KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

В.М. Шаповал

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

ЧАСТИНА І

ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ВЧЕНЬ

Харків - 2005

ББК 87.0я73
Ш 53

Рекомендовано до друку
методичною радою
Національного університету
внутрішніх справ
23.07.2001 р., протокол №9

Рецензенти: д-р філос. наук, проф. *Тягло О.В*. (Національний університет внутрішніх справ); д-р. філос. наук, доц. *Максимов В.І*. (Національна юридична академія України ім. Ярослава Мудрого)

Ш 53 Шаповал В.М.
Філософія права. Частина І. Історія філософсько-правових вчень. – Харків: Вид-во Нац. ун-ту внутр. справ, 2005. – 156 с.

ISBN 966–610–011–8

Філософія права є однією з найважливіших складових частин філософії, яка вивчає найбільш загальні закономірності права, його місце і роль у світовій культурі. Вона пройшла значний історичний шлях свого розвитку, перш ніж набути сучасних форм. Суттєво змінювалися як її предмет, так і методи. У запропонованому посібнику розглядаються проблеми виникнення і основні етапи розвитку філософсько-правових теорій та ідей в історії західноєвропейської і вітчизняної філософської думки, а також теоретичні питання філософії права.

Для студентів та курсантів вищих юридичних закладів освіти, а також для тих, хто цікавиться проблемами історії філософії права і бажає поглибити свої знання з цієї дисципліни.

Ш $\frac{0301040200 - 000}{2002}$ ББК 87.0я73

© Шаповал В.М., 2005
© Національний університет внутрішніх справ, 2005

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Передмова

Право пройшло довгий і сповнений драматичних поворотів шлях у своєму розвитку. Його становлення тісно пов'язане як з матеріальними чинниками розвитку суспільства, так і з духовними сторонами життя – релігією, мораллю, політикою, наукою, філософією. Регулюючий вплив права спочатку сприймався як щось таке, що існує завдяки волі богів чи звичаю. Коли міфологічна картина світу перестала задовольняти, почалися філософські роздуми про основи світу, соціальні умови життя людини, сенс її існування. Органічною частиною цих теоретичних пошуків стали дослідження в сфері держави та права.

Вік філософії права, мабуть, чи не такий же довгий як вік філософії взагалі, тобто він складає більш ніж 2,5 тисячі років. Сам термін «філософія права» з'явився набагато пізніше. Автором його вважається німецький правознавець і філософ Г. Гуго (1764-1844 рр.) – представник історичної школи права. Він ввів це поняття у науковий обіг у книзі «Підручник природного права, як філософії позитивного права, особливо приватного права» наприкінці XVIII ст. Широке розповсюдження в царині науки це поняття набуло після виходу друком роботи Г.В.Ф. Гегеля «Філософія права».

У даному посібнику подається короткий огляд філософсько-правових вчень від їх зародження в античності до XX ст. включно. В ньому представлені погляди найбільш значних діячів західноєвропейської та вітчизняної філософської думки, показані соціокультурні обставини, що спричинили появу певних правових концепцій, подано критичний аналіз поглядів різних авторів.

Посібник складається з п’яти тем, в яких вміщено двадцять лекцій.

Знайомство студентів та курсантів з філософсько-правовими вченнями минулого сприятиме більш глибокому розумінню сутності права та всіх, пов’язаних з ним суспільних явищ. Воно дасть можливість майбутнім юристам набути навичок послідовного, логічного мислення, засвоїти спеціальну філософську термінологію та понятійний апарат, зрозуміти особливості філософських підходів до аналізу правових процесів.

Автор виражає глибоку і щиру подяку професору Кривулі О.М. за ряд цінних рекомендацій та порад, які дозволили значно поліпшити початковий зміст цієї книги.

Тема І
СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В ЕПОХУ АНТИЧНОСТІ

Лекція 1. Початок філософії права в Стародавній Греції: натурфілософи, софісти, Сократ

1. Пошуки міри справедливості і права у перших грецьких філософів
2. Юридичний закон як вираження природного закону
3. Людський вимір позитивного права у софістів і Сократа

Перші філософські дослідження проблематики права в європейській філософській традиції з`явились і одержали істотний розвиток в Античності під час пошуків форм найкращого державного устрою та законів, які дозволяли б існувати такому устрою.

Юридичні закони, як одне з найважливіших явищ суспільного життя, далеко не відразу стали об'єктом філософського аналізу. З часу свого виникнення вони були тісно пов'язані з релігією, а тому приймалися як щось священне і незмінне. Хоча вони й виконували свою регулятивну, охоронну та інші функції, але сприймалися, як правило, некритично, розглядалися як такі, що отримані людьми в глибокій давнині від богів. «Боги дали людям сором та правду», – таким було загальне переконання того часу.

Поступово дослідницька думка почала знаходити «земні» причини природних та суспільних явищ, котрі оточували людей. Юридичні закони перестали сприйматися божественними утвореннями, до них почали ставитися як до мудрих людських винаходів. Вони почали розглядатися породженням людського розуму, який шукає найкращі умови спілкування людей у суспільних відносинах. Оскільки це так, то вони не вважалися вже ідеальними, як всі творення богів, а стали тим, що потребує постійного перегляду, оновлення та вдосконалення.

Мислителів, котрі намагалися розкрити внутрішні закони громадського життя, цікавили практичні питання, а саме те, як створити міцну, стабільну державу, де не виникало б загроз з боку зовнішніх ворогів та не траплялися б внутрішні розлади. Для цього, як вважалося, в першу чергу треба було встановити справедливі закони, які згуртовували б громадян навколо правителів, формували б у них бажання всіляко підт-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

римувати свою державу, забезпечувати її міць і процвітання. Міцна держава вважалася запорукою благополучного і щасливого життя кожної окремої людини.

Антична філософська традиція, що була початком європейського філософського мислення взагалі, нараховує велику кількість імен видатних політичних діячів, котрі намагалися у практичний спосіб розв'язати суспільні проблеми, які виникали перед давньогрецькими містами-полісами. Вже деякі з відомих, напівлегендарних «семи мудреців» (Фалес, Солон, Піттак, Біант, Клеобул, Періандр, Хілон) були не тільки філософами, але й громадськими діячами та законодавцями.

У першу чергу тут треба відзначити Солона, який стояв на межі переходу афінської держави від патріархального рабства до рабовласницької демократії. Він сприяв розробці в афінському полісі-державі нових юридичних законів (594 р. до н.е.) і зумів провести їх у життя. Це дало яскравий приклад нового, демократичного державного устрою для всієї Стародавньої Греції, визначило перспективи розвитку на багато років уперед. Солон був не єдиним державним діячем, який запропонував юридичні реформи, необхідні його часові, але його досвід був чи не одним з найбільш успішних. Цей досвід дозволив зробити той висновок, що зміни в юридичних законах для того, щоб бути ефективними, повинні відповідати певним теоретичним принципам. Таким чином, людська думка від упорядкування існуючих законів, які повинні були регулювати суспільні відносини в історичних обставинах, що змінюються, поступово заглиблюється до рефлексії з приводу сутності самих законів, стає на шлях пошуків принципів творення права.

У Стародавній Греції поняття «право» і «закон» пройшли значний шлях у своєму розвитку, перш ніж набути сталого значення. Так, зокрема, еволюція поняття «право» йшла від розуміння його як вищої справедливості, яка дана людям богами, і на підставі якої повинні складатися юридичні закони, до виведення критеріїв створення останніх з природно-космічного порядку і людського розуму. Загальним поняттям, яке обіймало собою всю сферу нормативного регулювання суспільних відносин, спочатку виступала «справедливість», з якої пізніше відокремилось поняття «право». Заміна звичаїв й традицій, які протягом багатьох століть регулювали відносини між людьми, писаними законами поставила завдання пошуку критеріїв, спроможних показати, яким чином існуючі закони повинні відповідати справедливості. Таким критерієм вважалася їх відповідність загальним законам природи. Апеляція до божественного походження юридичних законів, що панувала в минулому, вже не могла задовольняти. Були розпочаті спроби прояснення сутності справедливості і права з точки зору розуму або «логосу». З`явилась нова сфера духовної діяльності – філософія, яка за допомогою раціонального мислення почала пошуки підстав зв’язку людських та космічних законів.

Одним з перших ці проблеми розглядав давньогрецький філософ Геракліт (520 – 460 рр. до н.е.). Він стверджував, що громадяни поліса «повинні стояти за свої закони, як за міські стіни»[1], тому що ці закони є гарантом їх упорядкованого спільного життя. Поряд з цим, эфеський мудрець розумів усю недосконалість людей. Він вкрай критично ставився до своїх співгромадян, вважаючи їх нескінченно далекими від істинних чеснот і розуміння своєї користі. Здебільшого вони не спроможні відрізнити мудру людину від дурня і справедливе від несправедливого. Вільними і гідними поваги, за Гераклітом, можуть бути лише окремі особи, і вони для нього дорожче багатьох тисяч.

Для Геракліта було очевидним, що пізнавши об'єктивно існуючі закони космосу, а також природні закони суспільного життя, які з них випливають, окремі видатні особистості можуть досягти вищої мудрості і стати творцями нових юридичних норм. Але для більшості людей благо полягає в підпорядкуванні існуючим правилам суспільного життя – полісним законам, які є штучним людським установленням. Розуміння цих законів та вдосконалення їх – це справа не юрби, а філософів, які тільки й спроможні бути правителями.

Визначний філософ античності Демокріт (бл. 460 – бл. 370 рр. до н. е.), згідно з доксографами, залишив велику теоретичну спадщину, і серед його творів були й такі, що торкались питань суспільства та права. Він вважав, що закони, які встановлюються людьми для упорядкування відносин між собою, мають не божественний, а природний характер. Вони обумовлені не потойбічними, а цілком земними причинами. Хоча вони створені людським розумом, але своє походження мають у природі, випливають з природного порядку речей. Відповідність законам космосу є критерієм справедливості і права. «Несправедливе, – зауважував Демокріт, – це те, що суперечить природі»[2].

Оскільки людські закони, на відміну від природних, носять, за Демокрітом, не безумовний, а штучний характер, вони можуть бути переглянуті, доповнені або зовсім відмінені. В цих роздумах філософ торкається дуже важливої думки про те, що є речі, які виникли самі по собі, а тому вважаються природними, і є такі, які мають штучний характер, бо своїм походженням вони зобов'язані людині. Юридичні закони відносяться саме до цих останніх. Проте, їх штучний характер зовсім не означає їх необов'язковості. Коли вони належним чином встановлені і закріплені, виконання їх для більшості людей є настільки ж необхідним, як і виконання вимог природних законів. Таке ставлення до законів буде запорукою добробуту і щастя життя в полісі. «Закон, – відзначав філософ, – намагається допомогти життю людей. Але він цього може досяг-

[1] Див.: Фрагменты ранних греческих философов: В 2 ч. М., 1989.Ч. 1. С. 247.
[2] Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 152.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ти тоді, коли самі громадяни бажають жити щасливо: для тих, хто виконує вимоги закону, закон – тільки свідчення їх власної чесноти»[1].

Закони повинні виконувати всі. Це загальне правило. Водночас серед людей виділяються окремі індивіди, які в найвищій мірі мають чесноти, і, на думку Демокріта, вони повинні жити вільно. Мудрецю, філософу відкриті закони природи та вищої справедливості, тому він може не підпорядковуватися людським законам, як установленням штучного характеру, часто обмеженим і недосконалим. Мудрець на відміну від більшості людей не потребує опіки з боку держави, а також і самої держави, бо він є самодостатнім і може бути істинно вільною істотою, незалежно від того, як складаються зовнішні обставини. У Демокріта можна виявити перші спроби постановки проблеми співвідношення полісних законів і індивідуальної людської свободи. Рішення давньогрецького мислителя таке: для більшості людей дотримання законів є безумовною необхідністю, хоча ці закони є далеко не досконалими. Але ті, хто піднімається до розуміння законів космосу, можуть вважати себе вільними від умовних норм суспільства, оскільки вони знаходять більш високі критерії істини і справедливості. Вони не є лише пасивними виконавцями чужої волі, а самі спроможні створювати суспільні норми.

Особливим чином тлумачилися проблеми справедливості, свободи та права у філософії Епікура (341 – 270 рр. до н.е.). В основі його етико-правових поглядів лежало вчення, яке з певною мірою наближення можна було б назвати зародком теорії «моральної автономії особистості». За Епікуром, свобода притаманна не всім, а лише окремим особистостям. Люди, вважав він, ані в своїх думках, ані в своїх діях не залежать від богів. Тільки завдяки знанню законів природи і розумному дотриманню їх вимог вони можуть звільнитися від страху смерті, досягти свободи і щастя. Свобода людини – це її відповідальність за розумний вибір свого способу життя, її відповідальності за себе. Така свобода знаходиться поза необхідністю. «Необхідність, – говорив Епікур, – є бідуванням, але немає ніякої необхідності жити з необхідністю»[2].

Основна мета державної влади полягає в тому, щоб забезпечити взаємну безпеку людей, не дозволяти їм заподіювати шкоду один одному. З цим пов'язане розуміння Епікуром справедливості, яка виступає в нього як природне право. «Справедливість, яка має своє походження від природи, – писав мислитель, – є договір про корисність, з метою не шкодити один одному і не терпіти шкоди»[3].

Разом з тим філософ розділяє людей на мудреців та юрбу. «Я ніколи не намагався подобатися юрбі», – підкреслював він. Полісні закони, на його думку, покликані захищати в першу чергу мудрих від юрби, забезпечувати

[1] Лурье С. Я. Демокрит. М., 1970. С. 373.
[2] Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 219.
[3] Там само. С. 217.

саме їхню свободу: «Закони видані заради мудрих не для того, щоб вони не робили зла, а для того, щоб їм не робили зла»[1]. Закони, які відповідають справедливості та праву, не можуть і не повинні забезпечувати свободу для всіх. Лише обрані, лише мудреці, знаходячись під їх надійним захистом, спроможні досягти вищого блага, як свободи від тяжких страждань і тривог душі.

Перші грецькі філософи займалися переважно пізнанням природи, природного порядку речей і процесів. Вони вважали, що саме там знаходяться ті першоначала, пізнавши які, можна зрозуміти і все інше. Проблем держави та права вони торкалися лише остільки, оскільки це було пов'язане з цими головними питаннями. На відміну від них, софісти та Сократ відмовляються від пізнання природи, де панували роздріб думок та протиріччя, і ставлять у центр своєї уваги проблеми людини та суспільства. Зосередження на цих проблемах дало можливість поставити нові питання щодо суспільства, дослідити конкретні сторони взаємовідносин людини, з одного боку, та держави і права, з іншого.

Широкий розгляд філософсько-правової проблематики можна спостерігати у давньогрецьких софістів, особливо молодшого їх покоління, до якого належали Каллікл, Фрасімах, Лікофрон, Алкідам Елейський та ін. Одне з головних завдань, яке ставили перед собою ці філософи, полягало в тому, щоб визначити критерії для вірних, істинних юридичних законів. Водночас з цим вони намагалися показати їх відмінність від таких положень, які несуть у собі хиби або зловмисність. Багато хто з софістів бачили цей критерій у тому, щоб юридичні закони відповідали вимогам справедливості. Саме на розумінні того, що таке справедливість, багато в чому були направлені їх теоретичні зусилля.

Протагор (490 – 420 рр. до н. е.) зауважував, що спочатку найвищою вважалася така справедливість, котра має свої витоки у богів. Саме боги нагородили людей спроможністю розрізняти добро і зло, справедливість і несправедливість. Внаслідок цього кожна людина без винятку має уроджене почуття справедливості, яке і дозволяє їй брати участь у законотворенні, як це відбувалось при демократичному державному устрої, наприклад, у Афінах.

На відміну від Протагора, Каллікл та Фрасімах (V ст. до н. е.) стверджували, що справедливість – це, головним чином, сила. Не рахуватися з силою, не поважати її при будь-яких обставинах неможливо, бо вона сама забезпечує відповідне ставлення до себе. Вона є необхідною умовою виконання законів, спроможна забезпечити існування будь-якої держави, захистити її від всіляких ворогів. Більш того, право, яке грунтується на силі, відповідає, самому законові природи. Як наголошував Каллікл, «сама природа проголошує, що це справедливо, коли той, хто кращий, вище того, хто гірший, і той, хто сильніший, вище того, хто

[1] Там само. С. 235.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

слабший… За яким правом Ксеркс пішов походом на Грецію, а його батько – на скифів? Такі люди діють згідно з самою природою права і… відповідно із законом самої природи, хоч він може і не співпадати з тим законом, який встановлюємо ми…»[1].

Лікофрон і Алкідам Елейський (перша пол. IV ст. до н.е.), на відміну від Каллікла, висували ту думку, що істинною справедливістю є сувора і послідовна рівність, яка постійно забезпечується в суспільних відносинах. Те принципово нове, що було запропоновано молодшим поколінням софістів у дослідженнях проблематики права, полягало в тому, що не тільки окремих індивідів, які здавалися особливими, а принципово всіх людей можна було розглядати як потенційно вільних. Спираючись на цей принцип, вони шукали підстави, які могли б забезпечити, щоб подібне положення стало нормою суспільно-правового порядку.

Протагор писав, що людина є «мірою всіх речей», і закони в цьому сенсі – це не дарунок богів, а мудрі людські винаходи. Антіфонт зауважував, що за природою всі люди – елліни і варвари – рівні; нерівність же виникає не з природи, а з людських законів. Лікофрон, у свою чергу, висував ідею про закон як договір людей між собою про взаємне об'єднання, що є гарантією їх особистих прав. Ще далі йшов філософ-софіст Алкідам Елейський, який заявляв, що «боги створили всіх людей вільними, і ніхто не є рабом за природою»[2]. Тим самим визнавалася природно-правова рівність людей, і ця ідея пізніше отримала далекоглядні наслідки для розвитку всієї європейської цивілізації.

В основі філософських підходів Сократа (бл. 470 – 399 рр. до н.е.) до проблем сутності права, справедливості і свободи лежало раціоналістичне уявлення про визначальну роль знання. Ступінь оволодіння знаннями, на його думку, означає міру причетності людей до божественних начал, а отже, і рівень справедливості суспільного життя. З пануванням у полісі законів, які відповідали б вимогам розуму і справедливості, Сократ пов'язував можливість політичної та загальнолюдської свободи.

У філософському вченні Сократа відбувається своєрідний перехід від зовнішньої свободи, про необхідність якої говорили його попередники, до внутрішньої свободи людини. Така свобода може бути досягнута зусиллями самої людини. Але тут має значення також і суспільний устрій, в межах якого існує людина. Тому афінський мудрець міркував про те, які зовнішні умови здатні забезпечити таку свободу. Можливість досягнення внутрішньої духовної свободи та її зв'язок з соціальною справедливістю були об`єктом його постійних філософських роздумів. Філософська та морально-політична позиція примушувала Сократа під-

[1] Платон. Апология Сократа. Критон. Ион. Протагор. М., 1999. С. 523.

[2] Поппер К. Открытое общество и его враги./ Пер. с англ. М., 1992. Т.1. С. 105.

давати гострій критиці своїх опонентів, афінський суспільний лад взагалі. Це дало привід його ворогам висунути проти нього наклепницькі обвинувачення і притягнути його до лави підсудних. Сократа це зовсім не збентежило і він використав судову трибуну для ще одного проголошення своїх філософських поглядів.

У сократівській судовій справі, яка закінчилася смертним вироком для філософа, зіткнулися дві правомірні моральні сили: принцип суб'єктивної свободи, з одного боку, і об'єктивний полісний порядок, з іншого. Сократ постійно стверджував, що вимоги законів полісу, хай вони не досить зрозумілі й послідовні, необхідно безумовно виконувати. Але кожен індивід, завдяки індивідуальній самосвідомості, має право на критику існуючих суспільних порядків, якщо вони суперечать вищим принципам розуму. Проявивши моральну самостійність, кожен може піддати сумніву існуючі суспільні норми, протиставити їм свої незалежні переконання. Тим самим було висловлено новий принцип духу – абсолютне право індивідуальної свідомості на внутрішні переконання і відповідальні рішення. Тільки завдяки появі самосвідомості, усвідомленню людиною себе вільною і незалежною, як це зробив Сократ, індивід у своїх взаємовідносинах з іншими людьми та державою стає особистістю і суб'єктом права.

Таким чином, давньогрецька філософсько-правова думка початкового періоду поставила багато важливих проблем і спробувала дати їх певне вирішення. Речі, які існують у всесвіті, було розділено на такі, що виникли і розвиваються самі по собі, і такі, що своїм виникненням та існуванням зобов'язані людям. Юридичні закони належать саме до останніх. Ці закони є дуже різними, навіть протилежними у різних народів. Оскільки це так, то виникло питання про критерії їх вірності та ефективності. Як критерій було висунуто поняття природного права, що у своїй основі повинно співпадати зі справедливістю. Пошуки раціональних витоків природного права та справедливості стали одним з головних завдань філософії права. Разом з тим, було висунуто принцип самосвідомості особистості та довіри до людської волі та її свободи. Взявши свій початок у вченнях софістів та Сократа, цей принцип знайшов подальший розвиток у античній філософії права наступного періоду.

Література до лекції

1. Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т.1. Ч.1.
2. Материалисты Древней Греции. М., 1955.
3. Платон. Апология Сократа. Критон. Ион. Протагор. М., 1999.
4. Фрагменты ранних греческих философов: В 2 ч. М., 1989.Ч. 1.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Лекція 2. Платон і Аристотель

1. *Ідеал найкращої держави за Платоном*
2. *Право і справедливість у філософії Аристотеля*

Філософське вчення, життя і трагічна смерть Сократа мали величезний вплив на становлення філософських поглядів Платона (427–347 рр. до н. е.). Держава, яка засудила до страти одного з своїх самих гідних громадян, не може, на думку Платона, вважатися справедливою, вона страждає серйозними вадами. Формою правління афінського полісу на той час була демократія. Отже, незважаючи на те, що багато хто вважав цю форму правління найкращою, Платон дивився на це зовсім іншим чином. Такий напрямок думок змусив великого давньогрецького філософа поставити питання: які форми державного устрою є істинними і якою повинна бути істинна, ідеальна держава? Ці питання стали головними для всієї філософської творчості Платона.

Ідеальна держава, вважав Платон, – це така держава, де діють справедливі закони. Цієї ж думки дотримувалось багато філософів та політичних мислителів античності. Але, на відміну від інших, справедливість, справедливі закони трактуються Платоном на свій розсуд і виглядають у нього як реалізація в земному житті ідей, певних ідеальних сутностей. Стосовно до життя поліса справедливість полягає в тому, щоб «кожному займатися своєю справою», «щоб кожний мав своє і виконував теж своє», «щоб ніхто не захоплював чужого і не позбавлявся свого»[1]. Ці погляди певною мірою перегукуються з піфагорейським принципом «кожному – своє», але у Платона вони мають також і свій особистий зміст. Поряд з піфагорейською справедливістю, котру Платон називав арифметичною, виділяється також і так звана «геометрична справедливість», яка не просто використовує поняття рівності, а бере зрівняння за пропорцією, і цю справедливість він називав найвищою. Подібне розуміння справедливості філософ відносив до права.

Політико-правова теорія Платона базувалася на його етиці, а остання, в свою чергу, мала своєю основою вчення про душу, або психологію. У душі людини, говорив Платон, сполучаються розумна, вольова і бажаюча частини або спроможності. Кожній частині душі відповідають свої чесноти. Чеснотою бажаючої частини душі є розсудливість, вольової – мужність і розумної – мудрість. У залежності від того, яка частина душі переважає, людина може найкраще виконувати ту або іншу справу. Перевага спроможності бажання визначає схильність до фізичної праці. Вона присутня у селян, ремісників, взагалі тих, хто займається матеріальним виробництвом. Коли найбільш розвинена вольова частина душі, то це є умовою для того, щоб стати гідним воїном. Переважання розуму

[1] Платон. Государство // Соч. в 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч.1. С.224.

над іншими частинами душі веде до можливості стати філософом. Ідеальна держава – це така держава, де саме філософи стають правителями, оскільки вони краще за всіх інших розуміють ідеали добра і справедливості.

У державі існують й відповідним чином співвідносяться зазначені спільноти: працівники фізичної праці, воїни і філософи. Місце і роль людини в полісі визначається переважанням в її душі тієї або іншої спроможності або чесноти – розсудливості, мужності або мудрості. Таким є безумовний закон людського існування, виконання якого є справедливістю в її соціальному вимірі.

Для того, щоб не з'являлися дуже багаті і дуже бідні, необхідно, за Платоном, у нижчих прошарках суспільства приватну власність суворо обмежити, а у вищих – взагалі ліквідувати. Вся власність, за виключенням речей індивідуального використання, повинна належати державі. Скасовується також сім'я в її звичайному розумінні, вона замінюється системою відтворення населення на основі ретельного добору майбутніх батьківських пар державними чиновниками. Діти, коли вони досягли певного віку, забираються у батьків і їх виховання стає також цілком державною справою.

Виходячи з того, що загальне більш важливе ніж одиничне, воно визначає це одиничне, Платон повністю підкоряє особистість державі. Держава, згідно з його вченням, поглинає особистість як свою складову частину. Формується своєрідна єдність безособистісних істот, які повинні виконувати свої соціальні функції, відмовляючись при цьому від індивідуальних інтересів і потреб. На противагу Сократові, який висував принцип індивідуальної самосвідомості як основу справедливого правопорядку, Платон виступив за рівність всіх перед лицем всемогутньої держави і за розподіл обов'язків і домагань у залежності від індивідуальних властивостей душі. Згуртованість держави у нього досягається «то переконанням, то силою», а видатних людей закон «включає в державу не для того, щоб надати їм можливість ухилятися, куди хто хоче, але щоб самій користуватися ними для зміцнення держави»[1].

У діалозі «Закони» Платон малює ще більш сувору картину життя людей у сконструйованій ним ідеальній державі. Згідно з викладеними тут поглядами, усім у світі, в тому числі і людьми, керують боги. Люди в руках богів подібні маріонеткам, якими боги управляють, смикаючи за ті або інші ниточки. Боги керують людьми, маючи на увазі ціле, але люди не знають задумів богів, адже не заради людини існує вище благо, а людина заради нього. Отже, люди повинні повністю підкорятись вищим силам.

Разом з тим, Платон вважав, що людина має душу як принцип саморуху, і тому деякою мірою вона є вільною. Орієнтуючись на свої бажан-

[1] Платон. Государство // Соч. в 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч.1. С.327.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ня і схильності, вона намагається добитися щастя. Але, оскільки вона не знає, що таке істинне щастя, не знає загальних ідей і любить лише саму себе, то вона, сама того не відаючи, творить зло і сама страждає від зла. Платон підкреслює, що «воістину в кожному окремому випадку винуватцем всіх вчинків людини виступає саме її надмірне себелюбство»[1]. Внаслідок цього, а також виходячи з прагнення сконструювати ідеальну модель держави, Платон вважав за необхідне припинити свавілля і забезпечити найсуворішу регламентацію всіх сторін життя і діяльності людини в суспільстві. Саме в цьому, за його думкою, буде полягати найвища справедливість.

У платонівській державі правлять, нібито, справедливі закони, тобто такі, які відповідають вимогам права. Проте в такій державі практично цілком відсутня свобода як для всіх жителів у цілому, так і для кожної людини окремо. Вирішуючи споконвічну проблему філософії права: держава – для індивіда або індивід – для держави, Платон послідовно стояв на тій позиції, що держава завжди й всюди повинна передувати інтересам окремих особистостей.

Дещо інших поглядів на природу держави й права дотримувався учень Платона – Аристотель (384-322 рр. до н. е.). Він був згоден з Платоном у тому, що ціле виступає первинним по відношенню до частин, які його складають. Загальний принцип повинен бути поставлений вище бажань і устремлінь окремих індивідів, а загальна ціль, загальне благо завжди повинні домінувати над інтересами конкретної людини. Така установка виступає вирішальним чинником існування держави як гармонійного цілого. Але по багатьом пунктам Аристотель був не згоден зі своїм учителем і пішов в своїх міркуваннях набагато далі за нього.

Аристотель відзначав, що вище благо лежить не по ту сторону даного, явленого світу, як це мислив собі Платон, не є потойбічним ідеалом, а знаходиться в цьому світі. Чесноти не є чимось споконвічно даним, уродженим людині, їм можна навчитися. Це «свідомо обраний склад душі», який полягає в тому, щоб знаходити середину в будь-яких стосунках. При цьому, ця середина була визначена на підставі раціонального, розумного міркування, такого, «як його визначає розважлива людина»[2]. Так, щедрість є серединою між скнарістю і марнотратством, а мужність – це середина між боягузливістю та нерозсудливістю і т. ін.

За Аристотелем, душа людини поділяється на нерозумну і розумну частини. У залежності від того, яка частина душі переважає, різняться і чесноти. Оскільки вони є придбаними властивостями душі, то вони діляться на етичні (чесноти навички і звичаю) і діаноетичні (чесноти, які виникають завдяки розуму, базуються на розмірковуванні). Перші є дія-

[1] Платон. Законы // Соч. в 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч.2. С.197.
[2] Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4 т. М., 1983. Т. 4. С.87.

льними, другі – споглядальними. Відштовхуючись від зазначених етичних положень, філософ розробив своє політико-правове вчення.

Аристотель розрізнював природне і волевстановлене право. Всупереч софістам, які трактували перше як природний феномен, у Аристотеля воно мало двоїстий характер і було пов'язане з принципом загального блага і з соціальною природою людини. Поняття «право» він тісно пов'язував з поняттям «справедливість», але в змістовному плані не ототожнював їх. Правом Аристотель називав «регулюючу норму політичного спілкування». Справедливе ж у нього є рівномірним, де рівномірність іноді розуміється як проста середина між надлишком і нестачею, а в інших випадках виглядає більш складно. Аристотель розрізняв два види справедливості: розподільну і таку, що зрівнює. Перша – це прояв справедливості при розподілі всього того, що може бути розподілене між людьми відповідно до чеснот осіб, які беруть участь у розподілі. Друга не залежить від чеснот сторін і діє в сфері, де має місце якийсь обмін. Вона виявляється в порівнянні за визначеною мірою того, що складає предмет обміну[1]. Прикладом дії справедливості, що зрівнює, є ринок, де будь-який товар прирівнюється до грошей.

Від справедливості взагалі Аристотель йде до політичної справедливості, яка виступає в нього вже як право. «Потрібно тим часом пам'ятати, – писав він, – що досліджується право взагалі і державне право. Останнє має місце для тих, хто бере участь у загальному житті заради самодостатнього буття в державі, причому для громадян вільних і рівних...»[2].

Якщо софісти, які виходили з того, що «людина є мірою всіх речей», схилялися до суб`єктивних уявлень про право, а Сократ і Платон, у противагу їм, відстоювали об'єктивний характер правових явищ, Аристотель зробив спробу об'єднати в своїй політико-правовій концепції ці два моменти за допомогою поняття політичної природи людини. «Незважаючи на своє природне походження, – відзначав філософ, – людина за своєю суттю є політичною істотою, а хто в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин живе поза державою, – це або недорозвинена в моральному сенсі істота, або надлюдина... така людина за своєю природою тільки і жадає війни, порівняти її можна з ізольованим пішаком на гральній дошці»[3].

Спираючись на погляди Платона про душу людини як принцип саморуху, Аристотель розробив своє вчення про свободу волі, і цим дав поштовх для міркувань щодо цієї проблеми всій наступній філософії. Оскільки людина має душу, головними елементами якої є розум і воля, вона може здійснювати вибір між добром і злом. «Дійсно, – підкреслю-

[1] Див.: Аристотель. Никомахова этика. С. 150.
[2] Аристотель. Политика // Соч. в 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 159.
[3] Аристотель. Политика // Соч. в 4 т. М., 1983. Т. 4. С.378.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

вав філософ, – чеснота, також як і розпуста, залежать від нас. І в чому ми владні чинити вчинки, в тому – і не чинити вчинків, і в чому від нас залежить «ні», в тому – і «так»[1]. Вільна воля, котра дана людині, може спонукати її як до добра, так і до зла. Але та людина, у якої розвинена розумна частина душі, яка має істинні знання, завжди вибере вірний шлях, тому що розуміє: життя в державі, підпорядкування законам є для неї благом. Людина, яка знаходить в державі своє завершення, виступає, за Аристотелем, «як найдосконаліша з живих істот», а той, хто «живе поза законом і права, найгірший з усіх...»[2].

Особливе місце в політико-правовій концепції Аристотеля займає проблема рабства і свободи, яка безпосередньо пов'язана з питанням про право і справедливість. Тут у нього спостерігається двоїста позиція. З одного боку, Аристотель був переконаний у тому, що «право поширюється тільки на вільних людей», а рабів називав «знаряддями, що говорять», призначеними для задоволення всіляких потреб їх власника. Ставлячи питання про те, хто може бути рабом, Аристотель відзначав, що деякі люди від народження, так би мовити, призначені до підпорядкування, а інші – до владарювання. Таке положення обумовлене тим, що у якихось людей переважає тілесний момент, а в інших - душевні якості. Звідси випливає, що «деякі люди за своєю природою є вільними, інші – раби, і цим останнім рабами бути і корисно, і справедливо»[3]. В силу закладених у них природних якостей деякі люди, незалежно від свого фактичного стану, – завжди раби; інші ж особистості, в ланцюгах вони, чи без них, – завжди будуть почувати себе вільними.

З іншого боку, за Аристотелем, праві в певному відношенні й ті, хто стверджував, що буває рабство за законом, в силу якого, незалежно від свого походження, захоплених на війні у полон перетворюють на рабів. Але, «самий принцип війни, – зауважував філософ, – можна вважати несправедливим, і ніяким чином не можна було б стверджувати, що людина, яка не заслуговує бути рабом, усе-таки повинна стати ним. Інакше виявиться, що люди найблагороднішого походження можуть стати рабами тільки тому, що вони, попавши в полон, були запродані в рабство»[4].

Як примирити існування в суспільстві рабства і вимоги справедливості? Аристотель висловлювався щодо цього таким чином: всіх тих, хто не є еллінами, варто на його думку, називати варварами і, таким чином, дорівнювати до рабів. Але, з другого боку, рабу і пану, корисні взаємні дружні стосунки, оскільки їх взаємовідносини повинні базуватись на природних началах. Такі міркування страждали серйозними внутрішніми вадами і по

[1] Аристотель. Никомахова этика. С. 105.
[2] Аристотель. Политика. С.380.
[3] Аристотель. Никомахова этика. С. 384.
[4] Там само. С. 385.

суті не відповідали на питання про те, як можуть сполучатись рабство, справедливість і свобода. Це було одне з тих протиріч, які стали точкою відліку для досліджень правових проблем у філософії наступного періоду.

Платон і Аристотель були енциклопедично обізнаними мислителями. Вони окреслили велику кількість фундаментальних питань, зорієнтували їх у філософську площину. Серед їх творів значне місце займають роботи суспільно-правового напрямку. Спроби вирішити проблеми, зосереджені у творах цих авторів, сьогодні здаються не завжди вдалими. Але значення Платона і Аристотеля в історії філософсько-правової думки і для світової духовної культури взагалі полягає в тому, що вони з неабиякою глибиною і передбаченням змогли здійснити постановку головних філософсько-правових питань: що таке право, якою має бути ідеальна держава, в чому полягає справедливість та свобода і т. ін., а також дати їм певне тлумачення. Мабуть чи не вся наступна філософська думка тим або іншим чином торкалася поглядів цих авторів, а відповіді на поставлені ними питання являють собою розвиток наступної історії філософії взагалі.

Література до лекції

1. Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4 т. М., 1983. Т. 4.
2. Аристотель. Политика // Соч. в 4 т. М., 1983. Т. 4.
3. Платон. Государство // Соч. в 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч.1.
4. Платон. Законы // Соч. в 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч.2.

Лекція 3. Цицерон, Сенека, римські юристи

1. *Держава як загальнонародна справа в концепції Цицерона*
2. *Зв'язок космічних та людських законів у стоїків*
3. *Загальнотеоретичні погляди римських юристів*

Марк Тулій Цицерон (106 – 43 рр. до н. е.) увійшов в історію, насамперед, як визначний оратор і політичний діяч. Разом з тим він залишив декілька значних філософських праць, серед яких трактати «Про державу» та «Про закони», де викладені його філософсько-правові погляди. Цицерон жив в перехідну епоху історії Стародавнього Риму. Через величезні соціальні потрясіння, повстання рабів, громадянські війни, загибель багатьох людей та знищення культурних цінностей на зміну республіці поступово приходила самодержавна імператорська влада. В центрі цих подій був і Цицерон. Його політичні уподобання були цілком на боці римської республіки, а тому вся теоретична та практична діяльність була скерована на те, щоб спинити невпинний шлях до її загибелі.

Розвиваючи попередні природно-правові уявлення, Цицерон апелював до закону природи і права як основи спілкування людей у державі.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

На його думку, право, що спирається на справедливість і розумний закон природи, виражає загальну користь кожного учасника правового спілкування. В цьому сенсі держава (res publica) являє собою справу народу (res populi). Вона створюється людьми на добровільній основі і є умовою досягнення ними свободи. Цицерон писав, що «кожна держава така, який характер і воля того, хто нею править. Тому тільки в такій державі, де влада народу найбільша, може жити свобода; адже приємніше, ніж вона, не може бути нічого, і вона, якщо вона не рівна для всіх, вже й не є свободою»[1].

Цицерон досліджував поняття природного права та його відмінність від позитивного права. Відповідно до його концепції, основою природного права є справедливість як вічна і незмінна властивість всієї природи в цілому й людської природи, зокрема. Всій навколишній природі, всьому космосу притаманний певний порядок, розумність і законовстановленність. Саме порядок, розум зовнішньої природи показує, якими повинні бути людські закони, щоб вони могли служити побудові гармонійного і благополучного життя в суспільстві. Істинний закон або природне право показує закономірний зв'язок з природою і поширюється на всіх людей, незалежно від їх соціального стану. Це постійне і вічне право, яке диктує необхідність кожному виконувати свій обов`язок і мати своє. Пропонувати повне або часткове скасування такого закону, за Цицероном, – це блюзнірство; скільки-небудь обмежувати його дію – не дозволено; скасувати його цілком – неможливо. Даний закон є вірним для всіх країн і народів й на всі часи. Той, хто не буде виконувати його, є втікачем від самого себе і, якщо він уникне покарання людей, то його незмінно знайде кара божа. Наслідуючи в цьому поглядам Платона й Аристотеля, а також деяким стоїкам, Цицерон казав, що справедливість як підстава природного права полягає в тому, щоб «кожному віддавати своє і зберігати рівність між людьми»[2].

Природне право виникло, за Цицероном, раніше якого б то не було писаного закону і раніше будь-якої держави. Держава як загальний правопорядок – це, за своєю суттю, втілення справедливості й права. Закони, які запроваджуються людьми, не повинні порушувати звичайний порядок, встановлений у природі, тому що право встановлюється не людьми, а самою природою. Якби право встановлювалося повеліннями народів і могло одержувати схвалення голосуванням, рішеннями юрби, государів або вироками судів, відзначав Цицерон, то існувало б право бешкетувати, перелюбствувати, пропонувати підроблені заповіти і т.ін. Крім того, що закони, які приймаються в тій або іншій державі, повинні відповідати природі або природному праву, вони також повинні відповідати державному ладу країни, традиціям і звичаям народу. Закон як

[1] Цицерон. О государстве. О законах // Диалоги. М., 1966. С.23.
[2] Цицерон. О государстве, III, VII, 10.

