МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ВНУТРІШНІХ СПРАВ

ФАКУЛЬТЕТ ЕКОНОМІКО-ПРАВОВОЇ БЕЗПЕКИ

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ ТА ПОЛІТОЛОГІЇ

НАВЧАЛЬНИЙ КОНТЕНТ

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

Освітній ступінь: бакалавр
Спеціальність: 262 «Правоохоронна діяльність»
Освітня програма: «Правоохоронна діяльність (поліцейські)» № 491 від 25.06.2019
Статус навчальної дисципліни: обов'язкова
Мова навчання: українська

Навчальний контент обговорено та схвалено на
засіданні кафедри філософії та політології
протокол від 23.08.2019 №16

Завідувач кафедри
Вячеслав КУЗЬМЕНКО

Дніпро – 2019

Філософія права // Навчальний контент. – Дніпро : Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ, 2019. – 172 с.

УКЛАДАЧ (-І):

Вячеслав Кузьменко, завідувач кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, доктор філософських наук, професор

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Шевцов С.В., професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара, доктор філософських наук, професор.

Палагута В.І., завідувач кафедри інженерної педагогіки Національної металургійної академії України, доктор філософських наук, професор.

Розглянуто і схвалено на засіданні кафедри філософії та політології
23.08.2019 р., протокол № 16.

Завідувач кафедри **Вячеслав КУЗЬМЕНКО**

Тема № 1.

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ВЧЕННЯ ПЛАТОНА І АРИСТОТЕЛЯ ЯК ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ПРИРОДНО-ПРАВОВИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ

ПЛАН ЛЕКЦІЇ:

ВСТУП

1. Предмет філософії права.

2. Філософсько-правові вчення Платона і Аристотеля як основоположення європейських природно-правових філософських вчень

   2.1 Основні положення філософсько-правового вчення Платона

   2.2 Основні положення філософсько-правового вчення Аристотеля

ВИСНОВКИ

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА:

Предмет і завдання філософії права

1. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищ. навч. закладів. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
3. Філософія права / За ред. М.В.Костицького та Б.Ф. Чміля. – К., 2000. – 336 с.
4. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
5. Шкода В.В. Вступ до філософії права. – Х., 1996. – 223 с.

Методологія філософії права

1. Бачинін В.А., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищих навч. закладів освіти. – К.: Ін Юре, 2002. – 472 с.
3. Кузнєцов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посіб. – К.: ВД Стилос: ПЦ Фоліант, 2003. – 382 с.
4. Рабінович П.М. Методологія вітчизняного загальнотеоретичного праводержавознавства: сучасні тенденції // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1.
5. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. — 2001. — № 4 (27).
6. Оборотов Ю. М. Філософія права і методологія юриспруденції // Проблеми філософії права. – К.; Чернівці: Рута, 2003. – Т. І.

Філософсько-правові вчення в Західній Європі

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2000. – С. 284–307, 344–355, 392–417.
2. Философия права. Хрестоматія: Учеб. пособ. / Под ред. Н.И.Панова // Сост.:Н.И.Панов, В.А.Бачинин, А.Д Святоцкий. – К.: Ин Юре, 2002. – 692 с.
3. Дзьобань О.П., Гайдашук К.В. Філософсько-правові аспекти творчості Нікколо Макіавеллі // Право і безпека. – 2006. – Т. 5. – № 4. – С. 15–19.
4. Дзьобань О.П., Размєтаєва Ю.С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий аспект) // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці: Рута, 2005. – Т. ІІІ. – № 1–2. – С. 368–373.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении: Кн. вторая: В 3 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
6. Костенко О. Б. Розуміння взаємозв’язку держави і громадянського суспільства Г.В.Ф. Гегелем (франкфуртський період творчості) // Вісник. Юрид. науки. – К.: Київ. державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1998. – Вип. 35. – С. 23–27. 204
7. Кравченко Ю. Ф. Ідея права у Г.Гегеля // Вісник Національного університету внутрішніх справ. – Х.: Нац. Ун-т внутр. справ, 2001. – Вип. 16. – С. 107–113.
8. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.

9. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. Кельзен Г. Чисте правознавство: Пер. з нім. О. Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
11. Радбрух Г. Людина в праві // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці, 2004. – Т.2. – С. 71-82.
12. Ролс Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Правова онтологія: природа і структура права

1.Бачинін 1. В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
2. Жоль К.К. Философия и социология права. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
4. Речицкий В.В. Символическая реальность и право: Монография. – Л.: ВНТЛ-Классика, 2007. – 732 с.
5. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
6. Ющик О.І. Галузі та інститути правової системи (міфи і реальність): Критичний нарис. – К.: Оріяни, 2002. – 110 с.

Правова антропологія: гуманістична природа права

1. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини // Пробл. філософії права.– К.; Чернівці, 2003. – Т. І.
2. Гудима Д.А. Людинорозуміння у правовій науці (до характеристики сучасного понятєвого апарату) // Проблеми філософії права. – 2005. – Т. 3. – № 1–2. 205
3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
4. Максимов С. Інститут прав людини в сучасному світі: філософсько-правові аспекти // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №3 (22).
5. Максимов С. Суб’єкт права у філософсько-антропологічному вимірі // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №4 (23).

Універсальне і культурно-особливе у ціннісному вимірі права

1. Грошевий Ю. Роль професійної правосвідомості судді у формуванні рішення суду: кримінально-процесуальний аспект // Вісник Академії правових наук України. – 2005. – №3 (42). – С.168-180.
2. Калиновський Ю.Ю. Взаємообумовленість ліберативної культури та громадянської правосвідомості в процесі розбудови української держави // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід: Матер. міжвуз. наук. конф. (м. Харків, 12 13 квіт. 2006 р.). – Х.: Нац. юрид. акад. України,2006. – С.23-27.

3. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблеми законності. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України,2002. – С.148-155.
4. Мельничук О.С. І.О.Ільїн про аксіоми правосвідомості // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2001. – № 1. – С. 44-47.
5. Олійничук Р. Проблеми формування правової свідомості та правової культури в українському суспільстві // Юрид. журнал. – 2006. – № 2. – С. 58–60.
6. Полякова О.М. Правова культура і правосвідомість як засоби стабілізації політичного режиму // Держава і право. Юридичні і політичні науки.– К.: Ін-т держави і права НАН України,2005. – Вип.29.– С.34-39.
7. Тодыка Ю.Н. Конституционные основы формирования правовой культуры. – Х.:Райдер, 2001. – 160 с.

Інституціональний вимір права. Філософські проблеми права і влади у посттоталітарному суспільстві

1. Конституційно-правові засади становлення української державності / В.Я. Тацій, Ю.М. Тодика, О.Г. Данильян та ін.; За ред. акад. НАН України В.Я. Тація, акад. АПрН України Ю.М. Тодики. – Х.: Право, 2003. – 328 с.
2. Проблеми права і влади в умовах посттоталітарних трансформацій: міждисциплінарний аналіз: Монографія / М.І. Панов, О.Г. Данильян, С.І. Максимов та ін; За заг. ред. акад. АПрН України М.І. Панова, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2004. – 360 с.

МЕТА ЛЕКЦІЇ:

1. Розкриття сутності предмету філософії права, що досліджує світоглядну, онтологічну, гносеологічну, аксіологічну та цивілізаційну функції права як регулятора співвідношення індивідуального і суспільного буття в культурно-історичному, цивілізаційному процесі.
2. Розкриття сутності філософсько-правової концепції Платона.
3. Розкриття сутності філософсько-правової концепції Арістотеля

ВСТУП

Філософське осмислення права є завданням особливої наукової і учбової дисципліни – філософії права, що має свій власний предмет дослідження і категоріальний апарат. Філософія права – наука древня, вона була вже представлена в творах Платона і Арістотеля, досягла особливого розвитку в Західній Європі в XVII–XVIII століттях і продовжує функціонувати в системі гуманітарного знання в наші дні.

1. ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА. ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВА РЕФЛЕКСІЯ

Почнемо з питання: що є філософія права і що вона вивчає? Необхідно відзначити, що в історії філософсько-правової думки існували всілякі підходи до визначення філософії права і її предмету. Так, наприклад, Г. Гегель вважав її філософською наукою про право, предметом якої є ідея права. Російський філософ С. Франк розумів філософію права як вчення про суспільний ідеал.

У сучасній філософії права її предмет також визначається по-різному. Від найширших визначень, як, наприклад, у відомого російського філософа права В. Нерсесянца: «Філософія права займається дослідженням сенсу права, його єства і поняття, його підстав і місця в світі, його цінності і значущості, його ролі в житті людини, суспільства і держави, в долях народів і людства», до найвужчих, як, наприклад, біля одного з провідних італійських філософів права Н. Боббіо, що вважає, що єдиною проблемою філософії права, яка і складає, власне, її предмет, є справедливість.

Таке різноманіття підходів до предмету філософії права сповна закономірно, бо його визначення передбачає виявлення відношення дослідника як до філософії, так і до права. Можна передбачити, що підходів до предмету філософії права стільки, скільки існує філософських систем, а виявлення предмету філософії права неможливе без чіткого визначення позиції дослідника до самого феномену права, тобто того, що власне і має бути досліджене.

Для вирішення цієї проблеми доцільно скористатися міркуваннями югославського теоретика права Р. Луки. «Само поняття «Філософія права», – відзначає він, – легко визначити виходячи з вже відомого поняття філософії. Філософія права є спеціальною філософією – таку, предметом якої є не весь світ в цілому, не все суще як таке, а лише одна його частина – право. Проте, оскільки вона є філософія, хоча і спеціальна, їй властиві всі риси філософії ще або відповідно загальній філософії. Це означає, що її предмет аналогічний предмету філософії».

Отже, якщо загальна філософія є вченням про граничні підстави людського буття, то, відповідно, філософія права може бути визначена як вчення про граничні підстави права як одного із способів людського буття. Використовуючи підхід І. Канта, який вважав, що предмет загальної філософії як науки можна визначити шляхом відповіді на питання:

1) що я можу знати?

2) що я повинен робити?

3) на що я смію сподіватися?

4) що таке людина?

– предмет філософії права аналогічно можна визначити за допомогою постановки наступних питань:

1) що я можу знати про право?

2) що я повинен робити відповідно до вимог права і чому?

3) на що я можу сподіватися в разі дотримання або порушення цих вимог?

У свою чергу всі вони можуть бути зведені до одного узагальнювального питання: що таке правова людина, або що представляє собою право як спосіб людського буття? Відповіді на ці поставлені питання і дозволяють з'ясувати природу такого феномену як право і предмет філософської дисципліни, яка його досліджує.

2. ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ВЧЕННЯ ПЛАТОНА І АРИСТОТЕЛЯ ЯК ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ПРИРОДНО-ПРАВОВИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ

Говорячи про перші європейські природно-правові філософські вчення, сконструйовані в Древній Греції античними мислителями Платоном і його учнем Аристотелем, відзначимо, що вони осмислювали соціально-культурні умови Афінського полісу, в якому жили. Їхній світогляд формувався саме за соціально-культурних умов свого часу і своєї держави. Особливо підкреслимо, що кожне державно-правове формування, у будь-яку епоху, обумовлене різноманітними факторами, зокрема, кліматичними, географічними, геополітичними умовами.

Соціально-політичний устрій Древньої Греції VII – V століть до нашої ери був системою незалежних полісів – невеликих, іноді крихітних держав. Територія полісу складалася з міста та прилеглих до нього селищ. Загальною рисою полісного життя була боротьба між родовою аристократією і торгово-ремісничими колами, що утворювали разом з окремими шарами селянства табір демократії. Залежно від переваги тієї або іншої сторони державна влада в полісах набувала форми або аристократичного правління (Спарта), або демократії (Афіни), або перехідного правління тиранів.

Протиріччя між прихильниками аристократії і прихильниками демократії були стимулом становлення та розвитку політико-правової ідеології. Основними проблемами її стали проблеми найкращої форми державного устрою – демократія або аристократія, а також поняття про повноправного громадянина полісу.

2.1. Основні положення філософсько-правового вчення Платона

Платон (427 – 347 рр. до нашої ери) народився в аристократичній сім'ї. В молодості (407 – 399 рр. до нашої ери) був учнем Сократа, який мав на нього великий вплив. Після смерті Сократа Платон разом з іншими учнями страченого філософа покинув Афіни. Він багато подорожував: відвідав Єгипет, Південну Італію і Сицилію. Повернувшись в Афіни, Платон в 387 рр. до нашої ери придбав невеликий ліс на зеленій околиці міста, що носила ім'я героя Академа. Там Платон заснував Академію, якою керував до кінця свого життя. Вона проіснувала майже ціле тисячоліття – до 529 р. нашої ери.

У діалозі «Держава» Платона найяскравіше відображені його філософсько-правові погляди. Виділимо той аспект, що діалоги античного мислителя мають художню форму, тому його філософсько-правову теорію необхідно інтерпретувати. У діалозі «Держава» міститься найповніший виклад політико-правового світогляду Платона. Проблеми державності також розглядаються ним в роботах «Політик» і «Закони» (остання залишилася незавершеною). Твори Платона написані у формі діалогів Сократа з софістами.

У діалозі «Держава» Платон створює образ ідеального суспільного устрою полісу. Обґрунтовуючи його, вирішує низку теоретичних проблем.

Інтерпретуючи в контексті правової онтології діалог «Держава», можна сміливо стверджувати, що, на думку Платона, суспільство виникає з потреб, які люди можуть задовольнити лише спільно, на основі розподілу праці. У суспільстві потрібний швець, хлібороб, воїн і, відповідно, правитель. Кожен повинен займатися своєю справою, згідно з схильностями душі. Спільне благо – урахування інтересів усіх груп, по Платону, зовсім не передбачає рівність, навпаки, античний мислитель – прихильник станової та жорсткої соціальної ієрархії. Він виходить з принципу розподілу праці.

Інтерпретуючи з позиції правової антропології діалог «Держава», відзначимо, що Платон, відповідно до античної установки – людина є мікрокосмос – уподібнює людину та суспільство мікрокосмосу. Подібно до того, як в душі людини є три начала, так і в державі мають бути три стани. Розумному началу душі в ідеальній державі відповідають правителі – філософи, лютому началу – воїни, началу, що жадає – землероби і ремісники. Справедливість полягає в тому, щоб кожен стан займався своєю справою.

Стани не лише не рівні, але спадкоємні і замкнуті. Приналежність до стану визначається не особистими якостями, а походженням. Самовільний перехід з нижчого стану в стан вищий недопустимий, є найбільшим злочином. Кожна окрема людина повинна займатися тією справою, до якої вона призначена від природи.

Відстоюючи ієрархію станів, Платон у той же час засуджує крайнощі бідності і багатства, вони підривають єдність держави, не дають сформуватися спільному інтересу. Платон бачить корінь суспільних протиріч і конфліктів у приватній власності, що розколює суспільство на бідних і багатих та спонукає кожного громадянина думати, перш за все, про свої особисті інтереси.

Конструюючи в діалозі «Держава» ідеальний суспільний устрій, Платон говорить про необхідність скасування приватної власності серед перших двох станів – правителів і воїнів. Правителі і воїни повинні все життя присвятити служінню спільному благу. Тому їх треба позбавити від спокус особистого збагачення і приватних інтересів. Тому все життя воїнів і правителів передбачається організовувати на началах спільності майна і колективізму. Кошти для існування повинен поставляти третій стан. Варта живе і харчується спільно, як у поході. Воїнам забороняється мати у своєму розпорядженні золото і срібло.

У перших двох станах немає і сімей. Жінки мають рівні права з чоловіками. Статевий зв'язок у цілях дітонародження регламентується становими рамками. Дітей виховує держава. У сім'ї, як і у власності, Платон бачить витоки егоїзму.

Ці обмеження не поширюються на стан виробників. Але регулювання передбачається і там. Платон, не вдаючися до подробиць, доручає його правителям. Виробники не беруть участь у справах управління, вони з громадянської позиції безправні.

У ідеальній державі править стан філософів. Платон вважає аристократію кращою формою держави і розрізняє в ній два підвиди. Якщо серед правителів виділяється хтось один – це царська влада, якщо ж кілька чоловік – це аристократія.

Інтерпретуючи з позиції правової аксіології філософсько-правове вчення Платона, відзначимо, що судження філософів Платон ставить вище за закони, вважаючи, що, не будучи пов'язаними законами, вони краще знайдуть справедливе рішення в кожному випадку. Ідеальне аристократичне правління, на думку Платона, в його час було не здійснено, але у минулому, в золотому столітті, воно мало місце.

З позиції правової гносеології, зауважимо, що, за Платоном, втрата моральної досконалості веде до появи неправильних видів правління. Спочатку виникає **тимократія (**від доблесті), замість розумного начала панує лють, замість філософів – воїни. Виникає приватна власність, вільних людей обертають у рабів. Головне лихо тимократії – нескінченні війни. Завоювання збільшують багатства приватних осіб, багачі прагнуть до влади і встановлюють майновий ценз для зайняття посад. Це – **олігархія**. При аристократії принцип влади – чеснота, при олігархії – гроші. Посилюється розкол на багатих і бідних. Це призводить до перевороту і встановлення **демократії**. Цей лад характеризується мінливим і бурхливим політичним життям, а також поганим управлінням. Головний недолік демократії – рівняння людей різної чесноти, некомпетентність, примхливість, воля випадку. Скориставшися надлишком свободи і безладом, до влади приходить тиран. **Тиранія**, за Платоном, – найгірша з форм правління, там панує беззаконня, доносительство, знищення супротивників.

