріальному сенсі слова – це зібрання норм, які регулюють створення законів». Звідси випливає, що «матеріальна» Конституція визначає не тільки статус державних органів і процедуру законотворення, але також і зміст майбутніх законів, запроваджуючи певні заборони або надаючи дозволи. Таким чином, формальна Конституція – це письмовий документ, «збірник правових норм, які можуть бути змінені лише в установленому процесуальному порядку, мета якого полягає в тому, щоб ускладнити процес зміни цих норм».

Заслуговує на увагу вчення Г. Кельзена про міжнародне право. Одне з найважливіших положень нормативізму Г. Кельзена – його ідея первинності і пріоритету міжнародного права. Саме міжнародне право містить «основну норму», без якої не можуть існувати національні правові

системи. Воно визначає, що необхідними умовами для існування держави є «правопорядок», «ефективність управління територією» і «незалежність суспільства від інших спільнот»¹. В цьому сенсі держави мають відносний суверенітет: вони підпорядковані суб'єктам міжнародного права (наднаціональним організаціям)².

Але виникає питання – яка норма міжнародного права може бути «основною нормою»? Окремі автори пропонували вважати такою нормою принцип регулювання міжнародних відносин за допомогою міжнародних договорів. Однак не всі міжнародні зобов'язання виникають з договорів, поза увагою в даному випадку залишається й судовий імунітет у державах.

Г. Кельзен зазначав, що міжнародне право часто фіксує факти «звичаєвої поведінки» держав у міжнародних відносинах. Звідси його висновок: «основною нормою» фактично є принцип «естоппель» – положення про те, що «держави повинні діяти так, як це прийнято в них за звичай», тобто з «сущого» виводиться «належне»³.

Висновок. Незважаючи на обґрунтовану інтерпретацію проблеми співвідношення правових норм і регульованих ними правових відносин, побудова онтології правової реальності в теорії Кельзена пов'язана із певними суперечностями. Так, якщо існує взаємозв'язок буття (актів волі) і повинності (правових норм), то очевидним є порушення методологічного принципу «чистоти» юридичного методу і правових понять. А оскільки крім «основної норми» і «загальних норм» Кельзен визнає ще й наявність «індивідуальних норм», не мислимих поза соціальною дійсністю, то не дотримується методологічний принцип «монізму» філософсько-правової теорії.

Виникають суперечності і в правозастосовній практиці. Адже дедуктивний висновок з «основної норми» при ухваленні судового рішення веде до того, що судові рішення суперечить іншим правовим нормам. А індуктивний перехід від конкретних обставин судової справи до «основної норми» спричиняє необхідність її перегляду через різноманіття фактичних ситуацій. «Чиста теорія права» недосконала ще й тому, що не враховує, зокрема, «революції» в правопорядку і можливість змін у правових системах, розбіжність правової практики із нормами конституції, а також співвідношення норм Конституції із «звичаєвим правом», яке

¹ Kelsen H. Recognition in International law: Theoretical observations // The American Journal of International law. 1941. Vol. 35. No. 4. P. 607, 608.

² Ibid. – P. 606.

³ Каламкарян Р. А. Эстоппель в международном публичном праве / Р. А. Каламкарян ; РАН, Институт государства и права. - М. : Наука, 2001. – 236 с.

знаходиться поза ієрархією норм.

Таким чином, «чиста теорія права» Г. Кельзена не вирішує проблеми невизначеності, статичності і неефективності правових норм, адже в його логічній ієрархії норми не здатні змінюватися так швидко, як цього вимагає практика. Однак, не підлягає сумніву той факт, що «чисте вчення про право» Кельзена мало суттєвий вплив на розвиток аналітичної філософії права.

§ 3. Правовий неопозитивізм Г. Харта

Життя і творчість мислителя. Герберт Лайонел Адольфус Харт (1907-1992 рр.) – англійський філософ і правознавець. Закінчив Оксфордський університет. З 1932 по 1940 рр. – практикуючий адвокат (barrister) в суді лорд-канцлера. У роки другої світової війни Г. Харт працював в британській військовій розвідці (MI-5). У своєму вченні Г. Харт успішно синтезує ключові ідеї лінгвістичної філософії та правознавства, тим самим закладаючи основи «нової аналітичної юриспруденції», яка на довгі роки стала предметом глибоких дискусій у колі англійських філософів і правознавців.

Г. Хартом опубліковано значну кількість робіт з філософії права, історії права і проблем юриспруденції: «Визначення і теорія в юриспруденції» (1953 р.), «Поняття права» (1961 р.), «Право, свобода і мораль» (1963 р.), «Мораль і кримінальне право» (1965 р.), «Покарання і відповідальність» (1968 р.), «Есе з юриспруденції і філософії» (1983 р.).

Думки:

- Ми відмовляємось від позиції, згідно з якою основою правової системи є звичка коритися юридично необмеженій владі суверена, й замінюємо її концепцією вищого правила «визнання», що надає системі правил критерій дійсності.

- ...Однак ми не можемо звужувати наше бачення законів до періоду життя їхніх творців, бо характерною рисою, яку ми маємо пояснити, є саме їхня здатність переживати своїх творців і тих, хто за звичкою їм підкорявся.

Філософське осмислення правової реальності. Г. Харт у своєму вченні зробив досить вдалу спробу переглянути вихідні засади і передумови юридичного знання. Ним сформульовано три ключові проблеми, характерні для аналітичного підходу у розумінні природи права:

- (1) відмінність правового примусу від неправового;
- (2) співвідношення моральних і правових приписів;
- (3) правила і їх місце в структурі правової реальності.

Щодо першої проблеми Г. Харт посилається на емпіричний аргумент про те, що під впливом правових норм певні види людської поведінки перетворюються з довільної на обов'язкову. Проте, уявлення про «правові обов'язки» у філософії права суттєво відрізняються. Так, у доктрині Дж. Остіна «обов'язки» характеризуються наявністю правових відносин, пов'язаних з виконанням наказів суверена. Тут неможливим видається розмежування правового і неправового примусу. Якщо озброєний грабіжник наказує жертві віддати гаманець під загрозою розправи, то жертва зобов'язана підкоритися. У теорії Г. Харта джерелом обов'язків стає система правових правил, в якій навіть кримінально-правові норми не зводяться до примусових наказів, бо введені на основі загальноприйнятих легальних процедур, є загальнообов'язковими і поширюються на усіх без винятку осіб.

Що ж стосується другої проблеми, то моральні приписи, на думку Харта, також є одним з регуляторів людської поведінки. Вони являють собою правила, що містять заборони або обмеження. І в цьому сенсі правомірним є питання про моральний зміст правових приписів. Адже правова система будь-якої держави, особливо якщо мова йде про кримінальне право, повинна відтворювати притаманні цій епосі і духу народу моральні засади. Саме поняття справедливості чи несправедливості законів тісно пов'язане із усталеними принципами моралі. Таким чином, вкрай важко розмежувати моральну і юридичну складові права.

Третя проблема стосується сутності юридичних правил і особливостей їх класифікації. Харт розмежовує два типи правил.

Правила *першого типу* – базові, первинні правила – вимагають від людей робити або не робити щось, незалежно від їх бажання. Правила *другого типу* забезпечують можливість вводити нові первинні правила, скасовувати, змінювати їх, контролювати функціонування старих. Правила першого типу накладають обов'язки; правила другого типу дають повноваження.

На думку Г. Харта, право – це поєднання первинних і вторинних правил.

Що це означає? Г. Харт пропонує уявити, як виглядало б суспільство, в якому ще немає законодавчих органів, судів та офіційних осіб? (Так живуть, наприклад, відсталі племена). Ніяке суспільство, якщо це не примітивна його форма, не може існувати, якщо в ньому певним чином не регулюється поведінка людей. Навіть у доправовому суспільстві існували правила, які визначали елементарні обов'язки і права людей. Прикладами таких правил в сучасному суспільстві можуть бути заборони ходити по газонах, переходити вулицю на червоне світло тощо. З

огляду на природу людини, у будь-якому суспільстві повинні існувати правила, які б обмежували насильство, забороняли злочинство і брехню. Припустимо, що більшість людей внутрішньо приймає ці правила. Що відбуватиметься в такому суспільстві? Г. Харт пише, що тільки невелика спільнота, тісно пов'язана родинними зв'язками, спільними почуттями і віруваннями, що знаходиться у стабільному середовищі, може успішно обходитися одними первинними правилами.

У суспільстві, яке спробує обійтися тільки первинними правилами, відразу ж виникнуть серйозні проблеми. Одна з таких проблем пов'язана із розбіжностями з приводу того, яким правилами слід підкорятися, тобто чи правило «істинне» і загальноприйняте, чи діє лише для певної групи і у визначеній ситуації. З іншого боку, людина може знати ці правила, але губитися в ситуації, коли вони суперечать одне одному. Наприклад, Антігона в п'єсі Софокла визнає два первинних правила: «ховай померлих родичів» і «слухайся царя». Але що їй робити, коли цар Креон забороняє їй поховати загиблого в битві брата, тому що він вважає його зрадником?

Первинні правила – це набір окремих рекомендацій і приписів для поведінки людей. Вони по суті своїй не можуть містити «правил про правила», які дозволяли б відрізнити «наші» правила від «не наших» й робити правильний вибір у ситуації конфлікту правил.

Інша проблема, на якій акцентує увагу Харт, – це проблема статичності (негнучкості) первинних правил. Із плином часу старі правила можуть виявитися абсолютно непридатними в нових умовах. Тоді потрібно ввести нові правила або скасувати застарілі (наприклад, зняти заборону на навчання жінок у вищих навчальних закладах). Але в рамках «режиму первинних правил» немає можливості внести подібні зміни: «все, що у нас є, це набір різних «роби те-то» і «не роби того-то». Як бачимо, в суспільстві з одними первинними правилами, з їх неясністю, негнучкістю та неефективністю, перспективи невтішні. Що ж робити?

Харт пропонує ввести новий тип правил – *вторинні правила*. Це правила про правила: в той час як первинні правила стосуються дій, які індивіди повинні або не повинні виконувати, вторинні правила стосуються самих первинних правил. Вони встановлюють способи, якими первинні правила можуть визнаватися, вводитися, скасовуватися, змінюватися і якими може достовірно встановлюватися факт їх порушення.

Вторинні правила поділяються на «правила визнання», «правила змінювання» і «правила прийняття рішень».

«Правило визнання» дозволяє визначити, що дійсно є правилом в даному суспільстві (і тим самим боротися з проблемою невизначеності).

Воно встановлює певну якість або особливість первинного правила, яка може слугувати підтвердженням, що це дійсно «наше» первинне правило. У простих суспільствах може бути всього лише одне вторинне правило, наприклад: «все, що написано на цих мідних табличках, є нашими законами, і нічого крім цього», або «все, що велить король, є законом». Отже, «правило визнання» вирішує проблему правової невизначеності.

«Правила змінювання» наділяють окремих осіб або групи людей (наприклад, законодавчі збори) повноваженнями для запровадження та скасування правил. Тим самим вони долають статичність системі первинних правил.

«Правила прийняття рішень» наділяють деяких індивідів (наприклад, суддів) повноваженнями вирішувати, чи було порушено те чи інше первинне правило, встановлюють процедуру прийняття таких рішень, а також наділяють правом призначати покарання за порушення правил. Тим самим вони ліквідують проблему правової неефективності, що виникає в разі конфлікту первинних правил.

Отже, вторинні правила надають повноваження здійснювати правосуддя і легітимізують владні механізми підтвердження істинності правил, забезпечують створення нових правил і вирішення конфліктів з приводу розбіжностей у тлумаченні правил. Як бачимо, ці правила надзвичайно важливі для правових систем: саме вони роблять їх системами.

Харт визнає, що поведінка людей зумовлена частково звичаєм, частково – певними привілеями і частково – етико-релігійними цінностями, що включають доктрини і вчення церкви, а також етичні принципи, наприклад, лікарської, ділової тощо. Всі ці джерела знаходять відображення в правовій системі. Правове правило більш формалізоване, захищене з боку держави, більш деталізоване, ніж норми моралі. Вони не повинні накладатися одне на одне, адже право підлягає вивченню як система логічно взаємопов'язаних норм, що не потребують політичних і моральних обґрунтувань. У зв'язку з цим проблема справедливості чи несправедливості позитивного закону знаходиться поза сферою правознавства. Водночас Харт не заперечує того факту, що розвиток права відбувається під впливом моралі і що право в свою чергу впливає на розвиток моралі.

Компромісне ставлення Харта до природно-правової традиції проявилось в його переконанні у тому, що природне право перебуває в стані «триваючої еволюції», і що у будь-якій системі позитивного права можна виявити «мінімальний зміст природного права». Прикладом може слугувати визнання того факту, що всі людські істоти є в деякому грубому наближенні рівними фізично («наближуюча схожість») і меншою мірою – рівними за інтелектом.

Таким чином, Харт не заперечує існування в праві морального аспекту. Говорячи про правила поведінки, що існують у людському суспільстві, він визнає, що такі правила можуть знайти своє відображення як у правових нормах, так і в суспільній моралі. Наявність цих правил обумовлена необхідністю забезпечити виживання людей. З цієї причини вони є обов'язковими і загально визнаними не в силу чийогось веління або ж «божественного дару», а в силу усвідомлення і визнання їх важливості.

Обґрунтовуючи існування таких правил, Харт наводить п'ять «трюїзмів» (від англ. truism – загально відома істина), тобто п'ять об'єктивних факторів, існування яких змусило людину створити ці правила поведінки.