такий не завжди примушує діяти або утримуватись від дій погрозою або силою, він повинен також і переконувати. Він покликаний показувати, що його дотримання обумовлюється не тільки примусовою силою держави, але й істинністю і справедливістю самого закону. Закони створюють люди для людей і для покращання життя, а тому служіння закону відповідає інтересам кожного члена суспільства.

Філософсько-правове вчення Цицерона мало значний вплив на всю подальшу правову культуру. Його погляди вивчалися і багаторазово інтерпретувалися римськими юристами, християнськими богословами, мислителями епохи Відродження та Нового часу. Багато думок Цицерона стали відправним моментом для просвітницьких ідей у країнах Європи в XVII-XVIII ст. Його ідеї сприйняли і розвивали далі Г. Гроцій, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є, а також видатні діячі Великої Французької революції.

Помітним відходом від політичних ідеалів Платона та Аристотеля, в центрі уваги яких здебільшого були питання «самодостатнього» держави, стало вчення римських стоїків про природне право, свободу і вільну особистість. Їх філософсько-правові ідеї витікали з певних онтологічних та натурфілософських підвалин, в центрі яких стояло поняття долі. Відповідно до цих уявлень, все в світі відбувається по велінню долі або за законами об'єктивної необхідності. «Доля – це безупинний ланцюг причин існуючого або розум, відповідно до якого управляється світобудова»[1]. Відповідність людських зв'язків і відносин загальним законам універсуму є підставою і причиною справедливості. Виходячи з цього, немає ніяких розходжень між людьми за національним, релігійними чи становими ознаками. Всі люди рівні за своєю природою і є громадянами єдиної світової держави.

Ідею космополітизму, рівності і духовної свободи всіх людей, незалежно від їхнього суспільного становища, відстоював Сенека (5 р. до н.е.–65 р. н. е.). Він зауважував, що раб є людиною, рівною за своєю природою всім іншим людям; в його душі закладені ті ж начала мужності, великодушності, гордості та шляхетності, котрі є у всіх інших людських істот, яким би не було їх суспільне становище. «Той, хто думає, що рабство поширюється на всю особистість, – писав він, – помиляється; її краща частина вільна від рабства. Тільки тіло підпорядковане і належить пану, дух же сам собі пан»[1]. Цими словами проголошується та ідея, що всі люди, незалежно від їхнього походження або майнового положення є рівними й вільними і повинні стати суб'єктами права. Тільки в тому випадку, якщо цей принцип буде повною мірою виконуватися, позитивне право, яке діє в суспільстві, можна буде назвати правом, що відповідає справедливості.

[1] Антология мировой философии: В 5 т. М., 1969. Т. I. Ч. I. С. 485.
[1] Антология мировой философии: В 5 т. М., 1969. Т. I. Ч. I. С. 508.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Варто зауважити, що дане положення виступало скоріше тим, що повинно бути, певною ціннісною орієнтацією, а не тим, що є насправді. Відносини, які панували в римському суспільстві за часів Сенеки, були вельми далекі від ідеалів, викладених у вченні видатного римського стоїка.

Значний розвиток філософсько-правова проблематика одержала в працях римських юристів класичного періоду II-III ст. До них відносяться Гай (II ст.), Папініан (II-III ст.), Павло (II-III ст.), Ульпіан (II-III ст.), Модестін (II-III ст.).

Теоретичні розробки римських юристів стали основною частиною кодифікації Юстиніана (Corpus juris civilis), яка містила в собі: 1) Інституції, де висвітлювалися основи римського права для першого періоду навчання, і в які були включені роботи Гая, Ульпіана та інших юристів класичної доби; 2) Дігести, тобто збірки уривків з творів 38 римських юристів I ст. до н. е. – VI ст. н. е.; 3) Кодекс Юстиніана (збірник імператорських постанов).

Римські юристи розглядали конкретні правові питання, їх твори у значній мірі являють собою розробку певних норм цивільного права на підставі узагальнення конкретних юридичних казусів. Водночас, багато хто з цих авторів викладав також свої роздуми стосовно загальнотеоретичних і філософських питань.

У ранній давньоримській думці право виступало як щось таке, що надається богами, і позначалося поняттям fas. На відміну від нього, людське право стало позначатися словом jus, під яким розумілося як природне право (jus naturale), так і позитивне право або закон (lex).

Один з видатних римських юристів II-III ст. Ульпіан, аналізуючи походження самого терміна «право», писав: «Тому, хто вивчає право треба, насамперед, знати, відкіля взялося слово jus (право); воно одержало свою назву від justitia (правда, справедливість), тому що, як чудово визначає Цельс, право є ars (мистецтво, практично реалізоване знання, уміння) boni (добра) і aequi (рівності, справедливості)»[1]. Поняття aequi або aequitas (рівність) грає істотну роль у правотворчості римських юристів, служить критерієм розрізнення справедливого як рівності, так і як нерівності. Саме aequitas, що означає рівне або рівномірне, набуває в римському праві значення універсального принципу відповідності права й справедливості, є конкретизацією справедливості як justitia.

Справедливість, за Ульпіаном, – це постійна і безупинна воля віддавати «кожному – своє». В цьому сенсі він приєднується до поглядів багатьох своїх попередників. Детальне формулювання цього принципу виглядає у нього в такий спосіб: жити чесно, не завдавати шкоди іншому, кожному надавати те, що йому належить. Розглядаючи розходження природного і позитивного права, Ульпіан відзначав, що право народів, –

[1] Дигесты Юстиниана/ Перевод И.С. Перетерского. М., 1956. С. 102.

jus gentium – це те, яким користуються народи людства. Воно має суттєву відмінність від природного права, jus naturale. Останнє є загальним для всіх живих істот, перше ж – тільки для людей в їх відносинах поміж собою.

Римські юристи-класики Гай, Папініан, Павло, Ульпіан, Модестін розробили багато напрямків щодо розвитку римського права, яке з того часу стало називатись класичним. Своїми правовими концепціями, – розподілом права на приватне і публічне, вченням про юридичні особи, права і обов'язки громадян, про правомочність посадових осіб, – вони внесли істотний внесок у розробку проблематики позитивного права, особливо тієї його частини, яка називалася приватним правом. Римське право представляло собою настільки глибоку і всебічну систему права, що навіть Кант, майже через дві тисячі років після його виникнення, вважав його таким, що не потребує ніяких змін та доповнень. Проте, багато в чому римське право страждало істотними вадами. Головною серед них було те, що його дії поширювались тільки на вільних людей і на громадян Рима. Велика кількість жителів Римської імперії, в першу чергу раби, значною мірою були виключені зі складу суб'єктів права.

Відзначаючи слідом за стоїками, що рабство суперечить природному праву, римські юристи в той же час виправдовували його, посилаючись на право народів. Раб тут не визнавався юридичною особою і навіть людиною. Ульпіан з цього приводу відзначав: «... за природним правом всі народжуються вільними,... але після того, як за правом народів настало рабство, то за ним пішло благодіяння відпущення з рабства. І хоча ми називаємося одним природним ім'ям «люди», але за правом народів виникло три види людей: вільні і протилежні їм – раби, і третій вид – відпущеники, тобто ті, хто перестав бути рабом»[1].

За своїм правовим положенням раб, відповідно до думки римських юристів, не вважався суб'єктом права, а розглядався як знаряддя праці й у правовому плані відносився до категорії речей. «У поняття інвентарю маєтку, – писав Ульпіан, – входить все, що служить там для виробництва, збору і збереження плодів. Для виробництва: люди, які обробляють землю, і ті, хто поставлений над ними...»[2].

Римське право є визначним винаходом з точки зору вирішення окремих правових питань, зокрема, в сфері цивільно-правових відносин. Але все ж таки воно не може бути повною мірою названим правом, що відповідає своєму поняттю. Воно є породженням свого часу з усіма властивими цьому часові позитивними та негативними якостями. Головними серед його недоліків можна назвати те, що в ньому були відсутні такі важливі поняття як «вільна особистість», що поширювалося б на усіх людей без винятку, а також поняття «власність», яка вважалася б невід-

[1] Дигесты Юстиниана. С. 102-103.
[2] Хрестоматия по истории Древнего Рима. М., 1962. С. 382.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ємною приналежністю вільної особистості. Заслуга дослідження цих важливих категорій належить філософії права Середньовіччя та Нового часу.

Таким чином, у концепціях римських філософів та юристів філософія права збагатилась важливими для її подальшого розвитку ідеями. Серед них слід зазначити ідею римських стоїків про рівність всіх людей, незалежно від їх соціального чи майнового положення та ідею особистої свободи, без чого неможливе існування повноцінного права. Неабияку цінність має також обгрунтування переваг республіканської форми правління та принципів верховенства закону, які відстоював Цицерон. Своїм аналізом загальнотеоретичних проблем права, зокрема, спробою визначити центральне поняття правознавства – поняття права, – важливий внесок до філософії права зробили римські юристи.

Література до лекції

1. *Антология мировой философии: В 5 т. М., 1969. Т. І. Ч. І.*
2. *Дигесты Юстиниана/ Пер. И.С. Перетерского. М., 1956.*
3. *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.*
4. *Цицерон. О государстве. О законах // Диалоги. М., 1966.*

Тема II
ОСНОВНІ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВІ КОНЦЕПЦІЇ В ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ IV – XIX ст.

Лекція 4. Філософія права в епоху Середньовіччя та Відродження: Августин, Фома Аквінський, Ніколо Макіавеллі, Гуго Гроцій

1. *Біблія і формування середньовічного права*
2. *Релігійно-правові погляди Аврелія Августина і Фоми Аквінського*
3. *Макіавеллі Н. – засновник науки про державу та право нового часу*
4. *Гроций Г. про природне та волевстановлене право*

Філософсько-правові погляди Середньовіччя багато в чому спиралися на природно-правові ідеї, які містилися в Біблії. В основі права, відповідно до біблійних джерел, лежить правда і справедливість. Правда, яка йде від Бога через акт порятунку, відкривається людині у вигляді «закону досконалого, закону свободи» (Іак. 1.25). «Так говоріть і так вчиняйте, – сказано в Святому Писанні, – як такі, хто має бути засуджеником за законом свободи» (Іак. 2.12). Правда і свобода складають зміст божественного закону, продиктованого людям. Необхідність такого закону викликана тим, що людина внаслідок своєї недосконалості і слабкості відступає від справедливості, впадає в гріх і потребує порятунку. Християнські джерела не розглядали право як цілком самостійну сферу регулювання, а брали його в загальному релігійно-моральному контексті. За допомогою закону правда стає правом, тобто обов'язковою нормою поведінки, нормою свободи.

Спираючись у своїх положеннях на відповідні ідеї софістів, стоїків і римських юристів, християнство проголосило рівність людей незалежно від їх національного, майнового чи соціального становища. «Немає ані еліна, ані іудея... варвара, скіфа, раба, вільного, але всі ви одне в Христі Ісусі», – говориться в Новому Заповіті (Галат. 3.28; Колос. 3.11). Люди, відповідно до християнського вчення, рівні один одному як члени єдиного людського роду. Такий підхід знаменував собою початок нового етапу в розвитку поглядів на право, який через деякий час привів до

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

утвердження одного з найважливіших принципів сучасного права – принципу формальної рівності всіх людей перед законом.

Аврелій Августин (354-430 рр.) стояв біля витоків середньовічної філософсько-правової думки. Він був одним з найбільш визначних представників патристики. Свої філософсько-правові ідеї він виклав у роботах «Сповідь», «Про град небесний», «Про свободу волі» і деяких інших.

Августин стверджував, що існують численні країни і народи, кожен з яких живе за своїми звичаями і статутами. Але це лише зовнішня сторона суспільного життя. Якщо розглядати його з точки зору суті, то всіх людей можна розділити на тих, хто живе «по плоті», і тих, хто живе «по духу». Відповідно, перші складають те, що Августин називає «градом земним», другі входять до «граду божого». Більшість керується в своєму житті принципом «любові до себе, доведеної до нехтування богом», інші, і їх набагато менше, живуть за законом «любові до бога, доведеної до нехтування собою»[1].

Августин розробив вчення про вільну волю людини. Саме з нього починається поширення філософських міркувань про людську волю та її свободу. На думку Августина, свобода – це природна властивість волі. Така позиція суттєво відрізняється від підходів античних авторів, де свобода вважалася властивістю розуму. Завдяки такому ракурсу проблеми вирішується антиномія Сократа про те, чому людина, знаючи, що таке благо, часто чинить зло. Знання і розуміння – це продукт розуму. Але вибір і націленість на практичні дії здійснює воля. Вона не завжди є розумною, напроти, часто вона буває непередбачуваною, нерозумною, ірраціональною. Звідси, за Августином, випливають ті величезні гріхи і зло, які творять люди.

Перший і основний гріх людини полягає в тому, що вона відпала від Бога. Забувши те, що всі начала – від Бога, перша людина в своїй самовпевненості почала думати, що вона сама може служити началом самій собі, впала в гординю, за що й була справедливо покарана. Замість того, щоб віддати перевагу Богові, як абсолютному благу, любити насамперед Бога, вона віддала перевагу самій собі, вважаючи, що саме в цьому полягає її благо та її свобода. Проте, на думку Августина, істинна свобода полягає в тому, щоб воля була сполучена з добром, була б доброю волею. Первородний гріх зробив людську волю уразливою і слабкою, тому вона потребує підтримки Бога, їй потрібна божественна благодать. Тільки благодать Господня спроможна дати людині дійсне звільнення. Без благодаті вільна воля, якщо вона навіть і вибирає добро, не може досягти його в практичний спосіб, а отже не може стати дійсно вільною.

Нерівність, панування людини над людиною, рабство, які існують в земному житті, є наслідком первородного гріха людини та її вільної волі. Державному порядку, де царюють свавілля й кривда, Августин про-

[1] Антология мировой философии: В 5 т. М., 1969. Т. I. Ч. 2. С.602.

тиставляє божественний порядок, вираженням якого в суспільстві є християнська церква. Держави і звичаї різних народів, виникаючи і змінюючись, носять тимчасовий характер. Боже ж царство наступить після другого пришестя Христа і буде вічним. А поки царство вічного життя не прийшло, обов`язок кожного християнина поважати державу, дотримуватись законів і договорів, за допомогою яких регулюються суспільні відносини, нічого не відмінюючи і не руйнуючи. Разом з тим, за Августином, обов'язковою умовою гармонійного суспільного життя є те, що, незалежно від форми правління, держава не повинна чинити утисків християнській релігії.

Закони, що створюються людьми для упорядкування своїх взаємовідносин у суспільстві, на думку Августина, походять від вічного і непорушного закону Бога, дія якого поширюється на все існуюче в цьому світі. Думки християнського богослова про природне право значною мірою спираються на погляди Цицерона, стоїків і римських юристів. Проте, якщо останні вважали, що природне право випливає з незмінного порядку природи, загального закону або Логосу, який керує всією світобудовою, то у Августина корені його знаходяться в божественному розумі.

Августин підтримував погляди античних філософів, що в основі природного права повинні лежати справедливість, принцип надання кожному свого, йому належного. Проте в його вченні цей принцип одержав християнське забарвлення: кожному буде дане Господом за його гідністю. А основною умовою для того, щоб це здійснилось, є приналежність до християнської церкви. Звідси випливає той висновок, що тільки християни або християнські держави живуть за вірними законами, в той час у нехристиянських народів, язичників немає ні істинної держави, ні істинного права.

Одним з найбільш авторитетних мислителів середньовічної філософії і теології був Фома Аквінський (1225-1274 рр.). Він був представником зрілої схоластики і залишив значну філософську спадщину, в тому числі й у сфері філософії права. Питання держави і права було викладено ним у роботах «Сума теології», «Про правління володарів» та ін.

Фома Аквінський розподіляв всі закони універсуму на: 1) вічні закони (lex aeterna); 2) природні закони (lex naturalis); 3) людські закони (lex humana); 4) божественні закони (lex divina). Вічний закон, на його думку, являє собою загальний закон універсуму, який виражає божественний розум, абсолютний принцип, що керує загальним зв'язком явищ у світі. Природний закон є проявом вічного закону. Відповідно до нього, вся богостворена природа і природні істоти безумовно прямують до реалізації цілей за їх внутрішньою суттю, визначеною Богом. Людський закон – це позитивне право, або юридичні закони, які існують і діють у будь-якій державі. Кожен повинен додержуватися цих законів в людському співіснуванні, їх порушення веде за собою застосування певних санкцій з боку держави. Юридичними законами, відповідно до вчення

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Фоми Аквінського, можна назвати тільки такі норми, які відповідають природному закону. Коли вони розходяться з цим природним законом, то це не юридичні закони, а свавільні встановлення володарів. Вони слугують не народу і загальному порядку, а тільки інтересам тих, хто стоїть при владі. Божественний закон, у свою чергу, – це ті положення, які дані людям у Святому Письмі (Старому й Новому Заповіті).

Відповідно до цих онтологічних принципів Фома Аквінський розрізняв також засоби пізнання права. Вічні і божественні закони можуть бути осягнуті людьми тільки завдяки божественному одкровенню, а це доступно лише обраним. Разом з божественним знанням є також і людське знання. Завдання філософії права в цьому зв'язку бачились ним в тому, щоб привести в доступну логічну форму ті знання добра і зла, справедливості і кривди, які відкривалися в Слові Божому, зробити їх доступними для широкого загалу людей.

Людські закони, тобто, добре відоме в епоху Середньовіччя римське право, можуть вивчатися будь-якою людиною і використовуватися в практичному житті. Перший європейський університет, створений у м. Болонья в Італії в XI ст., мав на меті вивчення саме текстів римського права, що стали надбанням європейців після декількох століть забуття. Призначення людського закону або позитивного права полягає в тому, щоб за допомогою сили примушувати людей, як істот слабких і гріховних, уникати зла і набувати чеснот. На відміну від вічних і природних законів, позитивне право має мінливий характер і в кожній країні та у кожного народу має свої особливості. Слідом за римськими юристами Фома Аквінський вважав, що те загальне, що є у законодавствах різних країн, створює «право народів», а специфічні норми конкретних держав утворює «право громадян».

В основу права, на думку Фоми Аквінського, кладеться філософське розуміння правди й справедливості. Як і античні мислителі, зокрема, римські юристи, Аквінат вважав, що справедливість полягає в тому, щоб «кожному надавати своє», а право в цьому сенсі – це діяльність, яка на практиці забезпечує втілення даного принципу в життя.

Філософсько-правова проблематика в епоху Відродження одержала свій досить глибокий розвиток у філософії Ніколо Макіавеллі (1469-1527рр.) і Гуго Гроція (1583-1645 рр.). Характерною рисою філософської творчості Макіавеллі є те, що він був одним з тих мислителів, котрі в своїх теоретичних пошуках у значній мірі звільнилися від релігійних установок і розглядали людину, суспільство та державу з точки зору природних начал. Макіавеллі фактично зробив першу спробу розмежувати політику, мораль та релігію і обгрунтував ту думку, що головним питанням політики є не божественні настанови чи моральні імперативи, а конкретна і досить жорстка боротьба за владу.

Торкаючись природи людини, він відзначав, що наймогутніший стимул діяльності будь-якої людини – це її особистий інтерес. Кожний має безліч різноманітних інтересів, але найбільш сильним серед них є

прагнення зберегти і збільшити свою власність. На думку Макіавеллі, «люди забудуть скоріш смерть батька, ніж втрату спадку»[1]. Спостерігаючи вдачу своїх сучасників, мислитель відзначав, що люди в цілому злі й порочні, вони невдячні і лицемірні, схильні до обману та шахрайства, їх лякає небезпека і притягує до себе нажива. Все це необхідно враховувати тим, хто владарює в державі. Зла природа людини диктує необхідність заснування державної влади, яка могла б приборкати і поставити у визначені рамки цю природу. Інтереси властиві не тільки окремим людям, але і цілим суспільним верствам. Боротьба між окремими індивідами і станами за свої інтереси визначає, за Макіавеллі, закони країни й структуру державної влади. Влада для того, щоб утримуватися і зміцнюватися, повинна вселяти страх. Єдиним надійним інструментом такої влади може бути тільки сила.

На думку Макіавеллі, держава – це не боже створення, а справа людських рук, і, якщо дотримуватися істини, то так її й треба розглядати. Політична діяльність, у цьому сенсі, несумісна з моралізуванням і посиланнями на теологічні настанови. Мета політичної діяльності – захоплення й утримання влади, кожний володар намагається утримати своє правлінні якомога довше, а для цього треба, щоб зберігалася стабільність в державі, забезпечувався її захист від зовнішніх і внутрішніх ворогів. Для виконання цих цілей можна використовувати всі наявні засоби, керуючись принципом «ціль виправдує засоби».

Якщо государ змушений вдаватися до жорстокості, то остання не повинна бути самоціллю, а повинна служити вищим державним інтересам. У роботі «Міркування про першу декаду Тіта Лівія» (1519) Макіавеллі підкреслював, що в остаточному підсумку, насильство повинно виправляти, а не руйнувати. Серед всіх інших інтересів виділяється так званий державний інтерес, і він полягає в тому, щоб забезпечити загальне благо. В «Міркуванні» відзначається, що народ мудріший за будь-якого государя, врахування його інтересів є необхідним для того, хто керує державою. Політичним ідеалом Макіавеллі була стародавня римська республіка.

Грунтовну і всебічну розробку філософсько-правових питань дав Гуго Гроцій (1583-1645) у своїй відомій роботі «Про право війни й миру. Три книги, в яких пояснюється природне право і право народів, а також принципи публічного права» (1625). В цій роботі Гроцій перш за все чітко розділяє політичну і правову галузі. Метою політики є корисність і доцільність, багато в чому вона є практичною справою, мистецтвом завоювання й відстоювання влади. На відміну від цього, мета права – це справедливість. Одне з основних завдань філософії права як теоретичної науки про право полягає в тому, щоб відшукати вихідні принци-

[1] Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. СПб., 1869. С. 349.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

пи, які відповідали б вимогам справедливості, і обгрунтування їх для формування позитивного законодавства.

Слідом за Аристотелем Гроцій розділяв право на природне і волевстановлене або позитивне. Якщо перше є вічним і незмінним, то останнє – це таке право, що змінюється, його зміст залежить від конкретного часу й місця. За Гроцієм, воно «позбавлене якоїсь наукової системи, подібно іншим поняттям про одиничні речі»[1]. Напроти, природне право – це, право у точному змісті цього слова. Воно полягає в тому, щоб «надавати кожному те, що йому належить, і кожному виконувати покладені на нього обов'язки». Право, яке відповідає цим вимогам, збігається зі справедливістю. Джерелом природного права є розумна природа людини як соціальної істоти. Самий Бог, за Гроцієм, не може змінити вимог природного права. Якщо таке б сталося, Господь вступив би в протиріччя з самим собою, що неможливо. Оскільки Він є Вищий Розум, то й діє Він за законами розуму.

Гуго Гроцій виступав проти тих суджень, що справедливість – це користь тих, хто сильніший, що позитивне право повинно грунтуватися на силі. Виникнення права і держави пов'язане з буттям природного права. Тільки завдяки вченню про природне право можна, на думку Гроція, надати юриспруденції наукового характеру. «Багато хто дотепер починали спроби надати цій галузі наукову форму, – відзначав він, – але ніхто не зумів цього зробити, тому що не розділяв те, що виникло шляхом установлення від того, що випливає з самої природи речей»[2]. Адже те, що виникло шляхом установлення, позбавлене системи, як і будь які одиничні речі. Науки про одиничне не може бути. Тільки те, що є всезагальним, що випливає з самої природи речей і завжди перебуває тотожним самому собі, може бути приведене в наукову форму.

Оскільки про науку можна говорити тільки тоді, коли мова йде не про одиничне, а про загальне і необхідне, така думка Гроція мала принципове значення для розвитку філософської науки про право. Вона підкреслювала те, що теоретичне правознавство, якщо воно претендує на звання науки, повинно мати справу не з одиничним, випадковим і мінливим у світі правових явищ, а з закономірним, істотним і необхідним, з тим, що складає об'єктивний зміст і сутність права, що випливає з самої його природи.

Розглядаючи міжнародне право, Гроцій у цьому питанні розходився як з античними філософами і юристами, так і з середньовічними авторами, що ототожнювали його з природним правом. І міжнародне, і внутрішньодержавне право мають своєю основою природне право, але не зводяться до нього. Внутрішні закони будь-якої держави направлені на відстоювання інтересів цієї держави. Напроти, міжнародне право повинно грунтуватися на угодах між державами та зобов'язаннях, які ви-

[1] Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956. С. 52.
[2] Там само.

пливають з цих угод, і має на меті спільні інтереси учасників відносин. В римському праві це називалося «правом народів», тепер це зветься міжнародним правом, але з тією різницею, що про вічність і незмінність цього права тепер говорити не приходиться. Воно створюється, підтримується і скасовується волею владарів або народів, багато в чому воно продиктоване конкретною історичною ситуацією. Така думка на право була істотним кроком вперед в порівнянні з середньовічним правом і стала поштовхом для подальшого розвитку сфери міжнародного права наступних часів.

Таким чином, якщо в Середньовіччі право розглядалося, як вираз звичаїв та традицій, що існували споконвічно, передавалися від покоління до покоління і, в кінцевому підсумку, були продиктовані волею Бога, то в епоху Відродження поступово відбувається зміна цих поглядів. Право, як і політика, поступово відокремлюються від релігії, набувають певної автономії і стають об'єктом пильної уваги наукової думки, до якої переходить першість у пошуках істини.

Література:

1. Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь. Пётр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.

2. Антология мировой философии: В 5 т. М., 1969. Т. I. Ч. 2.

3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1987.

4. Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956.

5. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. М., 1997.

Лекція 5. Т. Гоббс і Б. Спіноза

1. *Особливості філософсько-правових проблем епохи Нового часу*
2. *Концепція Гоббса про природне право, закон та суспільний договір*
3. *Природне і позитивне право е філософії Спінози*

Філософія права Нового часу, спираючись на філософську спадщину минулого, в значній мірі формувалась під впливом реальних подій громадського життя. В цю епоху відбувалися суттєві зміни в економічному і суспільно-політичному житті європейських держав. Бурхливо розвивалась економіка, народжувалися нові галузі виробництва, відкривалися нові джерела сировини та ринки збуту. Паралельно з цим змінювалась соціальна структура суспільства. В деяких країнах (Нідерланди,

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Англія) пройшли революції, що знаменувало собою народження нових, буржуазних відносини. Все це потребувало перегляду багатьох постулатів минулого, які закріплювали старі, феодальні суспільні порядки. Зокрема, перегляду піддалися ідеї привілеїв для окремих верств населення, соціальної нерівності, ієрархизму і, відповідно, їх юридичне закріплення. Причиною, яка змусила поступово відмовитись від юридично закріпленої нерівності і позаекономічного насильства над особистістю, була об'єктивна потреба в ініціативному, захищеному правовими гарантіями виробникові, який міг би діяти в умовах вільної конкуренції. На зміну системі прав, дарованих монархами, прийшла ідея формальної рівності всіх громадян перед законом. В цей час народилась й одержала всебічне обгрунтування концепція природних, невідчужуваних прав людини. В суспільно-політичній думці XVI-XVIII ст. ці ідеї були нерозривно пов'язані з уявленнями про розумність людини і необхідність «розумних» соціальних умов її існування.

Німецький філософ Г. Гегель, характеризуючи цю епоху, відзначав, що людина в XVI-XVIII ст. «відкрила природу й саму себе». Вона «...стала довіряти самій собі, своєму мисленню і чуттєвій природі поза і всередині неї. Їй цікаво, їй доставляє задоволення робити відкриття в природі і в мистецтві. На мирський обрій зійшов розум, людина усвідомила свою волю і сили, стала відчувати задоволення від землі, від свого грунту, від своїх занять, тому що вона знаходить в них справедливість і розум»[1].

В епоху Нового часу відбулось зародження і зміцнення нової системи правосвідомості й нової ціннісно-нормативної системи взагалі, основними компонентами якої стали:

– загострена увага до питань розподільної і конвенційної справедливості;

– розвиток контрактної етики, тобто культури дотримання договорів, угод, обопільних зобов'язань;

– ідея невідчужуваних прав-свобод, від народження дарованих природою кожному індивіду.

Філософи і політичні мислителі XVII-XVIII ст. стали активно розробляти принципи нових форм правосвідомості, котрі могли б стати теоретичною підставою систем практичного законодавства. Багато в чому пошуки того часу були спрямовані на переосмислення концепції «природного права», з'ясовування сутності приватної власності, як необхідної передумови розподільної справедливості, розглядалася договірна концепція повноважень державної влади, проблема співвідношення права й свободи і т. ін.

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Соч. в 14 т. – М. Л.: 1935. Т. 11. С. 206.

Одним з тих філософів, кого справедливо вважають класиком філософії права Нового часу, був Томас Гоббс (1588-1679 рр.). Він жив у Англії в той час, коли країна переживала гостру кризу. Феодальні суспільні відносини віджили своє і потребували заміни на нові, буржуазні. Але існували такі верстви населення, які були зацікавлені в збереженні старих порядків. Суспільство роздирали міжусобиці, точилась боротьба між земельною аристократією та буржуазією. Королівська влада була не в змозі дати гідну відповідь викликові часу. Гостро стояла проблема створення нових державних структур і відповідного законодавства, які забезпечили б порядок, законність і мир у державі. Все це потребувало розробки відповідної теоретичної бази, над чим, зокрема, працював і Т. Гоббс.

Англійський мислитель ставив собі на меті створити всеохоплюючу філософську систему, яка б давала тлумачення всій сфері дійсності та людського знання. В цю систему повинні були входити своя онтологія, найважливіші питання теорії пізнання, вчення про людину та про державу. Суспільно-політичні конфлікти, громадянська війна в Англії заставили Т. Гоббса в першу чергу розглянути саме політико-правові питання, зробити їх ядром всієї філософської системи.

Вихідною передумовою вчення Т. Гоббса про суспільство та державу була теза про поділ життєдіяльності людей на природний і громадянський стани. У природному стані немає загальної влади, немає законів, і, як наслідок, немає й справедливості. Тут немає також власності, різниці між «твоїм» і «моїм», кожний у природному стані має право на всі речі в світі, і в цьому полягає його природне право і природна свобода. «Природне право, – підкреслював Гоббс, – яке зазвичай називається письменниками jus naturale, є свобода будь-якої людини використовувати власні сили за своїм розсудом для зберігання своєї власної природи, тобто власного життя, і, отже, свобода робити все те, що, за її судженням, є найбільш підхожим для цього»[1].

В природному стані кожна людина має право на все, в тому числі і на життя іншої людини. Якщо так, то ніхто не може бути впевнений у тому, що сьогодні він живий, а завтра не буде вбитий, оскільки природний стан призводить до «війни всіх проти всіх». Такий стан не міг би продовжуватися скільки завгодно довго, бо привів би до повного взаємознищення людства. Для того, щоб існування окремої людини і людства в цілому було можливим, необхідно дотримуватися природного закону. Цей закон було сформульовано Гоббсом таким чином: «У випадку згоди на те інших, людина повинна погодитися відмовитися від прав на всі речі в світі в тій мірі, в якій це необхідно в інтересах миру і самоза-

[1] Гоббс Т. Левиафан // Соч. в 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 98.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

хисту, і задовольнятися таким ступенем свободи стосовно інших людей, який вона припустила б у інших людей стосовно себе»[1].

Наявність одних лише природних законів ще не веде до миру і безпеки. Дотримання цих законів може гарантувати лише загальна влада, яка тримає людей у покорі й страхові. Така влада, відповідно до договірної теорії виникнення держави, Гоббса може бути встановлена лише шляхом зосередження всієї сили в одній людині або групі людей, які зведуть всі волі учасників договору в єдину волю. Множина людей, які поєднані в одній особі (суверені) – це і є держава. «Таке народження великого Левіафана, якому ми... зобов'язані своїм миром і своїм захистом»[2], – патетично висловлювався Гоббс.

Разом з тим, у кожної людини є такі права, які ніхто, в тому числі і держава, не може порушувати. Кожний підданий має свободу у відношенні всього того, право на що не може бути відчужене договором. Так, ніякий договір не може зобов'язати людину обвинуватити себе або зізнатися в обвинуваченні, що пред'явлено, вбити себе або іншого і т.ін. Інші свободи підданих виникають з умовчання суверена. Громадянські закони Гоббс називав штучними для підданих, свобода яких полягає лише в тому, що суверен-законодавець обійшов мовчанням. У громадянському стані мова може йти лише про свободу держави, а не про свободу окремих осіб. Мета цивільних законів полягає у тому, щоб обмежити свободу конкретних індивідів. Свобода ж суверена нічим не обмежена. Людина, згідно з концепцією Гоббса, повинна повністю підпорядковуватися державі.

У філософсько-правовій теорії Гоббса чітко окреслюється розходження права і закону. Він підкреслював, «що право – це свобода, саме та свобода, яка складає наш громадянський закон. Громадянський закон є зобов'язанням, і віднімає в нас ту свободу, яку надає природний закон»[3]. Іншими словами, громадянський закон містить у собі лише свободу, повновладдя і повноваження суверена стосовно підданих і, напроти, – несвободу та обов'язки підданих стосовно суверена.

Таким чином, в природному стані люди формально мають абсолютну свободу, але фактично, в умовах держави, яка створена на підставі суспільного договору, повинні підпорядковуватися громадянському законові, що істотно обмежує їх природну свободу на користь держави. Свою свободу люди приносять в жертву, одержуючи в обмін за це гарантії стосовно життя і безпеки в умовах суспільства.

Молодший сучасник Т. Гоббса Б. Спіноза (1632-1677 рр.) був знайомий з його філософією взагалі та вченням про державу і право, зок-

[1] Гоббс Т. Указ. соч. С. 99.
[2] Гоббс Т. Указ. соч. С. 99.
[3] Гоббс Т. Указ. соч. 2. С. 224.

рема. Вона мала на нього неабиякий вплив, але водночас він розумів також її істотні вади.

В «Богословсько-політичному трактаті» Спіноза зауважував, що людина, насамперед, залежить від закону «природної необхідності», який випливає з самої природи. Проте вона залежить також і від законів «людського воління», які більш вдало варто було б називати «правом». Це ті закони, які люди встановлюють самі між собою, щоб «безпечніше і зручніше жити». Перший, «божественний», закон має на меті тільки найвище благо, другий, «людський», – це такий спосіб життя, який служить збереженню існування держави.

Життєдіяльність людини, за концепцією Спінози, грунтується «на праві природи», тобто на законах або правилах, відповідно до яких усе відбувається в світі. «І тому природне право всієї природи, і, отже, кожного індивідуума простирається настільки далеко, наскільки далеко простирається їх міць. Виходить, що все те, що кожна людина чинить за вищим правом природи, має у відношенні природи стільки права, якою міццю вона володіє»[1]. Природний стан, природна міць і природне право – це одне й теж. Якби люди жили за розпорядженнями розуму, то «право природи» визначалося б силою розуму. Але люди частіше керуються потягами, ніж розумом. Тому виникають дві можливості реалізації людської життєдіяльності. Одна – загальна як для тих, хто керується розумом, так і для тих, хто керується бажаннями й афектами. Всі вони діють за законами і правилами природи, тобто за природним правом. Друга – заснована на розумі і вільній волі. Зазначене протиріччя породжує співвідношення «своєправності» і «чужеправності». Кожний буває чужеправним доти, поки знаходиться під владою іншого, і своєправним, коли може дати відсіч всякому насильству, помститися за нанесену шкоду, тобто жити за своїм розсудом. Більш своєправним й вільним є той, хто має найбільший розум, і хто найкраще керується ним. Природне право кожного окремо мізерно, воно скоріше існує в уяві, ніж у дійсності. Але, отримавши згоду з іншими і поєднавши свої сили, люди мають більше прав у відношенні природи, ніж кожна людина окремо. Чим більше людей з'єднається, тим більшими правами вони будуть володіти. Там, де люди мають загальне право, і все направляється їх єдиним духом, кожний має тим менше прав, чим більше всі інші члени суспільства разом узяті перевершують його своєю міццю. Людина стає зобов'язаною виконувати все, що їй не наказувалось би за загальною згодою. «Це право, що обумовлене міццю народу... називається верховною владою»[1], – підкреслював Спіноза.

---

[1] Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избр. произв. в 2-х т. – М., 1957. Т.2. С. 291.

[1] Спиноза Б. Указ. соч. С. 302.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Наявність якої би то не було верховної влади створює, на відміну від природного стану, цивільний стан. Сукупне тіло верховної влади називається державою. Люди, оскільки вони відповідно до цивільного права користуються всіма вигодами держави, називаються громадянами, а оскільки вони повинні підпорядковуватися встановленням або законам держави – підданими.

Спіноза вважав, що право верховної влади є не що інше, як природне право, але обумовлене не міццю кожного окремо, а міццю народу, керованого єдиним духом. «... Як у природному стані... найбільш потужним і найбільш своєправним буде та людина, яка керується розумом, так і та держава буде найбільш потужною і найбільш своєправною, яка грунтується на розумі і направляється ним»[1].

Держава виникає на основі суспільного договору за необхідністю, а також за допомогою законів, як норм, що «зменшують і стримують пристрасті і неприборкані вдачі людей». Призначення держави у цьому сенсі полягає в тому, щоб полегшити можливості для кожної людини керуватися своїм розумом і тим самим знаходити свою свободу.

Спіноза, як і Гобс, відстоював ідею сильної державної влади. Право державної влади стосовно підданих повинно бути винятково великим, воно прямо пропорційно кількості людей, які уклали суспільний договір, що поклав початок державній владі. Проте, на відміну від Гобса, який віддав перевагу абсолютній монархії, Спіноза вважав, що верховна влада не може обіймати собою все, втручатися у внутрішнє життя людей і диктувати закони їхній совісті, свободу якої він гаряче відстоював. Свобода, на його думку, найкраще всього може бути забезпечена демократичною формою правління.

Література

1. Гоббс Т. Левиафан // Соч. в 2 т. М., 1991. Т. 2.

2. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избр. произведения в 2 т. М., 1957. Т.2.

Лекція 6. Дж.Локк і Д.Юм

1. *Свобода як головний чинник права в філософії Дж. Локка*
2. *Д. Юм про природне походження державно-правових відносин*

Джон Локк (1632-1704 рр.) народився і жив в Англії в той час, коли країна переживала один з важких періодів своєї історії. Королівська

[1] Там само. С. 85.

влада була скинута, але цей рішучий крок привів країну до анархії. Перехід до нового державного устрою відбувався дуже суперечливо: до влади приходили то радикальні сили, то консерватори. Англія пережила навіть період диктаторського режиму. Щоб вийти зі смуги кризи, треба було подолати низку політичних, релігійних та економічних проблем. Всі ці обставини наклали глибокий відбиток на філософську творчість англійських мислителів того часу, в тому числі і на Дж. Локка.

Дж. Локк отримав освіту в Оксфордському університеті і спочатку мріяв про наукову кар'єру. Але незабаром він став близьким до графа Шефтсбері – лідера опозиції королю Карлу II, – примкнув до супротивників королівської влади і тим самим увійшов у велику політику. В період революції і громадянських війн в Англії в XVII ст., коли члени опозиції переслідувалися, Локк емігрував до Франції, а потім до Нідерландів. Там він мав змогу познайомитись з передовою науковою та філософською думкою континентальної Європи, що мало неабияке значення для формування його власної філософії. Після політичного компромісу в Англії між буржуазією та великими землевласниками у 1689 р. він повернувся на батьківщину, і саме в цей час почали виходити друком його основні філософські твори. Політичні і філософсько-правові погляди Локк виклав в роботах «Два трактати про правління», «Послання про віротерпимість», «Досвід про закон природи» тощо.