Необхідно підкреслити той важливий аспект, що філософсько-правові переконання Платона змінювалися впродовж усього його творчого шляху. Наприкінці життя Платон написав ще один твір, присвячений політико-правовим проблемам – «Закони». У «Законах» Платон малює менш досконалий політичний устрій. Визнавши, що ідеал, викладений в «Державі», нездійсненний, він йде на компроміс. Основні відмінності діалогу «Держава» від праці «Закони» такі:

- По-перше, Платон відмовляється від колективної власності філософів і воїнів. Усім громадянам дозволяється мати сім'ї і ділянки землі з будинками в приватній власності. Кожен отримує їх по долі та користується ними на правах володіння. Земля є власністю держави.
- По-друге, ділення громадян на стани замінюється градацією за майновим цензом. Політичні права громадяни набувають залежно від розміру майна, записавшись в один із чотирьох класів. Перехід із одного класу в інший відбувається безперешкодно зі зміною майнового стану.
- По-третє, потреби землеробства передбачається повністю забезпечити за рахунок рабської праці. Політично раби повністю безправні.
- По-четверте, форму держави Платон характеризує як змішення принципів демократії і монархії. На чолі її знаходяться 37 правителів, які обираються шляхом багатоступінчастих виборів. У виборах беруть участь тільки ті

громадяни, що носять зброю або вже брали участь у війні. Вік правителів від 50 до 70 років, вони можуть перебувати при владі не більше 20 років. Правителі наділені широкими повноваженнями, але пов'язані законами і оберігають їх. Із числа 37 правителів виділяється «Нічна рада», у складі якої – 10 наймудріших правителів. Їм вручається доля держави. Значна влада у виборної ради у складі 360 чоловік (90 від кожного класу). Згадується народне зібрання, відвідувати яке зобов'язані під страхом покарання перші два стани, а інші – за бажанням.

В якості висновку виділимо той важливий аспект, що твори «Держава» і «Закони» є вид утопії – нездійсненних проектів. Платон бачив, що грецька цивілізація хилиться до занепаду. Змиритися з цим він не міг, а вихід йому видавався лише у формі повернення до минулого. Його природно-правова теорія аристократичного правління філософів і вартових – спогад про родову аристократію, про героїчні часи. Звідти ідеї єдності і спільності майна.

2.2. Основні положення філософсько-правового вчення Аристотеля

Аристотель народився в 384 р. до н.е. в Стагірі. Його батько був лікарем. Він довгий час служив при дворі македонського царя Амінти III. У 367 р. до нашої ери Аристотель прибуває в Афіни і 20 років проводить в Академії Платона, спочатку як учень, потім як викладач. Після смерті Платона він покидає Академію і живе у низці міст Греції. У 342 – 340 рр. до нашої ери при дворі македонського царя Філіпа II Аристотель займається вихованням його сина Олександра, майбутнього завойовника. У 335 р. до нашої ери він повертається в Афіни та створює свою школу – лікей. У 323 р. до нашої ери після смерті Олександра його вчитель опинився в немилості у своїх співгромадян. Він змушений був покинути Афіни, а через декілька місяців помер у добровільному вигнанні.

Своє філософсько-правове вчення Аристотель виклав у трактатах «Політика», «Велика Етика», «Нікомахова Етика», «Афінська політія». Зі своїми учнями він описав та зіставив більше 150 конституцій і проектів конституцій.

З позиції правової онтології, політика визначається Аристотелем як наука про вище благо людини та держави. Мета політики – щастя, добробут людини і держави. Держава, за Аристотелем, утворюється внаслідок природного потягу людей до спілкування. Зміст сказаного полягає в тому, що людина не може жити одна, вона потребує спілкування з людьми собі подібними. Є декілька ступенів об'єднань, які люди створюють послідовно у своєму природному прагненні до спілкування. Перший – сім'я, що складається з чоловіка, жінки та дітей. Далі – велика (розширена) сім'я – декілька поколінь кровних родичів із боковими гілками. Потім – село або селище. Нарешті, об'єднання декількох селищ складає державу (поліс), вищу форму людського гуртожитку. У державі реалізуються закладені в людях потреби до сумісного

життя, зростає кількість благ, що отримує людина від спілкування. Все більше значення набуває розподіл праці. Мета держави – благо людей.

Аналізуючи з позиції правової антропології твори Аристотеля, можна сміливо стверджувати про те, що підсумовуючи свої міркування з приводу різноманітних видів гуртожитку, він дає державі таке визначення: держава – це спілкування подібних один до одного людей заради досягнення можливо кращого життя. Аристотель вкладає в це визначення конкретний зміст, маючи на увазі тільки вільних громадян грецьких полісів. Рабовласництво видавалося природним і неминучим. Рабство встановлене для користі як пана, так і раба; це розумне поєднання глузду і фізичної сили. Аристотель закликав поневолювати варварів силою.

Приватна власність, подібно до рабства, корениться в природі і є елементом сім'ї. Аристотель виступав рішучим противником усуспільнення майна як протиприродного стану. Приватна власність – це доброчесне начало, стимул до праці. Те, що вигідно громадянинові, вигідно і полісу. Спільна власність, навпаки, протиприродна. Спільний інтерес – нічийний інтерес. Спільність майна не дає стимулів до виробництва, спільним майном важко управляти, спільність сприяє ліні, прагненню скористатися працями інших.

Розглядаючи крізь призму правової аксіології праці античного мислителя, відзначимо, що захист приватної власності не заважає Аристотелю засуджувати користь і надмірне збагачення. Він виділяє дві форми накопичення багатства: своєю працею через виробництво створення матеріальних цінностей, друга – за допомогою торгівлі, спекуляції та лихварства – егоїстичне збагачення. Важливим показником справедливості Аристотель вважає відсутність крайнощів між бідністю і багатством, золоту середину. Людей середнього достатку, не бідних, але і не занадто багатих, Аристотель вважав кращими в полісі, його надією та опорою. Вони здатні зрозуміти спільне благо, не схиляючись до крайнощів.

Відзначимо, що в контексті правової гносеології, головне завдання політичної теорії Аристотель бачив у тому, щоб відшукати досконалий державний устрій. З цією метою він детально розглянув існуючі форми держави, їх недоліки і причини державних переворотів. У основу його класифікації політичного правління були покладені два аспекти – хто править, і – в чиїх інтересах здійснюється правління. Аристотелем були виділені три правильні форми політичного правління, в яких правлять **один – небагато – багато в інтересах усього суспільства**. Також античним мислителем виділені три неправильні форми політичного правління – «збочені» форми, в яких також правлять один – небагато – багато, але у своїх інтересах. До правильних форм державного правління Аристотель відносив монархію, аристократію та політію. До неправильних, що спотворюють сенс і призначення перших, – тиранію, олігархію та демократію.

Монархія пов'язана з правлінням одного, який має на увазі спільне благо. Тиранія – це правління одного, який керується власною вигодою. Аристократія – правління небагатьох, кращих громадян, здійснюване в інтересах усіх членів суспільства. Олігархія – правління небагатьох, як правило, багатих громадян,

що переслідують свої корисливі цілі. Політія – влада багатьох, в основному представників середнього шару, в інтересах досягнення спільного блага. Демократія – правління багатьох незаможних громадян, які піклуються про власну вигоду.

У онтологічному контексті, політико-правові симпатії Аристотеля на боці політії – змішаної форми держави, що виникає з поєднання демократії та олігархії. Політія поєднує кращі сторони олігархії і демократії, це «золота середина», до якої прагне Аристотель. Економічно політія є ладом, за якого переважає власність середніх розмірів, що дозволяє не лише забезпечити самостійність сім'ї, але і ослабити протиріччя між багатством і бідністю.

Соціальною опорою в політії виступає власник землі. Громадянами визнаються тільки особи із середнім достатком. Вільні громадяни ідеальної держави не займаються фізичною працею (землеробство, ремесло, торгівля). Їх доля – військове та управлінське зайняття. Вони беруть участь у народному зібранні, вибирають магістратів.

Необхідно особливо виділити той факт, що велике значення Аристотель надавав розмірам, географічному положенню і кліматичним умовам ідеальної держави. Територія держави має бути достатньою для задоволення потреб населення та одночасно легко осяжною. Число громадян помірне, щоб знали один одного. Найкращі умови для ідеальної держави створює помірний клімат Еллади.

Чиста форма політії – рідкість, вона вимагає сильного середнього класу, який переважав би над обома крайнощами. Велика частина існуючих держав – політії, але не в чистому вигляді. Їм треба прагнути до рівноваги між протиборчими елементами.

Повертаючись до політико-антропологічного аспекту вчення античного мислителя, вкажемо на той факт, що для Аристотеля головна мета ідеальної держави полягає в досягненні загального блага і справедливості. Не даючи загального визначення справедливості, Аристотель виділяє два її види: справедливість урівнює і розподіляє. Справедливість що урівнює – кожному однаково (ґрунтована на рівності), друга припускає нерівність – кожен отримує залежно від його достоїнств і особистого внеску для користі суспільства. Політична організація видається Аристотелю цариною справедливості, що не урівнює, а розподіляє.

З позиції правової гносеології, з розумінням держави тісно пов'язані уявлення Аристотеля про право. Право – це норми, що регулюють суспільне життя, надають йому певну форму і стабільність. Найважливіша ознака закону – його примусова сила. Право, по Аристотелю, тотожно справедливості. Мета права, як і держави, спільне благо, воно асоціюється з справедливістю. Але право не однорідне за формою, по своєму походженню. Аристотель виділив в нім декілька граней. Він говорить про природне право, яке всюди визнане, не потребує законодавчого оформлення та умовного права – про норми, встановлені людьми у формі законів і угод. При цьому він розрізняє неписані звичаї і писані закони. Природне право стоїть вище за закон; серед законів найважливіші неписані, ґрунтовані на звичаї. Аристотель – прихильник

стабільності права. Із його точки зору, закон може бути справедливим і несправедливим. Проте, навіть несправедливий закон має обов'язкову силу – інакше в суспільстві не буде порядку.

В якості висновку відзначимо, що вчення Аристотеля не зупинило виродження грецької державності. Але внесок Аристотеля в історію філософсько-правової думки великий. Він створив нову для свого часу – гносеологічну модель емпіричного та логічного дослідження політико-правових явищ. З позиції правової онтології, він довів до досконалості систему понять, якою людство продовжує користуватися дотепер.

ТЕМА № 2.

ПРИРОДНО-ПРАВОВА КОНЦЕПЦІЯ МАРКА ТУЛІЯ ЦИЦЕРОНА ЯК ВТІЛЕННЯ ІДЕЙ ПЛАТОНІЗМУ (ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ І ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ДЕРЖАВНО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ)

ПЛАН ЛЕКЦІЇ:

1. Античні Грецькі природно-правові концепції як основоположення природно-правової концепції М. Т. Цицерона
2. Поняття «res publica est res populi» у вченні М. Т. Цицерона – республіка – гармонійний світ, спільна справа всього римського народу
3. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний та гносеологічний аспекти державно-правової концепції М. Т. Цицерона

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА:

Предмет і завдання філософії права

1. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищ. навч. закладів. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
3. Філософія права / За ред. М.В.Костицького та Б.Ф. Чміля. – К., 2000. – 336 с.
4. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
5. Шкода В.В. Вступ до філософії права. – Х., 1996. – 223 с.

Методологія філософії права

1. Бачинін В.А., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищих навч. закладів освіти. – К.: Ін Юре, 2002. – 472 с.
3. Кузнєцов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посіб. – К.: ВД Стилос: ПЦ Фоліант, 2003. – 382 с.
4. Рабінович П.М. Методологія вітчизняного загальнотеоретичного праводержавознавства: сучасні тенденції // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1.
5. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. — 2001. — № 4 (27).
6. Оборотов Ю. М. Філософія права і методологія юриспруденції // Проблеми філософії права. – К.; Чернівці: Рута, 2003. – Т. І.

Філософсько-правові вчення в Західній Європі

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2000. – С. 284–307, 344–355, 392–417.
2. Философия права. Хрестоматія: Учеб. пособ. / Под ред. Н.И.Панова // Сост.:Н.И.Панов, В.А.Бачинин, А.Д Святоцкий. – К.: Ин Юре, 2002. – 692 с.

3. Дзьобань О.П., Гайдашук К.В. Філософсько-правові аспекти творчості Нікколо Макіавеллі // Право і безпека. – 2006. – Т. 5. – № 4. – С. 15–19.
4. Дзьобань О.П., Размєтаєва Ю.С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий аспект) // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці: Рута, 2005. – Т. ІІІ. – № 1–2. – С. 368–373.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении: Кн. вторая: В 3 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
6. Костенко О. Б. Розуміння взаємозв'язку держави і громадянського суспільства Г.В.Ф. Гегелем (франкфуртський період творчості) // Вісник. Юрид. науки. – К.: Київ. державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1998. – Вип. 35. – С. 23–27. 204
7. Кравченко Ю. Ф. Ідея права у Г.Гегеля // Вісник Національного університету внутрішніх справ. – Х.: Нац. Ун-т внутр. справ, 2001. – Вип. 16. – С. 107–113.
8. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
9. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. Кельзен Г. Чисте правознавство: Пер. з нім. О. Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
11. Радбрух Г. Людина в праві // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці, 2004. – Т.2. – С. 71-82.
12. Ролс Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Правова онтологія: природа і структура права

1.Бачинін 1. В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
2. Жоль К.К. Философия и социология права. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
4. Речицкий В.В. Символическая реальность и право: Монография. – Л.: ВНТЛ-Классика, 2007. – 732 с.
5. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
6. Ющик О.І. Галузі та інститути правової системи (міфи і реальність): Критичний нарис. – К.: Оріяни, 2002. – 110 с.

Правова антропологія: гуманістична природа права

1. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини // Пробл. філософії права.– К.; Чернівці, 2003. – Т. І.
2. Гудима Д.А. Людинорозуміння у правовій науці (до характеристики сучасного понятєвого апарату) // Проблеми філософії права. – 2005. – Т. 3. – № 1–2. 205
3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.

4. Максимов С. Інститут прав людини в сучасному світі: філософсько-правові аспекти // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №3 (22).
5. Максимов С. Суб'єкт права у філософсько-антропологічному вимірі // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №4 (23).

Універсальне і культурно-особливе у ціннісному вимірі права

1. Грошевий Ю. Роль професійної правосвідомості судді у формуванні рішення суду: кримінально-процесуальний аспект // Вісник Академії правових наук України. – 2005. – №3 (42). – С.168-180.
2. Калиновський Ю.Ю. Взаємообумовленість ліберативної культури та громадянської правосвідомості в процесі розбудови української держави // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід: Матер. міжвуз. наук. конф. (м. Харків, 12 13 квіт. 2006 р.). – Х.: Нац. юрид. акад. України,2006. – С.23-27.
3. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблеми законності. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України,2002. – С.148-155.
4. Мельничук О.С. І.О.Ільїн про аксіоми правосвідомості // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2001. – № 1. – С. 44-47.
5. Олійничук Р. Проблеми формування правової свідомості та правової культури в українському суспільстві // Юрид. журнал. – 2006. – № 2. – С. 58–60.
6. Полякова О.М. Правова культура і правосвідомість як засоби стабілізації політичного режиму // Держава і право. Юридичні і політичні науки.– К.: Ін-т держави і права НАН України,2005. – Вип.29.– С.34-39.
7. Тодыка Ю.Н. Конституционные основы формирования правовой культуры. – Х.:Райдер, 2001. – 160 с.

Інституціональний вимір права. Філософські проблеми права і влади у посттоталітарному суспільстві

1. Конституційно-правові засади становлення української державності / В.Я. Тацій, Ю.М. Тодика, О.Г. Данильян та ін.; За ред. акад. НАН України В.Я. Тація, акад. АПрН України Ю.М. Тодики. – Х.: Право, 2003. – 328 с.
2. Проблеми права і влади в умовах посттоталітарних трансформацій: міждисциплінарний аналіз: Монографія / М.І. Панов, О.Г. Данильян, С.І. Максимов та ін; За заг. ред. акад. АПрН України М.І. Панова, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2004. – 360 с.

МЕТА ЛЕКЦІЇ:

Розкрити сутність природно-правової концепції Марка Тулія Цицерона (онтологічний, аксіологічний, антропологічний і гносеологічний аспекти його державно-правової концепції)

ВСТУП

Життя і творчість М. Т. Цицерона

Марк Тулій Цицерон (106-43 рр. до нашої ери) був видатним ідеологом аристократії Римської республіки. На відміну від грецьких авторів він не був філософом. М. Т. Цицерон походив із всадницького роду (грошова аристократія) і жив в епоху останнього періоду республіки Риму, коли республіка рухалася до занепаду.

Народився М. Т. Цицерон у Римі, був у Греції, вивчав грецьку філософію. У своїх соціально-політичних переконаннях М. Т. Цицерон синтезував кращі досягнення давньогрецької філософської думки з римською історією і теорією права. Він став «перехідною ланкою» між давньогрецькою філософською думкою з'єднаною ним з римською історією та теорією права і правовою думкою Західної Європи.

У період 64-63 рр. до нашої ери М. Т. Цицерон був квестором, претором, консулом. Він виступав проти проектів земельних реформ (за приватну власність на землю). М. Т. Цицерон вважається людиною, що розкрила змову Катилини. За розкриття цієї змови його назвали Спасителем Вітчизни.

М. Т. Цицерон відомий оратор у судових справах. Його політичні орієнтири: консерватор, виступав за збереження старих засад. У Римі в цей час була змішана республіка. Він виступав проти будь-якої одноосібної влади.