До таких трюїзмів Харт відносить: людську вразливість, більш-менш виражену рівність людей, обмеженість ресурсів, а також обмеженість розуміння і силу волі. Вони повинні допомогти у пошуку компромісів і мають бути спрямовані на захист людей від фізичних та інших видів посягань з боку більш агресивних членів суспільства. При цьому люди, усвідомлюючи важливість цих вимог, добровільно погоджуються на такі обмеження. Гарантією ж того, що жоден член суспільства не порушить ці правила, є надання цим нормам примусового характеру.

Тобто, по суті, норми права і моралі носять заборонний характер, що підтверджує їх спільне походження. Однак, тут же Харт говорить про те, що, незважаючи на їх спільне походження і покликання регулювати одні й ті ж відносини, *норми права домінують над нормами моралі*, оскільки вони більш організовані, ніж моральні норми. Моральні норми він вважає лише першим кроком до правових норм.

Харт визнає існування несправедливих законів, водночас наголошуючи, що такий стан речей не є нормальним. Він стверджував, що краще допустити існування несправедливості в праві, ніж позбавити права моральної складової. Все ж таки Харт залишається при своїй думці: моральна складова не повинна домінувати у праві над усіма іншими – вона є всього лише нижчим ступенем права.

Проблеми застосування права завжди хвилювали Г. Харта. Адже інтерпретація законів у судових прецедентах не завжди враховує умови і межі застосування правил до фактичних ситуацій. І якщо правило охоплює лише частину випадків, то залишається сфера «невизначеності», тобто можливі чотири типи ситуацій:

- (1) «визначеність» з точки зору правил;
- (2) «визначеність» з точки зору прецедентів;
- (3) «невизначеність» з точки зору правил;
- (4) «невизначеність» з точки зору прецедентів.

Як же повинен діяти суддя? На думку Харта можливі декілька варіантів розгляду проблеми:

(1) «Правовий формалізм», або формальне слідування правилам. Метою стає встановлення єдиного змісту загального правила, застосовного до всіх випадків. Інакше кажучи, вирішення суперечок в кожній ситуації передбачає компроміс конфлікуючих інтересів сторін.

(2) «Правовий реалізм»: індивіди самі знаходять компроміс у своїх інтересах, а про правило вони можуть дізнатися лише після його порушення (*ex post facto*). Тому метою правозастосування стає передбачення можливих «раціональних» дій судді в кожній ситуації, дозволеної прецедентами.

(3) «Правовий скептицизм»: крайній аргумент про те, що в сфері «невизначеності» неможливе використання ні правил, ні прецедентів, а якщо проблема виникає в сфері «визначеності», то і там немає адекватних варіантів рішення. В цьому випадку залишається лише розраховувати на здоровий глузд і «інтуїцію» або внутрішнє переконання судді в необхідності винести те чи інше рішення в конкретній ситуації.

Позиція Г. Харта – щось «середнє» між «формалізмом», «реалізмом» і «скептицизмом». Він визнає свободу суддівського розсуду там, де ситуація не підпадає під загальні правила. В цьому випадку свобода суддів обмежена необхідністю проходження прецедентів, які з плином часу стають подобою «судових правил». З урахуванням критики Г. Харт переформулював свою позицію, назвавши її «помірним позитивізмом», визнавши мінімальне моральне наповнення права і припустивши застосування «нелогічних» правил і «належного права» в ситуаціях невизначеності.

Висновок. Г. Харт, як один із найвизначніших позитивістів сучасності, зробив деякі поступки теорії природного права. Він висунув ідею мінімального вмісту природного права (*minimal content of natural law*) в будь-якій правовій системі. На жаль, смерть не дозволила Г. Харту завершити свою роботу, а тому його концепція права носить відтінок незавершеності. Попри це внесок Харта у розвиток науки про право є не оціненим: він не просто розвинув ідеї позитивізму, а створив нове вчення, що поєднує в собі як позитивістські погляди, так і природно-правові. На відміну від інших позитивістів, Харт допускає існування морального контексту у правовій системі. Але це зовсім не означає, що право має бути засноване на моралі, бо поняття ці належать до різних смислових блоків. Вони, безумовно, мають спільну мету, але передбачають різні способи її досягнення. Концепція Г. Харта особливо актуальна у сучасних умовах, коли суспільство після тривалого ігнорування морального аспекту в праві приходиться до усвідомлення: нехтувати мораллю в осмисленні і побудові правової системи згубно для суспільства.

Розділ 2

ІДЕЯ ПРИРОДНОГО ПРАВА У ХХ СТОЛІТТІ

§ 1. Юснатуралізм і позитивізм: точки дотику і прояви розбіжностей

У всі часи свого існування ідея природного права розроблялася на теоретичному рівні і втілювалася у соціально-політичні практики як механізм регулювання соціальних відносин. На формування цього механізму безпосередній вплив мав панівний для даного соціально-історичного контексту тип світогляду, а також певний історичний тип організації суспільства. Відповідно дослідження проблеми обґрунтування ідеї природного права повинно вестися не лише з точки зору філософії права чи правознавства, але й мати синтетичний характер, комплексно поєднуючи здобутки цих галузей людського знання з підходами, характерними для соціальної філософії, філософії історії та історії філософії. Більше того, на думку видатного філософа права Лео Штрауса, дослідження проблеми природного права повинно відбуватися насамперед в контексті дослідження «історії ідей».

У другій половині ХХ ст. однією з головних тенденцій в аналітичній філософії права стало виникнення нових форм правового натуралізму (юснатуралізму), що увібрав у себе найкращі здобутки теорій природного права. Така активізація природно-правової думки була свого роду реакцією на теоретичні і методологічні установки юридичного неопозитивізму Г. Харта і його послідовників. Таким чином, натуралізм – це особливий спосіб філософського мислення, що має тривалу історію і спрямований на обґрунтування моральної природи юридичних установок, джерелом яких виступають ідеали і принципи природного права.

Специфіка взаємодії натуралізму і позитивізму обумовлена передусім відмінностями в теоретичному осмисленні загальних умов «юридичної дійсності» правових норм. Розуміння права як нормативного регулятора людської поведінки неминуче призводить до актуалізації питання про розмежування права і моралі як стандартів поведінки. У цьому сенсі для позитивізму характерне визнання в якості умов «юридичної дійсності» певних соціальних явищ і подій, а в натуралізмі – морального змісту правових норм.

У античній філософії природне право розглядається як прояв законів природи (софісти, Платон, Аристотель), а у філософії Нового часу – в якості прояву законів розуму і розумної природи людини (Г. Гроцій, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спіноза). Нині терміном «*концептуальний натуралізм*» позначаються сучасні природно-правові теорії в аналітичній філософії права, в яких права людини осмислюються як іманентна і фундаментальна характеристика позитивної правової системи.

Теоретики концептуального натуралізму у своїй критиці неопозитивістських уявлень про право зберігають такі основні постулати класичних теорій природного права :

(1) існують об'єктивно задані моральні норми і принципи, що лежать в основі світопорядку і пізнаються людським розумом;

(2) природне право – юридична форма певних моральних стандартів і нормативний світопорядок;

(3) індивід володіє сукупністю природних і невідчужуваних прав, які передують нормам позитивного права;

(4) позитивне право повинне відповідати ідеальним принципам природного права; звідси побудова натуралістської аргументації на основі принципу *lex injusta non est lex* («несправедливі закони не є законами»).

Для натуралістів характерна критика неопозитивістської стратегії розмежування права і моралі, «дійсного (суцього)» і «належного». Як зазначає Б. Бікс, концептуальні натуралісти розглядають право як телеологічне поняття і засіб побудови справедливого суспільства, тобто заперечують описовий і морально нейтральний підхід неопозитивістів¹.

Метою більшості сучасних аналітичних концепцій, зокрема в англо-американській філософії природного права, є пошук оптимальної взаємодії правових норм з фундаментальними правовими принципами (Р. Дворкін), юридичними процедурами (Л. Фуллер) і «загальним благом» політичного співтовариства (Дж. Фінніс), а також прагнення обґрунтувати «формулу» справедливого суспільства й відповідно правової системи, яка б найповніше відповідала його вимогам (Дж. Ролз).

¹ Bix B. *Natural Law Theory: The Modern Tradition* // *Handbook of Jurisprudence and Legal Philosophy*. – Oxford, 2000. – P. 21.

§ 2. Концептуальний натуралізм Л. Фуллера

Життя і творчість мислителя. Лон Льюїс Фуллер (1902-1978 рр.) – видатний філософ права, автор широко відомої праці «Моральність права» (1964 р.). Протягом тривалого часу був професором права Гарвардського університету, в американському праві він відомий своєю творчістю у галузі договірного права. Фуллер – основоположник «концептуального натуралізму» і сучасної природно-правової теорії в аналітичній філософії права, один з перших критиків юридичного неопозитивізму Г. Харта.

Основні праці: «Людські цілі і природне право» (1956 р.), «Позитивізм і вірність праву: відповідь професорові Харту» (1958 р.), «Принципи соціального порядку» (1961 р.), «Анатомія права» (1964 р.), «Моральність права» (1964 р.), «Право саме по собі» (1966 р.).

Думки:

- Право – це реалізація суб'єктивної людської поведінки, керованої правилами.

- Роль юридичних правил полягає в забезпеченні можливості ефективної реалізації моралі в реальній поведінці людей. Моральні принципи не можуть функціонувати в соціальному вакуумі або в умовах війни усіх проти усіх.

- Щоб прожити добре життя, потрібно щось більше, ніж добрі наміри, навіть якщо вони загальноновизнані; це вимагає підтримки головних напрямів людських взаємовідносин, те, що – принаймні, в сучасному суспільстві – тільки відкрита правова система може запропонувати...

- Основною раціональністю в праві не може бути логіка або геометрія; це повинно бути щось подібне до економічного розрахунку – усі чинники враховані, розраховані недоліки у співвідношенні з перевагами, X краще, ніж Y.

Філософське осмислення правової реальності. Лон Л. Фуллер одним з перших представив критичні аргументи проти юридичного позитивізму:

(1) право – не статичний об'єкт дослідження, а процес, що підлягає функціональному аналізу;

(2) пізнання права неможливе поза моральним контекстом;

(3) уявлення про право як сукупність владних приписів невірне, адже право покликане забезпечити співпрацю між можновладцями і громадянами.

Концепція «процесуального» природного права Фуллера являє собою спробу побудови природно-правову теорії на основі юридичного формалізму і обґрунтування ціннісного наповнення правових норм. Проте, об'єктом дослідження в його концепції є не правова норма, а правовідносини як сукупність юридичних процесів і процедур, що мають забезпечити реалізацію норм права. Сфера правовідносин досить широка і включає ті з них, що виникають зі звичаїв, договорів, судових, адміністративних і управлінських рішень та регулюються нормами статутного права (законодавства). У цьому сенсі юридична сила правової норми залежить не стільки від легітимності законодавця і дотримання процедур законотворчості, скільки від внутрішнього змісту норми.

Норми права мають, на думку Фуллера, цільовий та інструментальний характер, який проявляється в процесі їх застосування. Дослідник обстоював думку, що будь-яка інтерпретація подій припускає виявлення в результатах спостереження єдності цільового, фактичного і ціннісного змісту. Немає необхідності розділяти сфери фактів і цінностей, оскільки розуміння події завжди включає оцінку з позиції цінностей: «факт події може бути зрозумілим тільки при здатності оцінити те, що сталося»¹.

Звідси випливає, що право може і має бути зрозуміле з «самого себе» з точки зору цілей і засобів правового регулювання відносин в суспільстві. В даному випадку норма права повинна містити чітко визначену мету («належне») і пропонувати засоби її досягнення. Таким чином, право у розумінні Л. Фуллера, – це, перш за все, діяльність професіоналів у сфері соціального конструювання реальності, а оскільки така діяльність заснована на взаємодії суб'єктів права, їх цінностях та інтересах, то вона нерозривно пов'язана із мораллю.

Фіксація цілей і засобів, а також дотримання правових процедур сприяє визнанню норми правовою. В даному випадку норми законодавства повинні відповідати наступним процедурним правилам:

- загальний характер приписів правової норми;
- офіційна публікація;
- відсутність зворотної сили;
- стабільність, ясність і несуперечливість;
- можливість виконання;
- доцільність застосування правової норми.

Дотримання цих правил створює режим «процедурної коректності», в рамках якого процедурні правила накладають обмеження на політично зумовлені дії держави. Ці правила (або назвемо їх принципами) – необ-

¹ Fuller L. L. Human Purpose and Natural Law // The Journal of Philosophy. – 1956. – Vol. 53. – No. 22. – P. 699.

хідна умова для існування правової системи. Якщо їх не дотримуються, то ні про яку правову державу не може йти мова.

Як приклад держави, де не дотримувалися принципів процедурної коректності, Фуллер називає нацистську Німеччину. В ній прийняті владою закони мали зворотну силу. Людей кидали у тюрми і концтабори на підставі секретних, ніколи не опублікованих постанов, заднім числом подовжували їм термін ув'язнення, тобто влада та суди постійно порушували власні закони. Те ж саме відбувалося і в сталінському (та і в післясталінському) Радянському Союзі. Недарма правозахисники в СРСР у 1960-1980-х роках неодноразово зверталися до керівництва з такою природною, але не реалізованою на той час вимогою: «Дотримуйтесь хоча б ваших власних законів».