Дж. Локк був згоден з ідеями багатьох своїх попередників про природне право, суспільний договір, невідчужувані права і свободи особи, збалансованість влади і додав їм новий зміст, співзвучний своєму часові. Його погляди, які несли в собі велику частку нетрадиційних підходів, дозволяють вважати його одним з фундаторів нового політичного напрямку, який пізніше одержав назву лібералізму.

Вирішуючи традиційну для Нового часу проблему про причини виникнення держави, Локк вважав, що етапові цивілізаційного, державного життя людей або громадянському станові передував так званий природний стан. Дика природа достатньо постачала перших людей тим, що необхідно для їх життя. Усім людям у природному стані вистачало продуктів харчування й інших необхідних речей. Отже, не було ніяких підстав для гоббсівської «війни всіх проти всіх». У природному стані відносини між людьми характеризувалися доброзичливістю і взаємодопомогою, тут панували милосердя, рівність, справедливість і свобода. Достатня кількість продуктів природи дозволяла кожному мати свою частку приватної власності, яка з'явилась задовго до виникнення держави і незалежно від неї. Закони природи, за Локком, будучи проявом природної розумності світоустрою, «потребують миру і збереження всього людства»[1].

Людина в природному стані, переслідуючи свої інтереси, відстоюючи своє життя, свободу і майно, намагається не шкодити іншим людям.

[1] Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч. в 3-х т. М.: 1988. Т. 3. С. 265.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Але не завжди так відбувається. В природному стані існують свої закони, які є обов'язковими для виконання. Щоб ці закони не порушувались, природа наділила кожного можливістю судити і карати тих, хто навмисно чи мимоволі порушує їх. Тут немає спеціальних органів, які могли б об'єктивно і неупереджено вирішувати суперечки. Спірні питання вирішували самі учасники суперечок. Таке положення породжувало конфлікти, вело до загальної нестабільності і непевності. Щоб забезпечити природні права і свободи кожного члена людського співтовариства, надійно захистити життя і майно, люди погодились заснувати спільне співіснування або державу.

Необхідність переходу від природного до громадянського стану обумовлена необхідністю надання більш суворих гарантій людській свободі. Громадянське суспільство дозволяє кожному його члену «зручно, благополучно і мирно жити, спокійно користуючись своєю власністю і знаходитись у більшій безпеці, чим ті, хто не є членом співтовариства»[1]. Самозахист кожним своїх природних прав під час переходу від природного до громадянського стану, змінюється захистом прав і свобод особи публічною владою.

Держава, за Локком, утворюється в результаті так званого суспільного або «початкового» договору. Оскільки люди в природному стані є вільними і рівними, то змінити цей стан вони можуть тільки на підставі власного, добровільного рішення. Відмовляючись від своєї природної свободи і переходячи до спільного життя в умовах держави, вони керуються вимогами самого розуму, який підказує вигідність такої переміни. Відповідно до договору про заснування держави, люди в умовах політичного суспільства не відмовляються від своєї природної свободи й своїх природних прав. Закони природи продовжують діяти в державі, визначаючи цілі і межі повноважень політичної влади.

Держава є продуктом добровільної і взаємної угоди людей, які її засновують. Учасники угоди домовляються про те, який обсяг повноважень передається державі, і які сфери життя знаходяться поза межами її компетенції. Право на життя, свободу і володіння майном (все це разом Локк називає власністю), а також рівність усіх членів співтовариства є вічними і невідчужуваними ніякою політичною владою. Ці права створюють ту межу, переступати яку заборонено будь-якій особі або державному органу. Держава одержує від людей, які цю державу заснували, рівно стільки влади, скільки необхідно для захисту природних, невідчужуваних прав. Захист власності, а також забезпечення громадянських прав оголошуються «вищим державним інтересом» або «вищим благом».

Основним засобом захисту вищих державних інтересів є, за Локком, юридичний закон. Як і держава, закон є результатом загальної угоди.

[1] Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч. в 3-х т. М.: 1988. Т. 3. С. 317.

Саме ця обставина служить надійним гарантом його практичного виконання. Люди готові виконувати лише ті закони, які виникли в результаті їх згоди. Але не всяка загальна угода може стати нормою закону. Статус юридичного закону одержують тільки ті положення, які відповідають вимогам розуму і загальному благу.

Закони повинні бути проголошені народом, а не бути «імпровізованими указами» правителів. Вони будуть сприяти виконанню вищої мети держави в тому випадку, якщо будуть відомі кожній особі, і будуть виконуватися. Вони повинні бути загальнообов'язковими і довгостроковими. Локк підкреслював, що в державі жодна людина і жодний державний орган не може не підпорядковуватися існуючим у ньому юридичним законам. Саме подібний високий статус законів робить їх надійним інструментом захисту від сваволі і деспотизму влади, захисту свободи особи. «Там, де немає закону, там немає і свободи», – вважав Дж. Локк[1].

Розглядаючи співвідношення природного і позитивного права, Локк відхиляв уявлення про них, як про протилежні й такі, що взаємно виключають одне одного, як це, зокрема вважав Гоббс. «Не зважаючи на всілякі брехливі тлумачення, – відзначав він, – метою закону є не знищення й обмеження, а збереження і розширення свободи»[2].

Свої погляди на свободу і право він викладав в такий спосіб: «Свобода людей в умовах існування системи правління полягає в тому, щоб жити відповідно до постійного закону, загального для кожного в цьому співтоваристві, і встановленого законодавчою владою, створеною в ньому; це – свобода задовольняти свої власні бажання в усіх випадках, коли це не забороняє закон, і не бути залежним від непостійної, невизначеної, самовласної волі іншої людини, в той час як природна свобода полягає в тому, щоб не бути нічим пов'язаним, окрім законів природи»[3].

Закони, що впроваджуються державою, повинні відповідати вимогам природного права. У разі відповідності природного права і громадянського закону, веління першого стають змістом другого: закон стає правовим. Там, де немає такої відповідності, дія природного права в громадянському стані, що не припиняється, визначає деспотичність довільних, тобто таких, що суперечать природному праву і суспільному договору законів, правомірність опору незаконним діям державної влади, аж до народного повстання і заснування нової форми правління.

Певний внесок у розробку питань державного устрою і філософського розуміння права вніс також Д. Юм. Він був не настільки тісно пов'язаний з суспільно-політичною проблематикою як Локк, а тому проводив у своїх соціально-правових поглядах дещо іншу спрямованість дум-

[1] Локк Дж. Избр. философ. произведения. М., 1960. т.2. С. 123.
[2] Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч. в 3-х т. М.: 1988. Т. 3. С. 50.
[3] Там само. С.274-275.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ки. Він намагався вивести принципи суспільного життя і правові закони із загального порядку речей у світі та глибинної людської природи.

Д. Юм у своїй політико-правовій концепції виходив з ідеї розходження між природними і штучними почуттями. Любов, ненависть, співчуття, гордість і т.ін. – це природні реакції людини. Правове ж відчуття є штучним придбанням людей і випливає з умов і потреб суспільного життя. Однак, хоча норми правопорядку є результатом штучного встановлення, тобто суспільної згоди, вони не є довільними. Подібно до фізичних явищ природи вони визначаються природними законами, тобто тим загальним, що властиве людському роду як такому.

Природа сувора і безжалісна до всіх живих істот, що співіснують у її межах. Якщо дикі тварини мають фізичні можливості боротися за виживання, то у людей ці можливості суттєво обмежені. Фізичні засоби для захисту свого життя, що є в їх розпорядженні, не такі вже й великі, і люди повинні мати щось інше для того, щоб протистояти силі й натиску навколишньої живої і неживої природи. Але в них є така перевага, якої немає у жодної живої істоти: вони мають розум. Цей розум підказує їм, що спільне проживання багатьох людей набагато вигідніше, ніж їх існування поодинці. Людина «може зрівноважити свою слабкість, – писав Д. Юм, – тільки за допомогою громадської організації, тільки за допомогою суспільства»[1].

Громадська організація виникає стихійно, повільно і на основі згоди, подібно до того, як, наприклад, виникає мова. Уявлення про правопорядок, обов'язки і власність з'являються разом з виникненням самого суспільства; поза суспільством ці ідеї позбавлені сенсу. Ніяка «природна схильність» не могла б змусити людей відмовитися від захоплення чужого багатства. Тільки невідповідність між кількістю благ та об'єктивними потребами людей дають привід для встановлення приватної власності. Якби всього було достатньо, ніхто не намагався б збільшити своє майно, і не захищав би його з такою пристрастю. Якби різноманітних благ було б стільки ж, скільки повітря, то соціальний правопорядок ніколи б не виник. Звідси, за Д. Юмом, випливає, що «кожна значна зміна в мисленні й обставинах знищує існуючий правопорядок... і норми правопорядку залежать спочатку від інтересів»[1]. «Дії політиків» можуть впливати на зміцнення чи ослаблення поваги до правопорядку, але не спричиняють його. Підгрунтя поваги до законів лежить в самих умовах громадського життя. Тому регулювання відносин в галузі власності повинно відбуватися в формі загальних законів, обов'язкових для кожного члена суспільства.

Перша відповідна угода, або суспільний договір, повинна була затвердити право на блага, котрими кожен володів до моменту появи цієї

[1] Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч. в 2 т. М., 1966. Т.1. С. 639.
[1] Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч. в 2 т. М.: 1966. Т.1. С. 691.

угоди. Юм підкреслював, що, як правило, подібний договір, який нібито мав місце в далекому минулому, є гіпотезою, суто теоретичним припущенням. Зберігання status quo не є єдиним джерелом виникнення власності. Д. Юм виділяв ще чотири інших джерела: 1) право першого захоплення; 2) право давнини; 3) право приросту і спадкування; 4) право на продукт власної праці.

Аналізуючи проблему виникнення держави та права, Д. Юм виходив з того, що люди, діючи зазвичай під впливом афектів, завжди віддають перевагу скоріше близьким і особистим інтересам, аніж далеким і суспільним. Знаходячись під впливом своїх власних бажань, вони ніколи добровільно не підкорилися б владі, яка потребує від них відмови від природних прагнень. Тому ніякі правові норми не мають реального значення без примусу, який постійно повинен супроводжувати їх.

Державна влада апелює до основних законів людської чуттєвості, домагаючись за допомогою примусу й страху того, щоб люди в дотриманні правових норм бачили свій найближчий інтерес, а в порушенні їх – віддалений. Наприклад, безпосередній інтерес сильного полягає в тому, щоб силою захопити майно слабкого. Проте, каральна і примусова влада держави лякає його і вселяє повагу до власності інших людей. Завдяки примусу відбувається зміна в порядку проходження інтересів: близький інтерес стає віддаленим, а віддалений – близьким.

Ті особи, яким доручена влада в суспільстві, утворюють уряд. Маючи в своєму розпорядженні всю повноту влади, вони, як правило, цілком задоволені таким становищем і тому їх безпосередній, найближчий інтерес змушує їх зберігати існуючий порядок. «Таким є походження громадянського уряду і громадянського або державного суспільства»[1], – писав Д. Юм. На його думку, держава – це орган примусу і зберігання приватної власності, суспільство ж – це продукт власності.

Таким чином, у своїх вченнях Дж. Локк та Д. Юм зробили перші, попередні начерки до того, щоб установити принципові розходження між двома важливими сферами – суспільством та державою. Це теоретичне положення мало великі практичні наслідки. Воно стало наріжним каменем концепцій розмежування повноважень держави та громадянського суспільства, невідчужуваних прав і свобод людини та невтручання держави у приватне життя окремих осіб.

Література

1. Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч. в 3 т. М., 1988. Т. 3.
2. Локк Дж. Послание о веротерпимости // Соч. в 3 т. М., 1988. Т.3.
3. Локк Дж. Опыты о законе природы // Соч. в 3 т. М., 1988. Т. 3.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч. в 2 т. М., 1966. Т.1.

[1] Юм Д. Указ. соч. С. 696.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Лекція 7. Правові ідеї французьких філософів епохи Просвітництва

1. *Деїзм філософсько-правових поглядів Вольтера*
2. *Вчення про право та державу Монтеск'є*
3. *Контури правової свободи у Руссо*

Просвітництво – це впливовий загальнокультурний рух XVII-XVIII ст. в Європі. Його духовну основу складали загальний скептицизм з приводу багатьох цінностей традиційного суспільства, нещадна критика, якій піддавалися католицька релігія і феодально-станові відносини, прагнення знайти засоби зміни існуючих порядків. Основною причиною бідувань і страждань простого народу діячі Просвітництва вважали догматизм та релігійний фанатизм клерикальних прошарків, а також темноту і неуцтво більшості простого народу. Своє головне завдання вони вбачали в тому, щоб розкрити дійсні причини несправедливості, яка існувала в суспільстві, викрити злочини і пороки священиків і панівних класів, прилучати до знань, у першу чергу, правителів, а також широкі маси простого народу.

Єдиним виправданням існуванню будь-якої речі діячі Просвітництва вважали її відповідність вимогам розуму. Самий розум розглядався як такий, що перебуває вище всякої критики. Він виступав у ролі абсолютного арбітра у всіх найважливіших природничих і соціальних питаннях. Проголошувалася віра в необмежені можливості розуму, у здатність людини не тільки розкрити причини існуючих суспільних протиріч, але й побудувати нові, розумні суспільні відносини. Просвітителі бачили свою найвищу мету в тому, щоб затвердити на землі «царство розуму», де панували б справедливість, свобода, гуманізм у взаємовідносинах, гармонія інтересів людини і суспільства. Подібні загальнотеоретичні установки були покладені в основу політико-правових поглядів, використовувалися як методологія правотворення.

Одним з тих, хто стояв біля витоків французького Просвітництва, був Вольтер (1694-1778 рр.) – письменник, драматург, історик, філософ, взагалі енциклопедично обдарована людина, непримиренний критик релігійних забобонів. Серед філософських напрямків, у яких лишив свій помітний слід його універсальний розум, особливе місце займає соціальна філософія і філософія права. Достатньо сказати, що поняття «філософія історії» як розділ філософії, призначений осмислити закономірності загально-історичного процесу, було введено в науковий обіг саме Вольтером. Багато в чому підтримуючи погляди своїх англійських попередників (Гоббса, Локка, Коллінза, Шефсбері), він зробив помітний внесок у подальший розвиток філософії права. Головні філософські ідеї Вольтера мали принциповий, далекоглядний характер. Вони стали тим

методологічним підгрунтям, відштовхуючись від якого діячі Великої Французької революції розробили такий важливий юридичний документ, як «Декларація прав людини і громадянина», котра була прийнята у 1789 р. і мала всесвітньо-історичне значення для подальшого розвитку демократичних процесів усього цивілізованого світу.

У своїх філософських і політико-правових поглядах Вольтер виходив з того, що світ у всій його величі і різноманітті, створено Богом. Переконаність у вірності такої ідеї випливала з безпосереднього емпіричного досвіду, який всякому неупередженому спостерігачеві підказував, що в природі присутні закономірності і навіть пряма доцільність протікання багатьох процесів, аналогічна тій, яка має місце в людській діяльності. Якщо нас іноді так дивують плоди людської праці, науки і мистецтва, то справжнім дивом повинен здаватись той порядок, який присутній у світі. Це сильніше за всі інші докази змушує повірити в те, що за зовнішніми проявами природи стоїть «незримий» образ Творця.

Створивши все існуюче, вінцем свого творіння Бог зробив людину. Він наділив її всіма необхідними якостями: розумом, волею, пристрастями, дав їй свободу, щоб вона могла побудувати свій людський світ за зразком природного. Проте завдання побудови такого світу виявилося надзвичайно складним. Внутрішні пружини, які рухають природними процесами і громадським життям, сховані від очей зовнішнього спостерігача, і людині необхідно докласти чималих зусиль, щоб осягнути їх суть і мати змогу впливати на них. «Для того, щоб існувало суспільство, – писав Вольтер, – потрібні закони, подібно до того, як будь-яка гра потребує правил»[1]. Бог не дав таких законів, людям прийшлося самим їх розробляти та встановлювати.

Якщо уважно придивитися до суспільства, то можна легко помітити, що більшість законів, якими керуються люди в своїй життєдіяльності, мають довільний характер, залежать від інтересів і думок тих, хто їх запроваджує. Закони так сильно різняться в окремих країнах і у різних народів, що досить часто бувають прямо протилежними один одному. Проте, як вважав Вольтер, повинен існувати якійсь об'єктивний критерій, згідно з яким створювалися б людські закони, тому що в іншому випадку існування суспільства як гармонійного цілого було б неможливим.

Подібність явищ, що відбуваються в природі, до тих, які є в суспільстві, чисельність явних і неявних зв'язків, що існують між ними, змушує припускати, що як у першому, так і в другому випадку має місце один і той самий характер закономірностей. Коли це так, то завдання пізнання полягає в тому, щоб, спираючись на знання природних закономірностей, розробити такі закони, які відповідали б природі і забезпечували б регулювання стосунків між людьми. Подібно до того, як великий Ньютон

[1] Вольтер. Философские произведения. М., 1988. С. 286.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

дав точні і достовірні закони, що розкривають сутність руху природних тіл, необхідно, за Вольтером, виявити і встановить такі ж очевидні і ясні закони в стосунках в суспільстві.

Вихідним пунктом на шляху до розуміння таких законів є звернення до простих, зрозумілих кожному правил моральності. Незважаючи на те, що уявлення про добро і зло відзначаються великим розмаїттям, усі народи одностайні в тому, що доброчесним варто називати те, що корисне суспільству, що виступає загальним благом, а пороком – те, що шкодить йому. На думку Вольтера, суспільного блага самого по собі не існує. Воно цілком залежить від людини, її природи. В цьому зв'язку універсальним критерієм, який повинен бути покладений в основу розробки позитивного законодавства, пропонується «природний закон» або «природна релігія», розуміючи під нею принципи моралі, загальні для всіх людей. «Природний закон» випливає з природних потреб людини, з властивих їй в силу її організації певних почуттів, які «служать вічними ланками й основними законами суспільства»[1].

Через почуття людина одержує уявлення про ідеї, в тому числі, і про ідею «природного закону». Вольтер виступав проти теорії природжених ідей. Він вважав, що ідеї виникають з властивих усім людям однакових органів почуттів і повинні призводити до формування однакових принципів, необхідних для розуміння природних і суспільних закономірностей. Принципи моральності Вольтер розглядав як результат вкладеного Богом у людину розуму. «Природний закон» є наслідком сутності людського розуму, і, оскільки розум у всіх людей однаковий, раніше або пізніше цей закон «буває почутим серцями всіх людей»[2]. Саме такі загальнофілософські положення, на думку Вольтера, повинні бути покладені в основу діяльності щодо створення юридичних законів, від слушності яких багато в чому буде залежати упорядковане, гармонійне життя суспільства.

Вольтер ніколи не був прихильником демократії. Утвердження народовладдя лякало його. Будучи одним з видатних діячів Просвітництва, відстоюючи високу гідність просвіти і знання, він, однак, вважав, що «якщо чернь почне думати, то все загине». Але йому були дуже близькі ідеї природного права, свободи і рівності. Торкаючись свободи, він відстоював свободу особи, а не суспільства, приватну, а не загальну свободу. Він боровся за свободу думки, переконання, слова і преси. Особливе місце в його концепції займала ідея свободи совісті, яка в умовах боротьби за релігійну терпимість у XVIII ст. мала прогресивне значення.

Свобода, за Вольтером, не означає анархії та вседозволеності. Вона повинна була полягати у відсутності формальної взаємозалежності лю-

[1] Вольтер. Указ. соч. С. 271.
[2] Там само. С. 294.

дей, в їх рівності перед законом. Свобода індивіда, на думку Вольтера, полягає в тому, щоб залежати тільки від закону.

Видатним представником французького Просвітництва був Ш.-Л. Монтеск'є (1689-1755 рр.) – письменник, юрист і політичний діяч. Разом з літературною та політичною діяльністю він займався також теоретичними проблемами, серед яких чимале місце займали філософсько-правові питання. Основними його філософськими роботами є «Перські листи», «Міркування про причини величі і падіння римлян», а також фундаментальний твір, що став класичним з філософії права – «Про дух законів».

Основна тема політико-правової концепції Монтеск'є – політична свобода та засоби її досягнення. Для всебічного забезпечення такої свободи необхідно встановити справедливий державний устрій і розумні закони. Саме пошуку закономірного в законах, будь-то закони розвитку природи, суспільства або закони, які люди встановлюють для регуляції взаємовідносин між собою, було присвячено головний філософський твір мислителя.

Закономірне у Монтеск'є означає розумне і необхідне, на противагу випадковому, нерозумному або сліпій долі. «Закони в самому широкому значенні цього слова, – писав філософ, – суть необхідні відношення, що випливають з природи речей»[1]. У цьому сенсі все, що існує, має свої закони: вони властиві божеству, істотам надлюдського розуму, світові матеріальних речей, тваринам і людині.

Позитивний, людський закон, згідно з Монтеск'є, базується на об'єктивному характері справедливих відносин. Справедливість передує позитивному законові, а не засновується ним. Дещо є справедливим не тому, що так вимагає закон; напроти, самий закон, який виражає вимоги розуму, тому й є можливим, що справедливість є об'єктивною, обумовлена природою речей. «Законам, створеним людьми, – писав Монтеск'є, – повинна була передувати можливість справедливих відносин. Говорити, що поза тим, що продиктовано або заборонено позитивним законом, немає нічого ані справедливого, ані несправедливого, означає стверджувати, що до того, як було намальовано коло, його радіуси не були рівні між собою»[2].

Говорячи про чинники, що сприяють появі тих або інших юридичних законів, Монтеск'є підкреслював значення характеру народу, який встановлює у себе ці закони. На його думку, існує прямий зв'язок між так званим «духом народу» і тим, які будуть у даному суспільстві закони, а також, яким буде уряд у цього народу. Мислитель робить важливий висновок: за рідкісними випадками, закони одного народу не мо-

[1] Монтескье Ш. О духе законов // Избранные произведения. М., 1955. С. 163.
[2] Монтескье Ш. Указ. соч. С. 164.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

жуть бути повною мірою придатні для іншого, кожен народ повинен виробляти їх сам, виходячи з глибин своєї особистої духовної природи.

Говорячи про зв'язок законів і свободи, Монтеск'є відзначав: «Немає слова, що одержало б стільки різноманітних значень і справляло б настільки різноманітне враження на розум, як слово «свобода»[1]. Політична свобода радикально відрізняється від сваволі: «У державі, тобто в суспільстві, де є закони, – писав він, – свобода може полягати лише в тому, щоб мати можливість робити те, що повинно бажати, і не бути примушеним робити те, чого не повинно бажати... Свобода є правом робити те, що дозволено законом. Якби громадянин міг робити те, що цим законом забороняється, то в нього не було б свободи, тому що те ж саме могли б робити інші громадяни»[2].

Монтеск'є розрізнював два види законів про політичну свободу: закони, що встановлюють політичну свободу в її відношенні до державного устрою, і закони, що встановлюють політичну свободу в її відношенні до громадянина. Особистісний аспект політичної свободи полягає в безпеці громадянина або, принаймні, у впевненості в своїй безпеці. Відмічаючи можливість розбіжності цих двох аспектів свободи, Монтеск'є вказував: «Може трапитися так, що при вільному державному ладі громадянин не буде вільним, або при свободі громадян, лад все ж таки не можна назвати вільним. У цих випадках свобода ладу буде правова, але не фактична, а свобода громадянина – фактична, але не правова»[1].

На думку Монтеск'є, політична свобода можлива при помірних правліннях, але не в демократії або в аристократії, а тим більше не в деспотії. Свобода може панувати лише тоді, коли відсутнє зловживання владою, а для цього необхідно, щоб у державі був здійснений поділ влади на законодавчу, виконавчу і судову. Кожна з гілок влади повинна виконувати своє призначення, не підміняючи інші гілки влади, і стримуючи одна одну.

Логічним продовженням даного напрямку філософсько-правової думки стало вчення Ж.-Ж. Руссо (1712-1778 рр.). Його соціальні і політико-правові погляди викладені в роботах «Міркування про походження й основи нерівності між людьми», «Про політичну економію», «Про суспільний договір, або Принципи політичного права».

Так само як і деякі з його попередників, Руссо вважав, що перехід від природного до цивільного стану носить договірний характер. Суспільний договір, на його думку, був укладений не поміж народом і урядом, а між усіма членами нації, що виступили як співтовариство співгромадян-патріотів. Воля співгромадян з'єдналася не механічно і не арифметично, а інтегрально. Це не була «воля всіх», а справді «загальна

[1] Там само. С. 286.
[2] Там само. С. 289.
[1] Монтескье Ш. Указ. соч. С. 317.

воля», яка виражала загальні інтереси співгромадян, що об'єднувалися разом. Загальна воля – «завжди постійна, незмінна і чиста». Вона являє собою неподільний і невідчужуваний народний суверенітет. Уряд одержує виконавчу владу з рук народу тільки у вигляді доручення, яке він зобов'язаний виконувати згідно з народною волею. Влада в державі завжди і скрізь повинна належати, за Руссо, тільки народові. Найкращою формою державного устрою він вважав республіку.

У своїх творах Руссо показав, що свобода людини можлива лише в справедливій правовій державі майбутнього, в конституції якої природні відносини і закони завжди будуть збігатися в усіх пунктах. Це буде, на його думку, імператив свободи: «Той, хто тільки знає, в чому полягає добро, ще не любить добро. Розум тільки сприяє виявленню моральності. Справжнє джерело моральної свідомості в нас самих. Воно – внутрішнє сприйняття добра і зла, безпосереднє розуміння його нашою совістю»[1]. Совість – це синтез внутрішнього почуття і розуму. Вона не зводиться до емпірії, а зведена в ранг безумовного. Це – «інстинкт душі».

Саме на понятті совісті грунтується основа розумного природного права, міра моральної домовленості. Людина вперше за всю історію на цьому етапі зможе реалізувати свою потенцію свободи. Свобода – це дотримання закону, продиктованого самому собі, – такий її особистісний параметр. Свобода не може існувати без рівності – такий її суспільний вимір.

Так тлумачить ці питання теорія, але в дійсності все інакше. Руссо відзначав, що «людина народжується вільною, але всюди вона в кайданах»[2]. Філософ не знав, чому так відбулося, хоча схильний був бачити причини цього в обмані та змові багатих і сильних проти бідних і слабких. До тих пір, поки народ примушений коритися, і кориться, – він вчиняє добре. Але якщо народ, як тільки він одержує можливість скинути з себе ярмо, скидає його, – він робить ще краще. Тому що «повертаючи собі свободу за тим ж правом, за яким її у нього викрали, він або має всі підстави повернути її, або зовсім не було підстав її в нього віднімати»[3].

Наслідки переходу від природного до громадянського стану, на думку Руссо, носять суперечливий характер. З одного боку, треба говорити про повну відчуженість кожним членом асоціації своїх прав на користь громади. З іншого боку, відмовлятися від своїх прав, від своєї свободи означає зректися своєї людської гідності, прав людської природи, навіть її обов'язків. Подібна відмова, на думку філософа, «несумісна

[1] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 11.

[2] Там само. С. 152.

[3] Там само.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

з природою людини; позбавити людину свободи – це означає позбавити її дії будь-якої моральності»[1].

Вищезгадане протиріччя Руссо вирішує в такий спосіб: те, що відчужується у кожного ізольованого індивіда на користь утвореної за суспільним договором держави у вигляді природних прав і свобод, відшкодовується йому як громадянину у вигляді встановлених на підставі договору позитивних прав і свобод. Відбувається, свого роду, «еквівалентний обмін» природного способу життя людей на цивільний, причому відмова від одних прав і придбання інших відбувається в порядку «рівного відшкодування».

У результаті суспільної угоди положення індивіда стає набагато стабільнішим, ніж раніше. «Вкрай невірно було б стверджувати, – писав Руссо, – що Суспільний договір потребує в дійсності від приватних осіб відмови від чогось... вони не відчужують щось, але чинять лише вигідний для них обмін способу життя невизначеного і підвладного випадкам – на свободу; можливості шкодити іншим – на власну безпеку; і своєї сили, яку інші могли б перевершити, – на право, котре об'єднання в суспільство робить непереборним»[2].

Призначення держави і системи законів – зберігання свободи. Свобода, на думку Руссо, не може існувати без рівності. Саме тому, що сила речей завжди намагається знищити рівність, сила законів завжди повинна намагатися зберегти її.

Розвиток філософсько-правової думки у Новий час призвів до того, що справедливим став вважатися такий суспільний порядок, коли формальна рівність кожної людини перед законом, незалежно від її майнового, соціального чи релігійного стану, знаходить юридичне закріплення. Проте, послідовне втілення принципу формальної рівності через правореалізацію породжувало ситуації, при яких виникала небезпека для свободи, зростала вірогідність тиранії і деспотизму, тобто стан відверто неправовий. Для більш змістовного з'ясування сутності права виникла необхідність розглянути останнє безпосередньо в зв'язку з категорією «свобода». Свобода, яка спочатку розглядалась тільки як стан, протилежний рабству, стала вважатися атрибутивною якістю людського духу.

В особі Вольтера, Монтеск'є та Руссо був зроблений ще один рішучий крок до того, щоб наблизити одне до одного право і політичну свободу. Зазначені філософи показали, що в змістовному плані ці поняття стоять дуже близько одне до одного, що право саме по собі є таким суспільним механізмом, який тільки і забезпечує свободу членів співтовариства. Захист прав і свобод людини держава повинна вважати одним з головних своїх завдань. Проте філософсько-правовим концепціям цих

[1] Руссо Ж.Ж. Указ. соч. С. 156.
[2] Руссо Ж.Ж. Указ. соч. С 174.

авторів були властиві певні внутрішні протиріччя. Спроба подолання цих протиріч була зроблена представниками німецького класичного ідеалізму у кінці XVIII – першій половині XIX ст.

Література

1. Вольтер. Философские произведения. М., 1988.
2. Монтескье Ш. О духе законов // Избранные произведения. М., 1955.
3. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.

Лекція 8. Філософія права І.Канта і Г.Гегеля

1. *Зв'язок моралі і права в філософській концепції І. Канта*
2. *Право як об'єктивація свободи в філософії Г. Гегеля*

Філософська думка Німеччини розвивалася в контексті розвитку європейської духовної культури кінця XVIII – початку XIX ст. На межі сторіч вона вийшла в лідери світового філософського процесу. Німецький класичний ідеалізм в особі І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шелінга і Г. Гегеля, які відіграли визначну роль у корінному перегляді основних філософських питань, зробив також істотний внесок у розвиток філософії права.

Вчення про право І. Канта є складовою частиною його філософської теорії, а саме, тією її частиною, яка разом з вченням про моральність, складає так звану практичну філософію. У своїй загальнотеоретичній концепції Кант виходив з того, що поряд зі світом явищ або феноменальним світом, існують також і речі, якими вони є самі по собі, або «речі-в-собі». Людина може пізнати світ тільки як світ явищ. «Речі-в-собі» їй ніколи не будуть доступні. Коли теоретичний розум намагається помислити такі поняття, як «свобода», «Бог», «безсмертя душі» тощо, то він неминуче впадає в протиріччя або антиномії. Але, якщо, зокрема, свобода є недоступною для теоретичного розуму, то вона може бути зрозуміла з позицій практичного розуму. Завдяки ідеям або апріорним формам практичного розуму, перед людиною і людством відкривається світ морально належного, свободи і права.

Якщо основним об'єктом розгляду теоретичної філософії є теоретичний розум, то для практичної філософії – це практичний розум або людська воля, яка за визначенням є вільною. Питання про свободу волі та засоби її здійснення в сфері громадського життя є для Канта чи не

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

найважливішими. Свобода, в його розумінні, це властивість волі всіх розумних істот. Поняття свободи дає ключ до пояснення автономії волі, яка стає вищим принципом моральності. Уявлення про моральний прогрес грунтуються на ідеї доцільного розвитку людства, що здійснюється завдяки внутрішньо властивій людині розумності. Розум жадає від людини, щоб вона, зневажаючи найближчі випадкові спонукання і схильності, «підготувала себе своїм поводженням у цьому світі до того, щоб стати громадянином кращого світу, який вона має в ідеї»[1].

Відповідно до вимог практичного розуму, обов'язок людського роду стосовно самого себе складається в здійсненні мети загального блага в громадянському стані. Громадянське суспільство окремого народу, а потім і всесвітнє громадянське суспільство – це та форма співіснування людей, яка закономірно організує свободу, утримує її в межах права. «Держава, – писав Кант, – це об'єднання великої кількості людей, підпорядкованих правовим законам»[2]. Тут йдеться не про реальну державу та її позитивні закони, яка існувала де-небудь і коли-небудь в історії, а про таку державу, якій належить бути, яка відповідає ідеї розуму і підлягає поступовому створенню, стаючи правовою державою. Маючи на увазі право, котре відповідає ідеї розуму, Кант визначав його як «сукупність умов, коли сваволя однієї особи сумісна з сваволею іншої з погляду загального закону свободи»[3]. Отже, право завжди має справу зі свободою індивідів, свободою їх волі і пов'язаною з цим можливістю свавілля, зіткнення між довільними діями різних людей. Воно суть загальні для всіх правила узгодження довільних дій вільних осіб. Його зміст і призначення полягає в тому, щоб ввести свободу індивідів та їх сваволю в розумні, загальносприятливі рамки. Право – це «обмеження свободи кожного умовою згоди її з такою ж свободою кожного іншого, наскільки це можливо за загальним законом»[4]. Таке розуміння права у Канта обумовлене його фундаментальною ідеєю «моральної автономії особистості», її абсолютною самоцінністю, її спроможністю дати самій собі закон, знати свій обов'язок і здійснювати його. Сама можливість загального для всіх правового закону полягає в цій моральній автономії особистості. Ця думка формулюється в кантівському категоричному імперативі: «Вчиняй тільки відповідно до такої максими, керуючись якою в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом»[5].

---

[1] Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 6. С. 11.

[2] Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 233.

[3] Там само. С. 139.

[4] Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 260.

[5] Там само. С. 260.

Ідея «категоричного імперативу» стосовно проблем права була піддана критиці в філософському вченні Гегеля. У Канта, вважав Гегель, в цій формулі подана чиста абстракція, форма, байдужа до визначеного змісту. «Абстракція ж поняття, – відзначав він, – є нічим іншим, як формою спроможності піднесення максими сваволі у вищий закон»[1]. У своєму вченні Гегель зробив рішучий поворот до ідеї первинності цілого – держави, пріоритет якої він відстоював перед одиничним – інтересами окремих індивідів.

Проблема права, свободи, моралі і моральності знаходилась в центрі філософських інтересів Гегеля протягом усього його життя. Вже в своїй ранній роботі «Народна релігія і християнство» він критично оцінював християнську релігію як приватну релігію, яка виражає мораль однієї, окремо взятої людини. В цій роботі Гегель вказував, що народ потребує моральної «народної релігії», яка, розвиваючись разом з державою, спроможна зберегти загальність і цілісність вільного, морального життя.

Важливою з точки зору становлення його філософсько-правової концепції можна вважати роботу «Про наукові засоби дослідження природного права, його місце в практичній філософії і його відношення до науки про позитивне право». В цій роботі, зокрема, стверджувалось, що «абсолютна, моральна цілісність є не що інше, як народ»[1] справжня моральність може бути лише загальним, органічно цілим, а окремий індивід, його мораль і право одержують свій реальний зміст лише як моменти загального.

Найбільш повно вчення Гегеля про державу та право викладено в роботах «Феноменологія духу», «Філософія духу» і «Філософія права», де представлена цілісна концепція філософського розуміння права, його місце та роль в суспільстві. Право в його зрілих формах, як зазначено у «Феноменології духу», виникає на щаблі «об'єктивного духу», коли дух переборює рівень індивідуальної свідомості (суб'єктивний дух) і досягає своєї всебічної об'єктивності. Тут він існує вже в формі не індивідуального, а «колективного духу», в рамках якого найбільш повно усвідомлює основні принципи свого власного розвитку. Концепція права викладена в категоріальній структурі: «моральність – правовий стан – мораль». За Гегелем, поняття моральності тотожне поняттю «дух», який є таким рівнем розвитку розуму, де «достовірність того, що він суть вся реальність, зведена в істину, і розум усвідомлює себе самого як свій світ, а світ – як самого себе»[2]. Носієм моральної свідомості є «моральне суспільство». Цілісне царство моральності, що розпадається на множи-

[1] Гегель Г.В.Ф. Из ранних произведений. М., 1970. С. 210.

[1] Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношение к науке о позитивном праве // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 228.

[2] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. в 14 т. М., 1959. Т. 4. С. 233.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ну індивідів, котрі як особи рівні між собою, стає правовим станом або правовим суспільством.

«Правовий стан» припускає визнання права і водночас обов'язку кожного бути особистістю. Правове суспільство породжує стихію дійсних сил особистостей. Приборкування цих стихійних сил пов'язане з моральністю, яка грунтується на свободі волі й усвідомленні суб'єктом усього комплексу моральних відносин. Моральність потребує гармонії між мораллю і природою, мораллю і чуттєвими цінностями і, нарешті, примирення всіх моральних колізій в суб'єкті, який усвідомлює свою обмеженість, вірно оцінює моральні претензії інших суб'єктів, і тим самим досягає чистоти своєї самосвідомості.

Концепція і категоріальні структури в роботах «Філософія духу» і «Філософія права» багато в чому близькі. Але «Філософія права» – це більш докладний і систематичний виклад основних понять і ідей про філософське розуміння права, аніж те, що викладено в ранніх творах Гегеля. Змістом цієї роботи є опис процесу розвитку «об'єктивного духу», метою якого є реалізація свободи в зовнішньому світі. Дійсність, врешті-решт, повинна стати світом вільної самореалізації самого духу. Право в концепції Гегеля виступає як наявне буття свободи.

Позиція Гегеля, як вона подана в «Філософії права», містить у собі в переробленому вигляді різноманітні моменти попередніх філософських вчень. Насамперед, це уявлення, що йдуть від Платона й Аристотеля, про цілісність життя поліса, а також думка Аристотеля про те, що держава, в певному розумінні, передує окремим громадянам, і що людина в своїй сутності є «істотою політичною». Це – ідея моральної цілісності держави, почерпнута з Античності, яка була розвинута у світлі поглядів Гоббса про політичну централізацію та про розумність життя в державі. Гегель взяв до уваги поняття «загальної волі» Руссо, а також ідеї історизму, народного духу і єдності народної волі Монтеск'є. Крім того, він вважав вірною думку Фіхте про національну самосвідомість народу. Проте філософсько-правова концепція Гегеля, органічно увібрав ці ідеї, пішла набагато далі поглядів своїх попередників.

Гегель відхиляв ідею природного стану і договірного походження держави. Він вважав, що з позицій розумної моральної цілісності договір як інститут приватного права не може бути джерелом державності. Він піддав критиці індивідуалізм природно-правових концепцій Гоббса, Руссо і Канта, які виходили з первинності не цілого – держави, народного духу, а окремого – особистості. Він віддавав належне Руссо за введення поняття «воля» при визначенні принципу пізнання держави, але критикував його за те, що він розумів цю волю як одиничну, а загальну волю трактував зовсім невірно. Загальна воля держави, за Гегелем, грунтується у Руссо на помилковій підставі, – сваволі і міркуваннях одиничних людей, а звідси випливає і невірне розуміння права.