Фінал життя М. Т. Цицерона трагічний. Триумверат включив його в проскрипційні списки (особи, що вважалися поза законом). Йому відсікли голову і праву руку. Основні соціально-політичні переконання М. Т. Цицерона викладені в діалогах «Про державу» і «Про закони» (54-51 рр. до нашої ери), «Про обов'язки» і «Про старість» (44 р. до нашої ери). У цьому простежується аналогія з творами Платона «Держава», «Закон».

1. АНТИЧНІ ГРЕЦЬКІ ПРИРОДНО-ПРАВОВІ КОНЦЕПЦІЇ ЯК ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ПРИРОДНО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ М. Т. ЦИЦЕРОНА

Багато давньогрецьких філософів та істориків розглядали питання про походження держави і права. Створюючи своє вчення про державу, М. Т. Цицерон спирається на деякі з них.

Уточнимо, що більшість античних концепцій держави і права присвячена виявленню форм державного устрою. Крім того, античними авторами виявляються правові характеристики кращої форми державного правління. У давньогрецькій філософії ідея змішаного державного устрою розроблялася ще до Платона та Аристотеля. Наприклад, Архіт вважав, що найкращий державний устрій повинен складатися з поєднання усіх відомих форм, а піфагорієць Гіпподам помічав, що закони будуть особливо міцні у тому випадку, якщо устрій держави має змішаний характер і складений з усіх його форм. Одним із можливих джерел для М. Т. Цицерона міг також служити Геродот, який був першим, хто виділив різноманітні типи державних устроїв, що згодом стали традиційними і були систематизовані Платоном і Аристотелем.

Вкажемо читачеві на той факт, що учень Аристотеля Дикеарх систематизував концепцію свого вчителя про життя і розвиток держав та подав її у вигляді єдиної, стрункої теорії найкращого державного правління. Найкраще влаштована, доводив Дикеарх, не та держава, де громадяни живуть щасливо, а та, яка зберігається довше за усіх інших. Політичний досвід грецьких міст-держав, починаючи з найвіддаленіших часів, показав, що у будь-якому полісі йде боротьба протилежних сил, кожна з яких, узята сама по собі, може стати руйнівною. Народ може і повинен робити вплив на державні рішення, але народ позбавлений розуму і послідовності. Досвід і владу має в розпорядженні аристократія, та вона розділена на клани, які, то об'єднуючись, то ворогуючи, вічно борються за панування. Нарешті, історія полісів, віддалена або недавня, знала також і царів, нащадків найдревніших родів або тих, що досягли влади в результаті перевороту. У останньому випадку їх називали тиранами – словом, яке у греків тієї пори не мало ні негативного, ні взагалі оцінного сенсу. Ці три сили дали початок трьом різновидам державного устрою – монархії, олігархії і демократії. Далі, ранні стоїки також пропонували в найкращій державі змішення простих форм.

Звернемо увагу читача на те, що на відміну від Древньої Греції, в Древньому Римі часів М. Т. Цицерона не спостерігається єдина, пануюча, загальновизнана теорія про державний устрій. У Римі існували три теорії. Теорія Полібія, ґрунтована на стоїцизмі, теорія Т. Лукреція, ґрунтована на епікуреїзмі, та еклектична теорія М. Т. Цицерона.

Вважаючи, що саме завдяки своїм державним установам римляни приблизно за півстоліття підкорили майже весь світ і створили найбільшу державу, Полібій додає, що раніше не було відомо нічого подібного. У його теорії є міркування про правильні та збочені форми державного устрою. Найдосконалішою він називає змішану форму. Причиною круговороту

державних форм Полібій вважає їх нестійкість і схильність до виродження. Таким чином, його теорія включає поняття циклічності, круговороту, впродовж якого відбувається зміна форм правління, і остання форма перетворюється на первинну. Передбачається, що зміна форм повторюється в наступному циклі. У процесі зміни і в результаті повторюваності форм правління з'являється така форма, яка понад усе сприяє стабільності та процвітанню суспільства – змішана. Зразком змішаної форми правління Полібій вважає римський державний устрій часів братів Гракхів. Він називає його найкращим з усіх, які були коли-небудь, оскільки в ньому надзвичайно мистецьки поєднуються елементи монархії (консули), аристократії (сенат) і демократії (коміції), причому жодному із цих складових елементів не віддається видимої переваги. Цікаво і важливо зауважити, що після того, як Полібій пояснює функції і права консулів, сенату, коміцій, він досить детально зупиняється на описі римського державного механізму у дії; він розбирає питання про те, яким чином три елементи римського державного устрою взаємно доповнюють, а з іншого боку, взаємно обмежують і стримують один одного. Полібій висловлює дві важливі ідеї, пов'язані з теорією державного устрою:

1) про стабільність змішаної форми правління;

2) про постійну зміну форм правління.

Полібія по праву можна вважати класичним теоретиком змішаного державного устрою. М. Т. Цицерон услід за Полібієм застосовує теорію змішаного правління до Риму. У певних питаннях він доповнює свого попередника. Зокрема, він відходить від традиційних для давньогрецької політичної думки суджень про зміну форм правління як про закономірний кругообіг у рамках певного замкнутого циклу. Якщо для Полібія кругообіг державних форм пов'язаний з їх нестійкістю – прості форми правління в силу своєї однобічності закономірно вироджуються у свою протилежність, то для М. Т. Цицерона ця обставина має другорядне значення. Хоча М. Т. Цицерон вважає прості форми правління недосконалими внаслідок їх порочності. Проте він підкреслює, що зміна державного устрою обумовлена, перш за все, нездатністю простих форм держави висловлювати ідею справедливості. Саме тому він віддає перевагу змішаній формі, в якій елементи трьох простих форм об'єднані таким чином, що в державі з'являється щось видатне і царствене, що частина влади вручена авторитету видатних людей, а деякі справи надані судженню і волі народу. Перевагами змішаного облаштування М. Т. Цицерон вважає велику рівність (aequabilitas magna) і міцність (firmitudo). Міцність як важливу характеристику ідеального правління він підкріплює тезою про те, що коли кожен міцно займає належне йому місце, тоді немає підстав для перевороту або виродження.

Але не варто забувати про занепад устоїв, що мав поширення за часів М. Т. Цицерона. Золоте століття існування римської держави залишилося позаду, це могло служити доказом неміцності змішаної форми правління. Всьому виною – людські устої. М. Т. Цицерон усвідомлював залежність форми державного правління від багатьох факторів, зокрема, від розуму однієї

людини, і тому вважав, що будь-яка форма правління має тенденцію до виродження і вічно існувати не може.

Найважливішою тезою М. Т. Цицерона є теза про те, що в основі міцної держави повинна лежати моральна категорія «справедливість». У роботі «Про державу» М. Т. Цицерон сперечається з Платоном, який вважає, що держава може триматися і збільшуватися тільки за рахунок несправедливості. Він не згоден з тим, що, коли держава, яка повеліває, не почне дотримуватися несправедливості по відношенню до людей, які знаходяться в рабстві або в залежних провінціях, то така держава не зможе управляти ними. М. Т. Цицерон вважає цей підхід неправильним і наполягає на тезі, що держава може зберігатися і управлятися лише завдяки справедливості. Платон також роздумує про справедливість, але підхід у нього інший. Філософ говорить про те, що будь-яка влада встановлює закони на свою користь; встановивши закони, вона оголошує їх справедливими для підвладних. Таким чином, у всіх державах справедливістю вважається те, що корисно для існуючої влади. М. Т. Цицерон розглядає справедливе правління не з позицій корисності справедливості для правителя, а з позицій корисності справедливості для усіх римських громадян. М. Т. Цицерон припускає рівність усіх громадян перед справедливим законом як основу для міцної держави.

Проблема, у пошуках рішень якої М. Т. Цицерон багато в чому наслідує вчення давньогрецьких мислителів, зокрема Платона та Аристотеля, – про природне право. М. Т. Цицерон розглядає цю проблему головним чином у діалозі «Про закони» (він був розпочатий в 51 р. до нашої ери, продовжений в 46 р., але так і не закінчений). Джерелами М. Т. Цицерона в постановці і вирішенні вказаної проблеми були Платон, Аристотель і стоїки.

Розглянемо судження давньогрецьких мислителів з тим, щоб порівняти їх із думкою М. Т. Цицерона. Відображуючи погляди софістів, Платон стверджує, що законодавство і взаємний договір з'явилися в ті часи, коли люди вирішили не здійснювати несправедливості та не терпіти її з боку інших[1]. Платон виправдовує появу законів тим, що будь-яка природа прагне до самокорисливості, і тільки закони примушують її дотримуватися належною мірою. У розмові про справедливість як про вигоду найсильнішого філософ стверджує, що всяка влада встановлює закони на свою користь. Лише після встановлення законів їх оголошують справедливими для підвладних[2]. Цікаве також зауваження Платона про те, що закон ставить своєю метою не блага якої-небудь однієї верстви населення, а благо усієї держави[3]. Він помічає, що порушення законів завдає шкоди, оскільки проникає в устої і навички, а звідти, вже у більших розмірах, поширюється на ділові взаємовідносини громадян, посягаючи навіть на самі закони і державний устрій[4]. Таким чином, Платон фундує існування законів на справедливості, яку розуміє як вигоду тих, хто

[1] Платон. Держава / Платон. Зібрання творів у 4-х т. Т.3. – М.: Думка, 1994. – 654с. 358e-359a-b
[2] Платон. Держава / Платон. Зібрання творів у 4-х т. Т.3. – М.: Думка, 1994. – 654с. I, 338
[3] Платон. Держава / Платон. Зібрання творів у 4-х т. Т.3. – М.: Думка, 1994. – 654с. VII, 512
[4] Платон. Держава / Платон. Зібрання творів у 4-х т. Т.3. – М.: Думка, 1994. – 654с. IV, 424

керує державою. Але він помічає при цьому, що закони створюються для спільного блага.

Аристотель йде за своїм учителем Платоном в питанні про те, що закон ґрунтований на справедливості, закон пропонує жити по доброчесності, і забороняє жити по будь-якій порочності. На його думку, доброчесність твориться вчинками, які є узаконеними діями, встановленими законодавцем для виховання на спільне благо[5]. У основі законів лежить право. Людина, що порушує закони, неправосудна, а законослухняний – правосудний, з чого стає ясно, що усе законне у відомому сенсі правосудно. З цього виходить, що все, що визначено законом, законно[6]. Закон враховує різницю тільки з точки зору шкоди, з людьми ж він звертається як з рівними[7]. Коли людина завдає усупереч закону шкоди, до того ж не у відповідь на шкоду, їй заподіяну, а по своїй волі, вона поступає неправосудно[8]. Закон має примусову силу, оскільки є судженням, так чи інакше ґрунтованим на розсудливості і розумі[9]. Закон велів поступати мужньо, розсудливо і взагалі поводитися у згоді з тим, що зветься доброчесностями. Якщо справедливе – це те, що велів робити закон, а закон наказує виконувати усі доброчесності, то людина, що поступає справедливо відповідно до вимог закону, досягне досконалої гідності, так що справедливий і справедливість – це досконала доброчесність[10]. Людина, що живе поза законом і правом, – найгірша з усіх, оскільки несправедливість, що володіє зброєю, найважча[11]. Аристотель згадує про те, що закони іноді слід змінювати, але це вимагає великої обачності[12]. Ще одна думка полягає в тому, що закони мають бути погоджені з тим або іншим видом державного устрою[13].

М. Т. Цицерон, також як і античні мислителі Платон та Аристотель, переконаний в тому, що в основі закону лежить справедливість. На його думку, закон – це рішення, що відрізняє справедливий початок від початку несправедливого. Закон – це відображення, відповідно до прадавнього початку усього сущого – природою, людських побудов, спрямованих на регулювання поведінки індивіда в суспільстві. Саме з природою узгодяться людські закони. Поганих людей закони карають стратою, а чесних захищають і оберігають[14]. Сенс закону полягає в тому, що він велить поступати правильно, а скоювати злочини забороняє[15], тобто велить діяти відповідно до справедливості. Проте, як помічає сам М. Т. Цицерон, на відміну від грецького поняття νόμος («закон») латинське слово lex («закон») має на увазі ще і вибір (lex / legere, одно зі значень якого – «вибирати»)[16], право вибору справедливого та істинного[17].

---

[5] Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1130b24-29
[6] Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1129b9-13
[7] Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1132a6-8
[8] Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1138a10-12
[9] Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1180a22-25
[10] Аристотель. Велика етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1193b4-11, 1196a1-3
[11] Аристотель. Велика етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1252b32-34
[12] Аристотель. Велика етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1269a13-15
[13] Аристотель. Велика етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1282b10-12
[14] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. - 235с. II, 13
[15] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 19
[16] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 19

Таким чином, на думку М. Т. Цицерона, римському закону властива не лише справедливість, але і право вибору. В роботі «Про закони» ми знаходимо ряд дефініцій поняття lex, з яких можна зробити певні висновки. Так, закон – це закладений в природі вищий розум, що велить здійснювати те, що здійснювати слід, і що забороняє протилежне[18]. Пов'язуючи виникнення права із законом, М. Т. Цицерон стверджує, що закон – це сила природи, розум і свідомість мудрої людини, мірило права і безправ'я[19]. Закон не був вигаданий людиною і не є якоюсь ухвалою народів, він – щось одвічне, правляче всім світом завдяки мудрості своїх наказів і заборон. Закон є думка божества, що розумом своїм відає усіма справами, змушуючи або забороняючи[20]. Таким чином, вважаючи, що закони створені божественним розумом, М. Т. Цицерон приходить до висновку, що і закони, і право, те що з них виникає, мають божественне походження[21].

Відзначимо той факт, що хоча М. Т. Цицерон, будуючи свою природно-правову концепцію, йшов за Платоном у питанні про те, що закон залежить від принципів права, він зумів глибше заглянути в проблему. Для М. Т. Цицерона закон був священним предметом, «не річчю, винайденою геніем людини або заснованою яким-небудь законом народу, а певним вічним принципом, який управляє усім всесвітом»[22]. Далі слідує його ідея про те, що закони були вигадані заради блага громадян, цілісності держав і спокійного, щасливого життя людей[23], яка перекликається з платонівською[24]. Нарешті, знаходимо в концепції М. Т. Цицерона зауваження про те, що закони, видані тиранами, несправедливі[25]. Вказане зауваження початкує з думки Аристотеля, згідно з якою «ми дозволяємо начальствувати не людині, а слову закону (λόγος), оскільки людина собі наділяє більше благ і менше зол та стає тираном»[26].

Відносно писаного і неписаного права М. Т. Цицерон помічає, що закон починає бути законом не лише тоді, коли він записаний, але вже і тоді, коли виник, а виник він одночасно з божественною думкою[27], що закон наказує дотримуватися найкращих з обрядів предків[28]. Вказане положення явно запозичене у Аристотеля, який також вказував, що закони, ґрунтовані на звичаї, мають більше значення, ніж закони писані[29].

---

[17] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 11
[18] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 18.
Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 8
[19] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 19
[20] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 8.
Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 10
[21] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 23
[22] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 8
[23] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 11
[24] Платон. Держава / Платон. Зібрання творів у 4-х т. Т.3. – М.: Думка, 1994. – 654с. VII, 512
[25] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. I, 42
[26] Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1134a35-38
[27] Цицерон М. Т.Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 10
[28] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 23, 40.
Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 62
[29] Аристотель. Велика етика / Аристотель. Зібрання творів у 4х т. Т.4. – М.: Думка, 1978. – 602с. 1287b7-9

Відносно права М. Т. Цицерон висловлює оригінальні думки. Він указує, що претор має бути охоронцем цивільного права[30], а цензори повинні стежити за достовірністю законів[31]. Він також приділяє велику увагу розгляду різних римських законів окремо[32]. Будучи в цілому невдоволеним законами, що існували в Римі його часу, М. Т. Цицерон пропонує способи їх удосконалення[33].

ВИСНОВКИ З ПЕРШОГО ПИТАННЯ:

Розглянувши деякі джерела, якими користувався М. Т. Цицерон при створенні концепції про походження держави і права, можна зробити висновок про те, що ця тема була частково розроблена до нього. Тим не менше, М. Т. Цицерон постарався бути в ряді питань оригінальним, об'єднавши в одне ціле політичні теорії Платона та Аристотеля з практичним досвідом римського консула. М. Т. Цицерон пропонує еклектичне поєднання грецьких політичних теорій із специфічно римським підходом до проблеми в цілому, оскільки він знаходився під перехресною дією ряду джерел. У такій специфічності підходу лежить переконаність М. Т. Цицерона в певній історичній місії римської держави.

[30] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 8
[31] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. III, 11
[32] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II; III
[33] Цицерон М. Т. Про Закони / М. Т. Цицерон. Діалоги. – М.: Наука, 1966. – 235с. II, 18-21

ТЕМА № 3.
ВІЗАНТІЙСЬКЕ ПРАВО ЯК НОСІЙ ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ ТА ЕТИКИ – ХРИСТИЯНСЬКОГО МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ (ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ПРАВОВИХ АКТІВ)

(2 години)

ПЛАН ЛЕКЦІЇ:

1. Християнська спрямованість середньовічних філософсько-правових вчень середньовіччя
2. «Візантійська» імперія і «візантійське» право як носій християнської моралі та етики – християнського морального ідеалу
3. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти візантійських правових актів

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА:

Предмет і завдання філософії права

1. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищ. навч. закладів. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
3. Філософія права / За ред. М.В.Костицького та Б.Ф. Чміля. – К., 2000. – 336 с.
4. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
5. Шкода В.В. Вступ до філософії права. – Х., 1996. – 223 с.