Звичайно, якісь незначні прояви процедурної некоректності можуть мати місце у правовій системі, але коли вся вона ґрунтується на свавіллі і грубому порушенні владою своїх же законів, як це було в нацистській Німеччині та сталінському Радянському Союзі, то це фактично означає, що права, в прямому розумінні цього слова, не існує.

Яке ж відношення це має до вчення Фуллера про природне право? Принципи процедурної коректності, на його думку, є необхідною умовою організації відносин людей у суспільстві. Якщо ми замислимося над такими вимогами, як «підходь до однакових випадків однаково», «не змінюй правила заднім числом», «не тримай правил в таємниці» тощо, то побачимо, що усі вони в основі своїй мають моральні цінності (справедливості або чесності). Відповідно прикладом несправедливості, а отже і порушення режиму «процедурної коректності», є випадки, коли наділена владою особа (наприклад, суддя), при розгляді справи прихильно ставиться до однієї із сторін. При цьому відсутні будь-які юридично значущі підстави для цього, а судді просто більше подобається зовнішність представника однієї із сторін, що свідчить про нехтування суддею принципом «підходь до однакових випадків однаково».

Отже, правовою система буде за умови, що більшість прийнятих у ній правил будуть узгоджуватися із моральними стандартами справедливості і чесності, зокрема таким, як неупередженість, своєчасне повідомлення про правила тощо. Ці критерії Фуллер називає «внутрішньою мораллю права», або «мораллю, яка робить право можливим». Будь-яке право є моральним з необхідності.

Слід зауважити, що «внутрішня мораль права» у Фуллера є формальною або процедурною. Складається враження, і на це звертав увагу Г. Харт, що вона ніяким чином не обмежує змістове наповнення норми, й не важливо про що у ній йдеться, головне щоб про неї було вчасно опо-

віщено. Але Фуллера не можна тлумачити так однобічно. Він обґрунтовує існування не лише внутрішньої, а й «зовнішньої моральності права». Моральні принципи, прийняті суспільством, лежать в основі правових інститутів, забезпечують їх функціонування. Зовнішня і внутрішня моральність взаємопов'язані. Неможливо жити у суспільстві і тривалий час бути щирим прихильником аморальної правової системи. Тому в довготривалій перспективі аморальна правова система неможлива: вона суперечитиме загальноприйнятій суспільній думці і довго не протримається.

Фуллер розмежовує «мораль обов'язку» і «мораль прагнення». *Мораль обов'язку* припускає наявність мінімальних вимог, необхідних для забезпечення соціального порядку, за недотримання яких суб'єкт підлягає покаранню. *Мораль прагнення* віддзеркалює суспільні ідеали, що змінюються з плином часу. З цих позицій моральність права більшою мірою є моральністю «прагнення», але не менш важливою умовою є здійснення принципу законності, який ототожнюється Л. Фуллером з ефективністю дії законів і легітимністю влади. В даному випадку легітимність – це моральне право на реалізацію владних повноважень, а ефективність – результат дії легітимного державного примусу.

З точки зору процедурного підходу Л. Фуллера саме режим процедурної законності дозволяє перетворити моральні цінності на правові принципи і правила, а відповідність діяльності правових інститутів принципу законності гарантує певною мірою реалізацію «внутрішньої моральності» права. Тобто, порушуючи правові принципи і норми, держава неминуче втрачає легітимність. Специфіка природно-правової концепції Л. Фуллера полягає в тому, що *природне право стає внутрішнім елементом позитивної правової системи, воно характеризує розумність в правовому порядку і зовні проявляється в правових принципах і процедурах*.

Розмірковуючи з приводу ідеального суспільства, Л. Фуллер неодноразово звертається до ідеї спілкування (комунікації). Він приходить до висновку, що кожен член суспільства повинен у взаємодії з іншими чинити так, аби його дії узгоджувалися за змістом із діями тих, хто його оточує. Вчений категорично не погоджується із Хартом щодо проголошеного ним пріоритету «виживання» людини у суспільстві. Його ідеал – це спілкування, засноване на етичних нормах. Етична компонента у правовому вченні Фуллера має «давньогрецьке коріння» й певною мірою є даниною Аристотелевій традиції осмислення права.

Висновок. В цілому, концепцію права Л. Фуллера можна характеризувати як «технологічний» юснатуралізм». Американський вчений

був переконаний: (1) в об'єктивності розуму; (2) в тому, що цілі задають певний набір засобів, а також у тому, що без спілкування (комунікації) людству довго не прожити; (3) в об'єктивній обумовленості «правильного порядку» у людських відносинах.

Окремі недоліки і суперечності у його вченні, зокрема абстрагування від змістових характеристик права на користь процедурного підходу, спробували виправити інші учені, серед яких варто відзначити Джона Фінніса.

§ 3. «Матеріальне» природне право Дж. Фінніса

Життя і творчість мислителя. Джон Фінніс народився у 1940 році в Австралії. Вивчав юриспруденцію, політичну теорію і конституційне право в Оксфорді. Професор права і філософії права. З 1966 р. викладає в Оксфордському університеті, університеті Нотр-Дам, читає лекції в кількох університетах США. У своїй найвідомішій книзі «Природне право і природні права» Дж. Фінніс представив концепцію «матеріального природного права», яку побудував на основі ідей католицької філософської традиції, зокрема Томи Аквінського. Природно-правовий підхід в теорії Дж. Фінніса базується на постулатах практичної раціональності і спрямований проти домінуючого в англomовній філософії права юридичного неопозитивізму Г. Харта.

Основні роботи Дж. Фінніса : «Природне право і природні права» (1980 р.) «Основи етики» (1983 р.), «Авторитет права і труднощі сучасної соціальної теорії» (1984 р.), «Білль про права для Британії? Мораль сучасної юриспруденції» (1985 р.), «Ядерна безпека, мораль і реалізм» (1987 р.), «Практичні принципи, моральна істина і кінцеві цілі» (1987 р.), «Право як координація» (1989 р.), «Моральні абсолюти» (1991 р.), «Природне право і юридичне пояснення» (1994 р.), «Істина в юридичному позитивізмі» (1999 р.), «Про публічний розум» (2005 р.).

Думки:

- Цінність знання не може бути продемонстрована, але і не потребує демонстрації.
- Зміст будь-якого позитивного права повинен формуватися на основі моральних принципів будь-ким, хто може усвідомити правові обставини та їх моральні наслідки в усій повноті. З цієї точки зору законодавець у своїх приписах має брати за приклад це «правильне» право, яке винятково істинне в усіх обставинах.

Філософське осмислення правової реальності. Дж. Фінніс будує

свою концепцію на інших, ніж у Л. Фуллера, методологічних підставах. Розкриваючи зміст поняття «природне право», він формулює принципи практичної раціональності, які дозволяють більш чітко визначити цілі і засоби правового регулювання, а також обґрунтувати ідею «загального блага» у суспільстві.

Природне право, на думку Фінніса, є сукупністю ключових практичних принципів, які визначають основні форми людського процвітання в якості благ, отриманих і реалізованих. Сенс людського існування Фінніс визначає як досягнення людиною певного блага або сукупності благ, які вона пізнає, оцінює і реалізує за допомогою розуму. Перелік основних благ, або суспільних цінностей, включає в себе такі складові:

- (1) життя (прагнення до самозбереження);
- (2) знання (не інструментальне, а насамперед субстанціональне, світоглядне);
- (3) гра (пов'язана з правильним розподілом соціальних ролей та їх реалізацією на практиці);
- (4) естетичний досвід (здатність розуміти прекрасне);
- (5) практичний розум (прагнення мислити раціонально й за рахунок цього підвищити результативність розумової діяльності на практиці);
- (6) соціабельність (дружба, товариськість);
- (7) релігія (як уявлення про генезис і роль космічного порядку, свободи і розум людини).

Всі блага повинні розподілятися справедливо, на основі зрівнювальної або розподільчої справедливості. Їх розподіл має здійснюватися в умовах одностайного прийняття суспільством, координації і, в певних випадках, за сприяння влади. Таким владним і результативним інструментом може бути тільки позитивне право, але право, що несе в собі «заряд» справедливості. Авторитет позитивного права, на думку Фінніса, залежить від того, чи є воно справедливим, або принаймні, чи здатне забезпечити справедливість.

Джон Фінніс звертає увагу на самоочевидність основних благ, які можуть бути реалізовані усіма людьми. Загальне благо при цьому складається з «цілісного ансамблю матеріальних та інших умов», включає в себе і збереження певних громадських інститутів (наприклад, інституту сім'ї), і морального середовища, необхідного для процвітання людей. У цьому сенсі Дж. Фінніс дає інструментальне трактування загального блага як засобу забезпечення людей конкретними «основними благами». В той же час жодне із семи основних благ не може бути аналітично зведене до інших благ і не може служити засобом для отримання цих основних благ.

У концепції Дж. Фінніса підкреслюється відмінність між онтологічним і гносеологічним аспектами природно-правової теорії. Онтологічний аспект полягає лише у вказівці на самоочевидність і суть основних благ, а практична раціональність при застосуванні до основних благ формулює і узагальнює моральні правила. У цьому сенсі практична раціональність (мається на увазі одне із благ, що має назву «практичний розум») виступає і одним з основних благ, і засобом отримання інших благ, що суперечить початковим положенням концепції Дж. Фінніса.

Практична раціональність включає наступні методологічні вимоги:

(1) побудова раціонального плану життя (зі збереженням цінності усіх основних благ);

(2) неприпустимість переоцінки тих або інших основних благ;

(3) «золоте правило» моральності;

(4) неупередженість;

(5) небайдуже ставлення до інших людей;

(6) участь в забезпеченні загального блага, забезпечення ефективності власних дій, спрямованих на реалізацію основних благ;

(7) неприпустимість підтримки дій, спрямованих проти основного блага, одного чи декількох з переліку суспільних благ;

(8) усвідомленість дій.

Вказані методологічні правила раціональності утворюють моральні стандарти поведінки індивідів у суспільстві.

У концепції Дж. Фінніса проявляється і вплив етики І. Канта. Зокрема, при обґрунтуванні способів раціональних дій, Дж. Фінніс вважає, що будь-який усвідомлений вибір повинен співвідноситися з волею усіх людей. У цьому сенсі справедлива дія – ця дія, яка не обмежує ставлення іншого до основних благ¹.

Інший аспект його теорії – критика постулатів класичних теорій природного права, в яких дається оцінка позитивних законів відповідно до принципу «*lex injusta non est lex*». Несправедливий закон, на думку Дж. Фінніса, завжди є юридично обґрунтованим і введений у дію із дотриманням формальних процедур, але він не може дати морального виправдання державному примусу, а отже, не має необхідної сили. У цьому сенсі несправедливий закон в процесі правозастосування не реалізує соціальні цілі, пов'язані із забезпеченням загального блага в суспільстві.

Таким чином, природно-правовий підхід Дж. Фінніса залишає незмінними окремі положення правового позитивізму і, в деякій мірі, тезу розділення права і моралі. Тому джерелом юридичного висновку зали-

¹ Finnis J. *Natural Law and Legal Reasoning* // *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Oxford, 1994. P. 137.

шаються норми законів (статутні правила загального права). А вимоги практичної раціональності утворюють основу «природно-правового методу» як способу дедуктивного виведення природно-правових (моральних) норм з «протоморальних» принципів природного права. У цьому сенсі залишаються невирішеними проблема співвідношення правових і моральних приписів, а також питання про роль права і правових інститутів у регулюванні діяльності, що має на меті забезпечити реалізацію загального блага.

У 1980-і рр. концептуальний натуралізм піддається критиці не лише в неопозитивізмі, але і в правовому реалізмі через необґрунтованість і відсутність емпіричного підтвердження його вихідних положень. В цей час спостерігається поступовий перехід від натуралізму до реалізму в інтерпретації ключових філософсько-правових проблем. Особливостями такого переходу є інструментальне трактування права як засобу соціального контролю і досягнення соціально значимих цілей, апеляція до судової практики як джерела емпіричного підтвердження сформульованих тверджень, аналіз процедур інтерпретації правових норм і процесу прийняття судових рішень.

§ 4. «Теорія справедливості» Джона Ролза

Життя і творчість мислителя. Джон Ролз (1921-2002 рр.) – один з найбільших потужних теоретиків лібералізму, автор теорії справедливого суспільного устрою, який будується на принципах ринкової економіки. Випускник Принстонського університету, учасник Другої світової війни. Служив у Новій Гвінеї, на Філіппінах і в Японії. Бачив наслідки бомбардування Хіросіми. Після закінчення війни викладав у провідних американських університетах. З 1964 року і до кінця своїх днів – професор Гарвардського університету. У 1971 р. була опублікована його головна праця «Теорія справедливості», що визначила розвиток політичної філософії США на багато років вперед.

Основні праці: «Теорія справедливості» (1971 р.), «Політичний лібералізм» (1993 р.), «Закон народів» (1999 р.), «Лекції з історії філософії моралі» (2000 р.).

Думки:

- Справедливість – це перша чеснота суспільних інститутів, так само як істина – перша чеснота розуму. Теорія, якою б вона не була елегантною і економною, повинна бути відкинута або піддана ревізії, якщо вона не істинна. Подібним же чином закони та інститути, хай би які

ефективні вони не були, повинні бути реформовані або ліквідовані, якщо вони несправедливі.

- Кожна особистість є недоторканою, а недоторканість ґрунтується на справедливості, яка не може бути порушена навіть процвітаючим та розвиненим суспільством. З цієї причини справедливість не допускає, щоб втрата свободи одними була виправдана значними благами інших.