У своїх філософських роботах Гегель критикував як емпіричний спосіб трактування права, властивий, на його думку, Гоббсу, Локку і Руссо, так і формальний спосіб, який використовував Кант. «При емпіричному підході, – вважав він, – панує споглядання й однобічність розгляду, в той же час формальний підхід виходить з точки зору рефлексії й абсолютизує розум»[1].

Свій метод аналізу права Гегель називав спекулятивним. Основним визначенням і вихідною точкою об'єктивного духу в його концепції є вільна воля. Воля є практичним розумом, тобто розумом, який діє в зовнішньому світі. Тому воля містить в собі два протилежних визначення: загальне і одиничне. Ці протилежні визначення знаходяться в ній як ідеальні моменти, які мисляться нею; сама ж вона є абсолютною можливістю переходу від одного до іншого. Визначаючись, воля все ж таки залишається собою, тобто зберігає в собі елемент чистої невизначеності. Тому вона й усвідомлює визначення як момент, від якого завжди може відхилитись, подібно тому як, навпаки, від непевності вона завжди може перейти до визначень, які виробляються нею самою. В цьому і полягає її свобода, яка складає її сутність[2].

Тільки на своїх вищих щаблях воля розкриває сама себе, стаючи цілком вільною. У нижчих своїх формах вона одержує зміст ззовні, від вражень і схильностей, і, залишаючись абстрактно загальним началом, присутня лише у вигляді спроможності вибирати між різноманітними враженнями, виступаючи в цій формі як сваволя. Зміст волі тут не відповідає формі, остання для неї виступає як щось вище і випадкове. Внаслідок цього сваволя являє собою внутрішнє протиріччя своїх визначень. Це боротьба між різноманітними враженнями, які приходять у протиріччя одне з одним. Обираючи між ними, сваволя містить у собі загальну мету – щастя, але оскільки ця мета залежить від збіжності випадкових вражень, то вона є частковою і випадковою. Загального в ній немає, тому що потяги нескінченно різноманітні й суперечливі. Тому щастя, що полягає в задоволенні бажань, недосяжне. Воно, за Гегелем, являє собою прогрес у нескінченність. Зміст істинного прогресу полягає у вимозі такого загального начала, яке підпорядкувало б собі все часткове. Для цього необхідно відрізняти істотне у враженнях від несуттєвого. Істотним тут варто визнати те, що складає не тільки ззовні взятий зміст, а відповідає суті самої волі. В цьому і складається істинно загальне начало, де абстрактно загальне і часткове є лише моментами. Воля, яка самовизначається, є вільною волею в істинному значенні цього слова. ЇЇ мета полягає в здійсненні своєї свободи в зовнішньому світі. Здій-

[1] Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 67.
[2] Там само. С. 70-73.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

снення цієї свободи і складає гегелівське розуміння права в його найширшому сенсі[1].

У Гегеля вся сфера об'єктивного духу є реалізацією ідеї права або ідеї свободи. Відповідно до трьох основних ступенів або форм узвишшя права як свободи «Філософія права» ділиться на три частини: «абстрактне право», «мораль», «моральність».

На ступені «абстрактного права» воля виступає як безпосередня і абстрактна воля. Людина тут є лише абстрактним і вільним «я». Така одинична воля є особистістю. «Абстрактне право» – це усвідомлення правоздатності і чистої можливості всіх наступних, більш конкретних визначень права. Пройшовши три перші ступеня – «власність», «договір» і «неправо», – право набуває свою подальшу об'єктивацію і конкретизацію в сфері моралі.

Якщо в абстрактному праві вільна воля мала своє буття ззовні, то в моралі вона має буття в самій собі. Саме при розгляді моралі набувають значення самовизначення волі, мотиви, намір і цілі суб'єктів. На цьому етапі цінність людини визначається її внутрішнім поводженням. Розвиток моралі через ступені – «умисел і провина», «намір і благо», «добро і совість» – дозволяє їй оволодіти абсолютним правом, з середини себе визначити, що є свободою, обов'язком й іншими вищими цінностями.

Але мораль – це лише суб'єктивна рефлексія самосвідомості. Справжня реалізація свободи в об'єктивному світі здійснюється в сфері моральності. На цьому рівні свобода стає вже не тільки правом суб'єктивної волі, але також об'єктивністю і дійсністю. Внаслідок цього право досягає рівня «свободи, яка самоусвідомлює, що перетворилася на природу». На даному ступені духу «особа реалізує свій обов'язок як щось їй приналежне й існуюче і в цій необхідності володіє сама собою і своєю дійсною свободою»[2]. Моральність присутня в сім'ї, громадянському суспільстві та державі, і діє у всесвітній історії як загальний світовий дух.

Правові та етичні положення «Феноменології духу» і «Філософії права» взаємодоповнюються. Початком є концепція «Феноменології духу»: «моральність – правовий стан – мораль», продовженням – концепція «Філософії права»: «право – мораль – моральність». Загальна категоріальна структура інтегральної концепції набуває такого вигляду: «моральність – право – мораль – моральність». Така структура виражає певну закономірність. Моральність (у вигляді звичаїв) міститься в самій основі розвитку людського суспільства як потенція і нерозвинена сутність. В ході розвитку суспільства вона реалізується і виявляється через

[1] Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 80-89.

[2] Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т.3. С. 306.

взаємодію права і моралі. Нарешті, на вищому етапі розвитку суспільства моральність реалізується в своїй сутнісній формі безпосередньо.

Гегелівське філософське вчення про право з усіма його позитивними сторонами й вадами стало своєрідним підсумком певного етапу в історії філософсько-правових ідей і початком нового його періоду. Філософська думка попереднього часу мала переконання в тому, що одинична людина, яка наділена розумом і вільною волею, є вихідною точкою суспільного розвитку. Її правам був привласнений статус первинних, вічних, невідчужуваних, таких, що випливають з самої природи людини. Суспільство при цьому виступало лише механічною сумою окремих осіб, було продуктом їх теоретичної й практичної діяльності. Гегель переконливо показав, що не менш справедлива й протилежна точка зору, а саме, що одиничне – продукт розвитку цілого. Тобто особистість є продуктом розвитку суспільства – сім'ї, громадянського суспільства, держави, – обумовлена ними, зобов'язана їм усім своїм існуванням і розвитком. Прийнявши за вихідний пункт своїх міркувань про право положення кантівської філософії про моральну автономію особистості, Гегель у підсумкових положеннях своїх логічних побудов прийшов до висновку про примат держави над особистістю як загального і цілого над частковим і одиничним. Проте позиція німецького діалектика в багатьох пунктах є уразливою.

Принциповою установкою Гегеля була така: істинна сутність людини та її свободи полягає в прагненні індивіда до своєї загальної природи, а право в цьому зв'язку є практичним втіленням свободи в її конкретному вигляді в дійсності, торжеством об'єктивного духу в формі держави. Індивідуальна людська доля приноситься в жертву всезагальному, вона, на думку філософа, небагато значить на важелях історії.

Проте, наступний розвиток подій в суспільстві в другій половині XIX ст. показав, що значення індивідуального людського життя і свободи зовсім не такі вже й незначні, як вважав Гегель, що елемент одиничності і випадковості грає неабияку роль у суспільному розвитку. Поява тієї або іншої особистості, наділеної неповторними якостями, розумом і вільною волею, може вирішальним чином вплинути на хід історії. В цьому плані, теоретичні пошуки післягегелівського періоду, які об'єднали в одному контексті право і свободу, були, з одного боку, продовженням тих сторін вчення Гегеля, де мало місце домінування загального, а з іншого – поверненням до правових поглядів Канта, де пріоритет віддавався індивідуальному, конкретній особистості. Домінуючий напрямок розвитку ідей про право мислився і знаходив своє практичне втілення не в тому, щоб забезпечити розвиток «загального» – держави і суспільства в цілому (навіть якщо це правова держава), а в тому, щоб свобода стала надбанням кожної окремої особистості в процесі її індивідуальної життєдіяльності. В пізнанні права стали враховуватися зовнішні та внутрішні умови, які найбільшою мірою дозволяли б проявитися людській

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

особистості. Проблема сутнісних підвалин права конкретизувалась у питання самовизначення і самореалізації людини в умовах держави, пошуку тих засобів, які забезпечили б реальну свободу людського духу.

Підбиваючи підсумок розгляду філософсько-правової проблематики в німецькому ідеалізмі кінця XVIII – початку XIX ст., слід зазначити таке.

Класична німецька правова філософія цього періоду набула свого найвищого розвитку в особі Канта та Гегеля і знайшла своє певне завершення. Означені мислителі надали поняттю права виключно широкий зміст, вважаючи що воно зосереджує в собі найширшу палітру соціальної дійсності. Вони провели детальний аналіз проблем сучасного їм права, його зв'язок з мораллю та політикою, наблизили розуміння права до таких понять, як «власність», «договір», «громадянське суспільство», «держава». Було показано зв'язок між правом та свободою, розходження між свободою і сваволею, ці філософи внесли свій внесок у тлумачення проблеми «парадоксу свободи» (нічим не обмежена свобода перетворюється у свою протилежність – у рабство). Право в його філософській сутності стало розглядатися як об'єктивні умови, при яких найбільшою мірою забезпечується свобода особистості та стабільне існування держави.

Література

1. Гегель Г.В.Ф. Из ранних произведений. М., 1970.

2. Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношение к науке о позитивном праве // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978.

3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. в 14 т. М., 1959. Т. 4.

4. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т.3.

5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.

6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.в 26 т. М., 1965. Т. 6.

7. Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 6 т. М., 1965.Т. 4. Ч. 2.

Лекція 9. Головні напрямки західноєвропейської філософії права XIX ст.

1. *Історична школа права та її критика*
2. *Юридичний позитивізм*
3. *Неокантіантська філософія права*

З моменту свого виникнення філософія права виступала, головним чином, як сукупність теорій природного права. Класична природно-правова думка від Платона і Аристотеля до Канта і Гегеля розглядала природне право як незмінне, безумовне, вічне. Вважалося, що воно існує або за природними законами, або за божественними повеліннями, або за об'єктивними законами розуму, на відміну від умовного юридичного закону, який створюється суб'єктивною волею людей. Але в першій половині XIX ст. виникли великі сумніви щодо вірності таких поглядів. З розвитком суспільства та ростом конкретно-наукових знань виникла проблема пояснення історичного різноманіття позитивного права, його змін у просторі й часі. Спробу розв'язати цю проблему взяла на себе історична школа права, яка виникла в першій половині XIX ст. в Німеччині. Найбільш яскравими представниками цієї школи були Ф. Савіньї, Г. Пухта, Г. Гуго.

Поява історичної школи права було своєрідною реакцією на засилля метафізичних теорій права. Представники цього напрямку заперечували природне право, що випливає з вічних законів природи чи розуму, і пропонували розглядати позитивне право в тісному зв'язку з історією суспільства, розвитком його сфер та інституцій. Зокрема, провідний теоретик цього напрямку Ф. Савіньї (1779-1861 рр.) обгрунтовував ту думку, що право – це прояв народного духу, який не є чимось незмінним і сталим, а перебуває в постійному русі. Саме це забезпечує різноманіття юридичних законів у різних країнах і в різні часи. Історична школа виказувала сумніви щодо переконливості теорій природного права, оскільки надто великими були ті зміни, які відбувалися в позитивному праві протягом історії, і ці зміни не сполучалися з уявленнями про вічність і незмінність принципів природного права, хай як широко ці принципи не тлумачити.

Деякий час історична школа права користувалась певним впливом в правовій думці Німеччині, де до цього панували традиційно метафізичні погляди на право. Однак, незважаючи на нові горизонти, які демонструвала ця філософсько-правова концепція, вона мала суттєві недоліки. Представники цієї школи не визнавали здобутків ліберальної філософської думки про договірне походження держави, розподіл гілок влади, ідею невідчужених прав людини, право народу на повстання проти тиранії тощо. Спираючись на широку історичну базу, вони робили з цього в цілому консервативні висновки, захищаючи існуючий суспільний порядок з його пережитками монархізму та феодального права.

Крім того, історична школа права мала з боку більш глибоких, філософських засад. За це вона була піддана критиці вже її сучасником Гегелем, який зауважував, що, розглядаючи розвиток юридичних законів протягом історії, дослідники цього напрямку не дуже замислювалися над тим, чи відповідають ці закони вимогам саме права. Гегель та й ба-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

гато інших філософів були переконані в тому, що право і юридичний закон – це такі поняття, які відображають різні види реальності. Вони можуть стояти досить близько або далеко одне від одного, але ніколи не збігаються повністю. Історія демонструє багато прикладів того, що закони, які встановлювались державою, забезпечували владу тиранів, закріплюючи не панування права, а загальне безправ'я. А тому, розглядаючи історичний розвиток права, треба, за Гегелем, спочатку визначитись з приводу того, що слід розуміти під поняттям «право». В межах історичної школи проблема співвідношення існуючого і належного в праві вирішувалась на користь першого, а проблема сутнісного визначення права, що інтегрально поєднувало б у собі існуюче і належне, – одна з головних проблем філософії права – розглядалася як метафізична і відкидалась.

Окрім історичної школи, з ідеями природного права не погоджувались представники юридичного позитивізму (Дж. Остін, К. Бергбом та ін.). Виникнення юридичного позитивізму пов'язують, як правило, з вченням англійського правознавця Дж. Остіна (1790-1859 рр.). Його методологічною основою був утилітаризм І. Бентама і позитивна філософія О. Конта, які проголошували кінець традиційної метафізики і виникнення позитивної філософії, що спирається тільки на експериментальну науку.

Дж. Остін відстоював ту думку, що право – це ніщо інше як «веління суверена», і вивчати його треба як факт соціальної дійсності. Він пропонував розрізняти право, мораль і політику, які за своїм змістом належать до різних сфер суспільної реальності, і, як наслідок, – очистити вчення про право від природно-правових елементів. Право таким чином буде виступати тільки як система юридичних норм, котрі можуть легко фіксуватись і вивчатись. Теорія Дж. Остіна виходила з того, що сувереном може бути не тільки окрема особа, але й державна інституція. Наказ суверена, що супроводжується погрозою санкції, – це й є юридична норма. Такі теоретичні засади права є досить двозначними. Їх використання може вести до будь-яких наслідків. Вони можуть бути підставою як правового, так і деспотичного режиму. Слід зауважити, що пізніше вони були використані для юридичного обгрунтування фашистських та тоталітарних держав.

Позитивісти відстоювали ту думку, що ніякого іншого права, окрім юридичних законів та інших нормативних актів, прийнятих державою за встановленою процедурою, не існує. Завданням філософії права за цих умов є вивчення діючого в певній країні позитивного права і узагальнення емпіричного досвіду. Однією з провідних галузей в межах позитивістських досліджень права стає порівняльне правознавство. Юридичний позитивізм став досить впливовою течією філософії права, яка в другій половині XIX ст. набула широкого розповсюдження в країнах Європи та Америки.

Проте, зведення права до юридичного закону, а останнього – до державної санкції було невиправданим ані теоретично, ані практично. Через короткий час юридичний позитивізм був підданий серйозній критиці і повинен був переглянути свої вихідні позиції.

В кінці XIX ст. криза в правознавстві, до якої призвів юридичний позитивізм, примусила знову звернутися до концепцій природного права. Але то вже не було некритичне повторення метафізичних ідей минулого про незмінне природне право, а спроба знайти нові аргументи на користь продуктивності природно-правових ідей в нових історичних умовах. Впливовою течією в цьому сенсі було неокантіанство, яке виникло в другій половині XIX ст. і було пов'язано з новим, поглибленим вивченням філософської спадщини І. Канта.

Одним із засновників неокантіанської філософії права був німецький філософ і правознавець Р. Штаммлер (1856-1938 рр.). Найбільш відомими його роботами в цій галузі є «Господарство та право з точки зору матеріалістичного розуміння історії» та «Теорія юриспруденції». Р. Штаммлер був супротивником марксистської соціальної теорії, яка за основу брала матеріальні чинники розвитку суспільства, а всі духовні елементи, в тому числі й право, вважала похідними від економічного базису. Вчений обгрунтовував ту думку, що основу держави складає не економічний базис, не виробничі відносини, а саме право. «Право, – вказував Р. Штаммлер, – може бути визнане остаточною інстанцією, яка несе відповідальність за соціальне господарство, тому що воно утворює як регулюючу форму соціального життя таку, що обумовлює основу всіх можливих соціальних явищ»[1]. Неможливо навіть сформулювати поняття держави без того, щоб наперед не було визначено поняття права. Воно є безумовно першим (prius) по відношенню до держави. Неможливо щось стверджувати про державну владу без того, щоб не були визначені правові норми. Аналізуючи співвідношення господарської діяльності та права, Р. Штаммлер пропонує розглядати їх як матерію та форму суспільного життя. Матерія і форма, якщо розглядати їх окремо від природних або соціальних об'єктів, виступають пустою абстракцією, і лише в своїй неподільній єдності вони можуть дати конкретну уяву про предмет. Право тут виступає необхідним елементом, оскільки без нього не можуть ані існувати, ані розвиватися будь-які форми людської суспільної діяльності. Право та господарство не протистоять одне одному, це - дві сторони одного й того ж об'єкту – соціуму.

Намагаючись дати точне визначення права, Р. Штаммлер вказував, що це самовладне регулювання соціального життя людей, що не порушується. В цьому визначенні підкреслюються три важливі моменти. По-перше, це є «самовладне» регулювання, тобто таке, що не бере до уваги

[1] Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. СПб., 1907. Т.2. С. 281.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

згоду чи незгоду учасників правових відносин, а нав'язує їм певний спосіб дій. По-друге, норми права не можуть бути порушені, тобто в самих нормах закладено механізм, який стоїть на сторожі таких порушень, вони є обов'язковими як для тих, кому вони призначені, так і для тих, хто їх встановлює. І, по-третє, таке визначення права дозволяє розмежувати право і свавілля.

Розглядаючи питання генезису держави та права, Р. Штаммлер наголошував, що правові норми виникають і починають діяти раніше, ніж виникає держава. Невірно було б ототожнювати право й силу. Далеко не всі юридичні настанови обгрунтовуються за допомогою державної насильницької санкції. Багато з них носять характер пропозицій.

Р. Штаммлер ввів поняття «природне право зі змістом, що змінюється». Разом з іншими дослідниками цього напрямку він відзначав, що природним правом є формальний початок справедливості. Не може бути таких правових положень, які були б справедливими або несправедливими, незалежно від характеру суспільно-історичної ситуації. Безумовна справедливість конкретних формулювань права заперечувалася. Передбачалося, що вони мають значення тільки в конкретному історичному контексті. Безумовно діють, за словами Р. Штаммлера, лише формальні умови. Сукупність цих формальних умов, за допомогою яких визначається весь правовий світ, що змінюється, і дає те, що називається природним правом.

XIX століття було часом бурхливого розвитку як класичної, так і некласичної філософії на Заході. Це позначилось на розвитку також і філософії права. Прикладом паралельного існування цих двох течій є, наприклад, майже одночасна діяльність гегелівської філософії права та історичної школи права. Остання виступала проти абстрактно-метафізичних побудувань в праві, які були притаманні ідеалізмові, і привертала увагу до вивчення історичного розвитку позитивного права. Історична школа права відіграла певну роль в розумінні глибинних властивостей права, але незабаром вона була витиснута юридичним позитивізмом, який був органічною складовою частиною позитивістської філософії О. Конта – Г. Спенсера. Юридичний позитивізм виступав проти будь-яких концепцій природного права і наголошував на тому, що правом є лише діюче в країні законодавства. Така позиція була дуже небезпечною, оскільки повністю звільнялась від критеріїв, що дозволяли розрізнювати правові і неправові закони.

Правові погляди Р. Штаммлера та інших неокантіанців зіграли істотну роль у подоланні юридичного позитивізму, який панував в юриспруденції кілька десятиліть, відновили увагу до природно-правових концепцій. Неокантіанські ідеї, зокрема, ідея ціннісного виміру права, несли в собі чимало творчих елементів і набули подальшого розвитку в роботах філософів права XX століття.

Література

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
2. Савиньи Ф. Обязательственное право/Пер. с нем. М., 1876.
3. Новгородцев П.И. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба: Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии. М., 1896.
4. Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. СПб., 1907. Т.2.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Тема III. УКРАЇНСЬКА ТА РОСІЙСЬКА ТЕОРІЯ І ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

Лекція 10. Філософські і правові ідеї в українській філософії

1. *Філософсько-правові ідеї доби Київської Русі*
2. *Теоретичні пошуки в сфері права в XVII – XVIII ст.*
3. *Питання справедливості, закону та держави в творах видатних діячів культури XIX – початку XX ст.*

Перші морально-правові ідеї з'явились у вітчизняній філософській думці ще в період Київської Русі. Їх становлення відбувалося, з одного боку, під впливом філософських вчень більш розвиненої Візантії, а з іншого – спиралося на національну духовну традицію. В силу історичних, соціально-політичних та релігійних чинників цей процес відзначався значною своєрідністю, і мав досить суперечливий характер.

Однією з перших літературних пам'яток початкового періоду вітчизняної філософії, в якій розглядалися питання справедливості, закону і права було «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона (XI ст.). На думку цього мислителя, суспільний розвиток здійснюється завдяки змінам релігій. Митрополит Іларіон протиставляв два періоди історії людства: епоху Старого Заповіту, яка грунтувалась на законі, тобто відносини між людьми будувалися на принципах беззастережного підпорядкування вимогам писаних правил; і епоху Нового Заповіту, який проголосив, що найвірнішим шляхом до істини й справедливості є божественна благодать. Іларіон писав: «Спершу закон, потім благодать, спершу тінь, потім істина»[1].

Імперативні вимоги юридичного закону, за Іларіоном, розділяють народи, підносять одних і принижують інших. На відміну від формального юридичного закону, благодать рівняє всі народи перед богом, установлює справедливість, гарантує реалізацію свободи, дає можливість розглядати існування будь-яких народів, у тому числі і слов'янських, як частину світової історії.

Джерелом справедливого, істинного і праведного є Святе Писання. Його пізнання та виконання, з одного боку, робить людину доброчесною, смиренною і законослухняною, а з іншого – дозволяє встановити

[1] Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України: Хрестоматія. К., 1993. С.9.

порядок у суспільстві, забезпечити дотримання вимог влади, зміцнює стабільність держави.

Аналогічним чином підходять до проблеми з'ясування сутності справедливого і законного й інші автори, сучасники і найближчі продовжувачі ідей митрополита Іларіона.

У хроніках «Ізборник Святослава» (1076 р.), «Повчання» Володимира Мономаха (1053-1125 рр.), «Моління» Данила Заточника (XII – поч. XII ст.), «Кирило-монах і притча про людську душу, і про тіло, і про порушення божої заповіді, і про страшний суд, і про муку» Кирила Туровського (1130-1182 рр.) говориться про те, що зміцнення основ державності, вирішення проблем співвідношення світської і духовної влади, досягнення соціальної гармонії й свободи особистості може відбутися у разі дотримання морально-правових настанов Біблії, які виражають вищу справедливість. Напроти, відступ від її положень призводить до кривди і зла, за що порушника неминуче жде людський суд і кара небесна.

Автори літературних джерел доби Київської Русі тільки позначили проблему законного і справедливого, зробили перші підходи до осмислення права в житті суспільства. Виходячи з переконання, що справедливе і законне мають коріння в єдиному божественному началі, значну увагу вони приділяли утвердженню думки про необхідність дотримування релігійних норм, які до появи першого свідоцтва вітчизняного права – «Руської правди» – виконували роль соціальних регуляторів поведінки людей. Морально-правові ідеї мислителів Київської Русі були важливим етапом у становленні вітчизняної правосвідомості й мали істотний вплив на формування правової психології українського народу.

Важке соціально-економічне і політичне становище Київської Русі після монголо-татарської навали, національний і релігійний гніт з боку сусідніх держав не сприяли розвитку філософської думки взагалі і вчень про право, зокрема. Але поступово почав відроджуватися інтерес до філософії та права, роль яких у культурному житті європейських народів завжди мала неабияке значення.

В першій половині XVI ст. в роботах Станіслава Ориховського-Роксолана (1513-1566 рр.) «Про природне право», «Наставляння польському королю» та в інших відкривається нова сторінка в дослідженнях права і філософському тлумаченні його сутності на національному ґрунті. С. Ориховський-Роксолан був прихильником ідей природного права. На відміну від Фоми Аквінського та інших схоластів західноєвропейського Середньовіччя, які розглядали природне право як різновид загальних законів універсуму, що мають свій початок у Богові, С. Ориховський-Роксолан вкладав у це поняття дещо інший зміст. Він вважав, що природне право, хоча і залежить від божої волі, але має також природно-розумний характер. Воно стоїть вище людських законів, які повинні йому відповідати, а у разі необхідності коректуватися від-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

повідно до нього. Якщо основні елементи соціальної сфери будуть відповідати вимогам природного права, то це дасть змогу побудувати стабільну, процвітаючу державу, стане гарантом блага кожного окремого індивіда.

Намагаючись з'ясувати сутність права, С. Ориховський-Ронсолан розділяє категорії «право» і «закон», підходить до закону як до форми права, підкреслює його соціальне значення. Він вказує на його надзвичайно високе місце в суспільних відносинах. Закону повинні підпорядковуватися всі піддані держави, включаючи правлячі кола й монарха. Тільки за таких умов можлива реалізація принципу загального блага і свободи.

На межі XVI-XVII ст. спроба з'ясовувати сутність справедливого і законного була зроблена українським мислителем Іваном Вишенським (1545-1620 рр.). У своїх теоретичних пошуках він виходив з прагнення вирішити проблеми співвідношення рівності та свободи окремої людини і всього народу. На його думку, реалізація ідеї рівності та свободи в суспільстві можлива тільки при умові повернення до демократичних принципів раннього християнства. Насильство, кривда і зло є наслідком прагнення до багатства і необмеженої влади. Тільки повернення до першохристиянських принципів в індивідуальному і громадському житті надасть гарантії дотриманню природних прав, про які так проникливо говориться у Святому Писанні.

Для досягнення цієї мети український мислитель пропонував, з одного боку, усунути втручання світської влади у внутрішні справи церкви, зберегти церковні відносини в їх ідеальній духовній чистоті, а з іншого – покласти в основу світської влади й усього мирського життя очищену від католицизму православну християнську віру, яка в своїй основі містить підстави рівності, свободи і справедливості.

Рівність, на думку І. Вишенського, є одним з природних прав. «Короли и цари, – писав він, – только властию сродство людское превосходят, а плотию, кровию и смертию всем равны суть»[1]. В цілому, за твердим переконанням І. Вишенського, раннє християнство виходить з ідей рівності всіх людей від природи, рівності їх перед Богом. Ці ідеї набувають значення первинних і визначальних принципів для встановлення справедливого державного устрою, досягнення незалежності держави.

Приблизно такий же підхід у з'ясовуванні сутності права застосовував ще один мислитель цього періоду – Петро Могила (1596-1647 рр.). Критерій справедливості він вбачав у принципах християнської віри, які стоять вище будь-яких установлень світської влади в суспільстві. Він відзначав: «Стан Цесарский и Королевский ест досыт поважный, але над одного ест поважныйший стан священнический, бо цесаром, королем и все потентатом того свьта влада од бога всемогущего ест над мес-

[1] Вишенський І. Твори. К., 1959. С. 245.

тностями, грунтами земель и над тылом людским, а священници владнут душею людською»[1].

Закон у філософсько-правових роздумах П. Могили – це дарунок божий. Всі існуючі в світі закони він поділяв на природні, або «закони натури», і юридичні закони, які створюються людьми. Соціальна цінність юридичних законів дуже значна. Для того щоб суспільство існувало в добробуті і щасті, цим законам повинні підпорядковуватися не тільки прості люди, але й загалом всі верстви суспільства, в тому числі й царі.

Одним з видатних філософів і політичних діячів того часу був випускник, а потім викладач Києво-Могилянської академії Феофан Прокопович (1677-1736 рр.). Разом з іншими кращими учнями академії він був направлений до Риму в колегіум св. Афанасія, де вивчав філософію та богослов'я. Після повернення на батьківщину він став професором, а потім ректором Києво-Могилянської академії. З 1716 р. за наказом Петра І.Ф. Прокопович переїхав до Санкт-Петербургу, де став активним прихильником державних та церковних реформ царя. Він займав пости архієпископа Новгородського, а потім віце-президента Синоду. Ф. Прокопович був одним з найбільш освічених людей свого часу. В його бібліотеці нараховувалося понад 30 тис. книжок.

У своєму правому вченні мислитель пов'язував положення Святого Писання з висновками природно-правових концепцій. Одним з перших у вітчизняній політико-правовій думці він почав розглядати питання походження держави і права. Не без впливу західних філософських течій він зробив той висновок, що державному станові передував природний стан, у якому люди вели безупинні війни і поводили себе як дикі звірі. Природний стан, за Ф. Прокоповичем, – це «чорне і безмірне море беззаконня». Спонукувані розумом і божественним промислом, люди приходять до усвідомлення необхідності виходу з цього стану. Розум підказував, що вийти з нього можна шляхом укладання суспільного договору про створення держави, в результаті якого люди переходять до громадянського стану і погоджуються на встановлення верховної влади. Укладається договір між народом і майбутнім государем, внаслідок якого люди відчужують свою волю на користь правителя, даючи йому силу і владу. Згідно з негласною домовленістю, вони не мають права розірвати цю угоду. Верховна влада в країні створюється як результат відмови народу від свого суверенітету на користь суверенітету государя.

Ф. Прокопович говорив про те, що народ має право сам вибирати собі будь-яку форму влади. Спираючись на філософську традицію, він розглядав три основні форми державного правління: монархію, аристократію та демократію. На його думку, при демократичній формі прав-

[1] Могила Петро. Предисловие к «Учительному евангелию» // Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI-XVII вв. К., 1924. С.323.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ління часто спалахують смути і заколоти, аристократія пов'язана з боротьбою партій і змовами, і тільки монархія, завдяки тому, що влада зосереджена в одних руках, може забезпечити належний спокій і порядок у державі. Аналізуючи дві форми монархії, обмежену й абсолютну, Ф. Прокопович говорив, що у випадку обмеженої форми, монарх, на підставі різних причин може бути відсторонений від влади, і це буде мати катастрофічні наслідки для країни та її народу. В такій великій державі, якою була Росія, тільки абсолютна, нічим не обмежена монархічна влада, на думку Ф. Прокоповича, була спроможна захистити від зовнішніх та внутрішніх ворогів, забезпечити законність і правопорядок у країні.

Памфіл Юркевич (1827-1874 рр.) був самобутнім мислителем і викладачем, який зробив значний внесок у розвиток вітчизняної філософської думки. Незважаючи на відсутність великих творів, присвячених фундаментальним філософським проблемам, він був важливим попередником релігійної філософії, яка набула бурхливого розвитку в Росії в другій половині XIX – на початку XX ст. Про нього з великою повагою відзивався провідний феноменолог дожовтневого періоду Г.Г. Шпет, його вплив підкреслював історик філософії В.В. Зеньківський, його гострий, схильний до містичних прозрівань розум відзначав релігійний мислитель Г.В. Флоровський. Відомий філософ дореволюційної Росії В.С. Соловйов слухав його лекції в Московському університеті і називав П.Д. Юркевича своїм учителем.

Як виходець з України, П.Д. Юркевич здобув вищу освіту в Київській духовній академії, де навчався у 1847-1851 рр. Після її закінчення, враховуючи його неабиякі обдарування, його залишили в академії для викладацької роботи. Незабаром він отримав ступінь магістра і почав вести філософський курс. У 1858 р. йому було присвоєне звання екстраординарного професора Київської духовної академії. Коли у 1861 р. після декількох років заборони в Росії було відновлено викладання філософії у вищих навчальних закладах нерелігійного профілю, то в країні не виявилося необхідної кількості підготовлених на достатньо високому рівні професорів, здатних читати лекції з філософських дисциплін. За цих умов саме П.Д. Юркевич був запрошений з Київської духовної академії на посаду професора Московського університету – провідного вищого навчального закладу країни. Пізніше він декілька років був деканом історико-філологічного факультету цього університету.

Професор П.Д. Юркевич читав лекції з філософії, логіки, історії філософії, психології та педагогіки. Курс природного права, який виставлявся в його навчальних планах протягом декількох семестрів, довгі роки існував тільки в рукописах. Лише останнім часом його лекції з філософії права стали надбанням гласності і ввійшли в науковий обіг. Спираючись на різноманітний історико-філософський матеріал, П.Д. Юркевич розглядав цілий спектр важливих філософсько-правових питань, пропонуючи багато в чому досить оригінальні рішення.

У своїх філософсько-правових поглядах П.Д. Юркевич виходив з принципів ідеалістичної філософії, зокрема, в його лекціях досить яскраво проглядається вплив Гегеля. Загальне завдання філософії права він бачив у тому, щоб знайти єдиний принцип для юридичного знання. Закони об'єднання такого знання, на його думку, можуть бути різними. Першою формою об'єднання виступає звід або кодекс, у якому певні права розміщені в суворому порядку; даний вид автор називав суто практичним, тобто таким, що має значення для конкретних юридичних наук. Друга форма об'єднання полягає в підведенні цих знань під закони емпіричного пізнання або під закони асоціації ідей; таку єдність філософ називав зовнішньою і випадковою. Третя – форма внутрішньої єдності – є найбільш вірною, оскільки будується на законах розуму, законах достатньої підстави.

Внутрішня єдність юридичних наук може бути троякою: по-перше, як продукт національного духу; по-друге, як явище історії; по-третє, як явище самої ідеї права. Три форми єдності юридичних наук формують відповідно три філософсько-правові школи, в яких перша визнає основним джерелом права національний дух, друга – дух історичний і третя – філософський дух.

Національний дух, як вважав П.Д. Юркевич, є першим «законодавцем», який диктує народові його права й обов'язки на стадії формування права. Проте, його не можна визнати єдиним джерелом права, оскільки тут ідея права ще не виражена в чистому вигляді. Історичний дух, як джерело права, диктує вибір правил для життя не внаслідок їхньої розумності, а через їх корисність. Тут царює так би мовити випадок. Але принципи життя не повинні носити випадковий характер, засновуватися тільки на одиничних фактах, вони мають спиратися на загальні начала розуму. Ідеальний дух, на думку П.Д. Юркевича, є найбільш повним і вірним джерелом права. Якщо філософія позитивного права показує, яка ідея лежить в основі того або іншого законодавства, то філософія права вказує, яка ідея повинна бути проведена в позитивне право взагалі, виходячи із суті історії та законів логіки.

Ідея природного права може бути зведена до двох джерел, тому що національний і історичний дух, за П.Д. Юркевичем, мисляться як одне й теж. Відповідно, два джерела права дають початок двом універсальним методам наукового пізнання, які суть емпіричний і раціональний методи. Виділяючи зазначені методи, будь-який дослідник шукає засоби їх поєднання в єдину теорію, оскільки саме теорія є кінцевою метою наукового дослідження. Перегукуючись з неокантіанською традицією, П.Д. Юркевич розділяв всі науки на такі, що вивчають те, що є, і називаються «науками, що пояснюють», і такі, що вивчають те, що повинно бути, тобто знаходять норми для того, що є, і тому називаються «науками, що дають норми, або науками оцінюючими»[1]. Як цілком справедливо вка-

[1] Юркевич П.Д. Сочинения. М., 1990. С. 45.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

зує автор, у науках, які називаються «такими, що пояснюють», думка визначається фактом, а в оцінюючих науках – факт визначається думкою.

Філософією права П.Д. Юркевич, наслідуючи відомій традиції, називав ту сферу знання, яка вивчає природне право. Далеко не всі системи визнають природне право як підгрунтя позитивного права. Його не визнають, в першу чергу, системи матеріалізму, нігілізму і скептицизму, які пояснюють право або виходячи з сили, або з випадку, або з практичного інтересу. Але це є одностороннім і облудним. Інші системи заперечують те, що юридичний закон є обов'язковим для людини по самій своїй природі, стверджуючи, що людина змушена виконувати його внаслідок тільки примусової сили закону. Треті системи визнають ідеї права, але не пов'язують їх з вищим і вічним призначенням людини, відокремлюють правові ідеї від моральних і релігійних. Наука природного права, як підкреслював П.Д. Юркевич, містить в собі всі ті відношення, які служать джерелом обов'язкового по природі, і невиконання яких є злом.

Філософ виділяв серед цих відношень чотири групи: 1) відношення до Бога; 2) відношення до зовнішнього світу; 3) відношення до самого себе; 4) відношення до інших людей. Відносини людини з іншими людьми мають особливо велике значення. Ці відносини П.Д. Юркевич розділяв на позадержавні або «стани натури», і відносини, які виникають внаслідок того, що людина живе в державі. Перші він поділяв на відносини людей як індивідуумів того ж самого роду – права людяності – і відносини їх як членів однієї і тієї ж сім'ї – права сімейні. Відносини в державі, в свою чергу, грунтуються на тому, що, по-перше, особи, далекі одна від одної, поєднуються на підставі того, що всі вони є громадянами, звідси утворюється система цивільних або приватних прав; і, по-друге, особи є підпорядкованими державі, і це складає систему державних привселюдних прав. Відносини держав між собою регулюються в рамках міжнародного права.

Для стародавніх філософів, відмічав П.Д. Юркевич, головним питанням філософії права було питання про відносини індивіда до інших людей і відносини інших людей до нього, тобто питання про те, якими можуть бути взаємовідносини між ними. Відповідно до авторитетної думки Цицерона, ці взаємовідносини повинні базуватися на таких принципах: 1) neminen laede – не ображай нікого; 2) suum cuique tribue – віддай всім належне; 3) imo omnes quantum potes juva – допомагай завжди всім, скільки можеш. У першому судженні міститься ідея права, у другому – ідея справедливості, у третьому – ідея безкорисливої любові. Ідея права, підкреслював філософ, переважає в цивільній спілці, в державі; вище її ідея справедливості, яка панує в людській спілці; особливо стоїть ідея любові, яка має місце в релігійних стосунках. Всі ці ідеї тісно сполучені, і в одних випадках переважає одна з них, в інших – інша. Для філософії права, оскільки вона займається ідеями, важлива саме ідея права.

За П.Д. Юркевичем, існують два роди законів, які визначають індивідуальне і громадське життя людини. Перші з них говорять, що людина є такою істотою, яка не може жити на самоті, а потребує спілкування з собі подібними. Другий закон говорить про те, що людина, як і будь-яка інша жива істота, буде використовувати всі наявні в її розпорядженні засоби для забезпечення своєї безпеки і самозбереження. Прагнення до самозбереження, яке присутнє в кожного індивіда, призводить до того, що може виникнути взаємне вторгнення в індивідуальну сферу свободи кожної окремої особи. Це вторгнення призводить до конфліктів між людьми. Причому таке зазіхання на індивідуальну сферу часто виражається в тому, що заявляються права на речі, які вже знаходяться в чиїйсь власності. Будь-яке гармонійне взаємне спілкування можливе тільки в тому випадку, якщо існує взаємна повага права власності осіб, що беруть участь у спілкуванні. Право власності спочатку виникає або на підставі першого оволодіння, або внаслідок обробки предмета, який не був нічиєю власністю. У тому випадку, коли виникає порушення права, яке відбувається за допомогою насильства, до порушника також припустимо застосування насильства. Такими є різноманітні форми права, які диктують необхідність розробки цивільного і кримінального законодавства.

Держава, згідно з поглядами П.Д. Юркевича, виникає в силу дії двох основних законів індивідуального і громадського життя. Щоб не говорилося про ідею держави або про ідеальну державу, суть її полягає в тому, що вона покликана охороняти права людей, які створюють її, за допомогою примусової сили. Держава не може і не повинна ставити собі за мету встановлювати і захищати якийсь моральний порядок, що за певних обставин вважається кращим, ніж будь-який інший моральний порядок. Мета держави і права полягає в тому, щоб адекватно реагувати на будь-які порушення юридичного характеру. До тих пір, поки закон не порушений, держава не втручається, хай як тяжко не страждають люди внаслідок порушень моральності.