Методологія філософії права

1. Бачинін В.А., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищих навч. закладів освіти. – К.: Ін Юре, 2002. – 472 с.
3. Кузнєцов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посіб. – К.: ВД Стилос: ПЦ Фоліант, 2003. – 382 с.
4. Рабінович П.М. Методологія вітчизняного загальнотеоретичного праводержавознавства: сучасні тенденції // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1.
5. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. — 2001. — № 4 (27).
6. Оборотов Ю. М. Філософія права і методологія юриспруденції // Проблеми філософії права. – К.; Чернівці: Рута, 2003. – Т. І.

Філософсько-правові вчення в Західній Європі

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2000. – С. 284–307, 344–355, 392–417.
2. Философия права. Хрестоматія: Учеб. пособ. / Под ред. Н.И.Панова // Сост.:Н.И.Панов, В.А.Бачинин, А.Д Святоцкий. – К.: Ин Юре, 2002. – 692 с.

3. Дзьобань О.П., Гайдашук К.В. Філософсько-правові аспекти творчості Нікколо Макіавеллі // Право і безпека. – 2006. – Т. 5. – № 4. – С. 15–19.
4. Дзьобань О.П., Размєтаєва Ю.С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий аспект) // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці: Рута, 2005. – Т. ІІІ. – № 1–2. – С. 368–373.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении: Кн. вторая: В 3 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
6. Костенко О. Б. Розуміння взаємозв'язку держави і громадянського суспільства Г.В.Ф. Гегелем (франкфуртський період творчості) // Вісник. Юрид. науки. – К.: Київ. державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1998. – Вип. 35. – С. 23–27. 204
7. Кравченко Ю. Ф. Ідея права у Г.Гегеля // Вісник Національного університету внутрішніх справ. – Х.: Нац. Ун-т внутр. справ, 2001. – Вип. 16. – С. 107–113.
8. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
9. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. Кельзен Г. Чисте правознавство: Пер. з нім. О. Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
11. Радбрух Г. Людина в праві // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці, 2004. – Т.2. – С. 71-82.
12. Ролс Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Правова онтологія: природа і структура права

1.Бачинін 1. В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
2. Жоль К.К. Философия и социология права. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
4. Речицкий В.В. Символическая реальность и право: Монография. – Л.: ВНТЛ-Классика, 2007. – 732 с.
5. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
6. Ющик О.І. Галузі та інститути правової системи (міфи і реальність): Критичний нарис. – К.: Оріяни, 2002. – 110 с.

Правова антропологія: гуманістична природа права

1. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини // Пробл. філософії права.– К.; Чернівці, 2003. – Т. І.
2. Гудима Д.А. Людинорозуміння у правовій науці (до характеристики сучасного понятєвого апарату) // Проблеми філософії права. – 2005. – Т. 3. – № 1–2. 205
3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.

4. Максимов С. Інститут прав людини в сучасному світі: філософсько-правові аспекти // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №3 (22).
5. Максимов С. Суб'єкт права у філософсько-антропологічному вимірі // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №4 (23).

Універсальне і культурно-особливе у ціннісному вимірі права

1. Грошевий Ю. Роль професійної правосвідомості судді у формуванні рішення суду: кримінально-процесуальний аспект // Вісник Академії правових наук України. – 2005. – №3 (42). – С.168-180.
2. Калиновський Ю.Ю. Взаємообумовленість ліберативної культури та громадянської правосвідомості в процесі розбудови української держави // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід: Матер. міжвуз. наук. конф. (м. Харків, 12 13 квіт. 2006 р.). – Х.: Нац. юрид. акад. України,2006. – С.23-27.
3. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблеми законності. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України,2002. – С.148-155.
4. Мельничук О.С. І.О.Ільїн про аксіоми правосвідомості // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2001. – № 1. – С. 44-47.
5. Олійничук Р. Проблеми формування правової свідомості та правової культури в українському суспільстві // Юрид. журнал. – 2006. – № 2. – С. 58–60.
6. Полякова О.М. Правова культура і правосвідомість як засоби стабілізації політичного режиму // Держава і право. Юридичні і політичні науки.– К.: Ін-т держави і права НАН України,2005. – Вип.29.– С.34-39.
7. Тодыка Ю.Н. Конституционные основы формирования правовой культуры. – Х.:Райдер, 2001. – 160 с.

Інституціональний вимір права. Філософські проблеми права і влади у посттоталітарному суспільстві

1. Конституційно-правові засади становлення української державності / В.Я. Тацій, Ю.М. Тодика, О.Г. Данильян та ін.; За ред. акад. НАН України В.Я. Тація, акад. АПрН України Ю.М. Тодики. – Х.: Право, 2003. – 328 с.
2. Проблеми права і влади в умовах посттоталітарних трансформацій: міждисциплінарний аналіз: Монографія / М.І. Панов, О.Г. Данильян, С.І. Максимов та ін; За заг. ред. акад. АПрН України М.І. Панова, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2004. – 360 с.

МЕТА ЛЕКЦІЇ:

Розкрити сутність візантійського права як носія християнської моралі та етики – християнського морального ідеалу (онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти візантійських правових актів).

1 ХРИСТИЯНСЬКА СПРЯМОВАНІСТЬ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ВЧЕНЬ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Говорячи про Візантію (Священну Римську імперію) і про візантійське право як носій християнської моралі та етики – християнського морального ідеалу, звернемо увагу читача на той факт, що філософсько-правові вчення середньовіччя, вся філософсько-правова думка цього періоду тісно пов'язані з християнською релігією. Лише ті вчені, які поділяли релігійні та світські позиції християнства, могли розраховувати на визнання в цей період. Саме християнським релігійним змістом і спрямованістю відрізнялася середньовічна політична думка від античної політичної думки і подальших вчень Ренесансу. Але все-таки, одним із джерел державно-правових вчень вказаного періоду була суспільно-політична думка античності. Особливо значний вплив зробили твори Аристотеля і Платона. Середньовічні вчені по-своєму розглядали питання про форму держави, повноваження влади, її відносини із станами, роль громадянина, але при цьому враховували досвід античності.

Соціально-політичні ідеї раннього християнства

Християнство виникає в I-II столітті нашого тисячоліття в римській провінції Іудеї. Час його виникнення характеризувався глибокою кризою, яку переживала Римська імперія. Могутня державна машина жорстоко пригнічувала повстання рабів, вільних бідняків і підкорених народів (у другій половині 60-х років пройшла важка іудейська війна). У цих умовах залишалося лише вірити і сподіватися на допомогу надприродних сил, на диво.

У самому Римі панував внутрішній розпад, спустошеність і моральна розбещеність верхів. Офіційна Римська язичницька релігія не могла запропонувати розради масам, вона була занадто тісно пов’язана з державою. Атмосфера невпевненості та очікування кінця сприяла виникненню різних культів східних релігій. Наприклад, культу єгипетських богів – Ізіди та Осіріса, іранського бога – Мітри та інших, в яких були підкреслені ті елементи, що пізніше запозичувало у них християнство. Такими елементами були страждання вмираючого бога і його воскресіння, надія на замогильне життя.

Віру і надію на воскресіння, на замогильне життя принесла нова релігія – християнство. Християнство, крім усього іншого, звернулося до всіх людей, без їх національності та станів, як до рівних перед богом.

Християнство зародилося в лоні іудейської релігії, але скоро відхилилося від неї. Іудаїзм – перша монотеїстична релігія, що визнає єдиного бога. Вона виникла більше трьох тисяч років тому назад.

Основні постулати іудаїзму:

- євреї – обраний народ – Бог через Мойсея дав їм закон. Ухваливши цей закон, євреї вступили у особливі відносини з Богом, уклали з ним договір, який забезпечував їм божественне заступництво в разі дотримання всіх його розпоряджень.

- згідно з Біблією, історія цілеспрямована, суть її – не в руйнуванні спочатку створеної досконалості, а в русі до своєї вищої точки, до встановлення царства божого на землі. Воно приведе до винагороди за добрі справи, до воскресіння праведників.
- віра в пришестя месії – спасителя, посланого богом Ієговою для встановлення справедливості. Старий завіт містив пророцтво про походження месії з роду царя Давида.

Ісус Христос (Христос по-грецьки означає «месія») для його послідовників – християн – і був таким месією. Іудеї віддали його під суд як самозванця. Це і призвело до виділення християнства в якості особливої релігії, яка до священних книг іудеїв, що стали у християн називатися Старим завітом, додала Новий заповіт Ісуса Христа, що не визнавався євреями.

Новий заповіт – головне джерело судження про політичну думку раннього християнства. Він складається з чотирьох Євангелій: (благих вістей, в перекладі з грецького) від Матвія, Марка, Луки та Іоанна, діянь апостолів і Одкровення Іоанна Богослова, відомішого під грецькою назвою «Апокаліпсис».

Спочатку християнство засуджувало рабовласницький Рим. Так, в «Апокаліпсисі», написаному в 60-ті роки I століття змальовується жахлива картина кінця світу та страшного суду, що містила сувору критику Риму.

Християни чекали пришестя месії, Христа-спасителя, який в сутичці з «звіром-імператором», скрушить царство зла і буде встановлене обіцяне пророками тисячолітнє царство справедливості.

В очікуванні швидкого пришестя християни прагнули відособити себе від царства зла у своїх громадах, де вели сумісне життя по звичаях, прямо протилежних римським.

Основні положення християнства:

- у християнській общині була подолана ідея про обрання Богом лише окремих народів;
- у християнській общині проголошена рівність усіх віруючих;
- у християнській общині відмінне від Риму відношення до фізичної праці. У Римі негативне ставлення до фізичної праці – фізичну працю вважали ганьбою, долею рабів – навпаки, в християнській общині всі були зобов'язані трудитися. «Якщо хто не хоче трудитися, той не їси». Послання апостола Павла фесалонікійцям[34];
- римське право захищало інтереси приватної власності, на відміну від сказаного, в громадах перших християн все було загальним;
- розподіл по праці або по потребі: «Розділяли всім, дивлячись по нужді кожного» і «не було між ними жодного, хто потребує»[35];
- у Римі панував культ розкоші, а у християн культ стриманості. Перші християни засуджували багатство, пов'язуючи його з пригнобленням бідних;

[34] Біблія Книги Священного Писання Старого і нового Завіту. Російське біблейське товариство. – М., 2000. – 1368с. 2 Фее. 3,10

[35] Біблія Книги Священного Писання Старого і нового Завіту. Російське біблейське товариство. – М., 2000. – 1368с. Діяння 4,32 -35

- користолюбство оголошувалося несумісним із вірою в Бога: «Не можете служити богові та мамоні»[36].

Вказані принципи дозволяють говорити про «християнське спільне благо». Особливість його в тому, що воно не носить споживацький характер.

Ідея християнства того періоду: «хто відмовиться від прагнення до влади, натомість отримає спасіння душі». Таким чином, участь у політико-правовій діяльності засуджувалася.

Зв'язок між громадами підтримували бродячі проповідники (апостоли), що не мали ніяких привілеїв. Община годувала апостола декілька днів, після чого він повинен був йти далі або працювати з усіма.

У I та II століттях християнські громади поширилися по всій Римській імперії. Ряди прихильників нової релігії зростали, вони почали поповнюватися також вихідцями з імущих та освічених шарів. Це привело до зміни соціального складу, організаційних принципів та ідеології християнських громад. Разом з тим, еволюція християнства зумовлювалася нездійсненністю проголошеного ідеалу, розчаруванням у надіях на швидкий прихід месії.

До середини II століття складається церковний апарат. Керівництво громадами переходить у руки єпископів, пресвітерів, дяків, що утворюють клір (духовенство), яке стоїть над віруючими.

Суттєвій зміні піддавалося первинне вчення християн. Ідеї «близького пришестя месії» та «тисячолітнього царства» були замінені догматами вже колишнього пришестя, розп'яття та воскресіння Христа, а також «замогильної подяки».

Загальна рівність була представлена як рівність перед Богом у загальній гріховності. Проповідуючи «любов до ворогів», духовенство оголосило тяжким гріхом засудження Римської імперії.

Поступово відбувається пристосування до політичної реальності. Обґрунтовується принцип лояльності до існуючої влади та принцип покірливості. Так, апостол Павло в посланні римлянам говорить: «Всяка душа та буде покірна вищій владі, бо немає влади не від Бога, існуюча ж влада від Бога встановлена». Це положення стало для християнства засадничим і відкрило йому шлях спочатку для легітимізації, визнання поряд з іншими релігіями (Міланський едикт 313 р. імператорів Костянтина та Ліцинія), а незабаром і до перетворення християнства на пануючу релігію (в 324 р. нашої ери Костянтин став першим християнським імператором). Церква освятила його владу, виник союз трону і вівтаря. Гнана церква стала пануючою.

Однак проблема співвідношення духовної та світської влади, що виникла з християнством, збереглася і навіть стала основою для політичної думки на багато століть. Але все-таки, християнство в цей період із релігії гнаної, стало релігією пануючої. Поступово відбувається пристосування до реального політичного життя, обґрунтовується принцип лояльності до існуючої влади і принцип покірливості.

---

[36] Біблія Книги Священного Писання Старого і нового Завіту. Російське біблейське товариство. – М., 2000. – 1368с. Мф. 6, 24; Лк. 16, 13

2 «ВІЗАНТІЙСЬКА» ІМПЕРІЯ І «ВІЗАНТІЙСЬКЕ» ПРАВО ЯК НОСІЙ ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ ТА ЕТИКИ – ХРИСТИЯНСЬКОГО МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ

З появою християнства народилася християнська «Візантійська» імперія та, відповідно, «візантійське» право. Римське західно-імперське начало – «translation imperia» («трансляція влади») – примирилося з духовним східним началом – «translation confessions» («трансляцією віри»). У той же час, римське право у Візантійській імперії включило, допустивши в саму серцевину, християнську морально-етичну спрямованість. Актуальним у візантійській культурі, а, відповідно, і у візантійському праві, стала не давньоримська побудова – «одна держава, одна релігія, один закон», – а християнський морально-етичний вислів – «один Господь, одна віра, одно хрещення, один Бог і Отець усіх, Який над усіма, і через усіх, і в усіх нас». Римські імперські язичницькі форми, призначені для здійснення всесвітнього володарювання Риму, проклали свій шлях, вони знайшли вище виправдання в християнстві. Особливо виділимо, що без централізуючого язичницького Риму не виникла б і Візантія, як Римська імперія, що перероджується Христом.

Відзначимо, що «візантійська» ідея права або думка про те, як у Візантії розуміли право, і що воно означало для візантійців, не позбавлена сенсу. Нині для багатьох дослідників у царині філософії права, історії правознавства вираз «візантійська філософія права» чи не автоматично перефразовується в «християнську філософію права». Цілком безперечно, що західноєвропейська правова свідомість далеко знаходиться від візантійської правової свідомості. Для германців, що дали начало всім без винятку західним політичним союзам, домінуючим у праві є начало індивідуальної свободи. За думкою Г. В. Ф. Гегеля, відображеною у «Філософії права», «будь особою і поважай інших в якості осіб»[37]. Візантійська ідея права, що відображала морально-етичний християнський ідеал, має самостійне значення, і, більше того, на порядок перевершує за своєю глибиною та багатогранністю західноєвропейські «стандарти».

Підкреслимо, що наші міркування про візантійську ідею права слід розпочати з важливого застереження. Термін «візантійське право» не є коректним, хоча застосовуватимемо його і надалі – так краще для читача навчального посібника. Такої держави – «Візантія» – ніколи не існувало, вона до останнього дня свого існування іменувала себе Священною Римською імперією. Римська (Візантійське) держава розпочинала своє існування із створення дивовижного феномену – римського права, і з ним вона завершила своє існування.

Та обставина, що в західній науці давно вже стало правилом хорошого тону – говорити про римське право тільки в контексті його рецепції германськими народами і забувати про те, що воно жило своїм життям і розвивалося впродовж тисячоліття, з IV по XV століття, на Сході – не повинно

[37] Гегель Г. В. Ф. Філософія права / Г. В. Ф. Гегель – М.: Думка, 1990. – 524с. с.98

нас зупиняти. Наука також буває політизованою та суб'єктивною, як і будь-яка інша сфера людської діяльності.

В даному випадку мотив настільки штучного обмеження сфери дії римського права очевидний – наочно показати, що після розпаду Римської імперії на Західну складову і Східну, справжня Священна Римська імперія залишилася на Заході, та спадкоємцями Римських цезарів стали германські государі. А на Сході виникла нова держава – Візантія, де проживали етнічні греки. Якщо нове право діяло у Візантії, то, звичайно, воно не римське, а «візантійське» – яке не має ніяких універсальних властивостей.

Виділимо і ту важливу обставину, що інколи право Візантії іменують «греко-римським» – термін настільки ж умовний, як і «візантійське право». У Східній імперії проживало дуже мало вихідців із Італії. Підкреслимо, що поняття «Грецьке право» науці невідоме.

Коли мова заходить про римське право, у підручниках і наукових роботах ми не зустрінемо посилань на найважливіші законодавчі акти, прийняті на Сході після IV століття. «Кодекс Феодосія», «Еклога», «Василики», «Прохирон», «Епанагога» і «Номоканони» відносяться до іншої правової культури і не мають із римським правом нічого спільного. Не кажучи вже про багаточисленні законодавчі акти всіх без винятку Візантійських імператорських династій, які ніколи не втомлювалися переглядати поточне законодавство у зв'язку із соціально-культурними умовами, що змінилися, і забезпечувати торжество справедливості – їх взагалі не згадують у контексті вивчення римського права. Щонайбільше є надія зіткнутися з посиланням на «Кодекс Юстиніана», «Пандекти» та «Інституції» цього святого імператора, але саме тому, що вони були піддані рецепції, пізніше на Заході лягли в основу германського, французького і англійського права.