Філософське осмислення правової реальності. Ролза нерідко називають сучасним Кантом. Дійсно, цих двох філософів об'єднує етичний ригоризм, опора на розум, у тому числі колективний, і нелюбов до утилітаризму. Крім того, Ролз відродив, здавалося б, покинуту в сучасній філософії права концепцію «категоричного імперативу», щоправда його новий категоричний імператив відрізняється від кантівського.

На думку Ролза, універсальними є два принципи справедливості. Перший принцип: кожна людина повинна мати рівні права по відношенню до найбільш всеохоплюючої схеми рівних основних свобод, сумісних з подібними схемами свобод для інших. Другий принцип: соціальні і економічні нерівності повинні бути реалізовані так, щоб: (а) від них можна було б очікувати привілеїв для всіх, і (б) доступ до цих привілеїв (*positions*) і посад був би відкритий всім¹.

Процедура прийняття і функціонування універсальних принципів у Ролза та Канта істотно відрізняється, проте незмінним залишається впевненість у тому, що вони можуть бути знайдені і реалізовані на основі раціонального судження. І хоча Кант в дусі епохи Просвітництва ще вірив в можливість розуму, вважаючи, що кожна людина, зрозумівши істинність принципу, вже не зможе вчинити інакше, то Ролз, як людина, яка пройшла через Другу світову війну та інші потрясіння ХХ століття розумів, що розумного рішення ще недостатньо для того, щоб принцип втілювався в життя. Він невпинно розвивав свою концепцію *колективного розуму* (*the public reason*), відстоював ідею універсальності цінностей ліберальної демократії і вірив, що право може бути справедливим лише у тому випадку, якщо воно є моральним, а держава – лише якщо вона підпорядкована такого роду праву.

Не можна бути одночасно людиною і моральною, і законослухняним громадянином несправедливої держави. Розмірковуючи над ідеалом справедливого соціального устрою, Ролз повертається до моделі часів епохи Просвітництва – «суспільного договору». На відміну від Гоббса або Руссо (і багато в чому погоджуючись з Локком), Ролз не прагне побудувати генетичну модель становлення соціальних інститутів із

¹ Ролз Джон. Теория справедливости. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1995. – С. 233.

«природного стану». Для нього «вихідне положення» – це не подія, яка відбулася в давнину, а суто гіпотетичний мислинневий експеримент, який може бути проведений в будь-якому місці і в будь-який час. Ролз переконаний, що будь-яка група беззаперечно розумних людей, які зібралися в одному місці і прийняли кілька простих правил ведення дискусії, в результаті обов'язково прийде до висновків про справедливий соціальний устрій. Ці висновки в основі своїй матимуть такий принцип справедливості: «Кожен воліє жити в суспільстві, яке захищає своїх членів і при цьому мінімально зачіпає їх особисту свободу».

Для того, щоб опинитися в «природному стані», учасникам дискусії належить відмежуватися від зовнішнього світу уявною «завісою невідання», яка б дозволила не зважати на існуючі соціальні, расові, релігійні, інтелектуальні, статеві та інші відмінності. Для того, щоб на рішення не впливали особисті уподобання учасників дискусії, за «завісою невідання» повинні, наприклад, залишитися звичаї, що існують в тому чи іншому суспільстві; учасники повинні забути про свою сім'ю і друзів, зріст, вагу, статеву приналежність, здоров'я, багатство і соціальний стан. Вони повинні лише орієнтуватися на свій здоровий глузд, почуття справедливості і загальні уявлення про добро і зло. Тоді вони неодмінно, як вважає Ролз, дійдуть згоди щодо означеного принципу справедливості, адже ніхто не захоче, щоб його свобода і можливості самореалізації як особистості приносилися в жертву в ім'я якихось абстрактних «вищих цінностей». Обмеження свободи можливе лише в ім'я колективного виживання і на благо тих, хто з якихось причин опинився в самому невинному та скрутному становищі через природні чи соціальні причини.

Будь-яка розумна людина з бездоганним почуттям справедливості обере цей принцип хоча б тому, що ніхто не застрахований від того, що його у цьому світі будуть супроводжувати різні несприятливі життєві обставини: хвороби, бідність, низьке соціальне походження. Така людина не знайде розумних аргументів проти фундаментального положення про те, що справедливе суспільство зобов'язане компенсувати несприятливу «стартову» ситуацію одних за рахунок тих, хто отримав життєві блага волею випадку.

Отже, кожна особистість, безумовно, є цінною, і інтереси суспільства в цілому не можуть превалювати над інтересами окремої особистості. Всупереч базовому постулату утилітаризму, збільшення колективного «блага» не може досягатися за рахунок обмеження волі окремих людей. Люди погоджуються добровільно обмежити свою свободу лише для того, щоб допомогти знедоленим, наскільки це можливо, компенсуючи їх несприятливе вихідне, початкове становище. Саме так, на думку Ролза,

реалізується модель універсальної «справедливості як правдивості»: встановивши правдиві правила, люди чесно за ними грають.

Палкий заклик Ролза знайшов відгук у серцях людей: напевно, жоден філософ сучасності не здобув такої популярності за межами професійного співтовариства; його думки цитуються в рішеннях судів, а новина про його смерть з'явилася на перших шпальтах провідних газет Америки та Європи. Його детально розроблена й аргументована теорія стала предметом дискусій у колі сучасних філософів права. Так, відомий американський філософ Роберт Нозік спробував захистити доктрину прав людини від критики Ролза. Сповідуючи класичну ліберальну ідею про те, що з-поміж фундаментальних прав людини вихідним є право на власність (яка не завдає шкоди іншим членам соціуму), він спробував показати, що «соціалістична» ідея Ролза стосовно перерозподілу благ на користь нужденних руйнує фундаментальні основи прав людини і виглядає не краще озброєного грабіжника.

У своїй останній книзі «Право народів», вже будучи тяжко хворою людиною, Ролз зробив наступний і, можливо, найбільш радикальний крок у своїй теорії: він спробував знайти принципи, якими могли б керуватися як ліберальні, так і неліберальні суспільства у своїх відносинах один з одним. Для цього він розрізняє основні права людини і права членів ліберальної конституційної демократії і звертається до найбільш складного політичного питання сучасності: питання про те, за яких обставин ліберальне суспільство може вступити у війну з «суспільством неправа» (outlaw society) з тим, щоб допомогти людям, яким випало жити в неліберальних суспільствах у несприятливих політичних, соціальних та економічних умовах. Це своєрідний політичний заповіт, що вийшов в 1999 р. і містить положення та рекомендації, які в даний час виглядають як пророцтво.

У книзі розглядається питання про те, як право народів може бути розроблене на підставі ліберальної ідеї справедливості. Основне завдання Ролза залишається незмінним: він прагне утвердити пріоритет прав кожної окремої людини над гіпотетичними загальними благами. Проте, деякі положення цієї праці викликали розчарування як у критиків, так і прихильників його теорії.

Так, досить передбачуваним з боку Ролза є засудження військових дій цивілізованих країн, які призводять до жертв серед мирного населення. Він негативно оцінює бомбардування японських міст під час Другої світової війни, адже був очевидцем тих подій. Очікуваним є й портрет ідеального державного політика (не обов'язково ліберального демократа), досвідченого, далекоглядного, не підвладного впливу пото-

чного моменту.

Проте в деяких питаннях Ролз формує нові позиції. Викликає інтерес його підхід до проблеми економічної допомоги. Здавалося б, у відповідності з принципом справедливості, суворі природні умови і брак природних ресурсів в одних народів, повинні компенсуватися за рахунок тих народів, які меншою мірою обділені природою. Однак тепер Ролз наполягає на тому, що така допомога може бути надана лише в тому випадку, якщо без цієї допомоги держава змушена буде, з огляду на складу економічну або екологічну ситуацію, надмірно обмежити права своїх громадян. І ця допомога має припинитися одразу ж як суспільство повернеться до того стану, який він називає «облаштованим». Показово, що ця ідея Ролза перегукується з аналогічним положенням, висловленим одним з його непримирених критиків, Р. Нозіком: «Кожен (окрема людина, сім'я або цілий народ) повинен жити за кошти, які має і не розраховувати на додаткові блага, створені працею інших».

На переконання Ролза, національне багатство визначається не матеріальним добробутом, а людським капіталом і політичною культурою країни. Їх необхідно збільшувати і зберігати, в той час як накопичення матеріальних благ на певному етапі обов'язково повинно припинитися, а завдання економічного зростання – поступитися завданням раціонального використання природних ресурсів і культурного розвитку.

§ 5. Філософія конституціоналізму Р. Дворкіна

Життя і творчість мислителя. Рональд Дворкін (1931-2013 рр.) – американський правознавець і філософ. Закінчив Гарвардський й Оксфордський університети. Працював помічником судді в Апеляційному суді США і в юридичних компаніях. З 1969 р. – професор права Оксфордського університету.

У творчості Р. Дворкіна виділяють два основних періоди. До середини 1990-х рр. він розробляв проблеми аналітичної філософії права на основі критики юридичного неопозитивізму і займався створенням концепції «конструктивної інтерпретації» юридичних принципів. Основні роботи цього періоду: «Суддівський розсуд» (1963 р.), «Про права всерйоз» (1977 р.), «Предмет принципу» (1985 р.), «Імперія права» (1986 р.), «Вільне право» (1996 р.). У другий період своєї творчості Р. Дворкін займається дослідженнями у галузі політичної філософії. Він розробляє концепцію ліберальної рівності (рівності ресурсів), у якій намагається усунути недоліки традиційних ліберальних концепцій «рівності можли-

востей» (М. Фрідмен, Ф. А. фон Хайек). Найбільш відомі праці цього періоду: «Головна цінність: теорія та практика рівності» (2000 р.), «Справедливість в мантиї» (2006 р.).

Думки:

- Правова реальність повинна включати в себе права та обов'язки, у тому числі юридичні права і обов'язки, як об'єктивні факти, які є незалежними від структури і змісту загальноприйнятих правових систем.

- Якщо права і обов'язки є складовою частиною деякого об'єктивного і незалежного світу, то чому б нам не припустити, що хтось володіє деяким правом навіть тоді, коли ніхто більше не вважає, що він має на це право, або коли ніхто не може довести наявності у нього цього права.

Філософське осмислення правової реальності. У концепції «конструктивної інтерпретації» Дворкіна представлена критика традиційних філософських уявлень про право і справедливість, про аксіологічні підстави конституційної моделі суспільного устрою. Крім того, в публікаціях Р. Дворкіна наведені критичні аргументи проти політичного утилітаризму, неопозитивізму в англо-американській юриспруденції, а також «натуралізму» у природно-правових концепціях в філософії права. У його розумінні конституційної доктрини переважає ідея активної ролі судової влади і «реалістична» інтерпретація політико-правової реальності¹.

Аргументація Р. Дворкіна ґрунтується на його власному трактуванні основних положень правового неопозитивізму Р. Харта:

(1) право – це сукупність норм, які прямо або побічно регулюють людську поведінку шляхом заборон і дозволів;

(2) юридичні обов'язки перед державою виникають у разі пристосування фактичної ситуації до дії правових норм, тобто кожному праву відповідає обов'язок, але права і обов'язки не існують поза правовими нормами;

(3) якщо фактична ситуація не врегульована приписами правових норм, то суддя діє на власний розсуд, створюючи більш адекватні правові норми в судових прецедентах.

Дворкін спростовує ці твердження. Основу правової системи, на його думку, становлять не норми, а фундаментальні правові принципи і стратегії. Тим самим правові стандарти поведінки в суспільстві спрямовані на досягнення певних колективних цілей («стратегій») або виражають моральні вимоги рівності, справедливості, чесності («принципи»).

¹ Дворкин Р. Справедливость и права // Отечественные записки. – 2003. – № 2. С. 131-138.

Крім того, критеріями розмежування «правових засад» і «правових норм» є:

(1) юридичні наслідки: за наявності умов і сформульованих винятків норма автоматично визначає правове рішення; проте принцип не містить умов застосування і винятків, не поширюється на конкретні випадки, а лише схиляє посадових осіб до прийняття законних рішень;

(2) значення: при колізії правових норм враховується їх юридична сила, при колізії принципів дається оцінка їх важливості та вагомості¹.

Однак на практиці часто спостерігається змішування принципів, стратегій і норм. Наприклад, у першій поправці до Конституції США зазначено, що Конгрес не повинен видавати закони проти свободи віросповідання або закони, що обмежують свободу слова. Якщо це принцип, то обмеження свободи слова може бути передбачене в правових нормах з обґрунтуванням колективної мети (забезпечення безпеки, захист моральності). Тим самим дія принципів може фактично порушувати правові норми і навпаки.

Звідси випливає, що, наприклад, суддівська діяльність не є процедурою тлумачення і застосування загальних правових норм щодо конкретних випадків, а являє собою «конструктивну інтерпретацію» суддею конкуруючих правових принципів, які не мають ієрархії і дозволяють вирішити суперечку з урахуванням моральних принципів.

Питання про існування юридичних обов'язків за межами норм розглядається як проблема обґрунтування моральних прав громадян у ставленні до держави. У ліберальній конституційній доктрині можливі дві позиції: політичний скептицизм (громадяни мають лише юридичні права, передбачені Конституцією) і «поділ компетенції» (визнання моральних прав громадян є прерогативою парламенту, з огляду на те, що саме він приймає закони, а не суддів). Р. Дворкін дотримується морального обґрунтування, відзначаючи, що «конституційна теорія передбачає певні рішення щодо складних питань інституційного устрою, а також питань філософії політики і моралі»².