Філософія права, як синтетична наука про право, характеризується власними методами дослідження. Як і в будь-якій іншій галузі наукових знань, методи визначаються предметною сферою даної науки і розподіляються на об'єктивно-формальні й об'єктивно-метафізичні. Перші спрямовані на опрацювання окремих, одиничних фактів. Другі належать власне до філософських методів і покликані розробляти раціональні принципи пізнання взагалі. Філософські методи пізнання права, в свою чергу, можна розподілити на історичні або індуктивні і спекулятивні або умоглядні. Перші дають істини факту, які не мають ніякої необхідності: те, що є, – те і є, але для людини це може бути цілком байдужим. Другі показують істини розуму, які мають безумовну необхідність. П.Д. Юркевич підкреслював, що філософія права не може спиратися тільки на істини факту, тобто бути суто індуктивною наукою, вона несе в собі

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

істотний метафізичний зміст. А тому вона потребує спекулятивних методів, що грунтуються на ratio naturalis (природному розумі). Природний розум, за П.Д. Юркевичем, – це система істин, які, з одного боку, є необхідними і загальними за своїм внутрішнім змістом, а з іншого – мають достатні підстави для свого існування.

Варто зазначити, що, незважаючи на глибокий інтерес до питань змісту і методів пізнання філософії права, П.Д. Юркевич не мав на меті створити завершене і всебічно розроблене філософське вчення. Залишилися тільки конспективні записи його лекцій, які страждають всіма тими вадами, що властиві конспективним матеріалам з-за їх лаконічності та фрагментарності. Необхідно звернути увагу на деякі з цих вад. Хоча П.Д. Юркевич стверджував про свою схильність до спекулятивної філософії гегелівського напрямку, але водночас його філософсько-правові погляди показують, що їх автор не повною мірою володіє діалектичним методом. Вказуючи на присутність протиріч у будь-якому явищі, що досліджується, він нічого не говорить про їх взаємозв'язок і роз'вязання. Далі, відмічаючи, що існують «науки про природу» і «науки про дух», мислитель часто змішує наукові і ціннісні судження, віддаючи перевагу останнім, хоча ідеал філософії права бачиться йому як сувора, логічно обгрунтована наука. Проте, незважаючи на окремі вади, філософсько-правові погляди П.Д. Юркевича мають безсумнівну цінність, тому що являють собою необхідний етап у становленні української та російської філософії права як самостійної і оригінальної галузі філософського знання. Вони послужили вагомим поштовхом для наступного розвитку філософії права на вітчизняному терені, наближення її до світового рівня.

У XIX – на початку XX ст. значну увагу з'ясовуванню сутності справедливості та права приділяли у своїй творчості такі видатні діячі української культури, як Тарас Шевченко, Іван Франко, Леся Українка та багато інших. Так, Т.Г. Шевченко (1814-1861 рр.), хоча й не мав систематичних праць, де були б викладені філософські та правові погляди, багато своїх роздумів присвятив пошукам шляхів гармонійного розвитку суспільства. В багатьох художніх творах він висловлювався стосовно співвідношення права і закону, людини й держави, правової системи і влади. В основі його міркувань з цього приводу важливе місце займають категорії свободи і справедливості. Гарантією свободи, на думку поета, повинен бути «праведний закон», котрий розглядається як важлива умова суспільної справедливості. Але закон, що діє в державі, де існує нерівність, не може бути «праведним». Він є соціально орієнтованим, обмежує природну свободу, і тому не може гарантувати справедливості. Щодо цього у вірші «Саул» поет писав: «Аж ось лихий царя несе з законами, з мечем, з катами, з князями, з темними рабами»[1]. Під «праведним законом» істинного життя Т. Шевченко розуміє справед-

[1] Шевченко Т. Кобзар. К., 1987. С.577.

ливість, яка виражається в соціально-майновій і правовій рівності всіх людей. Правова рівність є умовою юридичних гарантій свободи індивідів, створює можливість для набуття ними статусу повноцінних громадян. Але поняття «праведний закон» розглядається ширше, ніж тільки установлення юридичної рівності, і за суттю близьке до поняття справедливості.

Певний внесок у розвиток української правової думки вніс І. Франко (1856-1916 рр.). Він був прихильником тієї точки зору, що право має засади в економічних відносинах, випливає з них, стаючи системою гарантованих державою загальнообов'язкових норм. Він, зокрема, відзначав, що «цивільне право і, до деякої міри кримінальне, базуються на існуючому соціальному устрої»[1]. Категорія «закон» не тотожна поняттю «право», вона розглядалася мислителем через категорію «соціальна справедливість». Закони, на його думку, повинні гарантувати справедливість у всіх сферах громадського життя: соціальній, економічній і політичній. Але, коли законодавство, будучи похідним від економічних відносин, захищає не загальні права, а окремі привілеї, воно є тільки щитом, яким прикривається несправедливість. Крім того, в реальності закони, навіть якщо вони прийняті за всіма правилами юридичної процедури, далеко не завжди гарантують виконання на практиці тих прав і свобод, які проголошуються ними.

Аналізуючи категорії «право» і «закон», І. Франко показує юридично вірне розуміння джерел права, до яких відносить укази уряду Австрії, а також нормативно-правові акти парламенту і Галицького сейму. Піддаючи критиці сутність правової системи Австрії («Тюремні сонети», «На дні», «До світла», «Дві конституції» та ін.) і підкреслюючи соціальну цінність права, І. Франко вважав за можливе використовувати чинне законодавство для підвищення політичної і правової свідомості людей, що могло б сприяти усвідомленню необхідності демократичних змін у суспільстві. Залишаючись прихильником класової теорії походження права як похідного від суспільних і, у першу чергу, економічних відносин, він припускав можливість оберненого впливу права на суспільні відносини. Він пропонував використовувати правові засоби для того, щоб за допомогою їх прийти до влади, а потім через парламентську діяльність законодавчо забезпечити соціальну й економічну перебудову суспільства.

З'ясовуванню ролі права в суспільстві приділяла увагу в своїх творах також видатна українська поетеса Леся Українка (Лариса Петрівна Косач-Квітка) (1871-1913 рр.). Основою її правового світогляду було визнання природних прав людини та їх безумовної цінності. Природні права реалізуються через свободу волі, яка являє собою право кожної людини робити все, що їй заманеться, аби тільки не завдавати шкоди

[1] Франко І. Статті і матеріали: Збірник. Львів. 1948. С. 65.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

іншим людям, не шкодити їх правам[1]. Гарантія прав і свобод індивіда та їх реалізації в житті залежать від форми державного устрою та форми правління. У своїх правових поглядах Леся Українка відзначала, що походження держави пов'язане з завоюванням одного народу іншим. Держава, в її розумінні, є продовженням цього насильства, оскільки політична влада сконцентрована в руках однієї, більш сильної в економічному плані частини суспільства, а існуюче в державі право закріплює цю владу. Як породження насильства, держава і волевстановлене право не сприяють реалізації природних прав. Тому свої природні права, серед яких головне – право на життя і свободу, – людина повинна відстоювати будь-якими засобами і навіть «озброєною рукою». Люди, які не бажають розуміти права інших, не вміють шанувати чужу волю і піклуються тільки про свої права, – це злочинці. Проти них на захист прав людини повинні стати закон, право і суд. Волевстановлене право може бути гарантом природних прав людини тільки в державі з демократичною, республіканською формою правління, оскільки тільки тут воно перестає бути соціально спрямованим і сприяє реалізації свободи індивідів у широкому сенсі цього слова.

В цілому, на зміст правових концепцій українських діячів культури цього періоду в значній мірі впливала та обставина, що Україна тривалий час не мала своєї державності, а входила в різні державні утворення (Росія, Польща, Австро-Угорщина). Український народ вів тривалу боротьбу за встановлення власної незалежності, яка повинна була стати фактичною основою визнання національних інтересів, природних прав людини, встановлення дійсно справедливих і вільних суспільних відносин. В ході цієї боротьби окреслювались основні ідеї щодо філософського розуміння держави та національного права.

Література

1. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України: Хрестоматія. К., 1993.

2. Вишенський І. Твори. К., 1959.

3. Могила Петро. Предисловие к «Учительному евангелию» // Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI-XVII вв. К., 1924.

4. Феофан Прокопович. Філософські твори: В 3 т. К., 1979-1981.

5. Франко І. Статті і матеріали: Збірник. Львів, 1948.

6. Українка Леся. Державний лад // Історія філософії України: Хрестоматія. К., 1993.

7. Шевченко Т. Кобзар. К., 1987.

8. Юркевич П.Д. Сочинения. М., 1990.

[1] Див.: Українка Леся. Державний лад // Історія філософії України: Хрестоматія. К., 1993. С. 410.

9. Юркевич П.Д. История философии права. Введение // Философская и социологическая мысль. 1996. №3-4.

Лекція 11. Зародження філософії права в Росії та її розвиток в початковий період

1. *Філософське осмислення ролі держави та права після петровських реформ початку XVIII ст.*
2. *Перші російські дослідники права С.Ю. Десницький, В.Т. Золотницький, О.П. Куницін, К. Неволін*

Дещо по-іншому, ніж в Україні, формувалася правова думка в Росії. Вона складалася під впливом багатьох чинників, не останнє місце серед яких займала політика постійного приєднання до московського царства нових земель. У ході завоювання нових територій була створена величезна держава, яка розташувалася на двох материках, і кордони якої простяглися на десятки тисяч кілометрів. В цих умовах зміцнення централізованої влади в Росії стає однією з головних цілей правлячої верхівки. Така політика не могла не позначитися на формуванні законодавства, становленні правознавчих наук, а також на розумінні соціальної ролі і сутності права. Як наслідок, правові концепції, запозичені з Заходу, на першому етапі формування російської філософії права нерідко використовувалися для обгрунтування абсолютизму.

Російське правознавство виникло порівняно пізно, якщо брати до уваги ту обставину, що в західноєвропейській філософії правова проблематика розглядалася ще в епоху Античності. Вважається, що початковий період розвитку науки про право в її теоретичній частині слід віднести до XVIII ст. У цей час Петро I познайомив Росію з європейською науковою, філософською та правовою думкою. Перед правознавцями того часу стояли складні завдання. «Наше відношення до західної науки, – писав М.М. Коркунов, – можна порівняти з відношенням глосаторів до римської юриспруденції. І нам треба починати з засвоєння плодів чужої роботи, і нам, насамперед, треба було піднятися до рівня іноземної науки. Але тільки наше положення було менше сприятливе, наші завдання незрівнянно більш тяжкими, ніж ті, що припали на долю глосаторів. Перед ними була вже закінчена наука така, що завершила свій розвиток, зупинилася в своєму прямуванні (Римське право – В.Ш.)... Зовсім іншим було наше становище. Ми не могли, як вони, спокійно працювати над засвоєнням плодів науки Заходу, що випередила нас. Наука ця – наука жива. Вона розвивається з кожним днем, йде впе-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ред... Проте, в якісь півсторіччя ми майже встигли надолужити різницю в шість з лишнім сторіч, яка відділяла нас від західних юристів»[1].

Перший етап розвитку філософії права пов'язаний зі знайомством Росії з досягненнями не тільки західноєвропейських вчених, але й київської філософської школи. Немало викладачів Києво-Могилянської академії було привезено до Москви для розгортання початкових та вищих закладів освіти і викладання дисциплін, які традиційно вивчались в академії.

Спроба довести «природність» підпорядкування владі монарха мала місце, зокрема, в роботах російського історика та державного діяча В.М. Татіщєва (1686-1750 рр.). Обгрунтовуючи цю ідею, він стверджував, що людина не може розумно користуватися своєю свободою, і тому на неї повинна бути вдягнута «вузда неволі для її ж користі». Порядок у державі підтримується законами, які бувають природними і позитивними (тобто встановленими державою). Розглядаючи різні форми держави, В.М. Татіщєв відмічав, що в невеликих країнах, які не зазнають нападів, можливе демократичне правління. Держави, що мають значну територію, але відчувають себе в безпеці, можуть встановити у себе аристократичне правління. Такій великій державі, якою була Росія, оточена з усіх боків ворогами, для її цілісності та безпеки необхідне тільки монархічне, самодержавне правління.

Думка про те, що природне право являє собою вираження вічних і незмінних вимог, з яких повинно випливати позитивне право розділяв також видатний дослідник і вчений М.В. Ломоносов (1711-1765 рр.).

Правознавство сучасного типу отримало значний імпульс для свого розвитку після створення університетів у Москві, Казані, Харкові, Санкт-Петербурзі, Києві, Одесі. Це були перші світські вищі навчальні заклади європейського типу, які ставили собі завданням вивчення всієї сукупності традиційних та народжених у Новий час наук, серед яких важливе місце займало і правознавство.

Велике значення для історії російського правознавства початкового періоду мав С.Ю. Десницький (1740-1789 рр.), якого багато хто називав першим російським професором права. Він дістав освіту в Московському університеті, а потім в університеті м. Глазго у Шотландії, де йому був присвоєний ступінь доктора права. Значний вплив на його переконання мали метафізика Д. Юма і моральна філософія А. Сміта. В основі його поглядів на філософське розуміння права лежали ідеї Гуго Гроція, роботу якого «Про право війни і миру» він добре знав і високо цінував. Він називав його першим з учених, який запропонував науковому світові щось подібне до натуральної юриспруденції, а його головна книга є найкращою системою позитивного та природного права. Повернувшись на батьківщину, С.Ю. Десницький уперше став читати лекції з філософії

[1] Коркунов Н.М. История философии права. СПб. 1903. С. 261-262.

і права в Московському університеті російською мовою, всупереч тому, що загальновизнаною мовою викладання на той час вважалася латина.

С.Ю. Десницький вбачав своє завдання в тому, щоб розробити принципи, які можна було б покласти в основу прийняття позитивних законів, а для цього потрібно відшукувати загальні причини, які діють в усіх державах і є підставою всіх законів і правлінь[1]. Всебічне вивчення права, на його думку, було можливе лише шляхом поєднання метафізичного, історичного та догматичного методів.

С.Ю. Десницький у цілому не поділяв концепцій природного права і договірної теорії походження держави. Він вважав, що будь-яка держава утворюється в ході послідовної зміни чотирьох стадій розвитку людського суспільства: 1) полювання та збирання; 2) скотарства; 3) землеробства; 4) стадія торгівлі або «комерційна», як називав її сам автор. Кожному періоду було властиве своє право, але лише на останній стадії утворюється держава з усіма її необхідними інститутами, а також розгалужена система позитивного права. Як прихильник просвітницьких ідей, прекрасно знаючи твори Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, для Росії найкращою формою державного правління С.Є. Десницький вважав конституційну монархію, виступаючи за освічений абсолютизм.

Сучасником С.Ю. Десницького і прихильником природно-правових поглядів був В. Т. Золотницький (1741-1771 рр.). Його книга «Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы Российского общества» була однією з перших у російській філософсько-правовій науці праць, де започатковувалася спроба показати, яким чином проводити філософські дослідження правових проблем. Автор відзначав, що «природне право є знанням натуральних законів, які можна спостерігати в первинному натуральному стані». Саме від нього беруть початок усі «позитивні закони». Природне право є, по суті, критерієм позитивних законів і самих дій людей. «Польза естественного права, – писав В.Т.Золотницький, – состоит в том, что сравнивая начало оного с человеческими действиями, можем знать, которые с оными сходственны; а через сие всякие несогласия в обществе решить будем в состоянии»[2].

Не обійшов увагою політико-правову проблематику представник російського просвітництва О.М. Радищев (1749-1802 рр.). Він був непримиренним супротивником самодержавної влади, не роблячи розрізнення між освіченою монархією і деспотизмом. На його думку, освічених монархів немає і бути не може, самодержавна влада завжди всіляко

[1] Див.: Десницкий С.Е. Слово о прямом и ближнем способе к научению и юриспруденции // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т.1. С. 24.

[2] Золотницкий В.Т. Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы Российского общества. Б.м., 1764. С. 2.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

намагається зберегти себе, і тому схильна до будь-яких дій заради цього, несе в собі зародки абсолютизму.

О.М. Радищев був прихильником теорії природного права і договірної концепції походження держави. Відповідно до його поглядів, держави виникають внаслідок природної схильності людей жити разом, через інстинкт соціальності, що притаманний людям. Коли люди жили в природному стані, всі вони були рівні, але з появою приватної власності природна рівність виявилася порушеною. Ворожнеча і розбрати, пов'язані з цим, змусили людей укласти договір про створення держави, що забезпечило захист життя і власності кожного з членів співтовариства.

Укладаючи суспільний договір, люди, проте, не втрачають своєї свободи. Кріпацтво і рабство, за концепцією О.М. Радищева, є таким станом, який суперечить природному праву. Мислитель відстоював ідею про тісний зв'язок між законом, народним суверенітетом і природним правом. Закон він розглядав як «извет общия воли», в основі якого повинно лежати природне право. Тому юридичні закони, засновані тільки на силі, на його думку, є протиправними і виконувати їх не обов'язково. О. М. Радищев не розділяв позицію тих мислителів Заходу, які основу природного права вбачали в праві сильного, оскільки сила, яку творить сваволя, не може бути джерелом права. Якщо закон «не має підстав у природності», він взагалі не може існувати як закон. Розглядаючи різні форми державного правління, О.М. Радищев виступав за республіканську форму, аналогічну тій, яка була у вічових феодальних республіках Новгорода і Пскова. Він казав, що тільки народ має право засновувати ту або іншу форму державного правління, і робив радикальний висновок про право народу на повстання в тому випадку, якщо тиранія влади перевищує всякі межі і змушує народ до цього.

У першій половині XIX ст. відбувається подальший розвиток філософії права, який пов'язаний, насамперед, з ім'ям значного правознавця і філософа О.П. Куніцина (1783-1840 рр.), який викладав природне право в Петербурзькому університеті та Царскосільському ліцеї. У 1818 р. вийшла друком його книга «Право естественное», що являла собою виклад природно-правових поглядів деяких європейських філософів, насамперед, мислителів Німеччини. Будучи послідовником Канта, О.П. Куніцин розглядав право як частину моральної філософії. «Моральна філософія, – писав він, – є наукою, що викладає закони, які даються волі розумом... Моральна філософія розділяється на дві частини. У першій викладаються закони внутрішньої свободи, і вона називається власне мораллю. У другий пропонуються закони права, тому вона називається правовченням або просто правом»[1]. Розходження між мораллю і природним правом, на думку О.П. Куніцина, полягає в тому, що перше має своїм предметом внутрішню свободу людини, тоді як друге – зовнішню.

[1] Куницын А.П. Право естественное. СПб., 1818. С.5-6.

Для того, щоб відрізняти право від позитивних законів, заснованих на сваволі законодавця, вчення про право він пропонує називати природним правом, тому що в ньому викладаються такі положення, які виводяться з природи людського розуму. «Позитивні узаконення, – писав О.П. Куніцин, – виникають зі сваволі й угоди громадян між собою або від волі верховного володаря в державі; закони права природного виникають із загальних начал розуму»[1]. Саме природне право повинне служити головним керівним началом для позитивних законів.

Значною роботою першої половини XIX ст. була книга К.О. Неволіна (1806-1855 рр.) «Энциклопедия законоведения», яка вийшла в Києві в 1839 р. К. О. Неволін також був представником природно-правового напрямку філософії права. На його думку, енциклопедія права є синтетичним розділом правознавства, що покликаний служити сполучною ланкою між філософією права і окремими науками про юридичні закони. Самі по собі юридичні закони або позитивне право може як відповідати вимогам права, так і не відповідати їм. Тому при їх розробці та прийнятті необхідно мати на увазі якісь критерії, котрі дозволяли б відрізняти правові закони від неправових. «Закон, за своєю суттю, – писав К.О. Неволін, – є взагалі правда... А сутність правди може бути визначена тільки філософією»[2]. В будь-якому законодавстві треба розрізняти дві частини: природні закони і закони позитивні. Перші, взяті в їх сукупності, утворюють ідею законодавства, другі служать її проявом.

Початковий період філософсько-правових досліджень в Росії кінця XVIII – початку XIX ст. багато в чому був періодом учнівства. Для розробки і кодифікації юридичних норм усіх рівнів, теоретичного осмислення юридичної практики необхідна була відповідна методологічна база. Для її розробки спочатку залучалася в основному західноєвропейська філософська думка. Навчання в університетах головних європейських наукових центрів, знайомство з новітньою філософською літературою і самостійні роздуми дозволили російським ученим поступово накопичити власний досвід у філософських і правових дослідженнях. Були висунуті оригінальні філософсько-правові концепції, які являли собою узагальнення юридичної практики, теоретичним обгрунтуванням національного державо- та правотворення. Це поступово наближало російську філософію права до рівня європейської філософської думки.

Література

1. Десницкий С.Е. Слово о прямом и ближнем способе к научению и юриспруденции // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т.1.

[1] Там само. С. 12-13.

[2] Неволин К.А. Энциклопедия законоведения. К., 1839. Т.1. С. 23.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

2. Золотницкий З.Т. Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы Российского общества. Б.М., 1764.
3. Коркунов Н.М. История философии права. СПб., 1903.
4. Куницын А.П. Право естественное. СПб., 1818.
5. Неволин К.А. Энциклопедия законоведения. К., 1839. Т.1.
6. Татищев В.Н. Избранные произведения. Л., 1979.

Лекція 12. Гегельянська філософія права: П.Г.Редкін, Б.М.Чичерін

1. *Погляди на право професора П.Г. Редкіна*
2. *Філософія права Б.М. Чичеріна*

У першій половині XIX ст. поступово встановлювалися більш тісні зв'язки між російськими та західноєвропейськими вченими і філософами. Не без труднощів і протиріч відбувалося поступове засвоювання інтелектуальних надбань Європи. Слідом за філософією Канта, що спочатку мала невелику кількість прихильників, володарями дум у Росії стали Шеллінг і Гегель.

Знайомство з гегелівською філософією відбулося в Росії порівняно рано, майже відразу після виходу друком на батьківщині його основних творів. Одним з перших, хто згадував у своїх лекціях Гегеля, був професор Царськосільського ліцею О.І. Галич. Посилання на Гегеля, як на одного з найбільш впливових представників сучасної йому німецької філософії, міститься в його «Історії філософських систем» (1819). О.І. Галич аналізував в цій роботі «Науку логіки» Гегеля, яка була видана в Німеччині всього за три роки до цього.

У березні 1830 р. майбутній слов'янофіл І.В. Кіреєвський був присутній на лекціях Гегеля з історії філософії в Берлінському університеті. Він мав декілька приятельських зустрічей і бесід з великим німецьким філософом і дуже високо про нього відзивався. Філософські погляди Гегеля проголошував з університетської кафедри М.В. Станкевич. Часопис «Московский наблюдатель» став однією з перших трибун російських «гегелістів». Під впливом філософії Гегеля формувалися погляди М.О. Бакуніна, В.Г. Бєлінського, М.Г. Чернишевського, О.І. Герцена.

Вивчаючи гегелівську філософію, російські мислителі XIX ст. не могли пройти повз його філософії права. Найбільш значними послідовниками цього напрямку в Росії були П.Г. Редкін і Б.М. Чичерін, а пізніше І.О. Ільїн.

У другій половині XIX ст., пройшовши початковий етап свого становлення, філософія права в Росії змогла вже перейти до певної рефлек-

сії з приводу підгрунтя своєї власної науки. Використання гегелівської методології для цих цілей виявилося цілком слушним.

Професор Московського університету П.Г. Редкін (1808-1891 рр.) у перший період своєї творчості був переконаним прихильником філософії Гегеля. Під час свого навчання в Германії він слухав лекції Гегеля в Берлінському університеті (1829-1831). Повернувшись на батьківщину, він надрукував статтю про нього і його філософську систему в часопису «Москвитянин» (1841, кн.8). Пізніше, віддаючи шану гегелівській філософії, яка була вершиною духовного розвитку людства в недалекому минулому, більш переконливою він вважав позитивну філософію О. Конта.

Філософія права, на думку П.Г. Редкіна, повинна вивчати право таким, яким воно є саме по собі. А для цього його треба розглядати не з юридичної, а саме з філософської точки зору. В цьому сенсі, філософія права є філософською наукою, тобто частиною філософії, яка має свій специфічний об'єкт досліджень. Кожний з розділів філософії (онтологія, гносеологія, соціальна філософія, етика, естетика і т.ін.) вивчає своє коло питань, тобто свій предмет, який визначає специфіку даного розділу. Предметом філософії права є саме право[1].

Філософія права розглядає право в його сутності, незалежно від того, чи було воно встановлено коли-небудь і де-небудь у вигляді законодавчого права чи ні. Відмінність від позитивного правознавства, як вважав П.Г. Редкін, виражається в тому, що філософія права має своїм змістом «філософське, природне, раціональне, тобто мислиме розумом людським право, або ідеальне право, прототип права (jus naturale seu jus naturae), маючи на увазі те, що є праведним і справедливим (justum), або в чому полягає правда і справедливість (justitia). Позитивне ж правознавство має своїм змістом позитивне право (jus positivum), право реальне, дійсне, тобто десь призначене, встановлене в якійсь державі або суспільстві»[2].

Розглядаючи різноманітні позиції з приводу того, що розуміти під предметом філософії права, П.Г. Редкін відзначав, що тут існують досить відмінні точки зору. Деякі філософи змішують природне і позитивне право в тому сенсі, що не визнають іншого права, крім природного. Звідси випливає, що будь-яке позитивне право, що суперечить природному, тобто поняттю справедливості, вони вважають неправом. Інші не визнають ніякого іншого права, крім позитивного, але тим самим позбавляють останнє критерію, який дозволяв би відрізнити правові закони від неправових. Ті ж, хто визнає і те, і інше, розрізняють природне і позитивне право, але по-різному, що залежить від того, яку загальнофіло-

[1] Див.: Редкин П.Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще: В 7 т. СПб., 1889. Т.1. С. 199.

[2] Там само. С. 200.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

софську методологію вони визнають для себе як визначальну. При цьому деякі філософи доводять розходження між природним і позитивним правом до відомої протилежності (позитивісти), інші намагаються зняти ці протилежності у вищій єдності (філософи-ідеалісти). А з цих останніх декотрі в позитивному праві знаходять два елементи – позитивний і природний (К.О. Неволін), а у інших позитивне право визнається впровадженням у дійсності принципів природного права (Гегель). В той же час є такі дослідники, які визнають і природне, і позитивне право такими, що мають право на існування, але перше приймається лише як факт мислення, внутрішнього досвіду, в той час як позитивне право називають правом у дійсності, в зовнішньому досвіді (Кант).

Існує й така точка зору, що природне і позитивне право впливають одне на одного: природне перетворює позитивне, а в позитивному відбиваються якісь сторони природного. Тут визнається, що як природне, так і позитивне право – це продукт розвитку людського суспільства, з тією лише різницею, що перше – продукт мислення, а друге – продукт волі.

Цю останню позицію розділяв сам П.Г. Редкін. Він погоджувався з тим, що на противагу ідеалізму, подібний підхід не дозволяє припускати присутності в людині природженої, умоглядної ідеї права. З іншого боку, ця філософська позиція, на противагу матеріалізму, припускає наявність у людини спроможності, що розвивається, до права. Тут не заперечується розходження між природним і позитивним правом, але й не відбувається абсолютного протиставлення між ними, тому що в житті будь-якої людини і держави ясно вбачається розходження між тим, що повинно бути, тобто природним правом, справедливістю (justitia), і чинним позитивним правом (jus). Так відбувається внаслідок того, що юридичні закони самі по собі вимірюються мірилом природного права, яке визначає ступінь того, в якому випадку те або інше законодавство виступає справедливим або несправедливим.

П.Г. Редкін вважав, що філософія взагалі є наукою, яка являє собою «людське мислення про існуюче». Якщо під існуючим розуміти не існуюче взагалі, а існуюче як право, то тоді ми будемо мати ту частину філософії, що раніше називалася наукою природного права, а тепер – філософією права. Звідси випливає, що філософія права являє собою мислення про право, як правду і справедливість в суспільстві і державі, оскільки суспільство і держава є такими, що в них виражається саме справедливість.

Поряд з позитивним правом, яке існує завжди і скрізь, де люди живуть спільно, правом, яке встановлюється волею людей, в історії завжди була присутня віра в існування вищого права, незалежного від позитивного, яке, з одного боку, служило джерелом останнього, а з іншого, було проводом для його подальшого розвитку і мірою оцінки. Ця віра в незалежне від позитивного права існування вищого права спочатку виража-

лася в нечіткому внутрішньому почутті права, а потім розвилася в більш-менш ясну правосвідомість. Але людська правосвідомість, як усяка свідомість, підкреслював П.Г. Редкін, є плодом розумного мислення, на відміну від позитивного права, що є результатом досвіду. Звідси випливає, що вище право – це «право в мисленні або мислиме право... право в ідеї, ідея права або його ідеал, зразок, прототип позитивного права...». Завдання філософії права в цьому зв'язку полягає в тому, щоб «вивести ідею права з принципу, поставити і розвити її в систему, як ідеал для здійснення в громадському житті»[1].

Б.М. Чичерін (1828-1904 рр.), учень П.Г. Редкіна, також належав до плеяди російських гегельянців, які використовували методологію Гегеля для аналізу конкретних філософських проблем. Глибоко сприйнявши гегелівське вчення, він піддав його складному й оригінальному перетворенню. Це дозволило йому створити власну, досить послідовну філософську систему. До складу цієї системи як її органічні елементи входили метафізика, логіка, філософія науки, релігійна концепція і філософія права.

Критикуючи позитивістські погляди на право і розглядаючи ту роль, яку філософія права покликана грати у вивченні правової реальності, Б.М. Чичерін відзначав, що сфера права не вичерпується позитивним законодавством. Останнє тільки визначає ті юридичні норми, які діють тепер і в даному місці. Юридичні закони не залишаються вічними і незмінними, як закони природи, вони виступають як те, що породжене людською волею, і як такі можуть бути дуже недосконалі. Звідси випливає, що для їхньої зміни потрібно їх сумлінне вивчення й оцінка. «Чим повинен керуватися законодавець, – задається питанням учений, – при визначенні прав і обов'язків осіб, які підпорядковуються його велінням?»[2]. Він не може черпати керівні начала з самого позитивного права, тому що воно є саме тим, що потрібно оцінити. Не можна також керуватися досвідом, який черпається з життєвої практики, оскільки ця практика являє собою дуже складну картину найрізноманітніших явищ, що постійно знаходяться в русі, зміні, розвитку, часто суперечать одне одному. Для їх аналізу необхідно попередньо мати «загальні ваги, якусь міру, або керівне начало». А це останнє може дати тільки філософія. «Не можна розумним чином встановити права й обов'язки осіб, – вважав Б.М. Чичерін, – не знаючи, що таке право, де його джерела і які з нього випливають вимоги»[3]. Ті філософські начала, на яких повинне засновуватися позитивне право, тісно пов'язані з поняттям людської особистості, а тому, щоб розібратися в них, необхідно дослідити природу людини, її властивості і призначення. Всі ці питання по своїй суті є філософсь-

[1] Редкин П.Г. Указ. соч.
[2] Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900. С. 1.
[3] Чичерин Б. Н. Указ. соч. С. 2.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

кими, а тому без загальнофілософського підгрунтя неможливо знайти вірне рішення проблеми розуміння сутності права.

В своїй фундаментальній роботі «Філософія права» дослідження філософських основ права Б.М. Чичерін починає з поняття «особистість». Це обумовлюється тим, що особистість являє собою найпростіший елемент суспільства як цілого, його «атом», не розібравшись в сутності якого не можна зрозуміти того цілого, яке з цих простих елементів складається[1].

Як духовна істота, котра має розум і волю, людина, за словами Б.М. Чичеріна, є суб'єктом. Реальна сутність суб'єкта полягає в акті самосвідомості, який дається кожному його власним «Я». Погляди на суб'єкт, знаходять своє продовження в такому важливому питанні, яке лежить в основі права і моральності, як питання про свободу волі. Юридичні закони всіх країн звертаються до людини як до вільної істоти, котра повинна виконувати вимоги законів. Але внаслідок свободи волі вона може й не виконувати їх. На визнанні свободи волі засновані поняття «провина» і «відповідальність». Без поняття «свобода волі» цілком втрачають зміст такі поняття, як «моральність» і «право», руйнується весь духовний світ людини. Але ідея свободи може стати рушійною силою певних вчинків тільки в тому разі, якщо вона є щось реальне, а не просто ілюзія. Усвідомлення свободи і можливість діяти в силу цього усвідомлення – це факт, який не підлягає сумніву, отже, свобода волі є реальною приналежністю суб'єкта.

Б.М. Чичерін писав про те, що перебуваючи в зовнішньому світі, воля повинна залишатися вільною, визначатися власними внутрішніми спонуканнями. Таким є вищий принцип свободи. Вищим щаблем вільної волі є узгодження її внутрішніх визначень із зовнішніми, перенесення її внутрішнього змісту в зовнішній світ, підпорядкування зовнішніх визначень внутрішньому змісту. Визначаючи внутрішній зміст вільної волі, Б.М. Чичерін підкреслював: «Заперечення волею всього часткового й умовного, яке йде за всяку дану межу, призводить до поняття безумовного, що складає властиву розуму ідею Абсолютного, яка не дається ніякому досвідові, а властива розуму по самій його природі, складає його власний зміст»[2]. Саме від цієї ідеї здобуває своє право на існування й ідея свободи.

Для того, щоб діяти в зовнішньому світі, відзначав Б.М. Чичерін, необхідно від Абсолютного перейти до відносного, визначитися в зовнішньому світі. Тут лежить момент відпадіння від Абсолютного і тут же лежать підстави зла, які полягають в порушенні зовнішнього закону. Даний перехід відбувається в акті вільної волі людини. Разом з розвитком свободи людина починає розуміти відмінність між добром і злом. Вона розуміє, що таке добро, але через обмеженість своєї природи під-

[1] Там само. С. 59.
[2] Чичерин Б. Н. Указ. соч. С. 48.

порядковується зовнішньому впливу і чинить зло. Розв'язання протиріччя між добрим і злим началами в людині полягає в тому, що вона підкоряє свої зовнішні визначення розумному законові, здійснює вимоги розуму в зовнішньому світі. Свобода, яка прямує до здійснення абсолютного закону в людській діяльності, є, за Б.М. Чичеріним, моральною свободою. Вона являє собою єдність протилежностей: з одного боку, вона грунтується на усвідомленні Абсолютного, а з іншого – на сваволі. Як істота метафізична, людина містить в собі обидві ці протилежності, свобода добра з неминучістю сполучена в ній зі свободою зла.

Із переконання в тому, що людина за своєю природою є істотою надчуттєвою, метафізичною, і як така, цінна сама по собі, народжується ідея права. Кожна людина як духовна істота намагається розширити сферу своєї свободи, але оскільки те ж саме намагаються робити інші люди, відбувається зіткнення устремлінь і виникає необхідність їх узгодження. Усвідомлюється потреба визначати, що належить кожному, і встановити загальнозначущі правила для вирішення суперечок. Якщо духовна природа людини полягає в свободі, то суспільне начало полягає в обмеженні цієї свободи, що виражається в законі. Виникає проблема співвідношення свободи і закону.

На відміну від фізичного світу, вважав Б.М. Чичерін, де закон має необхідну, безумовну силу, в людському світі закон не носить такого ж безумовного характеру. Людина як абсолютно вільна істота може або підпорядковуватися, або не підпорядковуватися йому. Вимоги закону до людини як до вільної істоти можуть носити або характер примусу, або ні. Перше стосується зовнішніх дій людини, які складають сферу її зовнішньої свободи, друге ж виникає з внутрішньої свободи. З першого виникає право, друге складає основу моралі.

Поняття «право», за Б.М. Чичеріним, може розумітися в об'єктивному і суб'єктивному сенсі. Суб'єктивне право – це спонукування, «законна свобода» що-небудь робити або не робити. Об'єктивне право суть сам закон, який визначає свободу. Звідси право в його найбільш загальному вигляді визначається як «зовнішня свобода людини, обумовлена загальним законом»[1].

У питанні про те, що є предметом філософії права, як частини філософії, можливі, на думку Б.М. Чичеріна, два основних підходи протилежного змісту. Один з напрямків називається ідеалізмом і займається переважно ідеями, у той час як реальні життєві умови становлять тут лише ілюстрацію всезагального. Цей напрямок негативно ставиться до практики, а тому будує теоретичні схеми, які з великими обмеженнями можуть бути застосовані в конкретних, реальних умовах. Інший напрямок є прямо протилежним першому. Представники цього напрямку, відкидаючи стару метафізику, єдиним керівним началом пізнання ви-

[1] Чичерин Б. Н. Указ. соч. С. 48.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

знають досвід. Але це, на думку Б.М. Чичеріна, ще гірша однобічність. Ідеалізм, займаючись умоглядними побудовами, відривається від реального життя, але в ньому самому містяться можливості виправлення: під впливом критики однобічні визначення заміняються більш повними і загальними. Матеріалізм же (філософ називає його «реалізмом»), що базується на досвіді і позбавлений ідеальних або розумних начал, залишається безсилим проти самих безглуздих теорій, однією з перших серед яких Б.М. Чичерін називає соціалізм. Коли відкидається ідеалізм і метафізика, тобто раціональні начала, які служать керівними основами в теоретичному пізнанні і практиці, то зникає всіляка можливість розуміння суспільних явищ. «У цій галузі, – підкреслював Б.М. Чичерін, – метафізика є не тільки засобом розуміння; вона сама стає явищем, а тому потребує вивчення»[1].

Але як розібратися в масі суперечливих думок, на які розпадається стара метафізика, і які в значній мірі сприяли її падінню? Яким чином, не маючи керівного начала, можна відокремити в цих різноманітних школах істинне від помилкового і тим самим затвердити відроджену науку філософії права на твердих підставах? «Дороговказної ниткою, – вважав Б.М. Чичерін, – може служити саме прямування філософської думки в її відносинах до громадського життя»[2].

В історії філософії права, підкреслював мислитель, можна відзначити чотири головні напрямки, які являють собою послідовний розвиток суспільної думки: суспільна, моральна, індивідуальна й ідеальна школи. Спочатку мислителі виходили з того, що людина є суспільною істотою і намагалися з цієї передумови вивести всі закономірності життя суспільства. Але потім виявилося, що тут, по суті, були сполучені два протилежних начала: окремі особи, які живуть в суспільстві, і певні ідеальні першооснови, що пов'язують людей воєдино. Звідси виходили два напрямки думки, які беруть за основу дві протилежні точки зору. Одна приймає за вихідну передумову особистість та її права, а інша – ті абстрактні начала, яким підпорядковується саме право. З першого напрямку виникає індивідуалістична школа, а з другого – моральна. Далі ці два напрямки, на думку Б.М. Чичеріна, сходяться в вищій єдності «ідеальної школи». Перевіркою вірності підходів «ідеальної школи» філософії права може служити, з одного боку, історія філософії права, а з іншого – вивчення фактів реальної дійсності, які вказують на її практичне використання. Тільки в силу цієї перевірки філософія права може стати достатньо обгрунтованою наукою, яка спирається на тверді підстави умоглядності і досвіду.

Гегельянський напрямок філософії права, як і гегелівська філософія взагалі, відіграли значну роль в становленні російської правової філо-

[1] Чичерин Б. Н. Указ. соч. С. 20.