Загальновідомо, що інтенсивність законотворчості на Заході та Сході навіть ще в умовах єдиної Римської імперії була не однаковою; причому, далеко не на користь Заходу. Наприклад, після закінчення роботи над «Кодексом Феодосія» уряд Східної імперії, що розташовувався в Константинополі, досяг домовленості із західним урядом, в Римі, про взаємне продовження законотворчої роботи. Для усунення правових прогалин, що відкривалися, було вирішено додавати до «Кодексу Юстиніана» «новели» і направляти їх один одному для загальної публікації. Ця умова строго дотримувалася, але західні новели майже не застосовувалися на Сході, внаслідок різних соціально-культурних умов на Заході та Сході Римської імперії. У пізнішому документі, «Кодексі Юстиніана», взагалі не зустрінемо жодної західної новели – обставина, що красномовно свідчить про рівень законотворчості на Заході.

Вкажемо на ту обставину, що законодавство святого Юстиніана Великого (527 – 565 рр.) і правові акти наступних Візантійських імператорів, що розвинули праці своїх попередників, значною мірою відступили від класицизму і внесли в римське право безліч чужих йому понять.

Посилаючися на рецепцію Заходом римського права, підкреслимо ту найважливішу обставину, що важко обґрунтувати спадкоємність германськими

народами правових норм Священної Римської імперії. Термін «рецепція» говорить про те, що для германців римське право було чужим. Вони його піддали рецепції – прийняли в тій частині, яка була сумісна з їхніми стародавніми звичаями, і з їхніми соціально-культурними умовами життя, що склалися. Процес засвоєння германцями норм римського права був далеко не простим. На думку відомих філософів та істориків права, ніде і ніколи на Заході класичні римські правові інститути не носили абсолютний характер. У кращому разі германські народи визнавали їх додаткове значення та застосовували лише настільки, наскільки римське право не суперечило їх звичаям і соціально-культурним умовам, що складаються. Не можна також не враховувати і тієї важливої обставини, що після захоплення Італії та західних провінцій – спочатку готами, потім, послідовно лангобардами, франками, норманами та представниками інших германських племен – на Заході розвиток римського права припинився.

Але відзначимо і ту обставину, що серед місцевого населення Римське право не забулося. Воно навіть викладалося в юридичних школах Італії. Але до XII століття нечисленний загін глосаторів мав у своєму розпорядженні лише не завжди точні копії «Пандектов» і довільні збірники законів імператора святого Юстиніана Великого. Не йшлося про розвиток старого матеріалу – тільки про його засвоєння. Лише набагато пізніше глосатори відійшли від літери римського права та спробували заглянути в його сутність.

Начало вивчення римського права пов'язують із створенням правого європейського університету у Болон'ї. Згідно з легендою, в XII столітті германці під командуванням короля Лотаря II (1125 – 1137 рр.) спільно із союзниками з Пізи захопили місто Амальфи та виявили в одному з будинків рукопис «Кодексу Феодосія». В якості нагороди за зроблені послуги, імператор Лотарь II дарував рукопис союзникам із Пізи. З того часу, внаслідок впливу Ірнея, того, що довгі роки займався вивченням юриспруденції в Константинополі, на Заході Європи пробудився інтерес до римського права. Хоча вказана легенда неодноразово спростовувалася, майже всі згодні з тим, що відновлення правознавства на Заході пов'язане саме з ім'ям Ірнея, який відкрив юридичну школу у Болон'ї.

Особливо виділимо ту обставину, що в Германії римське право отримало значення чинного права в XIII – XIV століттях. Але відзначимо, що воно діяло поряд із звичайним германським правом, ставши одним з його джерел. Сказане пояснюється тим, що майже відразу після смерті Карла Великого Германія перетворилася на вільну конфедерацію багаточисельних держав і князівств, що мали власні законодавства. Германській нації необхідна була формальна єдність під егідою Священної Римської імперії. Вказана обставина вимагала спеціального інструменту, який зберігав контури держави. Римське право з його імперативними розпорядженнями, що мають універсальний характер, в цьому відношенні було незамінним, хоча і ненависним у Германії. Підкреслимо, що в XVI столітті під час заворушень, навіяних Реформацією, з'явилася спеціальна німецька селянська програма. Жоден доктор римського права не може бути допущений ні до одного суду. Народу має бути повернене

його старе вітчизняне природне право. Виходячи із сказаного, можемо зробити висновок про «спорідненість» римського та германського духу.

Необхідно вказати читачеві на ту обставину, що і інші народи Західної Європи узяли з римського права лише те, що найбільше відповідало їхнім соціально-культурним умовам і виробленій системі духовних цінностей. На заході Європи рецепція римського права скрізь носила вибірковий характер. Не випадково у Франції рецепція римського права привела до формування інституціональної системи права, а в Германії – пандектної системи. Навпаки, Англія запозичувала лише ті римські правові інститути, які стосувалися прецедентного способу правового утворення.

Але при цьому Римські (Візантійські) імператори продовжували творити законодавчі шедеври. До складу пам'ятників римського (візантійського) права увійшли акти імператорів Лева III (717 – 741) та Костянтина V Ісаврів (741 – 775), Василя I Македонянина (867 – 886), Лева VI Мудрого (886 – 912). Визнано визнавали «римським» те «візантійське» право, яке на століття віддалене від «Кодексу Юстиніана».

Підкреслимо, що цілком безперечний вплив «Кодексу» святого Юстиніана на «Василики» Лева VI Мудрого, очевидний їх органічний та духовний зв'язок. Більше того, законодавство святого імператора вказаним актом було в значній мірі відновлене після нововведень «Еклоги» імператорів Ісаврійської династії, що суттєво змінило багато старих інститутів. І дуже характерно, що «Василики» часто використовувалися на Заході Європи для роз'яснення тих місць законодавства святого Юстиніана, які вважалися сумнівними або не цілком ясними.

Перелічені вище аргументи дають можливість зробити висновок про те, що візантійське право, мало багато спільного з давньоримським правом. Візантійське право значною мірою заповнило недоліки попереднього законодавства, систематизованого кодексами святого Феодосія II Молодшого (408-450 рр.), святійшого Юстиніана. Візантійське право інтерпретувало у дусі християнської моралі та етики закони для з'ясування їх змісту в соціально-культурних умовах, що змінилися, та стосовно нової християнської системи духовних цінностей. Крім того, візантійське право здійснило критику окремих застарілих положень римського права. Із суто юридичної точки зору візантійське право є не що інше як самостійний розвиток, що продовжив римське право.

Дуже важливо підкреслити той суттєвий факт, що за багатьма своїми зовнішніми ознаками право Візантії було модифікованим римським правом або, правильніше сказати, римським правом в епоху християнської Імперії. Але справедливо і зворотне, наскільки зовнішньо візантійське право прагнуло зберегти в собі класичні римські риси, настільки в ідейній частині воно все більше і більше йшло далі від римського права. Візантійська християнська традиція ретельно оберігала структуру та систему права, основні поняття і інститути, юридичну техніку та логіку правових побудов. Але саме християнська система духовних цінностей почала вкладати в структуру і систему римського права, в його основні поняття та інститути, юридичну

техніку і логіку правових побудов якісно інший моральний зміст. У цьому відношенні візантійське право перестало бути римським правом.

Визначаючи відмінності давньоримського і візантійського права, необхідно особливо підкреслити той аспект, що давньоримське право ніколи не прагнуло мати і не мало жодної глибокої внутрішньої ідеї. Римляни ніколи не філософствували так, як греки. Вони мало що внесли у філософію, у тому числі і в соціальну. Для римлян відчуття права було відчуттям власного владицтва, для римлян право – це накладення сили на зовнішній предмет і збереження за собою плодів завойованого. Ідея владарювання знайшла логічне застосування в повному, абсолютному підпорядкуванні своїй владі всього та уся. Вселенська, як абсолютна форма владарювання, завершила свій поступальний розвиток ідеєю власності. Римляни були цілком задоволені ідеєю вселенської власності. Всі інші роздуми здавалися їм зайвими. Тільки після завоювання Еллади і поступового поширення грецької філософії в Італії римляни звернулися до вчення стоїків, що схилялося до матеріалізму. Італійські філософи в повній відповідності зі своїм внутрішнім переконанням прагнули дати обґрунтування тій думці, що Римська держава може бути тільки всесвітньою, а її підданими повинні виступати всі люди. Одна думка завжди займала римлян – «єдина держава, єдиний закон, єдина релігія». Римська соціальна філософія їй на кшталт. Те, що людина набула потом і кров'ю, вона хоче зберегти за собою. Особистій енергії та силі належить світ. Кожна окрема особистість є джерелом свого права, і сама вона повинна його захистити. Ось квінтесенція давньоримського погляду на сенс життя. Мечем заснований римський світ, і меч або спис є прадавніми символами римського права.

Римляни боготворили свою державу. Вони створили з маленької республіки вселенську Імперію, а Імперія у свою чергу зробила їх володарями Ойкумени. З тим же глибоким відчуттям поваги вони відносилися до закону. Лише людина, наділена правами за римським законом, була справжнім громадянином Риму. Право робить із людини громадянина, а вище статусу римського громадянина не може бути нічого. Тому не дивно, що право для римлян стало більш ніж просто джерелом розумової насолоди і задоволення. Право було для римлян предметом морального вознесення.

Ніхто і ніколи більше не створював таких дивних творінь, як Римська імперія та римське право. Римська адміністрація завжди знаходилася на висоті становища та була незмінно ефективна. Римське право вражає глибиною та логічністю своїх інститутів. Римська імперія була всесвітньою Імперією, що створила вселенське, універсальне право. Але слід особливо обумовити ту обставину, що поза Римською державою особистість зникала – не важливо, з якої причини. Людина могла бути варваром або громадянином, що переховувався від римського правосуддя. Немає держави, немає громадянина, а якщо немає громадянина, то немає і особистості – це гасло всіх античних переконань відносно держави і людини. Римляни в цьому відношенні не стали винятком.

При всьому зовнішньому блиску Римська держава і римське право, як ми могли переконатися – холодна, аморальна, така, що накладається на всіх,

включаючи власних громадян, форма всевладдя. З публічно-правової точки зору, римський народ – це одна особа, він законодавець і абсолютний власник влади, але рядовий римлянин є лише носієм вказаних прав.

Сміливо можна стверджувати, що за римською величчю не стояло нічого, крім бажання повелівати та зберігати завойоване. Рим визнавав лише силу та власну енергію, більше нічого. Внаслідок Богом даної природи римська свідомість залізна, послідовна у своїй невблаганній ході, раціонально-безжалісна, напрочуд організована і стійка при невдачах, жила тільки одним – «Translation imperia» («трансляцією влади»).

Безперечно, у зв'язку з приведеними вище аргументами, можна стверджувати, що в давньоримському праві немає жодних моральних сегментів. Однак, древні римляни розділяли державу та релігію, право та мораль. Більше того, як вважали самі римляни, спочатку виникла Римська держава, Res publica, а потім – релігія. Римляни спочатку вважали відмінність між двома протилежностями: fas або релігійними нормами, та jus – людським встановленням, або законом у власному значенні слова.

На відміну від філософії Візантії, що розглядала у всьому прояв божества, римський розум визнавав богослужіння за правовий обов'язок. Без релігії жити неможливо, вона створює культ Римської держави як його необхідну та невід'ємну частину. Але релігія без держави безглузда. Жоден культ не є абсолютним. Все, що йде на користь Римській державі, є сакральним.

На фоні сказаного відзначимо, що грецька політична думка народила генія ідеалізму Платона. На прикладі його політичного ідеалу легко коментувати відмінність між римським раціональним началом і східно-грецькою соціальною філософією. Платонівська держава ґрунтується на ідеї справедливості та спільного блага. Але особливо виділимо і підкреслимо той аспект, що Платон мислив не про вселенське володіння і трансляцію влади. Справедлива держава, що описується Платоном, це поліс, що налічує всього 5040 громадян, який віддалений від моря і сусідів. Мета ідеальної держави, згідно з Платоном – жити по справедливості, мета вільних громадян полісу – виконувати свої обов'язки перед державою. Обов'язки важливіші, ніж права, що носять характер природного наслідку. Для римлян, яким держава мислиться як вселенська модель, платонівська модель полісу настільки ж безглузда, як і грекам незрозуміла ідея універсального римського права, створена для вселенської держави.

Із становленням морально-етичного християнського ідеалу пов'язана і поява візантійського права, що несе в собі ідеї християнської моралі та християнської етики. Концепція візантійської християнської моралі та християнської етики, які відображені у візантійській філософії, а також у візантійському праві – це особливий вид відносин між Церквою і державою.

Спочатку зупинимося на відносинах Церкви та держави у Візантійській імперії, а також на законодавчих актах, які скріплювали ці відносини. Потім розглянемо основні ідеї філософії, що формували світогляд громадян Візантії. Врахуємо при цьому, що Візантія досить часто то розширювала, то звужувала свої володіння. До складу Візантійської імперії постійно входили нові народи.

У християнській Візантійській імперії Церква і держава не протистоять, а навпаки, взаємно доповнюють, допомагають одне одному в ході досягнення злагоди – гармонії та співпраці – синергії. При цьому, свобода та самостійність кожного громадянина трактуються в рамках християнської моралі та етики, в рамках ідеї злагоди – симфонії Церкви та держави, які повинні співіснувати у цілковитій згоді. Царина Церкви – справи божественні, небесні, а держави – земні, людські. Держава постійно допомагає Церкві у збереженні чистоти віри, церковних канонів, самого інституту священства та священничества. Церква ж у згоді з державою направляє і веде суспільне життя по шляхах, бажаних Богові. Знаходячись у таких відносинах, Церква і держава – це два різні прояви одного і того ж органічного цілого.

У правовому контексті вказані ідеї відносин Церкви і держави розвинені в «Епанагозі» – вступі в зведення законів, видане в канонізованому вигляді в IX столітті імператором Василем I Македонським. «Епанагога» до кінця Візантійської імперії стає «основним законом» про стосунки Церкви і держави.

«Епанагога» виходить з того, що влада імператора і патріарха, «найбільші та найнеобхідніші частини держави» мають кожна своє коло обов'язків. Їх єдність уподібнюється єдності людини, що складається з душі і тіла. Кожній природі, душі і тілу відповідає влада імператора над тілом, влада патріарха над душею.

В «Епанагозі» утверджується таїнство і в той же час цілісність двоскладової природи людини. Крім того, в «Епанагозі» утверджується єдність Церкви та держави – ідея «симфонії» влади імператора та Церкви. Вказана ідея переходить в ідею антропологічну, у Боговтілення, в постулат віри про нероздільність сфер буття. «Епанагога» – це, по-перше, догмат Боговтілення для східного православного християнства, по-друге, – правова основа для дозволу антиномій у взаємовідношенні Церкви і держави. Підкреслимо, що вказаний догмат направлений проти маніхейського дуалізму плоті і духу, влади і священства, держави та Церкви.

Відзначимо, що маніхейство – це релігійно-філософське вчення, яке виникло в III столітті на Близькому Сході та поширилося в III – XI століттях від Північної Африки до Китаю. У пізній Римській імперії та Візантії маніхейство піддавалося запеклим гонінням з боку держави і ортодоксального християнства. У Середній і Центральній Азії маніхейство знайшло сприятливий ґрунт і в VIII – IX століттях стало державною релігією уйгурів. Основою маніхейства був його дуалізм – віра у дві вищі сили, що управляють світом, які вічно протистоять одна одній. Як зла сила у маніхеїв виступав Бог Старого Завіту, а як добра – Бог Нового Завіту. Маніхейство бачило справжню реальність лише в явищах матеріальної природи, наділяючи надприродною силою Сонце, Місяць, планети та рослини. Як релігійно-філософське вчення маніхейство було, по-перше, підходом раціоналізму до світу, по-друге, радикальною формою матеріалізму, по-третє, пафосним дуалізмом добра і зла. Вказані начала розрізнялися в маніхействі не просто як моральні, а як онтологічні і космічні начала. Засновник маніхейства – Сураїк (214 – 277) з персидського княжого роду, який був прозваний Мане.

«Символізування» відносин Церкви і держави у візантійській християнській культурі представлене образом вінчання Царя («Хрисма»). Починаючи з IX століття, образ вінчання Царя є літургійним виразом Візантії. Імператор сповідує віру і присягає на її збереження. Далі – слідує миропомазання, яке, також, із IX століття, стає основою і «конституційним» моментом вінчання на царство. Церква дарує імператорові особливу «харизму» – особливий божественний дар на управління державою. Це означає не «одержавлення» Церкви, а воцерковлення імперії. З історичної точки зору концепцію симфонії порушував деспотизм візантійських василевсів у їх управлінні церковними справами.

Підкреслимо, що в історії відомі численні приклади здійснення «симфонії» в захисті державою і Візантійською Церквою своєї свободи. Силами візантійської держави і Церкви відбувається хрещення багатьох народів – сирійців, коптів, ефіопів, вірмен, грузин, болгар, сербів, румун, росіян.

Говорячи про візантійську філософію, як одночасно про галузь знання, що осмислює натурфілософські та соціальні побудови, особливо правові акти свого часу, та філософію як знання, що призначене для формування світогляду громадян Візантійської імперії, відзначимо, що відношення до філософії у Візантії було спочатку неоднозначним. Філософами називали, перш за все, язичницьких вчених – риторів і софістів. Вони протистояли тим, хто сповідував християнське віровчення. Але, крім того, філософія у Візантії шанувалася серед освічених ранніх християнських авторів як «наука наук» і керівництво з практичної етики.