Відповідно громадяни володіють двома видами моральних прав: (1) право на рівне ставлення, що передбачає рівний розподіл можливостей, ресурсів і обов'язків; (2) право на ставлення «як рівний з рівним», що означає виявлення однакової турботи і поваги до усіх людей. Ці права мають об'єктивний статус, не пов'язаний зі специфікою національних правових систем. Крім критики правового неопозитивізму, Р. Дворкін

¹ Дворкін Р. О правах всерьез / Пер. с англ.; ред. Л.Б. Макеева. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 44-51.

² Там же. – С. 67.

неоднозначно оцінює ідею природних прав, показуючи парадоксальність ситуації, коли наявність таких прав не пов'язана з юридичним визнанням і процедурою доведення вини. Аргументи проти неопозитивістської концепції судочинства також спираються на ідею фундаментальних правових принципів.

У Харта правові норми містять «відкриту матерію» і частково невизначені, що розширює можливості суддів вирішувати справу на власний розсуд. Тим самим суддя виходить за межі приписів законодавства. Чим він керується? Р. Дворкін пропонує модель «юридичного Геракла» – судді-філософа, який приймає безпомилкові і правильні рішення. «Геракл» керується правовою традицією, в якій втілені фундаментальні цінності, а панівна «політична теорія» дозволяє йому здійснити «принципову інтерпретацію» законів (прийняти одне вірне рішення на основі правових принципів). Тим самим у Р. Дворкіна зникає тонка межа між філософією і політико-правовою ідеологією.

Висновок. У концепції Р. Дворкіна відроджується реалістичний підхід до проблеми праворозуміння. Природні (моральні) права на основі норм Конституції стають юридичними правами, а їх реальне забезпечення здійснюється судовою системою. «Конструктивна інтерпретація» законів можлива лише на основі політично легітимної правової традиції, в даному випадку, на основі «американського неолібералізму» з активною роллю Верховного суду США.

Розділ 3

КОМУНІКАТИВНІ ТЕОРІЇ ПРАВА: ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ВИМІР

§ 1. Комунікативні стратегії розвитку правової реальності

Досліджуючи проблему комунікативності, зокрема у правовому аспекті, слід мати на увазі відмінність комунікативної діяльності від інших видів діяльності – художньої, духовної, предметної та ін. Комунікація є невід’ємною складовою життя людини, вона виконує найрізноманітніші взаємодоповнюючі функції – від «запуску» того чи іншого процесу до його завершення. Так, реалізація певної дії передбачає мисленнєве «проектування» її прообразу. В даному випадку «комунікативність» діяльності суб’єкта виявляється у цілепокладанні, мотивуванні, плануванні, усвідомленні цієї дії.

Беручи до уваги те, що, за твердженням К. Ясперса і Ю. Габермаса, процеси пізнання і мислення є переважно процесами комунікації, ми можемо вести мову про своєрідний атрибутивно-комунікативний характер правової діяльності суб’єкта.

Ціннісні уподобання суб’єкта, що відіграють вирішальну роль у акті комунікації, позначаються на характері, способах реалізації і результатах його правової діяльності. Зауважимо, що цінності не задані заздалегідь і не є статичними. Вони формуються у процесі розвитку тієї чи іншої соціокультурної форми і закріплюються в соціальних нормах, у відповідності з якими індивід виражає й утверджує себе в соціокультурному просторі. Тільки проявивши себе у діяльності, він зможе посісти певне місце у суспільній ієрархії. Саме у діяльності, що супроводжується мисленнєвими (комунікативними) процесами народжуються нові смисли, які в подальшому поповнюють нормативну систему життєдіяльності індивіда. Вони можуть «осідати» в предметних елементах практики або «укладатися» у системні зв’язки, що утворюють правовий простір.

В ситуації «ціннісного хаосу» суб’єкту доволі складно здійснювати усвідомлену предметно-чуттєву діяльність. Саме ціннісна дезорієнтація породжує смисловий хаос. Смисли, які з’являються у результаті такої діяльності, «не вкладаються» у традиційні системні зв’язки, що й приз-

водить до кризи ідентичності індивіда, фрагментації соціокультурного простору. У сучасному світі ця ситуація ускладнюється новими тенденціями, пов'язаними із стрімким розвитком інформаційно-комунікативних систем. Революція у галузі комп'ютерно-комунікативних технологій, посилення впливу Інтернету на свідомість сучасної людини, віртуалізація життя актуалізують проблему смислотворення. Постає проблема: як, опрацьовуючи потоки інформації, не підпасти під плив ЗМІ і навчитися формувати власну думку щодо тих складних процесів, які відбуваються у світі?

На сьогодні темп і щільність процесів смислотворення досягли такої критичної величини, яка вже не кількісно, а якісно змінює загальнокультурний контекст. Хвилі смислових інновацій, накладаючись одна на одну, не встигають утвердитися – ні у традиції (зовнішній, соціальний рівень), ні в ментальності (внутрішній, суб'єктивний рівень).

Ця ситуація породжує численні часткові наслідки:

- кризу правовідносин,
- всепоглинаючий релятивізм,
- пасивність, фаталізм і байдужість.

Таким чином, на характер діяльності людини впливають не лише ціннісні орієнтири, але й інформаційне середовище, що призводить до трансформації уявлень про правові цінності.

У сучасному суспільстві людина втрачає контроль над значущими соціальними процесами. Це є ознакою індивідуалізованого, «зараженого» фрагментацією суспільства, що в цілому є наслідком глобалізаційних процесів. Такий висновок має усі підстави, адже розколотий, фрагментарний життєвий простір людини є відображенням такого ж електричного соціокультурного простору, в якому руйнуються моральні устої, розпадаються природні соціальні зв'язки між людьми. Суб'єкт змушений постійно змінювати свої життєві стратегії, швидко переходити від однієї діяльності до іншої, аби надати своєму існуванню хоча б видимість стабільності.

Цей процес ускладнюється системною кризою, що супроводжується радикальним «переформатуванням» ціннісно-світоглядних орієнтирів у суспільстві. Дух корпоративності й комерціалізації розповсюджується на усі рівні суспільної ієрархії, проникає в усі сфери життєдіяльності людей, в тому числі, у побутову й професійну, що позначається на можливостях діяльнісного самовираження індивіда. Так, залежно від приналежності до тієї чи іншої корпоративної верхівки, яка асоціює свою діяльність із вищезазначеними символами інструментальної раціональності (гроші, влада, успіх), варіюються просторові межі діяльності суб'єкта,

можливі варіанти його самореалізації.

Таким чином, багатогранний прояв свого «Я» у найрізноманітніших видах діяльності є прерогативою небагатьох і безпосередньо залежить від матеріальних можливостей людини. Усім іншим залишається лише спостерігати за тим, як у «паралельному», віртуальному для них (не лише у розумінні медійності), життєвому просторі вирує життя, здійснюються проекти, які багато в чому й визначають їх (спостерігачів) майбутні життєві стратегії.

Водночас незадіяними залишаються потужні інтелектуальні ресурси, знання, досвід значної кількості людей. А якщо потенціал не затребуваний, не використовується за призначенням, то руйнується не лише цей людський потенціал, а й механізм його відтворення. Звідси формування заниженої самооцінки суб'єкта діяльності, втрата соціальних ідеалів та довгострокових, перспективних соціальних цілей, які раніше наповнювали життя людини конструктивно-новоутворюючими смислами; девальвація таких понять, як професіоналізм і високий рівень культури праці. Усе разом це спричиняє руйнування базових основ розвитку «правової людини» у сучасних реаліях, а отже, є небезпека зростання рівня злочинності, криміналізації суспільства.

Визначальними для розуміння специфіки сучасного соціокультурного, в тому числі і правового, простору є такі фактори:

- індустріалізація культури, посилена технологізацією;
- докорінна трансформація системи цінностей;
- повсякчасне розповсюдження масової культури, що породжує людину «маси»;
- утвердження «споживацької» культури з «ринковим» ставленням до людини;
- становлення «мозаїчної, кліпової» свідомості сучасної людини, яка існує в електичному соціокультурному середовищі;
- криза ідентичності.

Відповідним чином змінюється й діяльність людини: вона теж стає поверховою, фрагментарною, орієнтованою переважно на розваги й отримання швидкого результату.

Оскільки людина є тим вихідним імпульсом, що забезпечив власне виникнення системи «людина – суспільство», носієм її змісту, смислів, і врешті-решт, кінцевою метою її функціонування, то саме від людини, її внутрішнього духовного спрямування, відтвореного у діяльності, залежить, якою буде дійсність навколо неї. У конструюванні особистістю власного життєвого простору визначальну роль відіграє така концептуальна складова життєдіяльності, як смисли, які кожна людина вкладає у

свою діяльність. Сенси зумовлюють цілі, до яких прагне індивід впродовж життя, і, що не менш важливо, засоби, які він обирає для досягнення цих цілей. Важливу роль у реалізації життєвих стратегій відіграє також здатність до усвідомлення власних дій і вчинків, співвіднесення їх із ціннісними уявленнями, прийнятними у соціумі, що передбачає певну внутрішню відстороненість, рефлексію індивіда над своєю свідомістю.

Відповідно серед найважливіших завдань, які постають перед суспільством, є на сьогодні відновлення нормативно-ціннісних ідеалів, які ґрунтуються на культурних і духовних традиціях народу. Необхідно культивувати серед молоді прагнення до духовності, зокрема здатності виходити за межі свого індивідуального існування, аби проявити любов і турботу по відношенню до оточуючого світу; розуміння краси, що невід'ємно від добра й відповідальності перед суспільством і собою.

Свою модель оновленого справедливого суспільства із новим типом правових відносин, який би узгоджувався із викликами постнекласичної реальності, запропонували Ю. Габермас і Н. Луман.

§ 2. Комунікативний вимір права Ю. Габермаса

Життя і творчість мислителя. Юрген Габермас народився у 1929 році в Дюссельдорфі. Навчався в університетах Гьоттінгена, Цюріха і Бонна. У 1961 в Марбурзі Габермас захищає докторську дисертацію за темою «Структурна зміна громадськості. Дослідження категорій буржуазного суспільства». Ця робота Габермаса витримала близько 20 перевидань і отримала широкий резонанс серед західних інтелектуалів. У цій праці Габермас розмірковує над специфікою «структур громадськості», над опосередкованими зв'язками між державою і громадянами держави, а також над багатовимірними комунікаціями між індивідами у позадержавному контексті. З 1983 по 1994 р. Габермас працює професором Франкфуртського університету, аж до свого офіційного виходу на пенсію. Крім цього, в середині 1980-х рр. Габермас займається п'ятирічним науковим проектом в рамках Товариства Лейбніца та Німецького наукового фонду, за результатами якого філософом було створено другу за значимістю, після «Теорії комунікативної дії», працю «Фактичність і значимість», де він детально викладає свою філософію права і теорію «деліберативної демократії».

Серед найбільш значущих здобутків у творчості Габермаса можна виділити такі праці: «До реконструкції історичного матеріалізму»

(1967 р.), «Пізнання й інтерес» (1968 р.), «До логіки соціальних наук» (1970 р.), двотомна «Теорія комунікативної дії» (1981 р.), «Філософський дискурс модерну» (1985 р.), «Запізніла революція» (1990 р.), «Фактичність і значимість. Нариси про теорію дискурсу права і демократичну правову державу» (1992 р.).

Думки:

- Вічно прекрасне дозволяє побачити себе лише в одяннях часу, які приховують його від нас.
- Соціальна держава – це мирне співіснування демократії і капіталізму.
- Соціальна модернізація може не пережити культурного модерну, з якого вона виникла, вона скоріше за все не встоїть і перед «махровим» анархізмом, під знаком якого розпочинається постмодерн.

Філософське осмислення правової реальності. У своїй праці «Фактичність і значущість» Габермас намагається дослідити роль і значення права і правових інститутів у сучасному західному суспільстві. При цьому право він визначає як «сучасне право законів, які претендують на систематичне обґрунтування й обов'язкову інтерпретацію та виконання своїх положень»¹. На думку німецького філософа, в сучасних західних суспільствах право виконує, насамперед, функцію соціальної інтеграції індивідів у суспільство.

Роль права у державах, які на сьогодні мають статус розвинених, настільки велика, тому що там «фактичність і значимість, тобто єдина сила раціонально мотивованих переконань індивідів і сила примусу зовнішніх санкцій [...] розходяться одне з одним»². В цій ситуації саме правові норми, на думку Габермаса, вказують нам єдино правильний шлях до подолання цього розриву між комунікацією індивідів та їх стратегічними діями. Саме право регулює ці два важливих моменти в поведінці індивідів.

Габермас виділяє три таких складових права:

- (1) принцип дискурсу;
- (2) принципи моралі і демократії;
- (3) результат політичного дискурсу, що складається із законів і регулюючих положень.

Намагаючись створити свою власну теорію справедливості, Габермас прагне видозмінити запропонований І. Кантом принцип щодо необхідності обґрунтування у загальному вигляді усіх норм. Так виникає йо-

1 Habermas J. 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. M., – S. 106.

2 Ebd. – S. 43.

го знаменитий *принцип дискурсу*: «Дійсними є в точності ті норми дії, які могли б дати можливість всім зацікавленим особам взяти участь в раціональному дискурсі»¹.