[2] Там само.

софії. Це була певна школа думки, переосмислення інтелектуальних надбань якої формувало самостійні, неупереджені погляди на речі, заставляло критично ставитися до всіляких авторитетів, намагатися об'єктивно оцінювати моральний і правовий стан суспільства. Можна було погоджуватись з поглядами Гегеля, як це робили П.Г. Редкін, Б.М. Чичерін та деякі інші, або вважати їх хибними, але пройти повз його філософії права вже не міг жоден серйозний мислитель.

Література

1. Редкин П.Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще: В 7 т. СПб., 1889. Т.1.
2. Чичерин Б. Н. История политических учений. Ч.1-5. М., 1869-1902.
3. Чичерин Б. Н. Курс государственной науки. М., 1894-1898. Ч.1-3.
4. Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900.

Лекція 13. Позитивістська філософія права: М.М.Коркунов, Г.Ф.Шершеневич

1. *Особливості позитивістської філософії права*
2. *Концепція права Г.Ф. Шершеневича*
3. *Погляди на державу та право М.М. Коркунова*

У 50-60-х рр. XIX ст. в період формування буржуазних відносин у Росії, підготовки і проведення реформ в економічній, політичній і правовій сферах, різко зросла потреба в формально-догматичних дослідженнях права. Тому з другої половини сторіччя на сцену виходить позитивістська філософія права, яка набула неабиякого розвитку і з тих пір зайняла міцні позиції в російському правознавстві.

Позитивістську філософію права можна умовно розділити на юридичний та соціологічний позитивізм. Представники юридичного позитивізму (Г.Ф. Шершеневич, М.Н. Капустін, Н.К. Ранненкампф, С.В. Пахман, Х.А. Гольмстен та ін.) розглядали право винятково як систему юридичних норм, яка встановлюються і захищаються силою держави, а також як нормативний порядок, що закріплювався на їх основі. Прихильники соціологічного позитивізму (М.М. Коркунов, М.М. Ковалевський, С.А. Муромцев та ін.) виходили з необхідності дослідження права як явища громадського життя і вимагали аналізувати його в тісному зв'язку з іншими соціальними явищами.

Так, на думку Г.Ф. Шершеневича (1863-1912 рр.), людина являє собою єдність індивідуального і соціального. Суспільство є результатом

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

усвідомлення того, що поряд із індивідуальними інтересами існують також і суспільні інтереси. Врахування останніх сприяє виживанню людського роду. Людська діяльність відрізняється доцільністю, тому суспільство має бути нормативно організованим. Функцію нормативної організації виконують соціальні норми. Державна влада спочатку зароджується для виконання функцій щодо захисту підданих від різного роду зовнішніх небезпек, а також з метою організації управління суспільством. Для управління всією системою складних суспільних стосунків створюються спеціальні групи людей, які називаються чиновниками, а також виділяються спеціальні норми (юридичні норми або позитивне право). Г.Ф. Шершеневич ставив знак рівності між правом і юридичним законом. Право у нього – це ті норми, які створюються державою і виражають інтереси пануючих класів. Державна влада в країні повинна бути сильнішою за будь-яку іншу владу. Але коли вона стає сильнішою самого суспільства, то може переродитися в тиранію. Тому право, яке існує в державі, повинне, з одного боку, вимагати покори підвладних, а з іншого – стримувати державну владу в певних межах і кордонах[1].

Г.Ф. Шершеневич відстоював ту думку, що державна влада стоїть вище права, вона грунтується на силі, а не на праві. Проте, влада не повинна стати сваволею. Хоча юридичні закони носять не абсолютний, а умовний характер, держава, встановлюючи певні правові норми, сама повинна їх виконувати. Зростаюча правосвідомість членів суспільства допомагає контролювати державну владу і перешкоджає сваволі з її боку.

Як прихильник позитивістського напрямку, Г.Ф. Шершеневич, на відміну від гегельянців, мав свою точку зору на цілі і завдання філософії права. Він відстоював ту думку, що філософія права є складовою частиною філософії взагалі, і тому вона не повинна відрізнятися від інших частин філософії ні за своїми цілями, ні за своїми методами. Серед наук про право філософія права повинна займати таке ж місце, яке загальна філософія займає по відношенню до всього людського знання.

Г.Ф. Шершеневич підкреслював відоме історичне розходження, яке склалося між філософією права і правознавством. Якщо юристи займаються тим, що тлумачать і систематизують норми позитивного права, вивчають право як нормативний порядок в суспільстві, то філософи завжди створювали так зване ідеальне право. На той час як юристи, за образним висловом ученого, «добровільно прикували себе до римського права», вбачаючи в ньому ідеал права, і з цієї причини не визнавали ніякої необхідності в філософії, то філософи, які односторонньо розуміли своє призначення, будували чисто умоглядні конструкції. Але таким чином і та, і інша позиція відривались одна від одної і ставали явно однобічними.

[1] Див.: Шершеневич Г.Ф. История философии права. Казань, 1904. С. 10.

Довгий час філософія права ототожнювалась з природним правом, яке ставило собі завданням «апріорну побудову ідеального правового порядку», вказував учений, Основу тут складала ідея так званого «природного права з незмінним змістом». Згідно з нею, існує, нібито, якийсь абсолютний і всезагальний правовий порядок, який може бути осягнутий лише апріорі. Проте, якщо виходити з цього погляду, то виникає істотне протиріччя. З одного боку, ми маємо позитивне право або законодавчі системи різних країн, які склалися історично, а з іншого – природне право, яке, нібито, передує всякому досвідові. Представники природного права заперечували правовий характер тих норм, які, на їх думку, суперечили природному праву. Але таке ігнорування реального юридичного досвіду позбавляє філософію можливості з'ясувати, що являє собою право як явище реальної дійсності, право у всій своїй змістовності і конкретності.

Така філософська позиція, на думку Г.Ф. Шершеневича, займається продукуванням певного ідеального порядку як якоїсь умоглядної конструкції. Створюючи зазначений ідеальний порядок апріорі, як певну розумову схему, філософи роблять це суто логічним шляхом, у вигляді розвитку якої-небудь ідеї. Але побудоване з вічної і всезагальної ідеї природне право стоїть в різкому протиріччі з відносністю і мінливістю чинного позитивного права. Таке положення має негативний вплив на практику, законодавство і прикладну науку. Схильність до вічного і незмінного природного права дозволяє довільно тлумачити норми діючого позитивного права, чим порушуються начала законності й поваги до права в державі. Таким чином, природне право з незмінним змістом не може служити проводом законодавцю, тому що замість відповідей на питання реального життя, воно пропонує лише абстрактні, малозмістовні формули. Серед найбільш значних представників цього напрямку Г.Ф. Шершеневич називав Платона, Канта і Гегеля.

Дещо інших поглядів, на його думку, дотримувались ті теоретики, які відстоювали концепцію «природного права зі змістом, що змінюється»». До послідовників цього напрямку Г.Ф. Шершеневич відносив сучасних йому російських філософів права П.І. Новгородцева, Л.І. Петражицького Є.М. Трубецького, С.Й. Гессена.

На відміну від попередніх, представники цього напрямку заперечували існування вічного, незмінного ідеального права поряд з позитивним. Вони піддавали моральній оцінці історично сформоване право і на підставі цього намагалися виробити основи майбутнього правопорядку, який був би кращим, ніж існуючий, і який ще тільки необхідно створити. В той час як філософи минулих поколінь вірили в незмінність ідеального права, написаного, нібито, самою природою або Богом, тут указувалось на мінливість ідеалів і тим самим усувалась можливість надання якомусь ідеалові характеру незмінного і природного. В одному пред-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ставники цього напрямку сходилися з тими, хто говорив про природне право з незмінним змістом, – в апріорності побудови такого ідеалу.

Піддаючи критиці як перший, так і другий напрямки, Г.Ф. Шершеневич підкреслював, що суб'єктивний ідеал, відірваний від грунту дійсності, не може ані створити міцну основу для діяльності державної влади, ані проникнути у свідомість народу. Тільки ті положення, які побудовані на грунті всебічного вивчення фактів суспільного розвитку, можуть розраховувати на те, що вони не залишаться результатом кабінетної творчості, а отримають здійснення в реальному житті.

Також однобічним, на думку Г.Ф. Шершеневича, є той напрямок філософії права, який ставить собі завданням дослідження існуючого позитивного права і не вважає за потрібне приділяти увагу ідеальному праву. До прихильників цього напрямку він відносив Р.А. Звєрєва, М.Р. Каткова та деяких інших. Ці дослідники намагались надати філософії права характеру науки про позитивне право. На їх думку, філософія права на підставі історичного матеріалу повинна з'ясовувати, що таке право взагалі, незалежно від мінливості його змісту, що таке держава взагалі, незалежно від розмаїття її дійсних форм, з чого складаються джерела права, методи його розробки і т.ін. Все це, дійсно, дуже важливі питання. Але вони не можуть бути вирішені якоюсь спеціальною юридичною наукою. Прояснити їх сутність може тільки та галузь людських знань, яка спроможна здійснити синтез всіх відомостей, отриманих окремими науками, тобто - філософія.

Не можна, підкреслював Г.Ф. Шершеневич, обмежитися тільки теоретичною роботою щодо вивчення нормативного матеріалу і формальних понять там, де предметом вивчення є не зовнішня природа, а продукти людської волі. Розглядаючи вплив законодавства на суспільство, необхідно також зупинятися на цілях цього впливу, піддати оцінці його завдання і засоби, необхідні для їх виконання. А це уже виходить за рамки простого правознавства і змушує вступити в більш широку площину, якою є саме філософія права.

Не можна також погодитися з тими, хто вважав, що філософія права повинна зупинятися тільки на тому, що є, і ігнорувати те, чому варто бути, повинна говорити лише про існуюче, не торкаючись належного (наприклад, М.М. Ковалевський). Право тут, нібито, повинне вивчатися тільки в розрізі інших сторін соціальної дійсності. Встановлені в результаті такого вивчення загальні закономірності розвитку суспільних явищ складають той матеріал, з яким далі повинні працювати філософи. Але при такому ракурсі філософія права втрачає свій предмет, вона зливається з соціологією. Соціологія вивчає право в його зв'язку з іншими сторонами соціального життя. Зі включенням філософії права в соціологію губиться можливість об'єднання знань спеціальних юридичних наук, які вивчають різноманітні сторони права окремо одна від одної. «Це

не просто перетворення філософії права, – підкреслював вчений, – це скасування її»[1].

Насправді ж філософія права, на думку Г.Ф Шершеневича, повинна ставити собі за мету вивчати право таким, яке воно є, і те, яким воно повинне бути. Філософія права повинна брати всі ті напрацювання, які виробляються в окремих галузях правознавства і близьких до них соціальних науках і об'єднувати їх в одне ціле. Теоретичне завдання філософії права полягає в критичному дослідженні основних понять, які лежать в основі юридичних наук, і які приймаються ними в більшості випадків догматично. Це – поняття про право, його зміст і форми, про закон, державу, юридичне відношення, злочин, покарання і т.ін. Хоча зазначені поняття лежать в основі кожної окремої юридичної науки, але використання їх проводиться частіше за все некритично і без взаємного зв'язку. Об'єднати всі ці поняття в рамках певної цілісної теорії – це справа не якоїсь окремої юридичної науки, а саме філософії права.

Позитивістську точку зору у поглядах на право розділяв також такий значний правознавець дожовтневого періоду, як М.М. Коркунов (1853-1904 рр.). Він стояв на позиціях так званого «соціологічного позитивізму» з сильним ухилом у психологізм. В його концепції право – це не сукупність певних норм, як вважали позитивісти нормативістського толку, а сукупність певних відносин, які називаються юридичними. Право при такому розумінні – це не що інше, як певний суспільний порядок.

Відштовхуючись від вчення німецького філософа права Р. Ієринга, М.М. Коркунов відстоював ту точку зору, що право – це захищен інтерес. Суспільство являє собою сукупність великої кількості різноманітних особистих та суспільних інтересів. Для того, щоб воно могло існувати, кожному індивіду як суб'єкту правових відносин повинна бути відведена своя сфера, яку й визначає право. Останнє не тільки розмежовує й охороняє інтереси, але і виступає в ролі арбітра у випадку їх конфлікту. Держава тут являє собою суспільне об’єднання, де здійснюється примусове владарювання над вільними людьми. Авторитет державної влади грунтується не на примусовій силі, а на визнанні її з боку підданих. Влада держави простирається настільки далеко, наскільки це дозволяють самі підвладні. Дії владних структур повинні відповідати правосвідомості, яка склалася в даному співтоваристві, уявленням про право, справедливість та свободу. Громадянське суспільство, яке характеризується високим рівнем правосвідомості, здійснює контроль за діяльністю держави, не дозволяючи їй перевищувати своїх повноважень.

Позитивістська філософія права в Росії не була ані єдиною, ані такою, що домінує. Ще на початку свого існування на теренах Росії вона піддавалась гострій критиці з боку багатьох філософів та вчених. А в

[1] Шершеневич Г.Ф. Указ. соч. С. 16.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

кінці XIX – на початку XX ст. значна частина найбільш авторитетних філософів і правознавців стояли вже на антипозитивістських позиціях, вважаючи, що завданням філософії права є пошук певних духовних начал об'єктивного чи суб'єктивного характеру, які лежать в основі права, й відштовхуючись від яких можна було б досліджувати все різноманіття правового життя в суспільстві.

Література

1. Коркунов Н.М. История философии права. СПб., 1903.
2. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб., 1904.
3. Шершеневич Г.Ф. История философии права. Казань, 1904.
4. Шершеневич Г.Ф. Общее учение о праве и государстве. М., 1911.

Лекція 14. Філософсько-правові погляди В.С. Соловйова

1. Шлях В.С. Соловйова до розуміння моральності та права
2. Сутність права як рівновага між індивідуальною свободою та суспільною солідарністю

В.С. Соловйов (1853-1900 рр.) вважається одним з найбільш глибоких і впливових філософів Росії дожовтневого періоду. Він залишив значну філософську спадщину, яка містить в собі оригінальну метафізику, названу автором філософією всеєдності, власну теорію пізнання, соціально-правову концепцію, грунтовно розроблену моральну філософію і філософію релігії. Повне зібрання творів і листів В.С. Соловйова, яке витримало до 1917 р. два видання, складає 15 томів.

Філософія права В.С. Соловйова тісно пов'язана з його вченням про моральність. Дослідники філософсько-правових ідей мислителя відзначають у нього два різних підходи до права. Перший, найбільш повно поданий у роботі «Критика отвлеченных начал», зводиться до того, що право розумілося тут як суто негативне розмежування свободи людей у суспільстві. Другий, виражений у фундаментальному творі «Оправдание добра», де право визначається як мінімум моральності. Перше визначення права переважно формальне, друге – матеріальне. У своїй інтегральній єдності вони взаємодоповнюються і зливаються в одне ціле в тому понятті, яке подане в роботі «Право и нравственность».

Право, згідно з поглядами В.С. Соловйова, невід'ємне від держави. Вищою метою держави є загальна користь. Але загальна користь не означає користі всіх, оскільки, живучі в суспільстві, люди мають різні інтереси, які часто не збігаються і вступають в протиріччя одне з одним.

Завдання держави в цих умовах полягає в тому, щоб за допомогою правових механізмів домагатися розмежування й узгодження протилежних інтересів індивідів і соціальних груп. Оскільки перед державою інтереси кожного виступають як однаково значимі, то всі особи – носії інтересів – з правової точки зору є рівними. Коли владні органи ставляться до підданих рівно і неупереджено, то таке положення буде називатися справедливістю. Справедливість з правової точки зору є ніщо інше, як рівне ставлення до всіх з боку влади.

Держава не може піклуватися про користь кожної окремої людини, тобто задовольняти повною мірою індивідуальний інтерес кожного. У неї зовсім інші завдання – забезпечити недоторканність зовнішніх меж зазначених інтересів, домагатися, щоб ці інтереси не перетиналися і не загашали один одного. Держава не може і не повинна мати собі за мету забезпечити досягнення одиничних цілей окремих індивідів. Її завдання полягає в тому, щоб кожний, прямуючи до своєї особистої мети, не зазіхав на цілі інших осіб, і не порушував загальновстановлених суспільних правил. Коли інтерес кожного буде спільним з інтересом всякого іншого, то він є справедливим, а соціальний порядок, який забезпечує таке положення, буде називатися правопорядком або правом.

Виникнення права і держави, на думку В.С. Соловйова, обумовлено двома видами причин. Перші випливають з начал органічного розвитку суспільства і виражають загальну основу народного духу, який діяв на ранніх стадіях людського існування. Інші висловлюють ту точку зору, що держава і право – це результат механічної зовнішньої угоди, або того, що деякі філософи називали суспільним договором. Саме внаслідок дії цих двох видів причин сформувались держава та право. Вони, по суті, представляють собою єдність двох протилежних начал – общинного та індивідуального, або стихійної творчості народного духу і вільної волі окремих осіб.

Щоб з'ясувати сутність права, недостатньо дослідити тільки його історичні корені, писав В.С. Соловйов. Більш того, замінити логічний підхід до вирішення цієї проблеми історичним було б методологічною помилкою. Варто чітко розрізняти два моменти: питання про те, відкіля походить або з чого виникає право, тобто питання про його матеріальну причину, від питання про його сутність або формальну причину.

Правом, указував В.С. Соловйов, визначаються відносини людських осіб. Речі не мають прав, тільки особа може бути суб'єктом права. Особою, в свою чергу, варто називати таку істоту, яка не вичерпується буттям для іншого, а існує як ціль у собі і для себе. Всякому зовнішньому впливу така істота протиставляє свій внутрішній опір, і цей внутрішній опір називається свободою. Будь-якій зовнішній зміні така істота протиставляє незмінність і визначеність свого Я, яке проявляється у всіх її діях.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Зі свободи, яка є суттєвою ознакою Я, випливає вимога самостійності, тобто визнання цієї свободи іншими. Саме це знаходить своє вираження в праві. Свобода, як властивість однієї, окремо взятої особи, ще не породжує права. Стосовно до окремої особи свобода виступає лише як її внутрішня спроможність або сила. Наданий самому собі індивід діє в межах тих сил, які є у нього в наявності. Право виникає лише тоді, коли вільна дія однієї особи стикається з вільною дією іншої такої ж особи. Тут свобода стає не просто вираженням сили індивіда, а його правом, тобто тим, що є належним і обов'язковим для іншого.

Оскільки свобода властива будь-якій людській істоті, то, заперечуючи свободу іншого, той, хто заперечує, втрачає об'єктивні підстави своєї власної свободи. Підтверджувати свою свободу як щось обов'язкове він може в тому випадку, якщо визнає таку ж свободу у всіх інших, тобто, якщо визнає рівність у свободі. Свобода не як сила окремої людини, а як право, залежить від визнання рівного права на неї всіх інших людей.

З формальної точки зору право є свободою, обумовленою рівністю. Вона складає основу людського існування, а рівність визначає її форму. З'єднуючись, свобода і рівність складають суспільство як правомірний порядок[1].

Свобода є необхідним змістом права, а рівність складає його форму. В тому випадку, коли свобода відсутня, право перетворюється в насильство. Якщо зникає рівність, то настає анархія і свавілля, а значить напевне стан неправовий. Позитивний закон завжди припускає рівність, тобто особи в будь-яких правових відносинах розглядаються як рівні стосовно закону. Разом з тим, свої вимоги закон адресує вільним людям, тому що тільки вільні особи можуть визначати своє відношення до закону. Для раба не існує закону, тому що для нього єдиним законом є воля його пана.

Синтез рівності і свободи, об'єднаний з поняттям особистості, складає, за В.С. Соловйовим, сутність природного права. Якщо історично ми можемо спостерігати лише такі системи позитивного права, які послідовно змінюють одна одну, то природне право складає раціональну сутність цього мінливого різноманіття. Природне право являє собою тільки певну загальну формулу права, абстракт, який узагальнює одиничні правові явища. Це логічна форма, але така форма, яка показує сутність, логос або загальний зміст права. Тому неправі, на думку В.С. Соловйова, ті дослідники, які припускали, що природне право десь і колись існувало як щось історично дане, так само як і в тому, що визнавали якийсь природний стан, наділяючи його неіснуючими рисами. Для того щоб залишатися на грунті істини, необхідно органічно поєднувати раціональні і позитивні елементи права.

[1] Див.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. и писем в 15 т. [Репринт. изд.] М., 1993. Т. 2. С. 153.

На першому етапі становлення своїх філософсько-правових поглядів В.С. Соловйов під рівністю розумів лише формальну рівність усіх перед законом, «розмежування інтересів» або справедливість. Але формальний підхід до права, як писав він пізніше, виключає пошуки творчої ролі права і не дозволяє сказати що-небудь певне про його позитивний зміст. При такому підході неможливо вимагати, щоб усі члени суспільства допомагали один одному, достатньо того, щоб ніхто нікому не заважав. Позитивна сторона права тут залишається поза полем зору, за що В.С. Соловйов був підданий справедливій критиці з боку Б.М. Чічерина. Пізніше В.С. Соловйов визнав вірним той факт, що підстави права не можна шукати тільки в формальних ознаках рівності, як і в загальному характері юридичних норм.

На другому етапі розвитку своєї філософсько-правової концепції В.С. Соловйов схилявся до використання матеріального критерію в оцінці правової реальності. Право й держава зливаються у нього з церквою, яка дає ідеал або матеріальний принцип для розмежування свободи. Відбувається етизація державно-правових поглядів філософа, право в нього отримує конкретно-життєвий і моральний сенс. Право і моральність відтепер сприймаються як чинники, які випливають з одного джерела – з умов існування суспільства і «вимог розуму». Ці погляди одержали свій подальший розвиток у фундаментальній роботі філософа «Оправдание добра».

Свій філософський аналіз права в цій роботі В.С. Соловйов починає з питання про його ідеальні підстави. Він вважав, що зазначені підстави не можуть бути знайдені в окремо взятому правовому просторі, а знаходяться в більш широкій стосовно права сфері – сфері моральності[1]. Право, при відділенні своїх формальних принципів і установ від більш глибоких моральних понять, втрачає свої сутністі якості і вже нічим не відрізняється від сваволі. Іншими словами, якщо обмежити право рамками тільки позитивного права, то воно перетворюється в свою протилежність – у неправо.

Розглядаючи взаємовідношення між моральністю і правом, В.С. Соловйов вивів нову формулу, згідно з якою право – це нижча межа або визначений мінімум моральності. Крім того, відмітною характеристикою і найважливішою властивістю права є вимога його зовнішньої реалізації, реалізації визначеного мінімуму добра, зовнішнє вираження якого складається в прямому або непрямому примусі. Поєднуючи разом зазначені ознаки, В.С. Соловйов дає таке попереднє визначення права: «Право є примусова вимога реалізації визначеного мінімуму добра або порядку, не допускаючи відомих проявів зла»[1].

---

[1] Див.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 448.

[1] Соловьев В.С. Оправдание добра.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Принцип права може розглядатися абстрактно, і тоді він виступає прямим вираженням справедливості: я виражаю мою свободу як право, оскільки визнаю свободу інших як право. Вимога особистої свободи є умовою, без якої неможливі людська гідність і вищий моральний розвиток. Але людина не може розвивати свою свободу інакше, ніж у спілці з іншими людьми. Отже, особиста свобода не повинна вступати в протиріччя з умовами життя в суспільстві. Існування ж суспільства, в свою чергу, «залежить не від удосконалювання деяких, а від безпеки всіх». Ця безпека забезпечується не моральними імперативами, а юридичними законами, які диктують використання примусу стосовно тих, хто припускає порушення закону, здійснює протиправні дії.

На стику двох сторін – особистого інтересу і загального блага – народжується право в його вищому, філософському сенсі. Право тут розуміється не як таке, що існує в суспільстві, а в його ідеї або як природне право. Коли це право знаходить реалізацію, воно стає позитивним правом. З урахуванням всіх цих міркувань, В.С. Соловйов дає таке синтетичне формулювання права в його сутнісному вимірі: «право є історично рухливим визначенням необхідної примусової рівноваги двох протилежних інтересів: особистої свободи і загального блага»[1].

Мислитель відзначав, що право не втручається у вільний вибір людей між добром і злом, не втручається в сферу мотивів, воно тільки не дозволяє людям на практиці чинити злі вчинки. «Завдання права, – писав В.С. Соловйов, – не в тому, щоб світ, який переповнений злом, перетворити в Царство Боже, а в тому, щоб він – раніше певного часу – не перетворився на пекло»[2]. Про можливість такого перетворення говорить вся історія людства. Пагубні для суспільства зміни можуть виникнути або при пануванні особистих сваволь, які розривають суспільну солідарність, і тоді виникає розгул низьких пристрастей і анархія, або при пануванні суспільної опіки, яка придушує особистість, і тоді в суспільстві розростається деспотизм.

Таким чином, філософське синтезуюче начало права В.С. Соловйов показує через ідею рівноваги, яка припускає поєднання індивідуальної свободи і загального блага – безпеки і добробуту. Якщо одне з начал починає переважати, порушується природна рівновага, і це веде до крайностей того або іншого різновиду, анархії або деспотизму. Зазначена рівновага у формальному плані виявлялася як поєднання рівності і свободи, оптимальне розмежування свободи, а в матеріальному – як суміщення особистих і суспільних інтересів в ім'я реалізації вищих вимог моральності.

Філософський аналіз правових проблем, проведений В.С. Соловйовим з позицій власної методології всеєдності, – дозволяє вважати його

[1] Там само. С. 453.
[2] Там само. С. 454.

одним із значних представників філософсько-правової думки Росії другої половини XIX ст. Правова теорія є органічною частиною його універсальної філософської системи. Виступаючи в тісній єдності з вченням про моральність, вона показує чіткі межі розуміння ролі права в суспільстві. Вона не дозволяє, з одного боку, применшувати значення права, розчиняючи його в моралі, яка, нібито більш властива російській ментальності, а з іншого – перебільшувати цю роль, роблячи з права універсальний засіб боротьби з будь-якими соціальними проблемами, як це робили окремі юристи. В епоху боротьби з юридичним позитивізмом філософія права В.С. Соловйова стала значною віхою в становленні того напрямку, що поступово відходив від нормативістського розуміння права, і приймав за основу його духовні начала, релігійної або позарелігійної природи.

Література

1. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 1.
2. Соловьев В.С. Право и нравственность. СПб., 1897.
3. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. и писем в 15 т. [Репринт. изд.] М., 1993. Т. 2.

Лекція 15. Неокантіантська філософія права: П. І. Новгородцев, Б.О. Кістяківський

1. *Криза правосвідомості та шляхи її подолання в концепції П.І.Новгородцева*
2. *Поняття суспільного ідеалу і розуміння сутності права*
3. *Суспільна природа права за Б.О. Кістяківським*

Ідея свободи особи і захисту прав людини посідає одне з центральних місць у творчості П.І. Новгородцева. Будучи вихованцем німецької філософії, він сприйняв багато положень баденской школи неокантіантства, яка виходила з трансцендентально-психологічного тлумачення Канта. Розділивши всю сферу людського знання на «науки про природу» і «науки про дух», ця школа розглядала філософію переважно як теорію цінностей. Об'єднавши ці погляди з багатьма положеннями спекулятивної логіки Гегеля, П.І. Новгородцев створив свою оригінальну філософсько-правову концепцію.

В основі цієї концепції лежить природно-правова доктрина, яка тісно пов’язує право і моральність. Виступаючи прихильником ідеалів Просвітництва, П.І. Новгородцев був переконаний у тому, що людина є розумною істотою. Розум – це джерело морального закону. Перебуваю-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

чи в людській душі, моральний закон має абсолютну цінність і виступає основою вчинків людини за будь-якої ситуації. Коли він розглядається у сфері соціальних відносин, то набуває характеру природного права, яке, в залежності від конкретних обставин, може наповнюватися різним змістом. У концепції П. І. Новгородцева ідея природного права, яка має достатньо давню традицію, набуває нового звучання. Вічне, незмінне, абсолютне, природне право, що, нібито, дано самою природою або богом, стає історично обумовленим і трансформується в «природне право зі змістом, що змінюється».

Відстоюючи цю ідею, П. І. Новгородцев писав, що на природне право і дотепер багато хто дивиться як на стару помилку, котрій немає місця серед теорій сучасної науки. Проте, більш уважне вивчення предмета показує, що «природне право являє собою невикорінну потребу людського мислення і споконвічну приналежність філософії права»[1].

Основою природного права, за П. І. Новгородцевим, виступає морально-автономна особистість, яка вище за все цінує власні ідеали і власну свободу. Вона існує як мета в собі і для себе і підпорядковується тільки моральному закону, який пронизує її єство. Відштовхуючись від цих передумов, особистість формує свою оцінку соціальної реальності. Між ідеалами і реальністю завжди існує певний розрив. Таке положення породжує кризу правосвідомості, яка, існуючи перманентно, в різні історичні епохи проявляється з більшою або меншою гостротою. Активні, націлені на позитивні цінності особистості не можуть миритися зі станом кризи і намагаються скоротити зазначений розрив. При цьому моральний закон як категоричний імператив і моральний ідеал, вступаючи в протиріччя з соціальною реальністю, водночас стає стимулом для її перетворення.

На рубежі XIX і XX ст. у Західній Європі і Росії склалася така ситуація, коли криза правосвідомості стала відчуватися особливо гостро не тільки правниками, але й освіченою громадськістю. Сенс цієї кризи полягав в тому, що втрачалася віра в позитивне право, яка панувала протягом декількох століть. Виникли великі сумніви щодо того, чи може право й далі виконувати функції стабілізуючого і гармонізуючого засобу в суспільстві. П.І. Новгородцев поставив перед собою завдання з'ясувати причини кризи і відшукати теоретичні шляхи виходу з неї.

Найвищого рівня свого розвитку право досягло наприкінці XVIII – в першої чверті XIX ст., в епоху Великої французької революції і подій, пов'язаних з нею. Це був апофеоз права, яке в той час, за словами Канта, виступало «кінцевою метою всесвітньої історії», або, як говорив Гегель, було «втіленням моральної ідеї в сучасній державі». Проте, незабаром ситуація в європейських країнах набула такої гостроти, що стара впевненість у непорушності правових основ суспільства поступилася

[1] Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. М., 1909. С. 110.

місцем розчаруванню, і кінець XIX ст. ознаменувався тотальною кризою ідеї права.

Проводячи історичні аналогії, П.І. Новгородцев звернувся до подій у Стародавній Греції, до кризи давньогрецької демократії в IV ст. до н.е. Жителі Афін небезпідставно пишалися тим, що в їх полісі-державі був створений такий державний устрій і такий правопорядок, які найбільшою мірою забезпечували свободу і всебічний розвиток громадян. Але пройшло зовсім небагато часу, і афінська демократія загинула. На зміну свободі прийшла тиранія. На думку багатьох достатньо авторитетних мислителів, давньогрецька демократія загинула через різнодумство, породжене свободою, тому що «дух індивідуального інтересу й індивідуальної свободи взяв гору над загальним інтересом»[1].

Саме тому найбільш значні філософи античного світу – Платон і Аристотель – піддали критиці демократію як форму правління і поставили собі завданням визначити, яким повинен бути більш досконалий правовий порядок та державний устрій. П.І. Новгородцев підкреслював, що Платон і Аристотель у своїх міркуваннях прийшли до висновку про недостатність свободи для встановлення гармонійних суспільних відносин. Необхідно було запропонувати ще якісь принципи громадського життя, що урівноважували б принцип свободи і дозволяли існувати соціуму як цілому. Зміст цих пропозицій зводився до того, щоб визначити певну міру, середину між особистими і суспільними інтересами. Свобода особи завжди виступає як найважливіший особистий інтерес і особисте право людини. Проте не можна було заперечувати також і суспільні інтереси, головними серед яких завжди були стабільність і процвітання держави.

Платон і Аристотель були єдині в тому, що необхідно підпорядкувати приватні інтереси загальним суспільним вимогам та моральним ідеалам. При цьому, якщо Платон наполягав на повному підпорядкуванні індивіда державі, однодумності й тісному колективізмі, то Аристотель говорив про встановлення єднання (filia) різноманітних груп людей. Ці аристотелевські ідеї були близькі і П. І. Новгородцеву.

На початку XX ст., відзначав філософ, стара віра в загальну силу правових засад, їхню спроможність ствердити на землі царство розуму вичерпалась. «Досвід XIX сторіччя, – підкреслював він, – показав, що право саме по собі не може здійснити позитивне перетворення суспільства. Правова держава не є вінцем історії, не є останнім ідеалом морального життя, це не більш, як підпорядкований засіб, що входить як частковий елемент у більш загальний склад моральних сил»[2].

Царство свободи в його старому розумінні – це царство невтримного індивідуалізму, «царство сильних», де при невтручанні держави кожний захоплює все, що може. Відповідно до вимог нового лібералізму,

[1] Новгородцев П.И. Указ соч. С. 10.
[2] Новгородцев П.И. Указ соч. С. 16.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

який набував все більш широкого поширення на початку XX ст., держава в таких обставинах не повинна залишатися нейтральною. Як підкреслював П. І. Новгородцев, «вільна держава не є станом, у якому сильні роблять все, що хочуть, в міру своєї сили; це – стан справедливості, в якому суспільство стримує свободу деяких для того, щоб зберегти свободу всіх»[1].

Від суто зовнішнього розуміння свободи і пов'язаної з нею рівності необхідно перейти до більш глибокого їх розуміння – до ідеї цілісної організації людської особистості в кожній людській істоті. Деякі дослідники не можуть прийняти свободи «без загальності», тобто без рівності і справедливості. Але послідовно проведена вимога свободи, призводить до заперечення рівності, заперечення «демократичної культури, що зрівнює»». З іншого боку, вимога рівності, послідовно проведена й така, що знайшла своє завершення в єдиній і рівній для всіх культурі, є підставою для заперечення свободи, як умови неповторного розвитку індивідуальності.

Право неможливе без рівності і свободи. Але між цими двома поняттями існує певне протиріччя. «Безмежний розвиток свободи, – писав П.І. Новгородцев, – призвів би до загальної нерівності; безумовне здійснення рівності мало б своїм наслідком повне придушення свободи»[2]. Встановлення рівноваги між цими двома елементами – найважливіша умова з'ясування конкретного змісту ідеї права.

У розглянутому вище судженні приховується дилема, яка виникла в далекому минулому, але залишається актуальною й до сьогодні: що, в першу чергу, необхідно виправити для гармонізації суспільства - людей чи установи. У XVIII ст. основні надії покладалися на виправлення держави та її установ. Наприкінці XIX – на початку XX ст., напроти, існувала думка, що, насамперед, повинні бути більш досконалими люди (Л. М. Толстой та ін.). Як вважав П.І. Новгородцев, правові установи самі по собі не в змозі здійснити позитивні перетворення в суспільстві. Епоха, коли держава і право проголошувались «земними богами», залишилася позаду. Але й абстрактні заклики до самовдосконалення людини виглядають утопічно. Передові європейські країни аж ніяк не розчарувалися в праві, а лише стали перед проблемою переосмислення його місця в суспільстві. «Ті основні начала, – підкреслював П.І. Новгородцев, – в ім'я яких раніше відбувалося прямування вперед: поняття особистості, принципи рівності і свободи, – залишилися в силі»; але, будучи, як і раніше, рушійними і керівними силами, вони «повинні одержати нові визначення, наповнитися новим змістом»[3].

[1] Там само. С. 16.
[2] Там само. С. 115.
[3] Новгородцев П.И. Указ. соч. 391.

Для здійснення своїх завдань держава і право повинні визнати моральні чинники. Саме на цьому шляху бачилась можливість подолання кризи правосвідомості, подальший розвиток права. Вирішуючи в такий спосіб проблему, П. І. Новгородцев прийняв неокантіанську ідею про «природне право зі змістом, що змінюється»». На відміну від В.С. Соловйова, який бачив в ній певний ступінь, що наближає норми права до сфери добра, П.І. Новгородцев вважав, що змістом цієї ідеї буде конкретне вираження суспільного ідеалу.

Перед людством завжди стояла проблема вибору між духом колективізму і індивідуалізмом, суспільною солідарністю й індивідуальною свободою. Прогрес суспільства вбачався в тому, щоб або держава поглинула окремих осіб, або окремі особистості превалювали над державою. Деякі дослідники, наприклад, марксисти, говорили: створіть досконале суспільство і ви отримаєте досконалих людей. Інші відстоювали ту точку зору, що необхідно створити досконалих людей, і вони побудують досконале суспільство. Перша позиція, на думку П.І. Новгородцева, являє собою однобічність морального об'єктивізму, друга – морального суб'єктивізму. З погляду морального ідеалізму, на позиціях якого стояв автор, більш привабливою бачиться думка про першість духовно-особистісних начал. Але, коли вона береться в своїй однобічності, ця установка веде до утопічних побудов у теорії і важких наслідків на практиці. Суспільні форми життя настільки ж необхідні, як і індивідуальні начала. Хто зневажає цим принципом, той з неминучістю впадає в суб'єктивізм. «Справа особистісна і справа суспільна, – писав філософ, – розмежовуються і водночас сполучаються вищим зв'язком абсолютного ідеалу»[1].

В остаточному підсумку, П.І. Новгородцев відстоював те положення, що рішення даної проблеми знаходиться в річищі втілення ідеї права, суть якої полягає в рівновазі між двома зазначеними елементами. Моральний обов’язок кожного індивіда полягає в діяльності, направленій на реалізацію морального принципу «вільного універсалізму», в якому рівність і свобода особистостей поєднувалися б із загальністю їх об'єднання.

Право підготовляє інституціональні структури для різноманітних форм спільного життя людей. В ідеалі воно прагне стати таким порядком, який підтримувався б не з-за страху покарання, а в силу його необхідності й розумності. Зміст природного права може змінюватися, але завжди залишається незмінним його принцип – розпорядження у формі регулятивної ідеї або категоричного імперативу. Ця форма постійно намагається піднятися до реалізації морального ідеалу в житті. «Ступені цього втілення можуть бути різними, – підкреслював П.І. Новгородцев,

[1] Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 203.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

– але завжди в них виявляється одна й та ж тенденція – знайти зміст для морального безумовного закону...»[1].

Здійснюючи свою соціальну і політичну діяльність, люди можуть віддалятися від вимог природного права, порушувати їх, але ані вони, ані створювані ними інститути не можуть змінити або скасувати цих вимог. Мінливість життєвих ситуацій породжує множинність правових і державних форм, проте в них завжди є щось незмінне, вічне. В цьому сенсі природне право є здійсненням суспільного ідеалу в емпірії громадського життя. Воно повинно містити в собі максимально розумний (за даних умов) порядок, який відповідає сутності людини.

Реальне, практичне втілення ідеї прав людини і правової держави П. І. Новгородцев бачив у прагненні до найбільш адекватного узгодження начал свободи і солідарності, до утвердження такого суспільного порядку, при якому індивідуальна свобода не суперечила б необхідній для соціуму солідарності, а суспільна упорядкованість не здійснювалася б за рахунок обмеження індивідуальної свободи.

Прибічником неокантіанських підходів до права був відомий російський і український філософ Богдан Кістяківський (1868-1920 рр.). На відміну від тих, хто відстоював індивідуалістичні трактовки права, він вважав, що право має соціальну природу. Його філософсько-правова концепція представляє собою поєднання природно-правових поглядів з соціальними теоріями соціалістичного гатунку. Найбільш повно вона була викладена в його фундаментальній праці «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (1916).