Іоанн Дамаскін визначав філософію в шести іпостасях. По-перше, як знання про буття. По-друге, як науку про божественне та земне начало. По-третє, як приготування до смерті. По-четверте, як уподібнення Богові. По-п'яте, як мистецтво мистецтв і науку наук. По-шосте, як любов до мудрості.

Відмітимо, що християнська філософія у Візантії, як світогляд, протиставлялася «зовнішній» філософії, під якою малася на увазі не тільки світська наука, але і світоглядна основа язичницьких вірувань і християнської єресі.

Істинною філософією у Візантії вважалися спосіб життя і поведінка праведного християнина. У цьому сенсі ідеальними філософами видавалися мученики та аскети (Феодор Студит, Сімеон Новий Богослов). Відповідно до цього Іоанн Дамаскін розрізняв «філософію теоретичну», пов'язану зі знанням, і «філософію практичну», спрямовану на вдосконалення доброчесностей. Теоретична сфера включала фізику і математику – арифметику, геометрію, астрономію та гармонію. Крім того, теоретична філософія включала теологію, пов'язану з досягненням Бога та безтілесних сил душі. Практична філософія складалася з етики, «економіки» – «домобудівництва» – етики побуту та політики. Логіка вважалася інструментом філософії.

У витоків візантійської філософії формується новий, в порівнянні з античністю, тип християнського філософського осмислення світу і людини в картині світу. На зміну циклічному античному сприйняттю часу приходить телеологічне осмислення історії, коли минуле оцінюється в перспективі

грядущого Страшного суду. У цілому ранньовізантійська філософія була тісно пов'язана з неоплатонізмом, передусім завдяки Проклові та його школі в Афінській академії, а також Амонію та його школі в Александрії.

Проклівська концепція структури та походження світу була засвоєна візантійською філософією (Марин, Псевдо-Діонісій Ареопагит та інші). У свою чергу критика аристотелівської фізики, зокрема, визначення небесної субстанції і вчення про передвічність світу, також вплинула на філософську літературу наступних поколінь.

Закриття імператором Юстиніаном у 529 р. Афінської платонівської академії змусило багатьох візантійських філософів шукати притулок за межами імперії. Значення філософії як галузі універсального знання зміцнилося лише в другій половині IX і в X століттях.

Таким чином, ранньовізантійські правові акти святого Юстиніана Великого і правові акти наступних Візантійських імператорів у філософсько-правовому відношенні – з позиції державно-правових побудов – безпосередньо в ранньовізантійській культурі та аж до IX століття не могли бути осмислені. Звернемо увагу читача також на те, що і в наступні періоди філософське осмислення положень римського і візантійського права практично не здійснювалося. Поставимо метою – виявити онтологічний, аксіологічний, антропологічний і гносеологічний аспекти ранньовізантійських правових актів святого Юстиніана Великого.

3 ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ПРАВОВИХ АКТІВ

Виявляючи онтологічний, аксіологічний, антропологічний і гносеологічний аспекти правових актів ранньої Візантії, звернемося до Дигестів святого Юстиніана Великого. Відзначимо, що за визначенням дослідників у царині історії права, термін «Дигеста» означав твір, що є систематичним викладанням права – система права.

Період початку історії Візантії – один із найскладніших. VI – VIII століття в історії Візантії наповнені різними подіями, піднесеннями і падіннями Великої імперії. Час святого Юстиніана Великого ознаменований не тільки значними територіальними приростами, які сприймалися як повернення земель Римській імперії, але і виданням законодавчого зведення. Величезний його вплив на подальшу долю не тільки Візантії, в якій практично всі подальші юридичні пам'ятники ґрунтувалися на ньому. Значна його роль і для Західної Європи, яка по ньому знайомилася з римським правом і вчилася створювати своє, що багато увібрало із зведення Юстиніана.

Зведення Юстиніана стало з часом основним джерелом для вивчення римського права. У XII столітті воно дістала назву, що збереглася донині – Corpus juris civilis – Зведення цивільного права.

Зведення цивільного права – Corpus juris civilis – складається із чотирьох частин:

1. Codex – зібрання імператорських встановлень – конституцій у дванадцяти книгах (529 р. перше видання, 534 р. друге видання).
2. Institutiones – Інституції – в чотирьох книгах, опубліковані в 533 р., з наданням їм спеціальним указом імператора сили, рівної усім іншим частинам зведення.
3. Digesta (Pandectae) – Дигести, або пандекти, в складі: 7 частин і 50 книг, 432 титулів, 9123 фрагментів (видані в 533 р.).
4. Novellae (leges) – 168 новел (нових законів), виданих святим Юстиніаном після другої редакції Кодексу в 535 – 565 рр.

Дигести – система права, до якої ми звертаємося для виявлення онтологічного, аксіологічного, антропологічного правових аспектів – це, перш за все, частина Зведення цивільного права – Corpus iuris civilis, як назвали її пізніше болонські юристи. Імператор Юстиніан розумів, що багато положень класичних юристів, висловлених у III столітті, вже не підходили до соціально-культурних умов Східної Римської імперії (Візантії) VI століття.

Систематизація ранніх творів юристів Конституцією Юстиніана від 15 грудня 530 р. була доручена Трибоніану, який носив звання «magister officiorum» і «questor sacri palatii». Трибоніан для систематизації творів юристів вибрав собі комісію з шістнадцяти помічників. До їх числа входили: один чиновник, одинадцять адвокатів із вищого суду і чотири професори права з Константинопольської школи права і Бейрутської школи права (Феофіл, Дорофій, Анатолій, Гратін). Інструкція, іменована «Deo auctore», поміщена на початку Дигест, пропонувала комісії витягнути з творів юристів, наділених ius

respondendi, все, що зберегло практичне значення. Усе застаріле належало скасувати. Протиріччя також належало усунути.

Комісія розділилася на три підкомісії, або секції, кожна з яких обробляла серію творів певного характеру. Так, перша секція переглядала праці з цивільного права, друга – з преторського права – едикту, третя секція переглядала твори Папініана казуїстичного характеру. Витяги, зроблені підкомісіями, потім з'єднувалися на пленарних засіданнях.

При розташуванні матеріалу, встановленні послідовності робилося порівняння з кодексом Юстиніана (Codex Iustinianum) і постійним едиктом (Edictum perpetuum). У цілому Дигести (в усякому разі, книги 2 – 46) наслідують систему преторського едикту (правда, з великими змінами та доповненнями). У ряді випадків відповідно до Конституції Юстиніана дотримувалися системи того твору, яким користувалися. Свою величезну роботу комісія виконала надзвичайно швидко – всього за три роки. 16 грудня 533 р. комісія доповіла в сенаті про закінчення роботи, що вилилася у збірник «Digesta seu Pandectae»

Слово «Digesta» походить від дієслова «digerere» – розділяти. Грецьке слово «Pandectae» означає «Повні зібрання», «все, що вміщує в собі». Дигести набрали чинності 30 грудня 533 року. Комісія користувалася працями 39 авторів. З деякою гордістю доповідалося, що замість 3 мільйонів рядків, які містилися у 2 тисячах книг, комісія юристів звела текст до 150 тисяч рядків.

Комісія робила витяги (excerpta) з творів тих п'яти найвизначніших юристів, які указом Валентиніана про цитування були визнані найбільшими авторитетами. Крім того, вона користувалася творами тих юристів, на яких посилалися ці п'ять. Правда, комісія відмовилася від розпорядження Валентиніана про врахування думки більшості голосів у разі розбіжностей. Вона ж відновила в силі критичні зауваження Павла та Ульпіана, що побудовані на висловлюваннях Папініана. Справа в тому, що ще в 321 р. імператор Костянтин заборонив користуватися цими зауваженнями, щоб припинити постійні сутички думок юристів.

Більше всього матеріалів (цитат або уривків) було запозичено з творів Ульпіана (близько 2500 уривків – одна третина Дигестів) і Павла (одна шоста). Твори Папініана склали вісімнадцяту частину, Юліана – двадцяту, Помпонія та Цервідія Сцеволи – двадцять п'яту, Гая – тридцяту, Модестина – сорок п'яту, Марцелла – шестидесяту. Майже всі із цитованих юристів жили в період Імперії, більшість – в період принципату.

З позиції правової онтології, основним змістом Дигестів є фрагменти, що відносяться до приватного права. Але багато місць відносяться до публічного права, а також до того, що ми назвали б «загальною теорією права». Так, вже в титулі I книги I Дигестів надано низку загальних визначень, що стали хрестоматійними. Визначено, що є правосуддя, розпорядження права, які відноситься до науки права, або юриспруденції. Тут же говориться про розподіл права на приватне та публічне, цивільне та право народів. Великий інтерес становить фрагмент із Помпонія про походження та розвиток римського права.

У титулі III йдеться про закони, про сенатусконсульти і тривалий звичай, а в титулі IV – про конституції принцепсів.

До публічного ж права відносяться книги 47 – 48 і частково 49 (кримінальне право і процес). Крім того, питання публічного права включені в титул XI (про фіскальне право) і XIV (про військовий або табірний пекулій), в книгу 49 і в титул VI (про імунітет), в книгу 50. Нарешті, в різних книгах Дигестів, зустрічаються положення, які з урахуванням сучасної нам систематики відносяться до міжнародного права.

Розглядаючи Дигести саме з точки зору правової онтології, підкреслимо, що оскільки Юстиніан дивився на них як на законодавчий збірник – офіційний акт – він заборонив юристам писати до них коментарі. Було дозволено лише робити невеликі витяги в оригіналі, зводити декілька титулів одного змісту в єдине ціле, робити переклади грецькою мовою – створювати підрядковий переклад.

Відтепер імператор ставав єдиним тлумачем законів. У всіх сумнівних випадках судді зобов'язані були звертатися до нього за роз'ясненням.

Структура Дигестів така. Вони діляться на сім великих частин, кожна з яких включає по декілька книг. Усі книги (за винятком книг 30 – 32) діляться на титули. Всього 432 титула. За своїм обсягом вони іноді помітно розрізняються. У кожному титулі цитати з творів юристів розташовані в певній послідовності. Спочатку йдуть витяги з робіт, що коментують ius civile. Ці коментарі – твори Сабіна і його коментаторів (libri ad Sabinum). У романістській літературі вони іменуються «масою Сабіна». Потім йдуть цитати з творів, присвячених преторському едикту (libri ad Edictum) – «маса едикту». Після цього – витяги з творів, створених на основі юридичної практики (questiones et responsa). Ці твори складають «response Papiniani» – «масу Папініана». Перед кожною цитатою стоїть inscripcio: названий автор і твір, потім слідує цитата.

Для читача відмітимо, що в сучасних виданнях Дигестів (наприклад, Пам'ятники римського права: Закони 12 таблиць. Інституції Гая. Дигести Юстиніана. – М.: Зерцало, 1997. – 608с.) цитати або уривки позначені літерою l (1eges), а іноді знаком fr. (fragmenta) і перенумеровані. Всього в Дигестах більше 9 тисяч фрагментів. Найбільші з них розділені на параграфи.

У справжніх рукописах Дигестів окремі витяги на параграфи не підрозділялися. До більш пізніх часів відноситься також практика відкривати параграфи «началом».

Найдавніший рукопис Дигестів – «Littera Florentina» (за місцем його зберігання – Флоренція, до 1406 р. він зберігався в Падуї) датується VI або VII століттям. Він добре зберігся, має відносно мало пропусків або спотворень. Існують і більш пізніші рукописи глосаторів. Першим друкованим виданням Дигестів було видання Готофреда 1583 р., яке об'єднувало всі частини кодифікації Юстиніана. Саме за ним закріпилася назва Зведення цивільного права.

Таким чином, Римські імперські язичницькі законодавчі норми знайшли своє вище призначення. Всесвітнє владицтво Риму виправдалося в християнстві, якому воно проклало шлях. Говорячи про давньоримські правові

акти, підкреслимо, що без централізуючого язичницького Риму не виникла б і Візантія, як Східна Римська імперія, що перероджується Христом.

У контексті правової онтології, основні особливості юстиніанівського законодавства полягають у тому, що в ньому було здійснено послідовний відбір законів, їх систематизація, переробка, усунення протиріч, пристосування старих законів до нових соціально-культурних умов.

Розглядаючи з позиції правової аксіології римські правові джерела, поставимо питання: а чому Господь обрав для своїх цілей спасіння людини саме Римську імперію? Древніми римлянами рухали мотиви, далекі від ідеалів християнської етики. Але не слід забувати, що, незважаючи на свою первинну елітарність, римське право забезпечило процес інтеграції усіх інородців у римське суспільство та формування з них громадян єдиної держави. Саме римське право та його візантійське продовження зіграли вирішальну роль у примиренні місцевих і загальнодержавних інтересів та суперечностей. Із правової точки зору всі завойовані народи були підданими Римської, а згодом, і Візантійської імперії та користувалися тими благами, які їм дарувало римське право. Процес визнання всіх римськими громадянами носив тривалий характер, але він вирішив головне завдання – забезпечив єдність політичної влади і цілісність території держави.

Христос не заперечував влади Римського імператора, не проклинав Імперії – із цього приводу відома безліч тлумачень, що пізніше увійшли до складу православної політичної філософії. Процитуємо уривок із твору історика IV століття Євсевія Памфіла, живого свідка переродження Римської імперії при імператорові святому Костянтині Великому (306 – 337). «Усі древні на землі народи, – писав він, – жили окремо, та весь рід людський ділився на єпархії, народоначалля, містоначалля, тиранії і багатоначальності, від цього протиборства і війни не уривалися, без спустошення полів і поневолення міст ніколи не обходилося. І ти не схибиш, якщо причиною цього визнаєш многобожжя. Але після того, як рятівний організм, – саме пресвяте Тіло Христове, з того часу, як усім почали проповідувати єдиного Бога, для всіх розцвіло і одно Римське царство, від століття невтомна і непримиренна ворожнеча між людьми миттєво згасла. Коли ж усім людям викладено було пізнання єдиного Бога і показаний один образ благочестя – рятівне вчення Христове; коли ж в одному царстві, що в один і той же час знаходиться під владицтвом одного Римського правителя, всі почали насолоджуватися глибоким миром, тоді раптом, немов за помахом єдиного Бога, виростали для людей дві галузі добра: Римське царство і вчення благочестя»[38]. Таким чином, до Христа люди жили розрізнено, і звідси – всі біди і війни. Після пришестя Спасителя все змінилося – з'явилася Кафолічна Церква і Вселенська імперія, Римське царство, дітище Христа. Як наслідок, в очах древніх християн Римська імперія і римське право отримали Боже благословення, хоча для пересвідчення в цьому довелося пережити безліч сумнівів. Наприклад, один із них, полягає в

[38] Євсевій Памфіл. Євсевія Памфіла слово Василевсу Костянтину, з нагоди тридцятиріччя його царювання // Памфіл Євсевій. Життя блаженного Василевса Костянтина. – М., 1998. с.260

тому, якщо християнин чекає Царства Небесного як вищої нагороди за віру, то навіщо йому Римська імперія. Якщо є заповіді Христа, до чого римське право?

Підходячи до сказаного з точки зору правової аксіології, відзначимо, що дійсно, спочатку нерідко траплялося, що окремі християнські громади, які очікували з хвилину на хвилину другого пришестя Христа, взагалі переставали звертати увагу на своє земне існування. Однак час ішов, живий людський інстинкт і усвідомлення новонародженою християнською Церквою цілей і завдань свого земного буття усунули цілком з'ясовні помилки перших послідовників Христа. А вселенський подвиг імператора святого Костянтина Великого (306 – 337) показав усім найбільшу роль державності у справі влаштування Кафолічної Церкви і забезпечення єдності віри. З позиції правової аксіології, якщо державність необхідна, то, отже, і римське право повинне забезпечувати торжество християнства на землі, по-перше, як прямий захисник – закріплюючи в законі істинне віросповідання і забороняючи єресі, по-друге, як носій найвищого християнського морального ідеалу.

Таким чином, **із позиції правової аксіології**, благодать Христа зовсім не заперечує закону, а Царство Небесне – Римської імперії, тому вони примиряються. Причому право не тільки захищає християн від грішників і гріха, але і носить в собі насіння Божественної справедливості. Право не тільки є зовнішнім чинником, що судить людину і суспільство, але і виховує її. Воно є захисником особистого і суспільного благочестя. Право і моральність зливаються в нероздільній органічній єдності, не втрачаючи притому свого самозвеличення і сутності.

Закон аніскільки не суперечить вірі. Той факт, що всі без винятку постанови Вселенських Соборів і постанови інших Соборів про віру видавалися у формі імператорських законів, лише підкреслює важливість цієї форми захисту Православ'я.

Отже, право є органічним сегментом Божественного світоустрою, тим скарбом, яким Господь наділив людство. Порушення закону слід кваліфікувати як злочин проти Бога. Безумовно, якщо зміст закону не суперечить вірі, а влада праведна. Але, пам'ятаючи заповіт апостолів, влада підкоряється закону, навіть якщо вона язичницька. Закон виконується лише в тій частині, в якій він не йде проти Христа.

У Римській імперії, єдиній у Вселеній державі, легітимній з точки зору православної свідомості, повинна торжествувати Божественна Справедливість. Адже Візантія являла собою образ Царства Небесного. Відповідно, право також всесвітньо, як і Римська (Візантійська) імперія, і як Кафоліцька Церква.

З позиції правової онтології, відкривши вище призначення права, Візантія зробила для римського права найголовніше; вона сформулювала його ідею. Особливо підкреслимо, що ще ніхто до візантійців не розгледів у праві стільки внутрішньої краси. Вказану обставину слід назвати глибоким розумінням законності?