Для Габермаса важливою є громадська аргументативна практика, тобто комплексні «умови визнання», яких повинні дотримуватися всі учасники політичного процесу, адже саме їх думки і волевиявлення стосовно практичних питань й утворюють політичний дискурс. Дійсними є тільки ті принципи, які визнаються вільно, є інтерсуб'єктивними в рамках даного політичного дискурсу.

Аби краще обґрунтувати сутність принципу дискурсу, Габермас додатково прояснює і принципи моралі, і принципи демократії. Так, *принцип моралі*, на його думку, впливає з того, що зміст дискурсу визначає тільки ті норми, які враховують в рівній мірі інтереси всіх членів суспільства. *Принцип демократії* означає специфізацію тих норм, які «обмежуються рамками певних товариств і при обґрунтуванні яких беруться до уваги не тільки моральні, але також етичні і прагматичні підстави. У результаті ми отримуємо принцип демократії, який розуміється як «прийняття рішень за допомогою створення легітимних законів».

Тільки ті правові норми є легітимними, які прийняті за допомогою дискурсивного процесу законотворення і кодифіковані як правові. Для прийняття таких норм необхідна згода всіх громадян. При цьому кожному повинна бути гарантована можливість права голосу в процесі прийняття таких законів. Габермас стверджує, що принципи демократії створюють систему основних прав для захисту особистої та політичної автономії особистості – це право на свободу і право на участь в демократичних процедурах суспільства. Тому основні права особистості і демократія мають однаково первородний характер². Однак принципи демократії і система прав є незалежними по відношенню до принципів моралі, хоча обидва вони і виводяться з принципу дискурсу.

Особливістю політичної теорії Габермаса є те, що він висуває на перше місце права особистості на основні свободи, відсуваючи на другий план ідею справедливого розподілу суспільних благ. Теорія розподілу в філософії Габермаса має формальний характер, а ідеал рівності в ієрархії цінностей знаходиться значно нижче ідеалу свободи.

Габермас не поділяє думку Канта про те, що політичні права мають отримувати своє обґрунтування в моралі. На думку Габермаса, передумови моральних норм можуть негативно позначитись на формуванні політичної автономії людей: «Ідея процесу формування політичної волі

¹ Ebd. – S. 138.

² Ebd. – S. 155.

громадян не може зводитися до моральної участі окремих громадян у цьому процесі. Автономія повинна розумітися в більш загальному і більш нейтральному вигляді. Тому я і ввів принцип дискурсу, який спочатку є індиферентним по відношенню до моралі і праву. Принцип дискурсу на шляху правової інституалізації повинен набути вигляду демократичного принципу, який, у свою чергу легітимізує процес створення правових норм. Вирішальною ідеєю тут є та думка, що принцип демократії виникає із поєднання принципу дискурсу і правової форми»¹.

Таким чином, у своїй праці «Фактичність і значимість» Габермас представляє власне обґрунтування права, демократії і свободи за допомогою вчення про дискурс. В основу деліберативної (від лат. «*Deliberatio*» – обговорення) моделі демократії Габермаса покладено ідею комунікативного походження думок і воель індивідів.

Під нормативною моделлю деліберативної демократії Габермас розуміє процес пошуку і формування думок і воель громадян держави: легітимним є не те рішення, яке нібито виражає вже сформовану волю народу, а те, «в обговоренні якого взяла участь найбільша кількість громадян. Політична комунікація сама повинна раціонально формувати волю її учасників, а не просто відбивати їх дополітичні пристрасті.

Для найкращого обґрунтування деліберативної моделі демократії, Габермас формулює чотири основні принципи сучасної правової держави:

- (1) принцип народного суверенітету;
- (2) принцип надання кожному індивіду правової держави всеосяжної індивідуального правового захисту;
- (3) принцип законності діяльності уряду держави;
- (4) принцип розмежування держави і суспільства.

У ході роздумів Габермас рішуче відмежовує свою деліберативну модель демократії від моделей «класичного» лібералізму і республіканізму. Недоліком ліберальної моделі демократії є те, що суб'єкти політики розглядаються як стратегічно передбачувані актори, які прагнуть до досягнення своїх власних інтересів, і політичний дискурс «тоне» в цьому процесі координації окремих приватних прагнень. Республіканська ж модель демократії має той недолік, що вона є «занадто ідеалістичною» і ставить демократичний процес в залежність від чеснот громадян, які повинні прагнути загального блага. Відомо, що політика зосереджується на етичних засадах далеко не в першу чергу.

У своїй власній «теорії демократії» Габермас намагається скомбінувати ідеї лібералів і республіканців – захист суб'єктивних прав з прин-

¹ Ebd. – S. 154.

ципом широкого громадського обговорення державних питань, поєднати суб'єктивні свободи громадян з процесом формування політичної волі громадян. На його думку, теорія дискурсу враховує «вищий шабель інтерсуб'єктивності» процесів взаєморозуміння в суспільстві. Таким чином, Габермас пропонує новий розгляд співвідношення громадянського суспільства і держави, а дискурсивна демократія у нього виявляється не просто «верховенством думки народу», а скоріше можливістю «влади розуму народу», що виявляється у спілкуванні, комунікативних актах, в активному обміні думками між людьми.

Розуміння нової політики, що народжується у дискурсі, в обговоренні, представлене філософом у праці «Фактичність і значимість», в якій Габермас досліджує суперечність між ідеями модерну (зокрема щодо консенсусу індивідів з метою прийняття рішень) і реальною практикою капіталістичного суспільства, що демонструє кричущу нерівність людей у суспільстві. Надзвичайно важливою у цих умовах є роль права.

У філософії права Габермаса центральне місце займає процедура дискурсу та комунікативної дії – саме процедура демократичного обміну думками здатна привести нас до прийняття стратегічно важливих питань, що враховують максимально широкий спектр бажань і прагнень індивідів.

Дискурсивно-етична теорія суспільства Габермаса охоплює, таким чином, інтереси усіх верств населення й уникає двох небезпечних моментів – панування політики над усіма іншими сферами суспільства і зведення політичної деліберації до пошуку лише стратегічного балансу між приватними інтересами громадян.

Габермас у своїй дискурсивній теорії свободи намагається довести, що легітимними стають тільки ті норми права, які виробляються всіма учасниками процесу дискурсу в результаті консенсусу: «Згідно з принципом дискурсу, загальнозначущі значення повинні отримувати тільки ті норми, які створюються в процесі згоди всіх потенційних учасників політичного процесу, і тільки в тому випадку, якщо ці учасники беруть участь у раціональних дискурсах»¹.

В основі демократичного процесу лежить нормативна концептуалізація держави і суспільства, що виникла в Західній Європі в епоху Нового часу і зміцнилася в процесі розвитку капіталізму як форми господарювання. Формування колективної волі громадян сприяє демократичним процесам і політичній самоорганізації суспільства. Так з'являються трактування поняття політики, спрямовані проти державної бюрократії. На

¹ Ebd. – S. 161.

думку республіканців, пише Габермас, відділення державного апарату від суспільства неможливо усунути, тому воно має бути доповнене демократичними процедурами прийняття рішень в державі. І тут дуже важливо уникнути абсолютно ілюзорних очікувань того, що в державі можливе формування якоїсь «колективно дієздатної» сукупності громадян.

Тому республіканці орієнтуються не створення такої сукупності громадян, а на досягнення успішного балансу державних рішень. Ліберали ж концентрують свою увагу, в основному, на правове нормування економічних норм у державі. Габермас переконаний, що його теорія дискурсу виходить на більш високий щабель розгляду інтерсуб'єктивності процесів взаєморозуміння і взаємної згоди в суспільстві. Ці процеси інституціалізуються у формі засідань і рішень парламенту, але вони відбуваються також і у широкому колі політичної громадськості під час обміну думками.

Таким чином, інтегративна влада на засадах солідарності розвивається вже не лише з комунікативної дії, але і за допомогою правових процедур демократичного формування громадської думки. Так влада солідарності знаходить своє визнання в суспільстві і може протистояти двом іншим видам влади – грошам і державній бюрократії.

Створення дискурсивних норм протікає в сферах моралі, права і політики, відповідно Габермас розрізняє і специфічні форми дискурсу або ж *моральні, правові та демократичні* аспекти дискурсу. Пошук консенсусу в моральному аспекті дискурсу базується на «моральних підставах», а принцип демократії пов'язаний з ідеєю рівної участі всіх громадян в дискурсивних практиках¹.

Принцип демократії пов'язаний найтіснішим чином з правовими нормами держави: він спрямовує і коригує створення правових норм в суспільстві, а також визначає процедури прийняття та легітимації цих норм. Філософ наголошує, що мораль займається тільки лише питаннями справедливості, тоді як політика і право мають справу з більш широким колом суспільно значущих проблем. Розмірковує він і над зміцненням солідарності в суспільстві. Його проект ідеального суспільства заснований на стратегії балансу, на мистецтві компромісу, на політиці домовленостей.

Висновок. У філософії права Габермаса центральне місце займає процедура дискурсу та комунікативної дії. Філософ протиставляє інструментальній дії дію комунікативну. Перша асоціюється в нього із сферою економічної ефективності, друга – із взаємодією двох чи більше

¹ Ebd. – S. 142.

індивідів, що регулюється з допомогою загальнообов'язкових норм. При цьому інструментальна дія орієнтована на досягнення успіху (як правило, тимчасового), а комунікативна – на взаєморозуміння і взаємну солідарність індивідів, досягнення консенсусу.

§ 3. Постнекласичне розуміння права у юридичній системі Н. Лумана

Постнекласичне розуміння права оформилося у результаті теоретико-методологічного опрацювання найрізноманітніших гілок класичного і некласичного знання і стало можливим завдяки принципово новому осмисленню системності. Така генералізуюча концепція була запропонована Нікласом Луманом – одним із найвпливовіших учених у царині західної соціології, теорії й методології права, який дав новаторське пояснення всеохоплюючої суспільної системи в цілому та її юридичної підсистеми зокрема.

Життя і творчість мислителя. Ніклас Луман (1927-1998 рр.) – німецький соціолог і філософ, який неодноразово звертався і до проблем права. У 1946-1949 рр. отримав юридичну освіту у Фрайсбурзькому університеті, в подальшому продовжив освіту у Гарварді у відомого американського соціолога-теоретика Т. Парсонса. З 1965 року активно займається науковою роботою і в 1965 захищає одразу дві дисертації по соціології. З 1968 і до виходу на пенсію – професор Білефельдського університету в Німеччині. Є автором 77 книг и близько 250 статей, присвячених проблемам соціального пізнання і обґрунтуванню системної теорії суспільства.

Основні праці: «Соціальні системи» (1984 р.), «Соціологія права» (1972 р.), «Правова система і правова догматика» (1974 р.), «Функція релігії» (1977 р.), «Суспільна структура і семантика» (1980-1995 рр.), «Суспільство суспільств» («Die Gesellschaft der Gesellschaft», 1997 р.).

Думки:

З тих пір, як юриспруденція утвердилася в якості науки, що інтерпретує позитивне право, вона майже не підтримує відносин з економікою та соціальною наукою й живе ніби на острові. Здається, що вести себе так їй дозволяє сама природа її відокремленого від інших предмета. Як наслідок, коли у юридичній аргументації використовуються поняття «ціль» і «засіб», то виявляється вражаюча наївність (наприклад, у порівнянні з витонченістю економічних теорій розв'язання проблем).

Філософське осмислення правової реальності. Комунікативна

модель суспільства, розроблена Луманом, постає на ґрунті сучасної моделі нелінійного світу, представленої в теорії складних систем та кібернетиці другого порядку (ідеї Х. фон Ферстера, У. Матурани). Дослідник акцентує увагу на самоорганізації комунікативних систем, при цьому компонентами суспільства виступають не соціальні дії та взаємодії окремих суб'єктів, як це було у класичній соціології, а *комунікації*. Що ж до луманівського розуміння права, то воно є конкретно-історичним і ґрунтується на новому розумінні взаємозв'язку політики і права.

У Новий час, коли панувала теорія природного права, визначальною абстракцією системності виступала «політико-правова система». Саме така нероздільність політичного і юридичного у тлумаченні держави, на думку ученого, призвела до того, що юридичні норми фактично стали віддзеркаленням попередньої політики¹. І навіть у сучасних дослідженнях права не враховуються як слід ті зміни, що відбуваються у соціальній системності. Луман пропонує новий ракурс осмислення соціальної системності: розмежування як спосіб об'єднання. Як не парадоксально це виглядає, але «чим менше точок дотику у політичній та юридичній систем, тим більше можливостей для їхньої взаємодії», адже у такому випадку значно спрощується процес оформлення політичних рішень у правовому полі².

Луман вказує на методологічну недосконалість концепції Ю. Габермаса в тому її аспекті, який стосується впливу комунікативних зв'язків на правову і політичну підсистему. Запропонована ним формалізація комунікативних дій є досить успішним варіантом реалізації постнекласичних ідей у царині права. Аби перейти від «філософії свідомості» і «філософії суб'єкта» до «філософії системності», потрібен особливий методологічний інструментарій. Зокрема, слід звернутися до світу суспільних відносин, зв'язків або функцій і саме в них побачити локалізацію сутнісного.

Луман викриває ще один суттєвий «недолік» існуючих теорій комунікативних дій – недостатню вираженість ціннісного контексту. Позбутися цього недоліку можна, якщо замінити конкретно-історичні цінності на сконструйовані у функціональних взаємодіях цінності-сенси. Очищена від змістових особливостей системність не потребує зовнішніх детермінуючих констант. За Луманом, зовнішні детермінанти права є вторинними.