Головним змістом права, за Б.О. Кістяківським, є свобода, і в цьому його погляди збігаються з тією філософською традицією, що бере свій початок у християнському світогляді і філософії Нового часу. Але це не внутрішня свобода, як вважали деякі мислителі в минулому, а, головним чином, зовнішня свобода, тобто така, що зумовлена зовнішніми соціальними обставинами. Якщо розставляти пріоритети, то саме зовнішня свобода стає необхідною умовою свободи внутрішньої, тобто право виступає таким принципом, який конституює свободу.

Серед формальних цінностей суспільства право, за концепцією Б.О. Кістяківського, відіграє найбільш важливу роль. Суспільство представляє собою певний порядок. Основою соціального порядку виступає дисципліна учасників суспільних відносин. Право є тим інструментом, який, не чекаючи, поки цей порядок визріє в душі окремих індивідів, зовнішнім чином забезпечує упорядкованість суспільства. Тим самим право дає можливість існувати суспільству як такому.

[1] Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 286.

У своїй відомій статті «В защиту права», що була надрукована в збірці «Вехи» (1909), Б.О. Кістяківський розглядав проблему того, як російська інтелігенція сприймає право. Він проаналізував правосвідомість інтелігенції по відношенню до двох основних видів права: до прав особистості та до об'єктивного правопорядку. Філософ приводить чимало грунтовних доказів того, що російські інтелектуали завжди недооцінювали значення права в житті суспільства. Зокрема, на цій позиції стояли слов'янофіли та їх послідовники. Вони вважали, що право – це винахід Заходу. Воно виникло в давні часи в Західній Європі і є органічним елементом західноєвропейського способу життя. Росія має свої традиції, свій історичний шлях, вона й далі повинна йти цим особистим шляхом, не копіюючи практику західних країн, а спираючись на власні історико-культурні надбання. Право – це такий соціальний інститут, який, нібито, не випливає з внутрішнього розвитку Росії. Основою її духовного життя і соціального устрою завжди були, на їх думку, не закон, держава і конституційні гарантії прав і свобод громадян, як це мало місце на Заході, а моральні принципи і норми, дух єднання народу і влади, почуття довіри між ним. В Росії завжди був сильним дух общинного життя. Сільська община, як це казав, наприклад, О.І. Герцена, є зародком соціалізму, якому належить майбутнє. Окремі індивіди підпорядковувались общинному суспільному порядку. Духовні вожді російської інтелігенції або ігнорували правові інтереси особистості, або були прямо ворожі до цієї ідеї.

Б.О. Кістяківський піддавав аргументованій критиці ці погляди. Він погоджувався з тією думкою, що селянам завжди було притаманне тяжіння до колективних, общинних форм життя. Але скріплювала цей спосіб життя не мораль, а саме право, свідомість правди й неправди. Тобто, право випливає з самих коренів народного життя і невірно було б вважати, що суспільні форми праці, побуту, культури тощо базуються тільки на етичних началах. Дійсно, в традиційному суспільстві моральні і правові норми в народній свідомості не завжди диференційовані. Але це не означає, що правосвідомість зовсім не притаманна російському народові. Цей народ не досить освічений, але з цього не випливає, що він зовсім не має задатків правосвідомості. Завдання полягає в тому, щоб просвітити народ, підняти на вищий рівень правової культури. На одній тільки етиці не можна побудувати стійких суспільних форм. Ігнорування права призведе до загибелі як моралі, так і суспільства взагалі.

Глибокою помилкою багатьох з представників російської інтелігенції, вважав Б.О. Кістяківський, було те, що вони розуміли під правом лише зовнішні, формальні норми, які складають юридичні закони, не враховуючи внутрішній, інтуїтивний зміст права. В праві часто вбачалося не внутрішнє переконання, а лише формальні правила і процедури, які вводяться і закріплюються державною владою. На думку Б.О. Кістяківського, низький рівень загальної правосвідомості, притаманний інте-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

лігенції того часу, по суті відповідає формам поліцейської держави з її нехтуванням прав і свобод громадян, продажністю влади і суддів, формалізмом і бюрократизмом. Дехто протиставляв російську інтелігенцію і російську бюрократію. Але, за Б.О. Кістяківським, бюрократія є тут зворотною стороною практичних установок інтелігенції, виростає з неї. Більш того, саме на інтелігенції лежить частина провини за те, що в Росії так розрослася бюрократія.

На відміну від поліцейської держави, де править не закон, а самовладна воля бюрократії, Б.О. Кістяківський звертався до ідеї правової держави, яка в його концепції збігається з соціалістичною державою. Ідеї правової держави часто відносять до країн, де встановились капіталістичні відносини, і протиставляють правову і соціалістичну держави, що не зовсім вірно. Закон стоїть вище політичної і економічної влади, він має завданням підпорядкувати економіку і політику вищим моральним цінностям, які на одне з перших місць ставлять свободу і гідність людини. Саме ці цінності, вважав Б.О. Кістяківський, найкраще можуть реалізуватися при соціалізмі. Він підкреслював, що треба багато працювати як теоретично, так і практично, щоб ці цілі знайшли втілення, «працювати ж над цим завданням можна тільки в рамках правової держави при пануванні політичної свободи та демократичних установ»[1].

Концепція Б.О. Кістяківського, як вираз неокантіантської соціології та, деякою мірою, марксизму, була значним досягненням дореволюційної філософсько-правової думки. Вона органічно поєднувала в собі конкретику соціального життя та ціннісні аспекти правової реальності, дозволяла бачити поточні та перспективні завдання права і накреслювала загальні шляхи їх втілення. Разом з вченням про право П. І. Новгородцева вона показувала, що вітчизняна дореволюційна філософсько-правова думка була на рівні європейських досягнень, а де в чому навіть перевершувала їх.

Література

1. Кистяковский Б.А. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916.

2. Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1991. С. 109-135.

3. Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. 1990. №6. С.141-159.

4. Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. М., 1909.

5. Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902.

[1] Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. 1990. №6. С.141-159. С. 159.

6. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991.
7. Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права. Учения Нового времени. XVI – XIX вв. М., 1914.

Лекція 16. Релігійно-ідеалістичні напрямки дослідження права: Є.М. Трубецькой, І.В. Михайловський, І.О. Ільїн

1. *Сутність права у Є.М. Трубецького*
2. *Теоретик права І.В. Михайловський*
3. *І.О. Ільїн як представник релігійного напрямку філософії права*

Наприкінці XIX ст. позитивістська філософія права вступила в смугу кризи. Динамізм соціальної реальності, істотні перетворення в житті Росії і Західної Європи, вкрай далекі від царства розуму, про яке говорили діячі Просвітництва, не вписувалися в рамки позитивістських уявлень про світ. Теоретична і світоглядна криза, що виникла внаслідок недовгого панування позитивізму, змусила дослідників нового покоління знову звернутися до універсальних ідеалістичних систем і теорій природного права, які активно розроблялись у європейській філософії Нового часу. Нові філософські напрямки, які виникли в цей час, пропонували нетрадиційні інтерпретації тих змін, що проходили в соціумі. По-новому прочитувались філософські тексти минулого, відбувалось повернення до ідеалістичних концепцій Канта і Гегеля та ін., які до цього зазнавали гострої, часто не зовсім справедливої критики.

Релігійно-ідеалістичні напрямки дослідження права були досить широко представлені в російській філософії права другої половини XIX ст. Одним з визначних представником цього напрямку, поряд з Б.М. Чичеріним та В.С. Соловйовим, був відомий російський філософ Є.М. Трубецькой (1863-1920 рр.). Він залишив помітний слід у багатьох галузях філософського знання, в тому числі й у філософії права. Його робота «Энциклопедия права» стала помітним явищем в історії дореволюційної філософсько-правової думки. В цій роботі автор поставив ряд важливих питань: про взаємовплив права і держави, про характер юридичних норм, про зв'язок моралі і права, про співвідношення природного і позитивного права та ін., - і спробував дати їм власне, обгрунтоване вирішення.

Досліджуючи специфіку проблемного поля філософії права і поділяючи з цього приводу думки багатьох своїх попередників, Є.М. Трубецькой вважав, що предметом філософії права є саме право. Різноманіття філософсько-правових концепцій багато в чому пояснюється тим, який зміст вкла-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

дається в це ключове поняття. Критикуючи погляди позитивістів, які стверджували, що право – це сукупність діючих у державі примусових норм, Є.М. Трубецькой писав, що якщо підходити до права таким чином, то потрапляєш у ситуацію, коли одне невідоме визначається через інше невідоме. У формальній логіці ця помилка зветься «коло у визначенні». Дійсно, коли державу визначати як правову організацію, то тим самим поняття держави вже припускає поняття права. З іншого боку, визнання або невизнання державною владою певних норм права не може служити ознакою, що дозволяє відрізнити право від неправа, тому що це визнання або невизнання, в свою чергу, виходить з права, привласненого державною владою. Таким чином, не заперечуючи того, що право тісно пов'язане з державою, необхідно шукати інші підходи до того, щоб усвідомити його сутність і призначення.

Перше, що впадає в око, коли приступають до дослідження права, – це те, що воно виражає собою якесь правило поводження, якесь суб'єктивне право людини. З іншого боку, всякому праву відповідає певний обов'язок, вимога, звернені до іншої особи або асоціації. Якщо право встановлює чиїсь обов'язки, то не менш справедливим є й те, що воно завжди виражає чиїсь претензії. Погодившись з тим, що право виражає претензії одних осіб і обов'язки інших, ми з необхідністю дійдемо висновку, що будь-яке право припускає людське суспільство і поза суспільством існувати не може. Звідси робиться перший, попередній висновок щодо того, як у філософії варто розуміти право: «Право – це порядок, який регулює відносини окремих осіб у людському суспільстві»[1].

Коли говорять про домагання і вимоги, то мається на увазі, що вони можуть бути пред'явлені тільки розумним, свідомим істотам, спроможним адекватно сприймати ці вимоги. Більш того, вимоги права, як взагалі будь які вимоги розуму, можуть бути звернені тільки до осіб, спроможних або виконувати, або не виконувати їх, тобто до істот, які володіють можливістю вільного вибору, які мають вільну волю. Право, таким чином, припускає свободу людини. Свобода, яка припускається правом, може розумітися, стверджував Є.М. Трубецькой, в двоякому сенсі: по-перше, як спроможність нашої волі свідомо обирати те або інше поводження (свобода внутрішня); по-друге, як можливість діяти ззовні, переслідувати і здійснювати якісь цілі в зовнішньому світі (свобода зовнішня).

Внутрішня свобода передбачається правом як умова його існування: веління права мають сенс лише остільки, оскільки вони звернені до істот розумних, спроможних свідомо обирати ту або іншу ціль, той або інший спосіб дій. Інша справа, свобода зовнішня, свобода як можливість здійснення тих або інших цілей у зовнішньому світі. Тут вона може бути ущільнена, обмежена або навіть зовсім знищена зовнішніми

[1] Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. М., 1907. С. 5.

перешкодами, в тому числі діями інших людей. Свобода в останньому розумінні складає зміст права. Там, де немає зовнішньої свободи, там немає і права. Істота, яка цілком позбавлена зовнішньої свободи, наприклад, раб, є водночас й істотою безправною. У всякому разі, свобода особи в розумінні не стиснення її іншими особами в здійсненні тих або інших цілей, складає настільки істотну ознаку права, що зі знищенням її знищується й саме право.

Зовнішня свобода, котра, на думку Є.М. Трубецького, виступає головною ознакою права, не припускає ніяких особистісних властивостей у її носіїв. Вона має в собі дві складові: позитивну і негативну. По-перше, - це незалежність від чужої сваволі, а по-друге, - умовна можливість самовизначення, тобто можливість позитивних дій.

Свобода, як суб'єктивний, особистісний елемент права не вичерпує собою його сутності. Дійсно, право нерозривно пов'язане з існуванням окремих індивідів, але воно також пов'язане з існуванням суспільства. Звідси випливає, що поряд з особистісним моментом, право має в собі також і суспільну складову – правило або норму, яка обмежує свободу окремих осіб. Адже, якщо кожній людині надати безмежну свободу, в тому числі і право розпоряджатися чужим життям, то це буде означати, що ніхто не буде мати право на життя. Це стосується й будь-якого іншого права. Якщо свобода окремої особи не обмежена ніякими правилами, то взагалі не існує ніякого права. Таким чином, сутність права знаходить своє вираження в двох проявах: з одного боку, воно надає особі певну свободу, а з іншого – обмежує сферу свободи певними обов'язковими правилами. Виходячи з цього, Є.М. Трубецькой робить такий висновок: «право є сукупністю таких норм, що, з одного боку, надають, а з іншого, – обмежують зовнішню свободу осіб у їхніх взаємних відносинах»[1].

Разом з багатьма іншими російськими філософами, які розробляли правову проблематику, Є.М. Трубецькой був переконаний в тому, що необхідна така галузь знань, яка була б перехідним містком між правознавством і загальною філософією. Цією наукою повинна бути філософія права. Як і інші розділи філософії, вона має свій предмет, котрим є власне право. Дане поняття не слід розуміти тільки у вузько-юридичному сенсі як тільки позитивне право, тобто правила і норми, що встановлюються і захищаються державою. Предметом філософії права є право в його сутності або право як ідея. За своїм внутрішнім змістом право як ідея є свобода, яка обмежена законом.

Позиція Є.М. Трубецького щодо проблем філософії права багато в чому перегукується з філософсько-правовими поглядами Канта і неокантіанців, які набули достатньо широкого поширення наприкінці XIX ст. в Західній Європі і в Росії. Звернення до Канта, здійснене в нових істо-

[1] Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С.11.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

ричних умовах і на новому теоретичному грунті, було своєрідною відповіддю на багаторічні захоплення позитивізмом. Позитивізм звів функцію філософії винятково до ролі узагальнення даних конкретних наук і розробки для них загальних принципів. Серйозні теоретичні проблеми, які виникли внаслідок подібного підходу, змусили переглянути позитивізм як універсальну методологію пізнання дійсності і спробувати використовувати інші методологічні принципи. За цих умов школи німецького класичного ідеалізму, які певний час залишались в затінку й оголошувались метафізичними вигадками, одержали ніби друге життя і стали широко використовуватися як філософське підгрунтя дослідження широкого кола проблем гуманітарного циклу. Виявилося, що за їх допомогою можна по-новому інтерпретувати факти науки і соціальної реальності, стосовно до кожної галузі філософського знання, в тому числі і філософії права.

Одним із значних представників релігійно-ідеалістичного напрямку філософії права в Росії був професор І.В. Михайловський (1867-1920 рр.). Розглядаючи правову проблематику, він відзначав, що існують три основних галузі юридичної науки, які мають свій особливий предмет дослідження: енциклопедія права, загальна теорія права і філософія права. Енциклопедія права – це такий розділ правових знань, який виступає систематичним вступом до теоретичного правознавства, є стислим викладом його основних положень, поданих у визначеній єдності. Загальна теорія права розглядає всю правову реальність як ціле, вона намагається розкрити наявні в ній закономірності, вивести певні закони. Її основним завданням є розробка загальних понять юридичної науки, які дозволяли б зв'язати в цілісну систему всі галузі юридичного знання, що, у свою чергу, створювало б необхідні передумови для конкретно-юридичних досліджень. Вихідним матеріалом для загальної теорії права служить позитивне право і ті дані, які надають їй конкретні галузі правознавства.

Філософія права не обмежується одним лише частковим питанням приведення в єдність різноманіття вихідного матеріалу, який дає позитивне право і безпосередні спостереження в сфері правової реальності. Основне її завдання, згідно з поглядами І.В. Михайловського, – «пізнати сутність того явища соціального життя, яке називається правом, і пов'язати це явище зі світовим розумно-етичним порядком»[1]. Для того, щоб вирішити це завдання, філософія права повинна спиратися на «загальну філософію», особливо на такі її розділи як метафізика та етика. Інше завдання філософії права полягає в тому, щоб дати оцінку явищам правового життя з точки зору вищих розумно-етичних начал, визначити ідеали, до яких повинно прямувати право.

[1] Михайловский И.В. Очерки философия права. Томск, 1914. Т.1. С.7.

Як вважав І.В. Михайловський, філософія права відхиляє релятивізм загальної теорії права і проводить свої вишукування «під стягом метафізики та ідеалізму». Він підкреслював, що глибоко не праві ті дослідники, які виходять з позитивістської методології. Весь хід історії розвитку філософії права свідчить про те, що існують абсолютні начала, на підставі яких можна дати принципову оцінку правовим явищам. Філософія права приводить у гармонійну єдність всю сукупність юридичного знання, вона розробляє методи пізнання правової реальності, пов'язує цю реальність з усім духовним життям людини і суспільства. В її основі лежить ідеалістичний світогляд, тобто визнання світового розумно-етичного порядку, частиною якого є право. В своєму найбільш загальному сенсі воно виступає реалізацією на практиці позачуттєвих, вічних, абсолютних начал в соціальному житті. Такими началами виступають розум і вільна воля людини. Намагаючись відповісти на запитання, де джерело свободи волі людини, І.В. Михайловський стверджує, що «істинна духовна сутність людини, його ноуменальне Я є іскра Божа». Людина створена за образом і подобою Бога, а тому носить у собі свідомість ідеї Абсолютного джерела всього існуючого. Тільки тому людина вільна, тільки тому вона має право на повагу, має право бути самоціллю, що вона є істотою метафізичною. Своїм розумом і почуттями вона піднімається над усім відносним та плине до єднання з Абсолютом. Саме завдяки тому, що людина є носієм розуму й свободи, можливе існування права.

Людина є суспільною істотою, вона може існувати тільки в умовах взаємовідносин з іншими людьми. Ця обставина виступає необхідною умовою її фізичного і духовного розвитку. Але, крім цього, кожен є також і індивідуумом, тобто носієм унікальних, неповторних якостей і вільної волі. Як індивідуум, кожний член співтовариства є своєрідною духовною сутністю, монадою. Якщо на ранніх щаблях розвитку людства переважали тісна єдність і колективізм, то на рубежі XIX – XX ст. все більше розвивається саме чинник індивідуальності. Кожний індивідуум переслідує свій інтерес, відстоює свою власну свободу. Кожний намагається розширити сферу своєї свободи, але це прагнення призводять до того, що інтереси різних людей перетинаються, вступають у протиріччя і конфлікти. Абсолютна свобода одного означала б повну відсутність свободи у всіх інших. Звідси випливає, що спільне людське життя можливе тільки тоді, коли свобода одного може співіснувати зі свободою інших людей. А це можливо лише в тому випадку, якщо суворо окреслюються межі індивідуальної свободи. Умовою, що створює кожному члену суспільства приналежну йому сферу свободи, є загальна для всіх норма. Ця норма, вказує І.В. Михайловський, і перетворює свободу на право. Таким чином, право, на думку цього автора, складається з двох

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

елементів: «зовнішньої свободи і такої, що визначає цю свободу, норми»[1].

Визначним представником російської філософії права був І.О. Ільїн (1883-1954 рр.), який видав кілька великих робіт ще до 1917 р., а потім продовжив свої дослідження права в еміграції. На його думку, сила й авторитет позитивного права базуються не на державному примусі і не на суспільному договорі, а на духовній правоті. Підстава права полягає в тому, що правові норми, які видаються, містять у собі істотний духовний момент, який своїм корінням сягає релігії народу. Призначення влади за цих умов – створювати такий стан, коли закони будуть безумовно виконуватись в силу їх внутрішньої самодостатності, вони будуть вважатися справедливими, будуть забезпечувати впевненість в майбутньому. Відношення влади до підвладних є відношенням більш могутньої волі до більш слабких воль, і в цьому плані аналогічне відношенню центру якоїсь єдності до своєї периферії. Саме внаслідок цього державна влада буде виражати свою істинну природу лише тоді, коли вона буде служити вищим цілям, а також вибирати гідні шляхи і засоби здійснення цих цілей. Своє священне призначення, підкреслював І.О. Ільїн, влада отримає тільки на останній, моральній і релігійній глибині.

У своїй діяльності державна влада повинна керуватися принципами справедливості. Правове вираження справедливості не може зводитись до справедливості, яка зрівнює, з її ігноруванням індивідуальних розходжень сторін, що порівнюються. Вона повинна враховувати своєрідність і індивідуальність суб'єктів у їх істотних властивостях і домаганнях, тобто мати характер справедливості, що розподіляє. Практичне втілення подібного роду справедливості припускає наявність власної гідності у окремих індивідів, у окремих націй і цілих народів.

І.О. Ільїн виділяв так звані «аксіоми влади», перша з яких говорить, що «державна влада не може належати нікому, крім правового повноваження». Суть вказаного правового повноваження зводиться до того, що правову санкцію влада може одержати як від конституційного закону, так і від правосвідомості, що визнає її, і в такий спосіб вона може стати легітимною владою. Друга аксіома влади говорить, що державна влада повинна бути єдиною, причому не в сенсі єдиного органу державної влади, а як «єдине, організоване волеспрямування, що виражається в єдності здійснюваного права»[1].

Філософ зробив порівняльний аналіз правової і тоталітарної держави. Тоталітарною, він називав таку державу, котра грунтується на прагненні до поглинання всіх інститутів, до всеохоплюваності, одержавленні всіх сторін суспільства, перетворення всього, що є в суспільстві, на

[1] Михайловский И.В. Указ соч. С. 137.

[1] Ильин И.А. Философия права. Нравственная философия // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т.1. С.199.

одну лише державу. За своєю суттю це влада, яка головною метою своєї діяльності має розширене відтворення самої себе. В такій державі відсутні дійсні правові закони, їх заміняють укази і розпорядження правлячої верхівки. Громадяни тут – це тільки об'єкти розпоряджень. Правосвідомість заміняється почуттям приниження і страху.

На відміну від тоталітарної, правова держава – це така держава, яка цілком грунтується на свободі і духовній незалежності особистості, визнанні її власної гідності, спроможності самостійно приймати рішення і нести за них повну відповідальність. Основу розвиненої правосвідомості кожного суб'єкта в державі складає його релігійність, зокрема, християнська релігійність, спроможність в своїх вчинках виходити з вищих моральних і релігійних цінностей.

Підводячи підсумок поглядам російських філософів на природу і сутність права, необхідно зазначити таке. Філософсько-правова проблематика глибоко й уважно розглядалася представниками філософії права дожовтневого (1917 р.) періоду. Пройшовши певний шлях свого становлення, наприкінці XIX – на початку XX ст. вона досягла досить високого рівня свого розвитку. Філософи і правознавці уважно слідкували за тими змінами, що відбувалися в правовому житті країни, вносили свій важливий внесок в реформування суспільства, намагались дати філософське тлумачення політико-правовим процесам. Уся система правового знання дореволюційної правової науки умовно поділялась на енциклопедію права, загальну теорію права, соціологію права, психологію права і філософію права зі своїми більш-менш ясно окресленими предметними галузями.

Так, енциклопедія права, на думку представників цього напрямку (К.О. Неволін, М. Капустін, Ф.В. Тарановський та ін.) повинна була служити вступом до вивчення права, систематичним оглядом правознавства, покликаним до того, щоб зрозуміти всю систему правових явищ як щось ціле.

Предметом загальної теорії права, на думку більшості дослідників цієї галузі юридичної науки (Г.Ф. Шершеневич, М.М. Коркунов, С.В. Пахман, А.А. Рождєственський та ін.), виступало позитивне право, тобто вся сукупність чинних у державі законів та інших нормативних актів, а також правовідносини, що випливають з цієї нормативної бази.

Представники соціології права (М.М. Ковалевський, Б.О. Кистяківський, С.А. Муромцев та ін.) вважали, що позитивне право відстає від потреб соціально-економічного розвитку суспільства й закликали бачити право не в розпорядженнях законів, а в самій реальній дійсності, ставили своїм завданням вивчати функціонування права в реальних суспільних відносинах.

Дослідники того напрямку, який називався психологією права (Л.І. Петражицький, М.О. Рейснер) виходили з того, що право не може бути вираженням якогось зовнішнього, цілком об'єктивного, безособистісного

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

процесу, оскільки воно пов'язане з діями людей, а дії є вираженням внутрішнього, духовного світу особистості. Отже, аналізуючи право, необхідно враховувати такі поняття, як «бажання», «мотиви», «цілі» й «ідеали» людини, тобто, її духовний світ.

Що стосується філософії права (П.Г. Редкин, Б.М. Чичерін, В.С. Соловйов, П.І. Новгородцев, Є.М. Трубецькой, І.О. Ільїн та ін.), то предметом цієї галузі є природне право. І не тільки те, що шукали філософи минулого (тобто, вічне і незмінне природне право), але й так зване природне право зі змістом, що змінюється. Більш того, якщо теорія і соціологія права були покликані лише вивчати юридичні явища, то філософія права повинна також і оцінювати їх з погляду певних, таких, що стоять поза конкретними науками, ціннісних критеріїв. Дослідники даного напрямку вважали також, що метою філософії права повинна стати розробка загальних гносеологічних принципів, методів і прийомів пізнання права. Одним з найважливіших питань філософії права є також питання про те, які явища реальної дійсності варто віднести до правових, а які вважати неправовими, тобто з'ясувати онтологічні засади права. Найсерйознішої уваги заслуговує також проблема взаємозв'язку моралі і права.

Всі ці, а також багато інших питань загальнотеоретичного плану не можуть бути вирішені в рамках якоїсь однієї з конкретних юридичних наук окремо і навіть усіма ними разом, а тільки тією інтегральною галуззю знань, якою є філософія права. Така точка зору на предмет і завдання філософії права багато в чому залишається справедливою і до тепер.

Література

1. Ильин И.А. Философия права. Нравственная философия // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т.1.

2. Михайловский И.В. Очерки философия права. Томск, 1914. Т.1.

3. Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. М., 1907.

4. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.

Тема IV. ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ РЯДЯНСЬКОГО ПРАВА

Лекція 17. Трансформація поглядів на право в СРСР у 20-50-х роках

1. *Зміна правових орієнтирів після жовтневої революції 1917 року*
2. *Право радянської держави періоду НЕПу*
3. *Припинення дискусій та встановлення правової парадигми в передвоєнні роки*

Філософсько-правова думка радянського періоду розвивалася багато в чому іншими шляхами, порівняно з тим, як це відбувалось в західноєвропейській філософії права. Однією з її головних відмінностей було те, що тут було здійснено радикальний розрив з плюралістичною вітчизняною та зарубіжною філософською традицією дореволюційного періоду і перехід до єдиної марксистсько-ленінської методології. На цій підставі сформувалося особливе розуміння права, яке в своєму синтетичному вигляді несло в собі істотні риси юридичного позитивізму.

Історію вивчення радянськими філософами і правознавцями права умовно можна розділити на декілька періодів, в межах яких панувало своє розуміння природи та сутності цього складного феномену. Цей поділ був обумовлений як теоретичними чинниками, так і суспільно-історичними умовами, які в той або інший період складалися в країні.

Після жовтневої революції 1917 р. в Росії почався корінний злам усіх підвалин старого життя, було проголошено перехід до політики «військового комунізму». В ці роки в теорії й соціальній практиці панував так званий «правовий нігілізм». Своєрідне тлумачення поглядів класиків марксизму на право, а також посилання на особливі умови громадянської війни, дозволили новій владі вважати за можливе відмовитися від старого, «буржуазного» права, замінивши його поняттям «революційна правосвідомість». При прийнятті будь-яких рішень правового характеру пропонувалося керуватися революційною доцільністю, критеріями корисності конкретного юридичного рішення «справі революції». У Декреті РНК від 22.11.1917 р. (Декрет про суд №1), який скасовував стару систему юстиції і передбачав створення місцевих судів і революційних трибуналів, підкреслювалось: «Місцеві суди вирішують справи ім'ям Російської республіки і керуються в своїх рішеннях і вироках за-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

конами скинутих урядів лише настільки, наскільки такі не скасовані революцією і не суперечать революційній совісті і революційній правосвідомості»[1].

Зняття реальних юридичних регуляторів суспільних відносин породило таку ситуацію, коли той, хто мав найменшу владу, міг на свій розсуд творити закони, розпоряджатися життям і долею багатьох людей. Кілька років панувала так звана «революційна законність», коли декрети, закони й інші юридичні нормативні акти приймалися і виконувалися не на основі встановлених у світовій практиці юридичних процедур, а лише керуючись означеною «революційною правосвідомістю», на ділі – сваволею. Подібна практика на тлі загальної соціальної нестабільності обернулася масовими беззаконнями і терором.

Усвідомлення згубності подібного шляху призвело до того, що після закінчення громадянської війни в Росії була висунута установка на відмову від негайного введення неправового регулювання суспільних відносин, як це вказувалося в комуністичних програмах, і поставлено завдання створити нове «соціалістичне право», яке базувалося б на марксистських теоретичних засадах. Відомі правознавці 20-х рр. (Д.І. Курський, Є.Б. Пашуканіс, П.І. Стучка, М.О. Рейснер, І.П. Разумовський та ін.), спираючись на філософсько-правові ідеї класиків марксизму, намагалися представити адекватні новій історичній ситуації підходи до вивчення сутності права і формування відповідної нормативної бази. Неупереджений аналіз теоретичних джерел і відносна свобода думки дозволили дослідникам того часу домогтися певних успіхів у теоретичних пошуках щодо права, висунути ряд оригінальних ідей. Однак відмова від напрацювань дореволюційних філософсько-правових шкіл, ігнорування досягнень світового філософського процесу і потужний ідеологічний тиск робили ці успіхи малопродуктивними.

Концепцію права, як знаряддя диктатури пролетаріату, відстоював Д.І. Курський, нарком юстиції Радянського уряду післяреволюційної доби. На його думку, право в умовах політики «військового комунізму», введеної на початку громадянської війни, повинно було виражати, насамперед, інтереси пролетаріату. Воно докорінно відрізнялось від старого, буржуазного права, оскільки не визнавало багатьох правових інститутів капіталістичної держави, принципу рівності всіх громадян перед законом, концепції прав і свобод людини. Д.І. Курський відстоював ту точку зору, що «революційні народні суди», які керуються в своїй діяльності власною правосвідомістю, є істинним джерелом права нової історичної епохи.

Радянська влада зруйнувала три основні інститути старого буржуазного права: державу, приватну власність і сім'ю. Буржуазна держава була замінена владою Рад. Приватна власність була перетворена на ко-

[1] Див.: СУ РСФСР. 1917. №4. Ст. 50.

лективну власність пролетарської держави. На зміну старій сім'ї, заснованій на принципах індивідуалізму, прийшла соціалістична сім'я, де застосовувався принцип колективізму, громадського виховання дітей. Все це, за словами Д.І. Курського, зустрічає опір скинутих класів і несвідомих пролетарів, а тому, цілком природно, нові форми життя будуть впроваджуватися з застосуванням насильства.

Перехід до «непу» вніс деякі корективи в політико-правові доктрини, що розроблялись за часів «військового комунізму». Право цього періоду повинно було якимось чином регулювати відновлені після декількох років заборони товарно-грошові відносини. Але, маючи на меті проводити в цій сфері обмежену регуляцію, воно не тільки не гарантувало особистих і політичних прав, а навіть майнові права мали тут своєрідне забарвлення. Цивільно-правові відносини, які набули певної свободи в 20-х рр., регулювалися нормами не цивільного, а кримінального законодавства. Інтереси держави в усіх випадках домінували над інтересами окремих громадян.

Ідею права як порядку суспільних відносин відстоював голова Верховного Суду РРФСР П.І. Стучка. Розвиваючи свою концепцію, він спирався на погляди класиків марксизму. Останні, зокрема, стверджували, що юридичний світогляд є типовим світоглядом буржуазії в силу її особливого місця в системі капіталістичного суспільного виробництва. Змінюючи систему виробництва і характер виробничих відносин, що сформувалися в минулі роки, пролетаріат скасовує буржуазне право, замінюючи його новим, пролетарським правом.

У своїх правових поглядах П.І. Стучка, як і деякі інші теоретики права того періоду, виходив з таких положень: 1) для всебічного розуміння права, як надбудовного явища, необхідно, в першу чергу, звернутися до базису суспільства, тобто матеріальних, суспільних відносин; 2) будь-яке право має класовий характер; 3) методом дослідження права проголошувалася «революційна діалектика» замість формальної юридичної логіки, властивої «буржуазному праву». Подібні уявлення про право знайшли свій відбиток у визначенні права в офіційному акті наркомату юстиції РРФСР у 1919 р.: «Право – це система (або порядок) суспільних відносин, що відповідає інтересам панівного класу і охороняється силою цього класу».

Дещо по-іншому до розуміння права підходив Є.Б. Пашуканіс. Виходячи з правових поглядів К. Маркса і Ф. Енгельса, викладених ними в «Капіталі», «Критиці Готської програми» та «Анти-Дюрингу», він відстоював ту точку зору, що буржуазне право є вищим проявом права взагалі, а тому говорити про якесь пролетарське право, яке стоїть, нібито, на більш високому щаблі, безглуздо. З появою пролетарської держави потреба в праві природним чином відпадає. Правовий нігілізм Є.Б. Пашуканіса базувався на марксистській теорії переходу від капіталізму до комунізму. Буржуазне право має своєю основою приватну власність і буржуазні економічні відно-

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

сини товаровласників. Оскільки після пролетарської революції і переходу влади в руки трудящих приватновласницькі відносини будуть скасовані, то відпадає будь-яка необхідність у нормах буржуазного права. Пролетарська держава, що заснована на колективній власності та владі Рад, не має потреби в якому б то не було праві.

Пізніше позиція Є.Б. Пашуканіса щодо цього питання стала дещо м'якшою. Він говорив, що в державі диктатури пролетаріату право не зникає, а перетворюється на так зване післяреволюційне, радянське право зі своєю особливою, специфічною природою. Наявність цього особливого права носить тимчасовий характер і обумовлена перехідним етапом від капіталізму до комунізму. При повній перемозі комунізму право, як і держава, буде поступово відмирати. Проте на етапі будівництва комунізму відмиранню держави і права парадоксальним чином передує зростання і посилення їх суспільної ролі.

Подібна казуїстика в концепціях багатьох авторів радянської доби є досить характерною. Вона показує, що погляди теоретиків правознавства не були послідовними і принциповими. Головна причина цього полягала в тому, що вони не були вільними, а залежали від тих політичних настанов, які нав'язувалися владною верхівкою, а згодом – одноосібно Сталіним. Вимагати від правників за таких умов неупередженості та об'єктивності навряд чи можливо.

Психологічну концепцію класового права відстоював М.О. Рейснер. Він був продовжувачем ідей відомого дореволюційного філософа права Л.Й. Петражицького. Проте підходи радянського дослідника отримали марксистське забарвлення, вчення свого попередника про «інтуїтивне право» перетворилося у М.О. Рейснера на класове право, що інтуїтивно виробляється як буржуазією, так і трудящими масами. Відповідно до цієї концепції, вже в надрах капіталістичного суспільства паралельно існують право експлуататорів і право експлуатованих. Будь-яке право має, так би мовити, дві сторони: вольову або однобічне «суб'єктивне право» і «об'єктивне право», що є наслідком певної двосторонньої угоди. Як при капіталізмі, так і при соціалізмі правовий порядок є результатом поступок та об'єднання існуючих у даному суспільстві суб'єктивних прав.

В умовах «військового комунізму» пролетарське право майже цілком витиснуло буржуазне право. Проте, коли настала доба непу, посилився вплив буржуазного права, котре як елемент входило в панівне пролетарське право. На думку М.О. Рейснера, на шляху просування до комунізму роль права поступово буде зменшуватися, а коли комуністичні суспільні відносини стануть реальністю, воно повинно зникнути зовсім.

Хоча концепція М.О. Рейснера торкається важливого аспекту розуміння психології права: (правових почуттів, правових потреб, правої індивідуальної свідомість взагалі), але прив'язка до марксистської класової позиції суттєво зменшує її позитивні моменти.

Перша половина 30-х рр. відзначалась зростанням боротьби різних точок зору в радянській юридичній науці щодо питань розуміння права. Загальна тенденція цієї боротьби зводилася до все більшої політизації права в дусі курсу, який проводила партійна верхівка Радянського Союзу під керівництвом Сталіна, на посилення класової боротьби при наближенні до соціалізму. У країні постійно проводилися «чистки» кадрів та викриття «правих» і «лівих» ухилів у різних галузях теорії і практичного життя. За цих умов юристи були змушені відступати від старих позицій, переглядати свої погляди, пристосовувати їх до відповідної офіційної лінії комуністичної партії Радянського Союзу.

В основі теоретичних суперечок між правознавцями цього періоду були дві позиції – Є.Б. Пашуканіса і П.І. Стучки. Пашуканіс Є.Б., визнаючи хибність деяких своїх старих поглядів, наполягав на більш тісному зв'язку права і політики. На відміну від нього, П.І. Стучка закликав до чіткому визначення «генеральної лінії на правовому фронті», що базувалася на визнанні класового характеру всякої держави і трактуваннях права, як різновиду суспільних відносин.

Після відомої Першої наради з питань науки радянської держави і права у 1938 р. дискусії з приводу сутності права значною мірою були згорнуті. В основу праворозуміння та всіх теоретичних розробок у правознавстві було покладено офіційне визначення права, викладене у виступі А.Я. Вишинського на цій нараді. Право стало визначатися як сукупність норм, законів і постанов, що встановлюються і захищаються державою.

Дана парадигма права стала домінуючою в радянській суспільствознавчій літературі та юридичній практиці на кілька десятиріч. Таке насильно встановлене розуміння права, набуло характеру догми, в якій неможливо сумніватися. Воно надзвичайно звужувало змістовну частину досліджуваного об'єкта, вело до марних дискусій у суворо обмежених рамках єдино припустимої методології і не могло дати якогось позитивного результату. Його важко називати навіть позитивістським, оскільки воно редукувало право до закону, а юридичний закон, хоча й визначався як воля панівного класу, фактично зводився до того, щоб надати формальну легітимність волі панівної верхівки, а потім одноосібній волі Сталіна. Фактично це було формально-юридичне закріплення практики насильства та безправ'я, тобто радянське правознавство й загальна юридична практика цього періоду були поставлені на службу зміцненню всевладдя тоталітарної держави.

Література

1. Курский Д.И. Избранные статьи и речи. 2-е изд. М., 1958.

2. Пашуканис Е.Б. Избранные произведения по общей теории права и государства. М., 1980.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

3. Рейснер М.А. Право. Наше право. Чужое право. Общее право. М.-Л., 1925.
4. Сборник Указов РСФСР. 1917. №4. Ст. 50.
5. Стучка П.И. Избранные произведения по марксистско-ленинской теории права. Рига, 1964.

Лекція 18. Філософські дослідження права в 60-90-і роки.

1. *Вузьконормативне та широке розуміння права*
2. *Нормативна, соціологічна та моральна концепції права*
3. *Правові погляди В.С. Нерсесянца*

У 60-х рр. XX ст. нормативістські трактування права, які панували в радянському правознавстві минулих десятиліть, стали піддаватися перегляду. Для подолання недоліків нормативізму філософи і правознавці пропонували включити до поняття права, поряд з нормами, також *правовідносини* і *правосвідомість*. Поступово сформувалося так зване «широке розуміння права», на відміну від вузьконормативного, що панувало у 30-50-х рр. Ці теоретичні розробки були певним кроком вперед порівняно з попередніми часами, коли правом вважалися лише юридичні закони та інші нормативні акти, прийняті державою. Але ці обмежені нововведення істотно не позначалися на загальній парадигмі права, яка зводилась до того, що право трактувалося переважно як воля панівного класу, виражена в законах, що захищається державою.