З позиції правової антропології, закріплення в державному законі християнської етики кардинально змінило відношення до особистості. Для візантійської свідомості людина вільна як син Бога, як істота, що спокутує

Христом, який прийняв хресну смерть за кожного з нас. Тому завдання закону дещо коригуються. Тепер особистість має бути наділена правами, адже її свобода дарована не державою, а Богом. Проте свобода як і раніше без права не мислиться. Як наслідок, роль права в новій політичній побудові ніяк не зменшується, але ще більше зростає.

Зрозуміло, усі люди не можуть повністю зрівнятися. Виділимо ту обставину, що майже до самого кінця свого існування Візантія зберегла інститут рабства. Але і в рабові тепер бачили особистість, яка має свої права і способи правового захисту. Це вже не «річ» по римському праву, як вважали древні. Безліч імператорських актів присвячена питанням регулювання становища рабів.

Підходячи до Дигестів із позиції правової гносеології, підкреслимо, що саме імператор, з позиції сучасної нам культури, має бути гарантом виконання законів. Імператор має бути спільним благодійником і прагнути до блага підданих. Прагнення доставити народу благополуччя він повинен визначати як любов до свого народу.

Великий законодавець святий Юстиніан Великий писав: «Великому Богові і Спасителю нашому Ісусові Христу всі нехай віддадуть подячні гімни за цей закон, який створює для них великі переваги: жити спокійно у своїх вітчизняних місцях, з упевненістю в завтрашньому дні, користуватися своїм майном і мати справедливих начальників. Бо ми з тією метою видали таке розпорядження, щоб, маючи силу в праведному законі, увійти до тісного спілкування з Господом Богом і доручити Йому наше царство, і щоб нам не здаватися неуважними до людей, яких Господь підпорядкував нам, щоб ми всемірно берегли їх, наслідуючи Його добрість. Та буде ж виконаний обов'язок наш перед Богом, бо ми не забули виконати по відношенню до наших підданих усе добре, що тільки спадало на думку[39]. Не формальна законність, що створює тільки її видимість, а забезпечення справжньої справедливості – ось головне завдання Римського царя. Хоча особисті права громадян були недоторканними, у той же час, досить часто зустрічалися ситуації, коли, наприклад, право власності порушувалося імператорами. Як правило, за якісь конкретні проступки: казнокрадство, злочини проти держави та імператора, недобросовісне придбання майна. У цьому присутнє тільки уявне протиріччя. Насправді, як гарант Божественного правопорядку в Римській державі, імператор міг вторгатися без обмежень у будь-яку сферу правового і політичного буття. Але, якщо таке вторгнення не приймалося вимогливою візантійською правовою свідомістю, наступала година розплати, Василевс ненадовго залишався при владі.

Петро Патрікій, який жив у VI столітті, був переконаний в тому, що цар зобов'язаний стежити за тим, щоб закони держави відповідали Божественній справедливості. Петро Патрікій тільки в такому контексті оцінював правомірність дій царя. Філософ Фемістій хоча і говорив, що право послане

---

[39] Успенський Ф. І. Історія Візантійської імперії. / Ф. І. Успенський. Твори у 5 т. Т.1. – М., 2001. с.531-532

Богом на землю, щоб виховати людей у благочесті, але додавав, що цар стоїть вище за закони і користується своєю владою, щоб пом'якшувати строгість закону, коли його механічне застосування суперечить вищій справедливості.

У одній зі своїх новел святий Юстиніан Великий відзначав, що «Бог підпорядкував імператорові самі закони, посилаючи його людям як одушевлений закон». «Ми виносимо визначення вважати всяке імператорське тлумачення законів як по відношенню до прохань, так і до судових процесів, або зроблене якимсь іншим чином таким, що безсумнівно має законну силу. Адже якщо тільки одному імператорові дозволено нині приймати постанови, то і личить, щоб тільки один він був гідний мати право їх тлумачення. Хто може вважатися правомочним у дозволі неясностей постанов і роз'ясненні їх для всіх, якщо не той, кому одному дозволено бути законодавцем? Тільки імператор законно вважатиметься як творцем, так і тлумачем законів: при цьому ця постанова нічого не скасовує відносно законодавців древнього права, оскільки і їм це дозволила імператорська велич»[40]. **З точки зору правової гносеології**, звідси і найвища відповідальність імператора за підтримку законності та правопорядку в Римській (Візантійській) імперії. Кому багато що дано, з того більше і питають, як в Євангельській притчі про рабів і даних їм їх паном грошах. Неправедний цар – те ж саме, що і єретик, а тому не гідний влади Римських Василевсів.

[40] Сильвестрова Є. В. Lex generalis. Імператорська конституція в системі джерел греко-римського права V – X вв. н.е. / Є. В. Сильвестрова – М., 2007. с.66-67

ВИСНОВКИ З ТЕМИ:

З позиції правової онтології, ідея права у Візантії мислиться лише за умови збереження органічної єдності всіх складових його сегментів, як правових норм, так і ідеологічних настанов.

З позиції правової аксіології, божественна справедливість є єдиним моральним джерелом закону, що має всесвітнє значення у межах вселенської Римської імперії, а Римський імператор виступає вищим гарантом цієї гармонії. У разі виключення одного з цих елементів уся органічна конструкція негайно рушиться – візантійська ідея права немислима без християнства, як неможлива за своєю природою «національна» або «демократична» Візантійська імперія і Вселенська Церква, що розділилася на автономні громади.

З позиції правової антропології, закріплення в державному законі християнської етики кардинально змінило відношення до особистості. Для візантійської свідомості людина вільна як син Бога, як істота, що спокутує Христом, який прийняв хресну смерть за кожного з нас.

З позиції правової гносеології, підкреслимо, що саме імператор, з позиції сучасної нам культури, має бути гарантом виконання законів. Імператор має бути спільним благодійником. Він повинен прагнути блага підданих, і прагнення доставити народу благополуччя він повинен визначати як любов до свого народу.

ТЕМА № 4.

ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ Ш. Л. МОНТЕСК'Є ПРО РОЗПОДІЛ ВЛАДИ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ НОВОГО ЧАСУ (БУРЖУАЗНИХ РЕВОЛЮЦІЙ В ЄВРОПІ)

ПЛАН ЛЕКЦІЇ:

1. Життєвий і творчий шлях Ш. Л. Монтеск'є
2. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти філософсько-правового вчення Ш. Л. Монтеск'є про розподіл влади

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА:

Предмет і завдання філософії права

1. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищ. навч. закладів. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
3. Філософія права / За ред. М.В.Костицького та Б.Ф. Чміля. – К., 2000. – 336 с.
4. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
5. Шкода В.В. Вступ до філософії права. – Х., 1996. – 223 с.

Методологія філософії права

1. Бачинін В.А., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищих навч. закладів освіти. – К.: Ін Юре, 2002. – 472 с.
3. Кузнєцов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посіб. – К.: ВД Стилос: ПЦ Фоліант, 2003. – 382 с.
4. Рабінович П.М. Методологія вітчизняного загальнотеоретичного праводержавознавства: сучасні тенденції // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1.
5. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. — 2001. — № 4 (27).
6. Оборотов Ю. М. Філософія права і методологія юриспруденції // Проблеми філософії права. – К.; Чернівці: Рута, 2003. – Т. І.

Філософсько-правові вчення в Західній Європі

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2000. – С. 284–307, 344–355, 392–417.
2. Философия права. Хрестоматія: Учеб. пособ. / Под ред. Н.И.Панова // Сост.:Н.И.Панов, В.А.Бачинин, А.Д Святоцкий. – К.: Ин Юре, 2002. – 692 с.
3. Дзьобань О.П., Гайдашук К.В. Філософсько-правові аспекти творчості Нікколо Макіавеллі // Право і безпека. – 2006. – Т. 5. – № 4. – С. 15–19.

4. Дзьобань О.П., Размєтаєва Ю.С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий аспект) // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці: Рута, 2005. – Т. ІІІ. – № 1–2. – С. 368–373.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении: Кн. вторая: В 3 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
6. Костенко О. Б. Розуміння взаємозв'язку держави і громадянського суспільства Г.В.Ф. Гегелем (франкфуртський період творчості) // Вісник. Юрид. науки. – К.: Київ. державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1998. – Вип. 35. – С. 23–27. 204
7. Кравченко Ю. Ф. Ідея права у Г.Гегеля // Вісник Національного університету внутрішніх справ. – Х.: Нац. Ун-т внутр. справ, 2001. – Вип. 16. – С. 107–113.
8. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
9. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. Кельзен Г. Чисте правознавство: Пер. з нім. О. Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
11. Радбрух Г. Людина в праві // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці, 2004. – Т.2. – С. 71-82.
12. Ролс Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Правова онтологія: природа і структура права

1.Бачинін 1. В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
2. Жоль К.К. Философия и социология права. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
4. Речицкий В.В. Символическая реальность и право: Монография. – Л.: ВНТЛ-Классика, 2007. – 732 с.
5. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
6. Ющик О.І. Галузі та інститути правової системи (міфи і реальність): Критичний нарис. – К.: Оріяни, 2002. – 110 с.

Правова антропологія: гуманістична природа права

1. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини // Пробл. філософії права.– К.; Чернівці, 2003. – Т. І.
2. Гудима Д.А. Людинорозуміння у правовій науці (до характеристики сучасного понятєвого апарату) // Проблеми філософії права. – 2005. – Т. 3. – № 1–2. 205
3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
4. Максимов С. Інститут прав людини в сучасному світі: філософсько-правові аспекти // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №3 (22).

5. Максимов С. Суб'єкт права у філософсько-антропологічному вимірі // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №4 (23).

Універсальне і культурно-особливе у ціннісному вимірі права

1. Грошевий Ю. Роль професійної правосвідомості судді у формуванні рішення суду: кримінально-процесуальний аспект // Вісник Академії правових наук України. – 2005. – №3 (42). – С.168-180.
2. Калиновський Ю.Ю. Взаємообумовленість ліберативної культури та громадянської правосвідомості в процесі розбудови української держави // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід: Матер. міжвуз. наук. конф. (м. Харків, 12 13 квіт. 2006 р.). – Х.: Нац. юрид. акад. України,2006. – С.23-27.
3. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблеми законності. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України,2002. – С.148-155.
4. Мельничук О.С. І.О.Ільїн про аксіоми правосвідомості // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2001. – № 1. – С. 44-47.
5. Олійничук Р. Проблеми формування правової свідомості та правової культури в українському суспільстві // Юрид. журнал. – 2006. – № 2. – С. 58–60.
6. Полякова О.М. Правова культура і правосвідомість як засоби стабілізації політичного режиму // Держава і право. Юридичні і політичні науки.– К.: Ін-т держави і права НАН України,2005. – Вип.29.– С.34-39.
7. Тодыка Ю.Н. Конституционные основы формирования правовой культуры. – Х.:Райдер, 2001. – 160 с.

Інституціональний вимір права. Філософські проблеми права і влади у посттоталітарному суспільстві

1. Конституційно-правові засади становлення української державності / В.Я. Тацій, Ю.М. Тодика, О.Г. Данильян та ін.; За ред. акад. НАН України В.Я. Тація, акад. АПрН України Ю.М. Тодики. – Х.: Право, 2003. – 328 с.
2. Проблеми права і влади в умовах посттоталітарних трансформацій: міждисциплінарний аналіз: Монографія / М.І. Панов, О.Г. Данильян, С.І. Максимов та ін; За заг. ред. акад. АПрН України М.І. Панова, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2004. – 360 с.

МЕТА ЛЕКЦІЇ:

Розкрити сутність онтологічного, аксіологічного, антропологічного, гносеологічного аспектів філософсько-правового вчення Ш. Л. Монтеск'є про розподіл влади

ВСТУП

Наше звернення до філософсько-правової спадщини Ш. Л. Монтеск'є (1689 – 1755) у вивченні особливостей природно-правових побудов епохи Просвітництва не випадкове. Він найяскравіший виразник філософсько-правових ідей своєї епохи. Можна сміливо стверджувати, що Ш. Л. Монтеск'є є першим антропологом-правознавцем. Дослідницький інтерес Ш. Л. Монтеск'є націлений не на встановлення початкових – що виводяться розумом із природи норм природного права, а на вивчення позитивних законів в їх взаємозв'язку з різними факторами суспільного життя.

Нагадаємо читачеві, що XVIII століття – поворотний рубіж у філософському осмисленні підстав знання про людину. У епоху Просвіти осмислювалися нові настанови – на «природне світло розуму», який мала кожна людина, на самостійність і здатність до рішень, які проявлялися у кожного індивіда. Заміна сліпої віри власними міркуваннями, звернення до здорового глузду затверджували в правах суверенну особистість, що покладала всі надії та всю відповідальність тільки на себе. Філософське осмислення підстав знання про людину одухотворило і інші суспільні науки, у першу чергу право, надавши йому новий вимір.

Ш. Л. Монтеск'є в трактаті «Про дух законів» (1748) підсумував філософські та правові шукання епохи Просвітництва твердженням: правовий порядок у тому або іншому суспільстві визначається інтересами людей, а також такими об'єктивними даними, як клімат, характер місцевості, щільність населення та іншими соціальними характеристиками. Значить, зміст права заданий певними параметрами.

Підкреслимо, що саме в XVIII столітті, завдяки, таким чином, і працям Ш. Л. Монтеск'є, правова антропологія, що вивчає буття людини в правовому полі на всіх стадіях розвитку цього буття, від стадій архаїчних до стадій сучасних, стає, з позиції теорії пізнання, можливою наукою. Але тільки в другій половині XIX століття були написані перші значні роботи з правової антропології.

Особливо виділимо ту обставину, що Ш. Л. Монтеск'є був першим у свою епоху, хто виступив проти застиглих концепцій, роздумуючи про досвід суспільств, відмінних від того, в якому він жив. Для Ш. Л. Монтеск'є право було елементом соціально-політичної системи, тісно залежним від її устрою. Воно переважно різне та видозмінюється залежно від суспільства, місця, епохи. Французький філософ роздумував про залежність між правом і суспільством. За його твердженнями, із чим не можна не погодитися, залежність між правом і суспільством така, що передача права від одного суспільства іншому неможлива, хіба що ці суспільства мало розрізняються.

1 ЖИТТЄВИЙ І ТВОРЧИЙ ШЛЯХ Ш. Л. МОНТЕСК'Є

Шарль- Луї Секонда барон де Ла-Бред і де Монтеск'є народився 18 січня 1689 року в знатній аристократичній сім'ї, що походила з Гасконі. Прізвище Монтеск'є, що здобуло всесвітню популярність, Шарль-Луї Секонда прийняв у 1716 році від свого бездітного дядька, який заповідав йому весь свій достаток, що включає землі, дома і посаду президента Бордоського парламенту, який був у той час судовою установою.

Предки Ш. Л. Монтеск'є не спокусилися на блиск двору французьких королів, жили у своїх маєтках, ведучи господарство та беручи участь у роботі парламенту Бордо, що вказує на незалежність їх поглядів і характерів.

Про батьків Ш. Л. Монтеск'є відомо мало. Батько його, як молодший брат у сім'ї, не успадковував родових земель, але вигідно одружився, отримавши з приданим дружини замок Ла-Бред. Це була освічена для свого часу людина, незалежна в поглядах і думках, горда своїм благородним походженням. Мати мислителя з англійського роду Пенель, який залишився у Франції після закінчення Столітньої війни. Ш. Л. Монтеск'є ледве виповнилося 7 років, коли вона несподівано померла. Усі турботи про виховання шістьох дітей лягли на плечі батька. У десятирічному віці Шарля був віддали в коледж при монастирі в Жюльі. Викладання в ньому носило не лише релігійний характер, але і включало класичні дисципліни. Закінчивши навчання в коледжі, Ш. Л. Монтеск'є повернувся в замок свого батька і почав самостійно вивчати юриспруденцію, оскільки в сім'ї було вже вирішено, що після смерті дядька посада президента парламенту перейде до нього. Пізнання права у той час було важкою справою. Але Ш. Л. Монтеск'є зміг швидко засвоїти весь величезний правовий матеріал, де поряд з ордонансами королів діяли право римське і канонічне, різноманітні та несхожі місцеві звичаї-кутюми. Він сам склав план свого заняття, завдяки чому не загубився в хаосі французьких законів і коментарів до них, а, навпаки, виніс зі свого навчання багато загальних ідей і розуміння ролі права як одного з найважливіших факторів державного життя. У 1716 р. після смерті дядька Ш. Л. Монтеск'є зайняв визначне місце президента парламенту.

Ш. Л. Монтеск'є ревно взявся за виконання своїх нових обов'язків, тим більше, що після смерті короля парламентери розгорнули боротьбу за повернення їм історичного права робити королеві подання про невідповідність знову виданих ордонансів древнім французьким звичаям. Однак абсолютизм в особі регента Філіпа Орлеанського переміг парламентську опозицію. Паризький парламент у повному складі був висланий в провінцію. Можливо, цим політичним фактом пояснюється надалі охолодження Ш. Л. Монтеск'є до своєї службової діяльності.

Крім того, по складу свого характеру Ш. Л. Монтеск'є ніколи не міг стати справжнім чиновником і крючкотвором. Парламентські акти і протоколи судових засідань були мізерною їжею для його неспокійної допитливості. Він сам скаржився, що його пригнічують нескінченні та безцільні формальності.

Проте робота в парламенті послужила для мислителя багатим джерелом теоретичних узагальнень.

Перший великий твір Ш. Л. Монтеск'є – «Персидські листи» – з'явився в 1721 р. анонімно, з помилковим позначенням місця видання. Книга викликала загальну сенсацію та, незважаючи на заборони, розходилася у величезних кількостях примірників, викликаючи найсуперечніші пересуди. Впродовж першого року книга витримала вісім видань.