У чому ж особливість постнекласичної правової парадигми? На відміну від класичного розуміння системності як сукупності частин, пос-

¹ Luhmann N. Das Recht der Gesellschaft. – М. : Suhrkamp, 1995. – 620 s. – S. 416.

² Ebd. – S. 471.

тнекласичне розуміння ґрунтується на диференціації «система – зовнішній світ». Луман остаточно відмовляється від некласичних схем системності, яким притаманний суб'єктивний порядок. Тепер вже система не може бути описана з допомогою антропологічних понять¹. Луман завершує те, на чому зупинився Габермас: він вилучає суспільство і людину із життєвого простору і перетворює їх на закриті системи. При цьому суспільство функціонує на основі комунікацій, а людина – на основі свідомості. Послідовне викорінення суб'єктивних реалій централізує систему, забезпечуючи їй високий рівень комплексності. Функціональний підхід Лумана суттєво відрізняється від запропонованого Парсонсом структурно-функціонального аналізу. За Луманом, системна функція – це, скоріше, операція, вона багатосутнісна і є свого роду синтезом інформаційного повідомлення й розуміння. Відповідно й саме право здобуває системне буття, адже приєднується до інших системних комунікацій, конфігурації яких постійно змінюються.

Новаторством Лумана у галузі вивчення права слід вважати відмову від монорефлексії. Суспільство «не буде вже об'єднуватися навколо одного єдино правильного самоопису...»². На його думку, малоперспективними є дослідження, в яких провідна роль належить суб'єктивним ціннісним уявленням людей. Не варто наполягати на справедливості як цінності, що протистоїть позитивному праву, твердив Луман, оскільки не можна надати перевагу будь-якій із позицій.

З одного боку, Луман виступає проти того, щоб виправдовувати поведінку певною ідеологією, називаючи її «рефлексивністю, що чинить супротив критиці». З іншого боку, для нього неприйнятна некласична абстракція множинності соціальних суб'єктів із різними ціннісними орієнтаціями. Взаємоперетин останніх унеможливорює цілісну рефлексію всередині системи: «Цінності не суть формули згоди, навпаки, вони спонукають до критичного спостереження за спостереженням»³. Окрім того, ціннісні рефлексії роблять онтологію права дискретною. Буття юридичної системи подрібнюється на численні конкретно-історичні відрізки, і виявляється лише у зміні «ідеологічних виборів».

Луман же пропонує принципово інші онтологічні та аксіологічні установки. Він вважає, що «соціологічна теорія права є застарілою, а залежність права від ціннісних уявлень спотворює «зворотний механізм

¹ Системный подход в современной науке. – М.: Прогресс-традиция, 2004. – С.149

² Луман Н. Почему необходима системная теория // Проблемы теоретической социологии. – СПб, 1994. – С. 52.

³ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества// Социологос. Вип.1. – М., 1991. – С. 206.

права»¹. Лише тоді, коли дослідницький інтерес із «суб'єкта, що пізнає» зміститься на «самореферентні структури в реальних системах», можна досягти консенсусу наукової теорії, історії науки і наукової соціології»².

Показовим є остаточний розрив Лумана із методологічними «ілюзіями», притаманними концепції Ролза. Проблема синтезу загального і одиничного не вирішується на рівні елемента (як-от, права людини) або на рівні механічного складання компонентів. Вона не вирішується також і на рівні телеологічного об'єднання елементів навколо попередньо заданої норми-цінності. І тим більше не вирішується вона на рівні однолінійної залежності юридичної системи від інших підсистем суспільства. Усі ці варіанти «розв'язку» проблеми, на думку Лумана, вже довели свою неспроможність. Система лише тоді стає цілісною, коли сама себе організує і відтворює. А це означає, що кожен її компонент, володіючи певним ступенем свободи, одночасно підпорядковується єдиному механізму відтворення.

У класичній і некласичній парадигмах правова рефлексія являє собою переважно рефлексію середовища. Що ж до сучасного суспільства, то «процеси прийняття рішень» у ньому звернені на самих суб'єктів. Луман доводить, що позитивне право й ідеологія є різними рефлексивними механізмами.

Луман категорично відмежовується від системних поглядів Габермаса, у якого поняття комунікації ґрунтується на гіпотезі щодо колективної рефлексії спільних ментальних смислів. Він трансформує поняття соціального консенсусу таким чином, що ціннісні комунікації суб'єктів стають частковим епізодом операціональної самоорганізації суспільства.

Із цих позицій Луман викриває недоліки класичних теорій XVI-XVIII століть, вказуючи, що поняття природи, як-от у Гоббса, було зведене до надсоціального, а в інших (наприклад, Пуфендорфа) – до природної схильності укладати договори. З юридичної точки зору ці теорії були побудовані за принципом кола, а отже не могли пояснити непорушну обов'язковість договору. У XX столітті теорія суспільства як і раніше не може здолати існуючі методологічні труднощі й пояснити причини й способи трансформації структурних проблем суспільства у неадекватну поведінку окремого індивіда. Безсилами видаються тут і гіпотези, в основі яких ціннісний консенсус суспільства, і вимоги легітимізації інститутів соціального порядку.

Габермас наголошував на конститууючій ролі консенсусної інтеграції у суспільстві і намагався локалізувати індивіда у системі, де відбу-

¹ Luhmann N. Das Recht der Gesellschaft. – М. : Suhrkamp, 1995. – S. 98.

² Ebd. – S. 265.

ваються комунікації. Луман розташовує індивіда у середовищі, яке оточує систему: «Якщо людину можна було б розглядати як частину системи суспільства, то теорії диференціації зводилися б до теорії розподілу індивідів – хай то були б прошарки, нації, етноси або соціальні групи. Це врешті-решт призвело до суперечності із концепцією прав людини»¹. Таким чином, Луман крок за кроком відкидає методологічні установки неklasичного мислення.

Синтезуючий для постнеklasичного мислення характер луманівської концепції проявляється в експлікації самодостатності суспільства та його підсистем. Луман критикує ототожнення держави і суспільства та їх розмежування в рамках концепції правової держави. Він ратує за визнання «відмінного у єдності»: «У підсумку ми повертаємося до теорії всеохоплюючої суспільної системи, що містить державу всередині себе, а не ззовні»². У цьому контексті зрозумілими стають його міркування щодо політичного і юридичного значення конституції: «Свою функцію ... конституція виконує лише в умовах функціональної диференціації та оперативної закритості політичної й юридичної систем...»³.

У класичних уявленнях про право частина детермінована законами цілого. Для цього етапу цілком прийнятною є системна модель «суспільство-держава». Спочатку право, а потім політика мисляться як засіб консолідації системи і одночасно як спосіб її специфікації. Луман же розуміє системну детермінацію дещо по-іншому. Він веде мову про залежності всередині системи, а замість загальносистемних законів виводить на перший план притаманні кожній системі специфічні коди-залежності. Так, для юридичної системи таким кодом є «законне-незаконне».

Луман називає «середньовічною ілюзією» уявлення про те, що «політику можна організувати за тим же принципом, що і правовий порядок». Розвиваючи нову соціальну методологію, він звертається і до проблем права. Показовим, на його думку, є те, що сучасна соціологія «зводиться до зовнішнього опису юридичної системи, а теорія права, хоч і займається самоописом, проте керується хибною установкою, «нібито право може існувати поза суспільством»⁴.

Аналізуючи стан юридичного знання, Луман трактує його в аспекті еволюції правової рефлексії: «Нові правові теорії з'являються лише то-

1 Луман Н. Общество как социальная система. – М. : Из-во «Логос», 2004. – С. 26.

2 Ebd. – S. 12.

3 Ebd. – S. 19.

4 Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос. Вип.1. – М., 1991. – С. 17.

ді, коли суспільство починає змінюватися»¹. Якщо у концепції Габермаса правова рефлексія може і не завершитися консенсусом, натомість «законсервуватися» у вигляді передумов для наступного дискурсу, то у системних уявленнях Лумана правова рефлексія як засіб комунікації завжди є завершеною, до того ж вона спричиняє інші комунікації. Для неї неважливі коди: «морально/неморально» або «істинно/не істинно». Юридична підсистема завжди наповнена подіями і діями, вона завжди операціональна.

Луман доводить, що створена ним теорія безпосередньо пов'язана із практичним використанням права. Під практичним використанням він розуміє «теоретичне обґрунтування рішень, що виносить суд». Луман впритул підходить до проблеми метатеоретичного рівня юридичного знання. Конкретно-емпіричну рефлексію він вважає «побічним результатом пошуку конструктивних рішень», що має скоріше методичний, ніж теоретичний характер. Створені таким чином теорії слугують впорядкуванню величезної кількості матеріалу, напрацьованого юристами-практиками.

І хоча сам Луман вважає свою правову концепцію оновленим соціологічним знанням, йому все ж таки вдається досягти філософсько-правового рівня узагальнення. У постнекласичному дусі він прагне віднайти певну прийнятну з міждисциплінарної точки зору основу для загальної теорії права.

Луман досить скептично ставиться до психологічних та антропологічних засад права. У нього суспільство постає як комунікаційна суперсистема, що здатна до самовідтворення і самоопису. Всеохоплююча система сама є суб'єктом і одночасно об'єктом дії, не зважаючи на свою полісутнісну природу.

Луман твердить, що правова рефлексія, яка здатна забезпечити відтворення юридичної системи, здійснюється всередині цієї системи. Тоді як для політичної системи вона виступає «неадекватним засобом». У луманівській концепції доведено до логічного кінця думку Габермаса стосовно розмежування політики і права. Це стало можливим завдяки зміщенню ціннісних особистісних орієнтацій на периферію правової онтології. На думку Лумана, «інструменталістський погляд на правові інститути», «силову основу закону» і акцент на «особистій взаємодії» обертаються запереченням безпосередньої функції права як такого. Політичний підхід до права він називає «методом соціальної інженерії». Такі методи призводять лише до занепаду правових інститутів. Учений

¹ Ebd. – S. 22.

обґрунтовує лише один шлях конституювання сучасного права – посилення комплексності юридичної системи. Джерело змінювання права він бачить всередині комунікацій, що містять «різноманіття в одноманітності», «варіативність у монотонності».

Здійснивши кардинальний переворот у теорії права, Луман зіткнувся із проблемою позитивного права. Особливість його позиції у запереченні існування в юридичній системі самого феномену природного права. А це означає, що *не може бути й протиставлення природного й позитивного права*. Луман блискуче обходить усі «гострі кути» у розумінні позитивного права, що свідчить про неабиякий потенціал його концепції. Лише на перший погляд вона видається ідентичною юридичному позитивізму. Луман пропонує скасувати усю природну і надприродну надбудову, що стосується джерел права, на користь позитивного права як «єдиної, найнижчої сходинки в ієрархії джерел права». Чи означає це, що вихідним і кінцевим «пунктом призначення» залишається норма позитивного права? Відповідь буде ствердною лише за умови співвіднесення із кодом юридичної системи. Іншими словами, позитивне право є свого роду «кордонами» правової нормативності, за якими реалізує своє буття конечна безкінечність, тобто позитивне право вбудовується у варіативне поєднання комунікацій. Луман привносить у позитивне право зміну комплексності, що знімає значущість тези про конституювання права із однієї або небагатьох основних норм.

На думку дослідника, у природі права закладені консервативна і регулятивна сторони правового смислу. Точніше кажучи, юридична система функціонує таким чином, що зберігає можливості репродукції та зміни правового смислу. А отже, значення права залежить тепер від послідовно реалізованого, соціально контрольованого процесу прийняття рішення. В юридичній системі є лише один вид асиметрії в існуючих комунікаціях і він стосується бінарності коду «законне-незаконне». Право суспільства слід вважати позитивним, якщо набуває визнання законність очевидної легальності, якщо дотримується право так, як воно було встановлено.

Викликає інтерес змістове наповнення поняття коду у Лумана. Із класичних позицій до цієї абстракції близькими є поняття сутності, причини, цілі. У некласичній ієрархії понять співзвучними коду виступають поняття смислу, значимості, цінності. У концепції Лумана це поняття набуває полісемантичного звучання, його онтологічний аналог знаходиться у точці перетину внутрішньосистемних взаємозв'язків. При цьому симетричними є усі лінії впливу, а випадковість співвідносна із необхідністю, реалізація рішення – із постановкою цілі. Луману вдаєть-

ся здолати однолінійність детермінації, що притаманна класичній онтології. Водночас він усуває плюралізм неklasичної онтології, яка так і не стала системною в силу своєї автономності. Критичне заперечення здійснюється оригінальним способом – наявність коду системи забезпечує онтологічну і ціннісну однолінійність подій у плюралістичному, полісутнісному, багатofакторному, але системному світі.

Досліджуючи проблему позитивного права у сучасному світі, Луман робить значний внесок у теорію й філософію права. Він приділяє особливу увагу питанню онтології правової випадковості й розкриває суперечливий характер її буття в юридичній системі. Код юридичної системи у ході її відтворення обмежує «безмежні можливості будь-якого вибору», а випадковості не зводяться до особистих забаганок. Вже обрана можливість реалізується у контексті існуючого правопорядку, а зміни можуть відбутися лише шляхом перебудови цього порядку. Водночас Луман не мислить позитивного права поза випадковим. Без жодних вагань він заявляє, що «право повинно бути постульоване в якості контингентного і змінюваного»¹.