У 70-х рр. в рамках обговорень на «круглих столах», зустрічах і конференціях, результати яких друкувалися на сторінках філософських і правознавчих періодичних відань, у наукових статтях і монографіях не вщухали дискусії про те, що таке право і в чому полягає його сутність. Тут виступали такі відомі радянські дослідники, як Д.А. Керімов, Л.С. Явич, С.С. Алексєєв, В.А. Туманов, О.А. Лукашева, О.Э. Лейст та ін.

Аналізуючи природу права, ці автори в явній або неявній формі вказували, що під сутністю права як об'єкта філософського дослідження слід розуміти або «абстракцію, утворену в результаті узагальнення конкретних проявів правової дійсності» (Д.А. Керімов), або «основний зміст предмету, те внутрішнє і усталене, що робить даний предмет саме таким, а не іншим» (Л.С. Явич), що це є щось незмінне, стійке, на відміну від мінливих правових явищ і т.ін. Загальною методологією філософських пошуків у галузі права завжди декларувалася матеріалістична діалектика.

Проте розуміння сутності об'єкта як сукупності стійких, незмінних, істотних ознак суперечить вимогам діалектичної логіки, яку проголо-

шували своїм методом зазначені автори. Таке протиріччя в предметі та методах вело до плутаного розуміння сутності права, спотворювало його істинну природу.

Незважаючи на розходження поглядів представників «вузьконормативного» і «широкого» підходів до проблем права, всі вони, прямо або побічно заявляючи про недостатність суто нормативістського його тлумачення, на ділі мають у собі істотні моменти позитивізму. Автори розглянутих вище концепцій намагались розкрити сутність права. Більшість з них заявляло, що користуються діалектичним методом пізнання. Проте, при більш уважному розгляді з'ясовується, що усі вони єдині саме в недіалектичному, догматичному розумінні сутності як такої і сутності права, зокрема. Наполягаючи на тісному зв'язку права і держави, досить часто вони редукували право до закону. Невірне визначення об'єкта дослідження і неадекватне використання методу, що декларувався, не дозволило знайти таке поняття права, яке відбивало б його дійсну природу, служило продуктивною ідеєю для вдосконалення позитивного законодавства.

В історії філософії вважалася загально визнаною та думка, що існує «позитивне право», яке є предметом вивчення правознавства, і «природне право», розуміння якого цілком належить філософії права. Всупереч цьому, в радянській філософській літературі затвердилася та думка, що марксистський матеріалістичний підхід до права як відбитку економічної і політичної структури класового суспільства, робить зайвим поняття «природного права», як передумови існування чинного законодавства. Відповідно до цього, вважалось, що в суспільстві може бути тільки одне право, а саме те, що встановлюється державою.

Оскільки поняття природного права зникло, логічним наслідком цього стало скасування такої філософської дисципліни, як «філософія права». Проблеми права, які вважалися філософськими, стали розглядатися в межах соціальної філософії марксизму (історичного матеріалізму), а найбільш загальні питання власне позитивного права – загальною теорією держави і права. Тим самим був відсічений величезний прошарок не тільки вітчизняної, але й світової філософсько-правової думки, а дослідження проблем, пов'язаних з правом, було спрямовано в єдине, обмежене русло.

Такі підходи до права демонстрували лише одну сторону цього багатогранного суспільного явища, а саме ту, що поєднувала право з економічним життям, державою і законом. Вони не враховували багатьох інших його особливостей, пов'язаних з духовними сторонами життя, людським і загальнокультурним виміром у цілому.

В науковій літературі радянського періоду існувало певне розходження між філософським і правознавчим підходами до розуміння права. Це розходження зводилось до того, що філософи прагнули з'ясувати сутність права, виходячи з загальнотеоретичних положень філософії

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

марксизму, часто впадаючи при цьому в схоластичне теоретизування. В свою чергу, правознавці намагалися розглядати право, відштовхуючись від свого практичного досвіду, і на цій основі висували такі його трактування, які служили інструментом для законотворчої діяльності і юридичної практики повсякденності.

Не маючи можливості відкрито висловлювати які б то не були сумніви в безумовній вірності філософських канонів марксизму-ленінізму, але, розуміючи, що ці канони не завжди можуть служити надійною теоретичною базою для пошуку відповідей на питання, що постають перед практичною юриспруденцією, правознавці зверталися до світової філософії права і знаходили там несподівані рішення багатьох насущних проблем. Найбільш відомими вченими цього часу були В.Д. Зорькін, В.А. Туманов, В.А. Четвернін, Г.В. Мальцев, В.П. Желтова та ін.

На початку 90-х рр. у радянській науковій літературі відбувався поступовий відхід від нормативістсько-догматичних установок щодо розуміння права. Так, С.С. Алексєєв у роботах того періоду відзначав, що розуміння права як волі панівного класу, зведеної до закону має «історично обмежений характер», і в умовах нової історичної ситуації, «його варто вважати догматичним». Автор погоджувався з тим, що суто нормативістські підходи до права не можуть бути визнані вичерпно вірними. Він писав про необхідність поєднання цих підходів з більш глибоким розумінням права, називаючи його «загальносоціологічним» і «філософським». С.С. Алексєєв підкреслював, що для того, щоб усвідомити справжню сутність права, необхідно розглядати його як феномен цивілізації та культури. Як явище цивілізації воно нормативно об'єктивує і реалізує глибинні, кореневі начала цивілізації, а як явище культури, покликано фіксувати в нормативній формі духовні цінності та досягнення, накопичені людством, бути їх нормативним, передатним і стабілізуючим механізмом тощо.

В свою чергу, вчений-правознавець О.Е. Лейст відзначав, що дискусії про поняття права в радянській літературі дали початок формуванню в нашій теорії трьох концепцій права: нормативної, соціологічної і моральної. Нормативне розуміння права показує ту його сторону, яка пов'язана з законом і державою і, як стало зрозуміло, має ряд істотних недоліків, які не дозволяють одержати вичерпну відповідь на питання про те, в чому полягає багатоманітний зміст права. Право, що існує як порядок суспільних відносин у діях людей, складає сутність соціологічної концепції права. Позиція моральної школи, яку автор називає природноправовою, грунтується на розгляданні права як форми суспільної свідомості. Будь-яка з трьох концепцій права настільки ж вірна, наскільки й уразлива. Разом з тим, загальне розуміння права, на думку О.Е. Лейста, не може бути також і синтезом усіх трьох уявлень. Кожне з них – це необхідна противага іншим, воно не дає впасти в крайність беззаконня й сваволі.

Однією з найбільш цікавих правових концепцій, яка почала своє життя ще за радянських часів, і подальший розвиток якої відбувався пізніше, аж до сьогодення, є концепція В.С. Нерсесянца.

В.С. Нерсесянц вказував, що, коли визначати сутність права як сукупність законів та інших нормативних актів, котрі офіційно встановлюються і захищаються державою, то право в такий спосіб буде ототожнюватись з законом, а всі інші його істотні ознаки (особливе надбудовне явище, специфічна форма суспільної свідомості, об'єктивно обумовлена форма суспільних відносин) будуть випадати з поля зору. При цьому, сама нормативність права, якщо вона трактується вузько і поверхово, підміняється законодавчою санкцією і зводиться до неї. Але будь-яка, не тільки правова, санкція, – це не сама норма, а лише вказівка на форму її захисту. Право, ставши законом, не перестає бути правом. Набуваючи офіційної санкції, воно не втрачає властивих йому об'єктивних характеристик. Право тому й є специфічною нормативною системою, що воно являє собою водночас і правові відносини, і правову свідомість, і, як резюме всього цього, особливий вид соціальної регуляції.

В.С. Нерсесянц вбачає своєрідність даного виду соціальної регуляції в тому, що в правових відносинах суб'єкти права «припущені як рівні і виявляють себе як рівні». Як властивість і сутнісна характеристика права, рівність носить формальний характер. Автор спирається на слова К. Маркса, який стверджував, що «по своїй природі, право може складатися лише в застосуванні рівної міри. Правова рівність припускає фактичну нерівність, рівне право є нерівним для нерівної праці... воно за своїм змістом є правом нерівності, як усяке право»[1]. Така формальність права знаходить своє конкретне вираження в принципі рівності як специфічній рисі права.

Принцип рівності означає загальність єдиної міри, тобто поводження і положення суб'єктів даного, загального кола відносин підпадає під дію цієї єдиної загальної міри. Загальність ця відносна, вона обмежена межами дії єдиної міри в різноманітних відносинах. Міра загальна лише в тих межах, поки вона залишається єдиною для того кола явищ, які нею вимірюються.

Визнаючи формальну рівність фактично нерівних людей, ми тим самим повинні визнати їхню свободу і незалежність одне від одного. Виходячи з цих положень, а також широко використовуючи історико-філософський матеріал, В.С. Нерсесянц робить висновок, що право за своєю сутністю являє собою загальний масштаб і рівну міру (норму) свободи.

Виходячи з такої дефініції права, В.С. Нерсесянц показує, яким чином слід тлумачити поняття «справедливість». Справедливість, яка виражає й уособлює собою правове начало – принцип абстрактно-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 19.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

загальної формальної рівності і свободи – зважує й оцінює реальні інтереси й претензії формально-рівним, а тому й однаково справедливим для всіх правовим мірилом. Заперечення правового характеру справедливості неминуче призводить до сваволі, коли справедливість підміняється тими або іншими моральними, релігійними, політичними, світоглядними та іншими ідеалами й інтересами.

Серед філософсько-правових теорій, які мали місце в радянські часи, концепція В.С. Нерсесянца заслуговує на особливу увагу. Позитивною стороною її є те, що автор намагався показати духовні підстави права, спираючись на багату філософсько-правову традицію. Результатом проведеного ним поглибленого аналізу є запропонований ним єдиний принцип формальної рівності, який, на думку автора, є головним принципом праворозуміння, і це значною мірою висвітлює важливі сторони права як такого. Принцип рівності, за В.С. Нерсесянцем, є специфікою і відмітною властивістю права. При всій історичній мінливості його змісту: від жереба, принципу таліона, загальної божественної справедливості до формальної юридичної рівності всіх людей, він означає загальність єдиної міри. Дослідник піддавав критиці тих авторів, які демонстрували нерозуміння специфіки рівності в соціальній сфері. Якщо математика оперує «чистою» рівністю, то право – цей своєрідний аналог математики в соціальній сфері – має справу з формальною рівністю. «Право – це математика свободи», – підкреслював вчений.

Таке трактування права потіснило ті його визначення, котрі фігурували у радянській навчальній і довідковій літературі до періоду перебудови. Не претендуючи на вичерпне розуміння сутнісної природи права, воно акцентує увагу на тому, що останнє не повинне зводитись до закону. Це не тільки нормативна форма вираження суспільних відносин, але й особливий духовний феномен, який має величезну кількість різних відтінків і відбиває у собі багатство духовної природи людського співтовариства. Такий підхід був істотним кроком уперед у подоланні традиційних позитивістських трактовок права, визначив ті напрямки в філософському його розумінні, які в умовах вільного, демократичного суспільства набули подальшого поглибленого розвитку.

Література

1. Алексеев С.С. Философия права. М., 1997.
2. Керимов Д.А. Диалектический путь познания права. М., 1980.
3. Нерсесянц В.С. Философия права. М., 1997.
4. Явич Л.С. Сущность права. Л., 1985.

Тема V.
СУЧАСНА ЗАХІДНА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

Лекція 19. Неогегельянство та неопозитивізм у праві в XX ст.

1. *Поняття сучасної західної філософії права*
2. *Неогегельянська філософія права*
3. *«Чисте вчення про право» Г. Кельзена*
4. *Правова концепція Х. Харта*

Під сучасною західною філософією права розуміється вчення про право Західної Європи та США XX ст. Це був час глибоких і бурхливих змін в усіх сферах політичного й соціокультурного життя суспільства. Виникали і розпадалися великі імперії, спалахували війни та революції, широкі народні маси поступово ставали активним суб'єктом історичної діяльності. Теоретики намагалися осмислити переміни, що відбуваються, надати їм докладне і достовірне тлумачення, спробувати прогнозувати розвиток подій.

Філософія права не могла залишатись осторонь цих процесів. Вона завжди була однією з тих частин філософії, яка надзвичайно близько стоїть до практичних потреб суспільства. Вона не тільки відбивала динамічні зміни в соціумі, але й формувала їх своїми методами відповідно до соціального замовлення та певних загальних цінностей і ідеалів. За останні два століття філософія права пройшла значний шлях у своєму розвитку, відбулися зміни її предметної сфери та методів, зріс її вплив на законотворчу діяльність та реалізацію права.

У філософії попереднього періоду кожна з концепцій права тим або іншим чином була пов'язана з тією філософською системою, в межах якої вона безпосередньо розвивалась. Найчастіше вона представляла собою таку теоретичну конструкцію, яка несла в собі суттєві елементи спекулятивності та метафізики. Особливістю розвитку філософії права в XX ст. було те, що, разом з філософськими моментами, вона широко використовувала досягнення правознавства, соціології та інших конкретних наук, і за рахунок цього ставала все більше самостійною і розгалуженою галуззю теоретичного знання. Предмет філософії права набував нових рис, наближених до потреб соціальної практики. Поряд з загальною теорією права, соціологією права та психологією права, вона тепер

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

входить до переліку обов'язкових дисциплін, які вивчаються на юридичних факультетах багатьох університетів та коледжів.

Сучасна західна філософія права представляє собою досить розвинену галузь знань, яка нараховує значну кількість напрямків і відтінків. Кожен з цих напрямків, як це було і в минулому, спирається на конкретну філософську традицію. Їх визначальні ознаки випливають з того, які світоглядні та методологічні принципи виступають фундаментом даного напрямку.

Можна виділити декілька найбільш значних течій, які тим або іншим чином відбивають головні тенденції сучасної філософії права. Перш за все, це природно-правові теорії, які в останні два століття пережили декілька підйомів та спадів і дали початок впливовому сучасному напрямку – філософсько-антропологічним дослідженням права. Слід відзначити також позитивістські концепції, які з розвитком соціології, особливо конкретних соціологічних досліджень, сприяли формуванню соціології права. Досить важливими також є сучасна психологія права та логіка права.

На початку XX ст. було надруковано і введено в науковий обіг ранні роботи Гегеля, і з цього часу починає своє існування новий філософський напрямок – *неогегельянство*, яке в 30-х рр. досягло свого найвищого розвитку. Робляться нові переклади його робіт, заново вивчаються вже відомі твори великого німецького філософа, проводяться гегелівські філософські конгреси, де всебічно розглядаються і набувають нових інтерпретацій його погляди. Відбувається відродження філософсько-правової концепції Гегеля.

Неогегельянтська філософія права спочатку розвивалась лише в Німеччині. Її провідні представники К. Ларенц, Г. Лассон, Ю. Биднер, В. Шмидт та ін. взяли у Гегеля, головним чином, ті правові ідеї, які носили етатистський, консервативний, войовничий характер. Ці ідеї було використано для створення теорій тоталітарної нацистської держави з її расовими законами, політикою сили і нестримною агресивністю.

Виправдання фашистських порядків, що, нібито, являють собою фактичне втілення гегелівських ідей державності, проводив італійський неогегельянець Д. Джентілє. Деякі висловлення, взяті із загального контексту його творів, дають привід для цього. Але далеко не всі були згодні з такою інтерпретацією Гегеля. На відміну від Д. Джентілє, його співвітчизники Б. Кроче, В. Сфорца та ін., робили з філософії права Гегеля прямо протилежні, ліберальні висновки. Так, Б. Кроче прийняв за основу своєї правової концепції гегелівську ідею права як реалізованої в світі свободи. При цьому, на відміну від Гегеля, який стверджував, що свобода набирає своєї конкретності в ході історичного розвитку людства, Б. Кроче наполягав на тому, що не існує ніякої іншої свободи, окрім її правових форм. Вона стає чимось конкретним лише в тому випадку, якщо буде закріплена як юридичні права людини в певних законодавчих

актах. Слово «свобода» – це велике слово, підкреслює Б. Кроче, але воно нічого не варте, якщо не визнаються і не набувають юридичних гарантій права і свободи людини. Гегелівська ідея держави як дійсності права, його вищого прояву, доповнена ліберальною концепцією невідчужених прав людини, набуває у Б. Кроче нового звучання і замість апологетики, стає інструментом критики фашистських та тоталітаристських порядків.

Впливовою течією у філософії права XX ст. став *неопозитивізм*. Одним з тих, хто зробив сміливу спробу модернізувати позитивістські погляди на право був Г. Кельзен (1881-1973 рр.). Він створив фундаментальну теорію, яку назвали *нормативною теорією права*. Визначаючи спрямованість свого вчення, сам автор називав її «Чистим вченням про право» (1934 р.). Він заявляв, що воно є теорією саме позитивного права, тобто такого, яке базується тільки на юридичних принципах і є, нібито, вільним від соціологічного, психологічного та етичного мотивів. Одним з головних завдань вчення про право стає, на думку автора, з'ясовування свого предмету, тобто того, що таке насправді є правом і як воно існує в світі[1].

Намагаючись дати відповідь на ці питання, Г. Кельзен стверджував, що право являє собою нормативний порядок поведінки людей в суспільстві, систему регулюючих людське поводження норм. Норма, в свою чергу, – це не що інше, як «схема тлумачення», тобто надання певного сенсу актам людської діяльності. Тут мається на увазі таке: крім того, що та або інша людська дія відбувається в світі за законами каузальних зв'язків, вона вступає ще й в нормативний зв'язок, наділяється тим або іншим сенсом. Норма показує, що акти поведінки відповідають або не відповідають вимогам належного, або, простіше кажучи, вони представляються «гарними» чи «поганими»[1]. Норма, яка кваліфікує дії людей як належні або неналежні, складає позитивну або негативну цінність.

Універсальним формально-логічним припущенням значущості й загальнообв'язковості позитивного права є, за Г. Кельзеном, так звана «основна норма». Вона не може бути ані висновком з аналізу емпіричного соціального життя, ані природно-правовою нормою, що обгрунтовує ідеальне право. Вона являє собою самодостатній порядок належного, який сам у собі знаходить своє обгрунтування й умову єдності й загальнозначущості всіх, що випливають з неї, норм. Вона носить не етичний і не соціальний, а трансцендентально-логічний характер, тобто є апріорною категорією свідомості.

Намагаючись подолати недоліки ортодоксального юридичного позитивізму, Г. Кельзен змушений був звернутися до надпозитивістських

[1] Див.: Чистое учение о праве Ганса Кельзена. М., 1987. Вып.1. С. 7.
[1] Див.: Чистое учение о праве Ганса Кельзена. М., 1987. Вып.1. С. 7.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

світоглядних та методологічних ідей і поєднати в своїй правовій теорії позитивізм з деякими суттєвими рисами неокантіанства.

Подальший розвиток цього напрямку відбувався в неопозитивістській філософії права Х. Харта (нар. 1907 р.). Свої основні погляди він виклав в роботі «Концепція права» (1961 р.). Х. Харт був продовжувачем концепцій І. Бентама та Дж. Остіна. Він не приймав формулу Дж. Остіна, що «право – це наказ суверена», але й не погоджувався з природно-правовими концепціями, згідно з якими є справедливе та несправедливе право, внаслідок чого не всякий закон є правом. Право він розглядав як систему норм або правил, котрі поділяються на первинні та вторинні. Первинними у нього називаються такі правила, які накладають обов'язки на різних людей без урахування їх волі, і пов'язані з загрозою санкцій проти порушників. Вторинні правові правила надають можливість встановлювати правові зв'язки за допомогою договорів між окремими особами, тобто дають так звану «особистісну владу». Крім того, вони визначають діяльність у сфері управління, законодавства та правосуддя, тобто надають «публічну владу». Вторинні правові правила називають ще «правилами про правила», бо вони дозволяють подолати недоліки первинних правових правил: невизначеність, статичність та, в деяких випадках, недієвість. Узагальненням всієї системи правил є, за Х. Хартом, так зване, найвище, або «останнє правило визнання», яке виступає базовою нормою по відношенню до всієї іншої системи норм.

Це «останнє правило визнання» багато в чому перегукується з «основною нормою» Г. Кельзена. Але, на відміну від останнього, у Х. Харта воно носить не апріорний, а фактичний характер і саме є правом, тобто нормами конституції чи чинного законодавства. Якщо у Г. Кельзена право як примусовий порядок може мати будь-який зміст, то у Х. Харта право вміщує в себе лише розумні і необхідні норми. В пошуках методології Х. Харт, разом з кельзенівськими положеннями, намагався використати деякі принципи аналітичної філософії.

Література

1. Джентиле Ф. О роли философии права в изучении юриспруденции в Италии // Государство и право. 1995. №1.

2. Кроче Б. Антология сочинений по философии / Пер. с ит. СПб., 1999.

3. Чистое учение о праве Ганса Кельзена. М., Вып.1. 1987.

4. Харт Х.Л.А. Концепція права. К., 1998.

Лекція 20. Природно-правові концепції права другої половини XX ст.

1. *Концепції «відродженого природного права»*
2. *Мораль права Лона Л. Фулера*
3. *Проблема справедливості в сучасної політико-правовій філософії*

Після Другої світової війни треба було подолати позитивістські нагромадження расистських теорій права, які розвивались в Німеччині в період гітлерізму. Це зумовило другий розквіт теорій «відродженого природного права». В результаті виникли правові вчення Ф. Жени, Ж. Дабена, Й. Меснера, М. Міда, Ж. Маритена, Г. Коїнга, Г. Райнера, Лона Л. Фулера та ін.

Основний зміст природно-правових вчень минулого та сучасності завжди зводився до того, що в світі разом з тим, що змінюється та розвивається, є речі незмінні, сталі, такі, які не підлягають впливу часу. Право має призначення регулювати відносини між людьми, а людина – це така істота, в якій поєднуються дві протилежні сторони. З одного боку, протягом всієї своєї історії вона прокладала шляхи в невідоме, освоювала нові території, ставила незвичні соціальні експерименти, переглядала погляди на саму себе і в цьому процесі вона постійно йшла на ризик, часто ставлячи на карту своє особисте життя. З іншого боку, вона бажає мати щось постійне, таке, що є завжди рівним самому собі, а тому слугує надійною опорою в житті. В ній постійно виборюються два протилежних бажання: потяг до нового і прагнення залишитися в межах освоєних форм життєдіяльності. Теорії природного права саме й виражають ідею чогось сталого, незмінного, навіть вічного, тобто такого, що залишається самим собою, які б бурхливі зміни не відбувалися навколо.

Згідно з класичними теоріями, засади природного права носили онтологічний характер. Вони відшукувались у природі, в об'єктивному порядку речей, частиною якого була й людина. Адже, як були переконані мислителі стародавності, все, що існує в світі, має спільні закони. З настання Нового часу ці засади перемістилися в людський розум, котрий, як вважалося, має вічні і незмінні закони свого розвитку. Сучасна філософія права піддала великим сумнівам такі погляди на природне право. Однак вона не збирається відмовлятись від самої цієї ідеї взагалі. Поєднання в праві чогось загального, постійного та елементів, котрі є змінними, продовжує залишатися конструктивною ідеєю, яка знаходить все нові й нові втілення. Проблемою залишається лише те, що вважати цим постійним ядром права: природні сутності, цінності, закони суспільства, логіки чи мови, за допомогою якої право формалізується, чи щось інше.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Ідею природного права як внутрішнього морального ядра закону відстоював Лон Л. Фулер (1902-1978 рр). Обгрунтування своєї позиції він будує таким чином. Дослідження права він пропонує починати з аналізу генезису цього суспільного явища. Правотворення, за Фулером, – це різновид цільової діяльності. Розуміння такого роду діяльності неможливе без знання її цілей. В цільовій інтерпретації людської поведінки різниця між фактами і цінностями або між сущим і належним стає дуже відносною або взагалі зникає. Ціннісні елементи стають приналежністю фактів цільової діяльності. Право в концепції Фулера засноване на сумісності загальних цілей, тобто факти і цінності в ньому зливаються. Таким чином, право містить у собі внутрішнє моральне ядро, яке випливає з самої правової системи. Принципами цієї внутрішньої моральності права є: 1) загальність; 2) відкритість, тобто доступність закону для тих, кого він стосується; 3) передбачуваність юридичних дій; 4) ясність і зрозумілість закону; 5) відсутність протиріч; 6) відсутність таких вимог, які не можна виконати; 7) постійність у часі; 8) відповідність між офіційними діями та правилами, що декларуються. Ці принципи, за Фулером, є принципами не субстанційного, а процесуального природного права[1].

Фулер відокремлює чотири види права: законодавство, звичаєве право, договірне право і процедурне право. Кожен з цих видів права, на думку вченого, має свої переваги й недоліки. Для конкретних сфер людської діяльності потребують застосування свої форми права і вибір кожної з них буде обгрунтовуватись тим, яка з форм буде більш ефективною для забезпечення порядку в суспільстві. З точки зору «раціональності», чітко сформульований законодавчий акт чи договір виглядають більш привабливими, ніж звичаєве право. Але в ситуації невизначеності схиляються до звичаєвого права, яке в змозі дати більше простору для інтуїцій щодо справедливості того або іншого вчинку.

Своєрідне відображення природно-правових поглядів XX ст. відбувається у філософії екзистенціалізму (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, Е. Фехнер, Г. Кох, В. Майнхофер). Екзистенціалісти вважали, що всі формальні або матеріальні принципи природного права є помилкою. Існує тільки природне право конкретної, одиничної ситуації, пережитої конкретним суб'єктом. Саме в такій ситуації суб'єкт може відчути свою правоту або неправоту, справедливість або несправедливість.

У філософії права в 70-х рр. XX ст. в США виникла течія «критичних правових досліджень». Тут не існує якоїсь однієї школи, до цього напрямку відноситься велика група прихильників, які намагаються віднайти альтернативні традиційній філософії права підходи до розуміння процесів, що відбуваються в сучасному суспільстві та праві. Філософські засади критичних правових досліджень знаходяться в критичній тео-

[1] Див.: Фулер Л. Мораль права. К., 1999. С.43.

рії Франкфуртської школи (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Ю. Габермас).

Наприкінці XX ст. однією з найважливіших філософських і правових проблем продовжує залишатись проблема справедливості. Імпульс до широкого обговорення її серед філософів та політичних мислителів надала робота Дж. Роулза (нар. 1923 р.) «Теорія справедливості» (1971 р.). Здавалося б, що ця проблема настільки стара і добре вивчена, що сказати тут щось принципово нове вже неможливо. З приводу її проведено стільки дискусій й написано стільки великим та малих трактатів, що ще одна робота мабуть мало що могла б добавити. Але особливістю справедливості є те, що конкретний зміст її загальним формулам завжди надає саме життя. Оскільки суспільство не стоїть на місці, виникають нові соціальні реалії, відносини між людьми мають величезний діапазон перемін, змінюються й погляди на справедливість. Дж. Роулз зробив спробу узагальнити досвід досліджень справедливості в минулому і намітити ті орієнтири, які б допомогли зрозуміти її особливості у другій половини XX ст.

У багатовікових суперечках з приводу суттєвих властивостей справедливості частіше за все поряд з нею фігурували дві основних категорії - рівність та нерівність. Одна група мислителів вважала, що справедливістю є такий стан, коли всі люди розглядаються як рівні. У відношенні до кожної людини має місце безумовна рівність, а наділення благами чи покараннями відбувається адекватно тому, які чиняться дії. Якщо так буде відбуватися, то це є справедливість. Такий підхід здається переконливим, але він має свої вади. Відкритим залишається питання про те, хто і по яких критеріях буде оцінювати вчинки, що здійснюють люди. Інстанція, яка буде кваліфікувати вчинки як добрі чи злі, стає вище будь якої справедливості.

Друга група мислителів виходила з того, що люди є нерівними за своїми фізичними, розумовими та моральними якостями, а тому справедливим буде відноситись до них як до нерівних. Більш гідним мають надаватися більші блага, і якщо цей принцип буде здійснюватись на практиці, то у виграші буде все суспільство. Головним недоліком тут є те, що при такому підході відкривається шлях до привілеїв, а значить він містить у собі зародок невдоволення, відчуття несправедливості тих, хто зостанеться поза привілеями.

У своїй фундаментальній роботі Дж. Роулз розглядав багато різних аспектів справедливості, але головною його ідеєю була спроба примирити дві вищенаведені стратегії. Філософ згоден з ліберальними концепціями справедливості, згідно з якими кожну людину треба розглядати як рівну по відношенню до юридичних законів. Кожна людина повинна мати рівні можливості у вільному суспільстві і тільки від її енергії та наполегливості буде залежати її успіх. Але формальна рівність перед законом ще не означає фактичної рівності по відношенню до загальних

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

суспільних благ, бо фактично люди в суспільстві нерівні. Крім того, стартові умови людей з точки зору їх природних талантів та матеріального добробуту також не будуть однаковими. Отже формальна рівність перед законом ще не дає повного відчуття справедливості. Дж. Роулз пропонує таку формулу справедливості: справедливим буде такий стан суспільства, коли визнається факт формальної рівності всіх людей щодо суспільних благ та покарань і разом з тим припускається певна доля соціальної нерівності, яка зумовлює перерозподіл цих благ на користь тих, хто більше всього терпить нестатки.

Дж. Роулз підкреслює, що справедливість – це перша чеснота суспільних інститутів, як істина – головна цінність наукової думки[1]. Якщо закони або інститути, які б вони не були ефективними, суперечать справедливості, їх треба відкинути. Поряд з справедливістю стоїть свобода. Вона є однією з головних цінностей суспільства, і людина ні за які блага не повинна відмовлятися від своєї свободи. Кожна особа має право на недоторканність, котру не можуть порушити ніякі вищі суспільні інтереси. Справедливість не допускає, щоб втрата свободи деякими людьми виправдовувалася більшими благами інших. В справедливому суспільстві повинні бути чітко встановлені права й свободи громадян і ці права не повинні бути залежними від політичної кон'юнктури.

Професор Гарвардського університету Р. Нозік (нар. 1938 р.) критикував теорію справедливості Дж. Роулза за те, що блага трактуються в ній як щось дане саме по собі, ці блага треба тільки розподілити. Але блага створюються людьми, з ними тісно пов'язане таке поняття, як «труд», а тому справедливим буде такий порядок, коли люди будуть мати право на ті блага, яких вони самі добились.

Головні принципи свого розуміння справедливості Р. Нозік виклав у своїй найбільш відомій роботі «Анархія, держава, утопія» (1974 р.). Він виходив з того, що кожна людина має природні, невідчужені права, на які не може зазіхати ані будь-яка група людей, ані держава. В цих умовах держава повинна стати «мінімальною державою», тобто вона повинна лише захищати права людей від зазіхання на них насильства чи обману. Якщо держава буде виконувати ці свої функції, то її можна називати справедливою.

Р. Нозік виступає захисником позиції індивідуалізму. Держава не повинна втручатись у сферу індивідуального життя людини, порушувати без певних підстав її особисту свободу. Але, на жаль, це постійно робиться. Внаслідок цього анархісти виступають проти держави взагалі, котра в будь-якому своєму вигляді, нібито, ворожа людині. Р. Нозік не поділяє таких поглядів. Неможливо заперечувати державу взагалі. Вона є результатом певного етапу історичного розвитку людства і буде існувати, оскільки буде потреба гарантувати права та свободи людини. Р.

[1] Див.: Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 19.

Нозік не погоджується з тими, хто відстоює договірну теорію походження держави. Він більше схиляється до тієї точки зору, що держава виникає спонтанно як результат вільного обміну і взаємної передачі компетенцій. Тобто люди передають державі частину своїх природних прав, але на заміну потребують гарантій щодо збереження тих прав і свобод, які в них залишились.

Приводячи своє розуміння розподільної справедливості, р. Нозік зауважував: "Від кожного відповідно до обраної ним діяльності, кожному відповідно до зробленого для себе (ймовірно, за обумовленою допомогою інших), і того, що інші воліють для нього зробити і віддати йому з набутого ними раніше (згідно з даним приписом) і чого вони ще не витратили й не передали"[1]. Подаючи більш коротке формулювання своєї головної тези, він пропонує таку формулу справедливості: "Від кожного за його власним вибором, кожному – за вибором щодо нього інших"[2].

Таким чином, природно-правові концепції другої половини XX ст. мають ту особливість, що вони виходять на найважливіші соціальні проблеми сучасності, окреслюють більш тісний зв'язок права з моралю. Інтегрованим виразом цієї тенденції є те, що на одне з перших місць виходять антропологічні виміри права. Цей останній аспект має значні перспективи і мабуть саме з ним буде пов'язаний подальший розвиток сучасного права.

Література

1. Нозік Р. Розподільна справедливість // Сучасна політична філософія: антологія / Перекл. з англ. – К., 1998.
2. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
3. Фулер Л. Мораль права. К., 1999.
4. Фулер Л. Анатомія права. К., 1999.

[1] Нозік Р. Розподільна справедливість // Сучасна політична філософія: антологія / Перекл. з англ. – К., 1998. С. 250.

[2] Там само.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Висновки

Вивчення права як особливого матеріально-духовного явища, його зв'язків з іншими сферами суспільства є одним з важливих завдань сучасної філософії права. Актуальними продовжують залишатися питання усвідомлення онтологічних, гносеологічних та аксіологічних підвалин права, що тлумачаться в той або інший спосіб, проблеми того, як проявляється право в конкретних умовах громадського життя, його походження та цінність для окремої людини і суспільства взагалі. На одне з перших місць сьогодні виходять проблеми співвідношення моралі та права, справедливості і свободи, легітимації права, вивчення процедур впровадження певного нормативного порядку.

В сучасній західній філософії права має місце значний спектр думок щодо сутності та сенсу права. Мислителі багатьох напрямків та відтінків висловлюють найрізноманітніші, часто протилежні думки щодо його філософського змісту та цінності. Але це не заважає існуванню досить детально розвинутих систем позитивного права, які поєднують в собі два, здавалося б, протилежних аспекти: відносну стабільність основних принципів і мобільність, спроможність до розвитку конкретного нормативного матеріалу. Можливо, саме плюралізм філософських підходів до права дозволяє сформувати такі юридичні закони, які в змозі відповідати вимогам часу. Сучасний динамічний суспільний порядок потребує великої відповідальності і гнучкості в розробці і впровадженні юридичних норм у життя. Той, хто не в змозі цього робити, хто не зможе дати гідну відповідь викликам часу, буде викинутий на узбіччя історії. Філософсько-правовий погляд на речі дозволяє бачити соціальні обставини та шляхи їх трансформування цілісно і в необхідному взаємному зв'язку. Він показує максимально широкі обрії мислення, підказує, яких шляхів треба додержуватись, щоб побудувати краще майбутнє.

Список рекомендованої літератури

А. Класична

1. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3.
2. Платон. Законы // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 4.
3. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т.4.
4. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т.4.
5. Цицерон. О государстве. О законах // Цицерон. Диалоги. М.-Л., 1966.
6. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. М., 1997.
7. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2.
8. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: в 3 т. М., 1988. Т.3.
9. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М.-Л., 1957. Т. 2.
10. Монтескье Ш. О духе законов // Монтескье Ш. Избр. произв. М., 1956.
11. Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1966. Т.1.
12. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 151-256.
13. Кант И. Метафизические начала учения о праве // Метафизика нравов в 2-х частях // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 1. Ч. 2. С. 109-304.
14. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
15. Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900.
16. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.2.
17. Ильин И.А. Философия права. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.
18. Кистяковский Б.А. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916.

В. Додаткова

1. Алексеев С.С. Философия права. М.: 1997.
2. Антология мировой философии: В 5 т. М., 1969.
3. Берман Г. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994.
4. Ершов Ю.Г. Философия права: Материалы лекций. Екатеринбург, 1995.
5. Жоль К.К. Философия и социология права. К., 2000.
6. Керимов Д.А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). М., 2000.
7. Кузнецов Э.В. Философия права в России. М., 1989.
8. Малинова И.П. Философия права: (От метафизики к герменевтике). Екатеринбург, 1995.
9. Нерсесянц В.С. Философия права. М., 1997.
10. Нозік Р. Розподільна справедливість // Сучасна політична філософія: антологія. К., 1998.
11. Пермяков Ю.Е. Лекции по философии права. Самара, 1995.
12. Петрова Л.В. Нариси з філософії права. Харків, 1995.
13. Поппер К. Открытие общество и его враги: В 2т. М., 1992.

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

14. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
15. Синха С.П. Юриспруденция. Философия права. М., 1996.
16. Тихонравов Ю.В. Основы философии права. М., 1997.
17. Філософія права: Навч. посібник / За ред. М.В. Костицького, Б.Ф. Чміля. К., 2000.
18. Філософія права: Навч. посібник / За ред. О.Г. Данільяна. К., 2002.
19. Фулер Л. Мораль права. К., 1999.
20. Хеффе О. Политика, право, справедливость. М., 1993.
21. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. М., 1988.
22. Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 1. М., 1987.
23. Шкода В.В. Вступ до правової філософії. Харків, 1996.

Зміст

Передмова 3
Тема І. СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В ЕПОХУ АНТИЧНОСТІ 4
Лекція 1. Початок філософії права в Стародавній Греції: натурфілософи, софісти, Сократ 4
Лекція 2. Платон і Аристотель 11
Лекція 3. Цицерон, Сенека, римські юристи 16
Тема ІІ. ОСНОВНІ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВІ КОНЦЕПЦІЇ В ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ IV – XIX ст. 22
Лекція 4. Філософія права в епоху Середньовіччя та Відродження: Августин, Фома Аквінський, Ніколо Макіавеллі, Гуго Гроцій 22
Лекція 5. Т. Гоббс і Б. Спіноза 28
Лекція 6. Дж.Локк і Д.Юм 33
Лекція 7. Правові ідеї французьких філософів епохи Просвітництва 39
Лекція 8. Філософія права І.Канта і Г.Гегеля 46
Лекція 9. Головні напрямки західноєвропейської філософії права XIX ст. 53
Тема ІІІ. УКРАЇНСЬКА ТА РОСІЙСЬКА ТЕОРІЯ І ФІЛОСОФІЯ ПРАВА 59
Лекція 10. Філософські і правові ідеї в українській філософії 59
Лекція 11. Зародження філософії права в Росії та її розвиток в початковий період 70
Лекція 12. Гегельянська філософія права: П.Г.Редкін, Б.М.Чичерін 75
Лекція 13. Позитивістська філософія права: М.М.Коркунов, Г.Ф.Шершеневич 82
Лекція 14. Філософсько-правові погляди В.С. Соловйова 87
Лекція 15. Неокантіантська філософія права: П. І. Новгородцев,Б.О. Кістяківський 92
Лекція 16. Релігійно-ідеалістичні напрямки дослідження права: Є.М. Трубецькой, І.В. Михайловський, І.О. Ільїн 100
Тема IV. ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ РЯДЯНСЬКОГО ПРАВА 108
Лекція 17. Трансформація поглядів на право в СРСР у 20-50-х роках 108
Лекція 18. Філософські дослідження права в 60-90-і роки. 113
Тема V. СУЧАСНА ЗАХІДНА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА 118
Лекція 19. Неогегельянство та неопозитивізм у праві в XX ст. 118
Лекція 20. Природно-правові концепції права другої половини XX ст. 122
Висновки 127
Список рекомендованої літератури 128

KhNUIAIR(Institutional Repository of KhNUIA)

Навчальне видання
Володимир Миколайович Шаповал

Лекції з історії філософії права

Редактор Л.М. Авраменко
Комп'ютерна верстка Н.В. Коваленко

Підп. до другу Формат 60х84/16. Папір газетний. Друк офсетний.
Ум.друк. арк. 8,2 Обл. –вид. арк. 8,5. Наклад 300 прим. Зам. 22/3.
Видавництво Національного університету внутрішніх справ.
61080, Харків, пр. 50-річчя СРСР, 27.