У чому ж синтезуючий ефект концепції Лумана? Ціннісний аспект права став наріжним каменем для багатьох його теоретичних опонентів, у тому числі й Апеля і Габермаса. І якщо Апель перебільшує ціннісні посилки права, зводячи їх у кінцевому підсумку до етики відповідальності, то Габермас занадто захоплений раціональними засадами безкінечного дискурсу. В юридичній системі Лумана немає однопорядкових залежностей, йому вдається відобразити онтологічну амбівалентність правових цінностей. Вони постають і як певне наповнення правових дій, і як стан свідомості.

Луман згадує про так званий фільтраційний процес, через який мають пройти усі правові ідеї, аби стати обов'язковими. Межі буття права визначаються його значущістю. Право обумовлене множинністю нормативних очікувань, і суддя, застосовуючи закон, повинен враховувати існуючі суспільні нормативно-ціннісні уявлення. Луман включає ціннісний аспект права у низку різноманітних рефлексій, що відбуваються на інституціональному та особистісному рівнях. Обґрунтування ним усіх рівнів рефлексії також є свідченням синтезуючого характеру його концепції.

Висновок. Луманівська концепція права викликає інтерес і може бути використана для розбудови вітчизняної філософії права щонайменше в чотирьох її аспектах.

¹ Luhmann N. Das Recht der Gesellschaft. – М. : Suhrkamp, 1995. – S. 76.

По-перше, очевидно, що без усталеної теорії суспільства досить складно визначити сутнісні параметри права. На думку Лумана, «теза щодо істинної соціальної природи людини скоріше відкладає, ніж вирішує це питання».

По-друге, варто замислитися над методологічною роллю особистісного в обґрунтуванні природно-правової раціональності: Луман стверджував, що далеко не всі індивідуальні риси людини належать суспільству». Той же, хто дотримуючись некласичної традиції намагається вивести поняття суб'єкта права на регіональний рівень або рівень певної соціальної групи ризикує за цією регіональною своєрідністю не побачити комплексності комунікативних зв'язків.

По-третє, слід звернути увагу на міркування Лумана щодо диференційованості нормативних очікувань. У сучасному високорозвиненому суспільстві право виступає як «програма рішень», для якої політичні інтереси є лише факторами зовнішнього середовища. А тому вчення про державу і політику не повинні жорстко прив'язуватися до комплексу юридичних дисциплін. І нарешті четверте: конструктивним кроком стало б звернення до міждисциплінарного розуміння права. Луман орієнтує нас на нові тенденції в теорії права, що передбачають залучення ідей кібернетики, когнітивних наук, теорії комунікації, теорії еволюції, теорії систем.

ВИСНОВКИ

1. Методологічним завданням неklasичного правового мислення є не догматичне слідування логічним правилам, а спроба розробити якісь інтелектуальні прийоми, «онтологічні метафори», які б дозволяли експлікувати право в його бутті. Розробка таких прийомів, у свою чергу, вимагає знаходження правознавця в гущі тієї правової реальності, яку він прагне осмислити. При цьому процес осмислення права є одночасно одним з різновидів механізму його відтворення. Іншими словами, неklasичне осмислення права не відокремлене від самого процесу реалізації права, будучи однією з тих «ниток», які «зшивають» розрізнені складові правової реальності (інститути, норми, дії та ін.) в щось ціле.

2. Постмодерне суспільство із його неklasичним правовим мисленням стає все більш штучним, «театралізованим», в якому ми все більше і більше занурюємося у світ вигаданих, створених нами ж самими образів, а держава контролює поведінку людей, продукуючи ці образи. Той самий шоу-бізнес – це засіб маніпулювання свідомістю людей (створення кумирів, нав'язування тієї чи іншої проблематики, завуальована або одверта пропаганда), а політика сьогодні розуміється вже як шоу-політика.

3. Поняття «правовий простір» найбільш точно розкриває специфіку динамічного розвитку права в культурі, оскільки акцентує увагу на рухливості його «кордонів», на його відкритому характері. Залежно від соціальних, політичних та інших факторів, правовий простір може бути відносно замкненим, контрольованим і організованим ззовні. Його організація і регулювання можуть бути демократичними або авторитарними чи навіть тоталітарними.

4. Характер правового простору пов'язаний із доступністю інформації. У будь-якій країні доступність інформації відносна і залежить від політичного устрою. Якщо для держави пріоритетом є підвищення культурного рівня нації, зокрема її правової культури, то на відповідному рівні відбувається й інформаційне та технологічне забезпечення правотворчості та правозастосування.

При цьому використовуються конвенціональні комунікативні стратегії, які передбачають управління правовою ситуацією через взаємодію й узгоджену поведінку суб'єктів права. Це стає можливим у відкритому соціальному просторі, що базується на інструментальній раціональнос-

ті, десакралізації соціальних і політичних норм і процедур, варіативності щодо соціального статусу його членів. На думку К. Поппера, у відкритому суспільстві, по-перше, законним є вільне обговорення, і результати публічних дискусій впливають на політику; по-друге, у ньому є інститути, які сприяють волі тих, хто не шукає вигоди¹.

Притаманні йому комунікативні стратегії виявляються у наступних характеристиках:

- кожен учасник комунікативного процесу розглядається як рівноправний співрозмовник, який має право на активну позицію;
- усі аргументи представлені відкрито;
- учасники не потребують посередників і можуть розраховувати на продовження комунікації;
- немає анонімних учасників комунікативного процесу.

5. Якщо ж держава прагне жорстко контролювати весь спектр інформації, використовуючи при цьому маніпулятивні комунікативні стратегії, правовий простір набуває «закритого» характеру, а функціонування його внутрішніх структурних елементів цілковито підпорядковується базовим, стратегічним цілям держави. Відповідно активність, як сутнісна характеристика суб'єкта, у такій системі не є затребуваною. Індивід стає об'єктом без права бути активним суб'єктом в його самоідентифікації та визначенні власного ставлення до існуючого порядку речей.

Визначальними для комунікативних стратегій у такому випадку стають такі фактори:

- відсутність рівноправного статусу учасників комунікації;
- неприйнятність діалогу (учасники комунікативного акту або не оповіщаються про прийняті рішення, або оповіщаються через посередників);
- аргументи замінюються мотивами окремих людей або спільнот;
- дискусія перетворюється на протистояння, де обвинувач виступає як анонім.

6. Глобалізація комунікації, що набирає обертів із зростанням можливостей Інтернету, радикально змінює внутрішню структуру і зміст правового простору, спонукає до пошуку нових комунікативних стратегій. Під впливом новітніх досягнень у галузі інформаційно-комунікативних технологій глобалізується власне й сам правовий простір. Відкритість правових систем, збільшення потоків інформації, інтенсифікація обміну інноваційним досвідом між різними у змістовому та

¹ Поппер Карл. Открытое общество и его враги / Карл Поппер. – М. : Феникс, Международный фонд “Культурная инициатива”, 1992. Т. 1. : Чары Платона : пер. с англ. / под ред. В. Садовского. – С. 245.

структурно-організаційному плані правовими системами забезпечили можливість оновлення цих систем. Адже у взаємодії якісно відмінного формується уявлення про специфіку системи, її актуальність, локалізованість у просторі. Усе це стає інструментом для конституювання нового глобального правового простору.

7. Сучасний правовий простір характеризується відкритістю і рухливістю, незамкненістю; правові ситуації розвиваються за принципом нелінійності, що відкриває для людини нові можливості і, водночас, призводить до нових ризиків. У функціонування інваріантної складової цього простору втягнені глобальні природні процеси, енергетичні та інформаційні потоки. Простір вже сам освоює себе, його структура дійсно стала схожа на делезівську різому, де будь-яка точка може об'єднатися з іншою, бо на її шляху не стоїть Центр. Відсутність такого Центру вивільняє простір і відкриває можливості для розвитку нових ідей, нових особистостей, здатних до саморозвитку і самоактуалізації. Людина з об'єкту маніпуляцій перетворюється на свідомого суб'єкта, який самостійно формує свою життєву стратегію.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

1. У чому полягає специфіка натуралізму як особливого способу філософського осмислення права?
2. Що являє собою концепція «концептуального» природного права Л. Фуллера?
3. Яким процедурним правилам мають відповідати, на думку Л. Фуллера, норми законодавства?
4. Що у контексті природно-правової ідеї означає «режим процедурної коректності»?
5. Які суспільні цінності були внесені Дж. Фіннісом до «переліку основних благ»?
6. Як Дж. Фінніс розумів справедливість закону?
7. Які два принципи справедливості Ролз вважав універсальними? Як він пропонував вирішити проблему економічної допомоги?
8. Які норми, на думку Р. Дворкіна, становлять основу правової системи?
9. У чому суть комунікативних теорій права?
10. У чому заслуга Н. Лумана в якості філософа права, і як може бути використана його правова концепція для розбудови вітчизняної філософії права?

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

1. Бачинін В. А., Панов М. І. Філософія права : підруч. – К., 2002. – 472 с.
2. Иконникова Г. И., Ляшенко В. П. Философия права : учеб. – 2-е изд., перераб. и доп. — М., 2010. — 351 с.
3. Кельзен Г. Чисте правознавство. 3 дод.: Пробл. Справедливості / Пер. з нім. О.Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
4. Коротаев А. В. Законы истории. Вековые циклы и тысячелетние тренды. Демография, экономика, войны / А. В. Коротаев, Н. Л. Комарова, Д. А. Халтурина. – 2-е изд. М. : Ком книга, 2007. – 256 с.
5. Кузнецов В. І. Філософія права. Історія та сучасність : навч. посіб. – К., 2003. – 382 с.
6. Луман Н. Общество как социальная система. – М. : Из-во «Логос», 2004. – 320 с.
7. Луман Н. Почему необходима системная теория // Проблемы теоретической социологии. – СПб, 1994. – с.50-64.
8. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества// Социо-логос. Вип.1. – М., 1991. – 420 с.
9. Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. - Харьков, 2002. – 328 с.
10. Максимов С. І. Філософія права : сучасні інтерпретації : вибр. праці : статті, аналіт. огляди, переклади (2003-2010). – Х., 2010. – 336 с.
11. Малахов В. П. Философия права : учеб. пособие. – М., Екатеринбург, 2002. – 448 с..
12. Неклассическая философия права: вопросы и ответы : моногр. / С. И. Максимов, Ю. Е. Пермяков, А. В. Поляков, А. В. Стомба, И. Л. Честнов, В. А. Четвернин ; под ред. А. В. Стомбы. - Харьков, 2013. – 272 с.
13. Нерсисянц В. С. Философия права. – М., 2005. – 656 с.
14. Новая философская энциклопедия: В 4 т / Ин-т философии РАН, Нац. общ. – науч. фонд; научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль – Т.І. – 2000. – 721с.
15. Поляков А. В. Прощание с классикой, или как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права. – 2008. – № 1.
16. Поппер К. Открытое общество и его враги / Карл Поппер. – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 1. : Чары Платона : пер. с англ. / под ред. В. Садовского. – 448 с.
17. Сливка С.С. Українська національна філософія права: антологічний ракурс. – Львів: Воля, 2001. – 168с.
18. Соколов А. В. Общая метатеория социальной коммуникации / А. В. Соколов. – М. : Из-во Российской нац. библиотеки, 2001. – 352 с.

19. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Ю. Хабермас. – М. : Наука, 1992. – 176 с.
20. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб, 2000. – С. 104–110.
21. Харт Г.Л.А. Понятие права / Пер. с англ.. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. Гл. 7. «Окончателность и безошибочность судебных решений». – С. 144-149.
22. Философия права : курс лекций : в 2 т. / отв. ред. М. Н. Марченко. – М., 2011. – Т. 1. – 552 с.; Т. 2. – 512 с.
23. Філософія права : підруч. для студ. юрид. вищ. навч. закл. / О. Г. Данильян, П. Дзьобань, С. І. Максимов та ін. ; за ред. О. Г. Данильяна. — Х., 2009. — 208 с.
24. Філософія права : проблеми та підходи / за заг. ред. П. М. Рабіновича. – Л., 2005. – 290 с.
25. Философия права. Хрестоматия : учеб. пособие / сост. : Н. И. Панов, В. А. Бачинин, А. Д. Святоцкий ; под ред. Н. И. Панова. – К., 2002. – 692 с.
26. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгин и Н. С. Автономова. – М. : СПб. А-сэд, 1994. – 408 с.
27. Циппеліус Р. Філософія права / пер. з нім. – К., 2000. – 300 с.
28. Честнов И. Л. Постклассическое правопонимание. – Краснодар, 2010. – 240 с.5.
29. Честнов И. Л. Постклассическая теория права. – СПб., 2012. – 650 с.
30. Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford, 1980.
31. Fuller L. L. Human Purpose and Natural Law // The Journal of Philosophy. 1956. Vol. 53. No. 22
32. Fuller L. L. The Morality of Law. Yale University Press, 1969.
33. Rawls J. The Law of Peoples. With 'The Idea of Public Reason Revisited'. Harvard University Press, 1999.

Навчальне видання

Марченко Олена Вікторівна

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

Навчальний посібник

Редактор, оригінал-макет –
А.В. Самотуга

Підп. до друку 09.02.2015 р. Формат 60x84/16. Друк трафаретний. Папір офісний.
Гарнітура – Times. Ум.-друк. арк. 18,75. Обл.-вид. арк. 19,00. Тираж – 100 прим.

Редакційно-видавниче відділення відділу організації наукової роботи ДДУВС
49005, м. Дніпропетровськ, просп. Гагаріна, 26, т. (056) 370-96-59

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру ДП № 164-р від 07.08.2013 р.