Успіх книги пояснюється тим, що Ш. Л. Монтеск'є зміг намалювати в художній формі правдиву соціально-політичну картину життя у Франції початку XVIII століття.

У «Персидських листах» Ш. Л. Монтеск'є дає гостру сатиру на політичні порядки та устої абсолютистської Франції. Після виходу у світ «Персидських листів» Ш. Л. Монтеск'є поїхав в Париж, де брав активну участь в діяльності клубу Антресоль, який поставив собі метою вивчати політичні науки. У 1725 році Ш. Л. Монтеск'є вирішив остаточно оселитися в Парижі. Для цього йому потрібно було скласти з себе повноваження президента парламенту та президента Бордоської академії.

Вдалося це Ш. Л. Монтеск'є насилу. Колеги по парламенту та академії не бажали відпускати його. У академії Ш. Л. Монтеск'є встиг прочитати дві нові праці: «Загальні міркування про обов'язки людини» і «Про відмінність між пошаною та популярністю». У першому вже стало видно те велике значення, яке Ш. Л. Монтеск'є надавав порівняльному вивченню законодавства різних часів і народів.

У Парижі Ш. Л. Монтеск'є доклав великі зусилля до того, щоб стати членом Паризької академії. Йому вдалося отримати підтримку багатьох впливових осіб. У цей час він написав у класичному дусі дві роботи: «Кнідський храм» і «Подорож в Пафос», де діють давньогрецькі боги, дуже схожі на кавалерів і дам королівського двору. Про Ш. Л. Монтеск'є знову заговорили. У академії в цей час панували нудьга і сірість. Ш. Л. Монтеск'є вирішив відправитися подорожувати, щоб своїми очима побачити політико-правові встановлення інших країн. Він збирав матеріал для трактату «Про дух законів», який став метою його життя.

Подорож тривала три роки. Ш. Л. Монтеск'є досить швидко об'їхав усю Європу, а в Англії прожив близько півтора року.

В Англії Ш. Л. Монтеск'є особливу увагу приділив державним установам. Він бував у парламенті і одного разу став свідком цікавого змагання опозиції та уряду, що тривало більше 12 годин. Ш. Л. Монтеск'є перейнявся тут пошаною до конституційного правління, став надавати менше значення релігійним питанням. У цій країні дозріла його знаменита теорія розподілу влади.

У квітні 1731 р. Ш. Л. Монтеск'є повернувся у Францію. Жив то в Парижі, то у своєму замку, розробляючи політико-правове вчення. У селі Ш. Л. Монтеск'є писав свої твори, а в Парижі готував і обмірковував їх. Ш. Л. Монтеск'є відточував свою думку, проводячи час у бесідах із вченими людьми у великосвітських салонах.

У Франції розгорталася запекла боротьба між офіційною ідеологією, що захищала відживаючий феодально-абсолютистський лад, і Просвітою – потужним прогресивним і антифеодальним ідеологічним рухом. Ця боротьба зробила суттєвий вплив на історичний розвиток країни та, звичайно, на творчість політичних мислителів.

Вчення Ш. Л. Монтеск'є належить ідеології Просвітництва. Не лише у «Персидських листах», але і в інших великих роботах мислителя: «Роздуми про причини величі та падіння римлян» (1734), «Про дух законів» (1748), «Захист» Про дух законів» (1750), відобразилися всі основні риси просвітництва.

Теологічна і абсолютистська концепції держави та права піддані глибокій критиці і в основній праці Ш. Л. Монтеск'є «Про дух законів». Ш. Л. Монтеск'є показує ідейно-теоретичну неспроможність як теологічних, так і тісно з ними пов'язаних патріархальних теорій держави та права, до яких зверталися адепти абсолютистського строю. «Ґрунтуючись на тому, що батьківська влада встановлена самою природою, – писав Ш. Л. Монтеск'є, маючи на увазі погляди Боссюе, – деякі вважають, що правління одного – найприродніше з усіх. Але приклад батьківської влади нічого не доводить, якщо влада батька і представляє деяку відповідність з правлінням одного, то влада братів по смерті батька, або по смерті братів влада двоюрідних братів відповідає правлінню декількох осіб»[41].

Відразу ж після виходу у світ трактат «Про дух законів» був підданий запеклій критиці з боку офіційних ідеологів і потрапив в «Індекс заборонених книг». Ш. Л. Монтеск'є засуджували і за деїзм, пантеїзм, і за затвердження природної релігії. Він був вимушений взятися за перо та написати роботу на захист «Про дух законів». Тут Ш. Л. Монтеск'є, відбиваючися від звинувачень ідеологів абсолютизму, стверджує, що мета роботи «Про дух законів» – це критика системи Т. Гоббса. Страшної системи, яка всі доброчесності та недоліки ставить у залежність від позитивних законів, намагаючися переконати, що люди народжуються у стані війни один із одним, і що перший природний закон – війна всіх проти всіх. Ця система відкидається як Спінозою, стверджував Ш. Л. Монтеск'є, так і всією релігією та мораллю.

Необхідно відзначити, що аналогія буржуазної абсолютистської доктрини Т. Гоббса з феодалізмом в обґрунтуванні сильної централізованої держави здавалася Ш. Л. Монтеск'є очевидною. В силу сказаного, критика в трактаті «Захист» Про дух законів» політико-правової концепції Т. Гоббса з її обґрунтуванням держави – Левіафана – була разом з тим спрямована і проти феодального деспотизму.

Останні роки життя Ш. Л. Монтеск'є провів у власному замку, продовжуючи своє улюблене літературне заняття. Він вирішив поглибити деякі місця «Про дух законів», почав писати історію Теодориха Остготського, обробляти для друку нотатки про подорож по Європі. Трактат «Про дух законів» завойовував все більше шанувальників. Поети присвячували Ш. Л. Монтеск'є свої вірші, вийшло декілька книг, що коментують його

[41] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8

трактат. У замок приходили натовпи паломників, які хотіли поговорити з Ш. Л. Монтеск'є або хоча би побачити його.

У 1754 р. Ш. Л. Монтеск'є виїхав у Париж. Причиною тому був арешт професора Ла-Бомеля, який одним із перших відкрито виступив із гарячим захистом «Про дух законів». Ла-Бомель на вимогу французького уряду був заарештований в Пруссії, виданий Франції і поміщений у Бастилію як людина політично неблагонадійна. Ш. Л. Монтеск'є вважав своїм моральним обов'язком виручити Ла-Бомеля з біди, коли отримав звістку про це. Він почав енергійно клопотати за нещасного професора і з допомогою своїх впливових друзів добився його визволення.

У Парижі Ш. Л. Монтеск'є застудився та захворів запаленням легенів. 10 лютого 1755 р. він помер. Його похорони в церкві святої Женев'єви не відрізнялися особливою урочистістю, а могила Ш. Л. Монтеск'є була згодом загублена.

2 ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ Ш. Л. МОНТЕСК'Є ПРО РОЗПОДІЛ ВЛАДИ

Приступаючи до аналізу онтологічного, аксіологічного, антропологічного, гносеологічного аспектів філософсько-правового вчення Ш. Л. Монтеск'є про розподіл влади, звернемо увагу читача на ту обставину, що теорія розподілу влади – одна з провідних політичних парадигм європейського конституціоналізму. Її генезис пов'язаний з виникненням буржуазних політико-правових теорій в Англії в XVII столітті та, передусім, з ім'ям Джона Локка. Але у англійського мислителя теорія розподілу влади – це вчення про супідрядність влади в державі, створеній суспільним договором, де законодавча влада через необхідність має бути верховною, та вся інша влада в особі будь-яких членів суспільства витікає з неї та підпорядкована їй. Класичне формулювання ця теорія отримала в працях Ш. Л. Монтеск'є.

Мета філософсько-правового вчення Ш. Л. Монтеск'є – розкрити в ході філософського дискурсу закони, в найширшому значенні цього слова – необхідні відносини, які витікають із природи речей та які дозволяють забезпечити можливість безпеки громадян від свавілля та зловживань влади, а також забезпечити політичну свободу громадян у державі. У одинадцятій і дванадцятій книгах трактату «Про дух законів» мислитель спеціально розглядає питання про політичну свободу і формулює свій конституційний проект перевлаштування французького абсолютизму.

Політичну свободу Ш. Л. Монтеск'є визначає як «право робити все, що дозволено законами. Якби громадянин міг робити те, що цими законами забороняється, то у нього не було б свободи, оскільки те ж саме могли б робити і інші громадяни»[42].

Зв'язок політичної свободи з правом і його реальним здійсненням підкреслюється Ш. Л. Монтеск'є і у визначенні свободи, де вона характеризується по відношенню до громадянина та виступає як безпека останнього, визначувана дією в державі справедливих кримінальних законів. «Відомості про найкращі правила, якими слід керуватися при кримінальному судочинстві, для людства важливіше за все інше у світі. Ці відомості вже отримані в деяких країнах і мають бути засвоєні іншими»[43].

Важливо дотримуватися принципу відповідності покарання злочину. **Підходячи з позиції правової онтології, відзначимо, що свобода, в концепції Ш. Л. Монтеск'є, забезпечена там, де кримінальні закони накладають покарання відповідно до специфічної природи самих злочинів.** Тим самим покарання не залежатиме від свавілля і примх законодавця та перестане бути насильством людини над людиною. Крім того, для забезпечення свободи необхідні і певні судові формальності (процесуальні правила та форми) в

[42] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.95
[43] Монтеск'є Ш. Л.Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.114

такому ступеню, щоб вони сприяли цілям реалізації закону, не перетворюючись при цьому на перешкоду.

У онтологічному контексті, по Ш. Л. Монтеск'є, свобода досяжна лише в державі, де всі відносини опосередковані правом. Такою державою, вважає він, може бути тільки держава помірного правління – демократія, аристократія і монархія, які характеризуються пануванням законів. У деспотії немає законів, тобто немає і політичної свободи, там царюють свавілля і рабство. Але і помірні держави, за думкою Ш. Л. Монтеск'є, можуть стати деспотичними, якщо право, яке визначає політичну свободу, не переважатиме над волею правителів. Таким чином, право в теорії, що розвивається, є міра свободи. Тому, якщо в конституціях помірних держав не будуть передбачені гарантії забезпечення верховенства права, які перешкоджають зловживанням владою та порушенню законів, політична свобода в них також втрачається. «Відомо вже за досвідом віків, що будь-яка людина, яка має владу, схильна зловживати нею, та вона йде в цьому напрямі, доки не досягне визначеної їй межі»[44].

Підкреслимо, що в контексті правової онтології верховенство права, в концепції Ш. Л. Монтеск'є, може бути забезпечене лише розподілом влади так, щоб вони «могли б взаємно стримувати одне одного»[45]. Він протестує проти ототожнення свободи з формами правління і, передусім, із демократією: «З огляду на те, що в демократіях народ, очевидно, може робити все, що хоче, свободу пов'язали з цим ладом, змішавши, таким чином, владу народу зі свободою народу»[46]. Свобода можлива за будь-якої формі правління, якщо в державі панує право, гарантоване від порушень законності за допомогою розподілу верховної влади на законодавчу, виконавчу і судову, які взаємно стримують одна одну. Розподіл влади у вченні Ш. Л. Монтеск'є поряд із правом стає критерієм відмінності форм правління. У конституціях усіх держав помірного правління в тій чи іншій мірі закріплено розподіл влади. У деспотіях же його немає. У більшості європейських держав установлений помірний спосіб правління, оскільки «їх государі, маючи дві перших влади, надають своїм підданим відправлення третьої. У турок, де ці три влади з'єднані в особі султана, царює страхітливий деспотизм»[47].

У контексті правової онтології, Ш. Л. Монтеск'є виходить з принципу розподілу повноважень у процесі здійснення влади в державі, якій надається політичний сенс. «У кожній державі, – пише він, – є три види влади: влада законодавча, влада виконавча, що відає питаннями міжнародного права, і влада виконавча, що відає питаннями права цивільного»[48]. Подібний розподіл влади в політичній практиці сучасних Ш. Л. Монтеск'є держав було очевидним фактом. Проте, усвідомлюючи це, мислитель у першу чергу пов'язував її з цілями конституції держави.

---

[44] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.96
[45] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.96
[46] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.95
[47] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.97
[48] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.96

Разом з тим, розподіл влади в даній теорії – не лише політичний розподіл влади, закріплений в конституціях, але і розподіл влади між різними соціальними шарами, що відображає їх співвідношення. «Так, у Венеції, – підкреслює мислитель, – Велика рада має законодавчу владу, прегадія – виконавчу, а кварантії – судову. Але погано те, що всі ці різні трибунали складаються з посадовців одного і того ж стану, внаслідок чого вони являють собою по суті одну і ту ж владу»[49].

Особливо виділимо, що вільна держава, яка розглядається нами в контексті правової онтології, за Ш. Л. Монтеск'є, теоретично повинна ґрунтуватися на принципах розподілу влади – взаємного стримування влади від свавілля, розподілу верховної влади між різними соціальними верствами суспільства.

Розглянемо з позиції правової онтології принцип розподілу влади, запропонований Ш. Л. Монтеск'є.

Відповідно до філософсько-правових побудов Ш. Л. Монтеск'є законодавча влада «є лише виразом спільної волі держави»[50]. Її основне призначення – виявити право та сформулювати його у вигляді позитивних законів держави, обов'язкових для всіх громадян. Найкраще, вважає Ш. Л. Монтеск'є, коли законодавча влада належить усьому народу. Однак у таких державах, як Франція, це неможливо через великі розміри території та наявність різних соціальних сил, у тому числі і знаті. Тому законодавчу владу доцільно вручити зборам представників народу та зборам знатних людей.

Виконавча влада у вільній державі призначена для виконання законів, що встановлюються законодавчою владою. Саме у зв'язку з цим Ш. Л. Монтеск'є стверджує, що «виконавча влада обмежена за самою своєю природою»[51]. Нею наділяється, перш за все, монарх, оскільки дана «…сторона правління, що майже завжди вимагає дії швидкої, краще виконується одним, ніж багатьма»[52]. Виконавчу владу можуть здійснювати і інші особи, але тільки не члени законодавчих зборів, оскільки це призвело б до втрати свободи.

Судова влада «…карає злочини та дозволяє сутички приватних осіб»[53], тоді як обидві інші гілки влади регулюють спільні справи держави. У силу цього свобода та безпека громадян залежать, перш за все, від чіткого функціонування судової влади. Ш. Л. Монтеск'є пропонує передати судову владу особам із народу, які скликалися б в міру необхідності для здійснення судових повноважень. Останні не повинні бути пов'язані з професією, багатством, знатністю. Завдання суддів у тому, щоб рішення та вироки завжди були лише точним застосуванням закону. Саме зважаючи на специфіку цього роду діяльності, Ш. Л. Монтеск'є стверджує, що судова влада у відомому сенсі не є владою. Тому в його проекті вона не стримується жодною іншою владою.

---

[49] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.97
[50] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.98
[51] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.100
[52] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.99
[53] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.96

На відміну від неї законодавча та виконавча влади, також маючи правовий характер, все ж таки можуть зловживати своїм становищем, допускати свавілля, що призводить до ліквідації свободи і безпеки громадян. Щоб уникнути подібних небажаних наслідків, вони мають бути не тільки розділені, але і наділені правом призупиняти та скасовувати рішення один одного.

Взаємовплив законодавчої і виконавчої влади гарантує реальність права, яке, зрештою, відображає компроміс волі та інтересів різних соціальних шарів і сил, що стикаються.

Вкажемо читачеві на той важливий аспект, що необхідність розподілу влади, яка розглядається Ш. Л. Монтеск'є у філософському дискурсі, розкриває можливість примирити ворогуючі соціальні сили Франції середини XVIII століття. Згідно з його концепцією, кожна соціальна сила має свій представницький орган, який безпосередньо висловлює її інтереси і має частину влади. Представницькі збори покликані висловлювати інтереси народу, законодавчий корпус висловлює інтереси знаті, виконавча влада – інтереси монарха. Вся влада в особі відповідних органів наділяється різними повноваженнями, застосування яких має бути взаємно погоджене та повинно виключити перетворення на правовий акт інтересів і волі лише якоїсь однієї верстви суспільства.

Палати законодавчої влади (представницькі збори і законодавчий корпус) засідають окремо, а закони ухвалюються лише за взаємною згодою. Законодавчі збори не лише видають закони, але і контролюють їх виконання государем і його міністрами. За порушення законів міністри можуть бути залучені законодавчими зборами до відповідальності. У свою чергу, виконавча влада в особі государя стримує від свавілля законодавчу владу. Будучи наділена правом накладати вето на рішення законодавчих зборів, вона встановлює регламент їх роботи та розпускає збори. Особа монарха оголошується священною.

Звичайно, взаємні стримуючі повноваження влади, підкреслює Ш. Л. Монтеск'є, могли б призвести до її бездіяльності. Але оскільки необхідна течія речей примусить владу діяти, то вона буде вимушена діяти погоджено. При цьому, за Ш. Л. Монтеск'є, гармонійність взаємодії влади забезпечується верховенством законів. Держава, в контексті верховенства законів, здійснює розподіл влади, і тим самим, реалізує свої функції в правовій формі.

Разом з тим принцип верховенства права, розкритий Ш. Л. Монтеск'є в трактаті «Про дух законів», не означає, що у нього йдеться про рівновагу влади. Законодавча влада відіграє домінуючу роль. Вона створює закони, що є виразом спільної волі, права в державі, а обидві інші влади лише виконують закони. Їх діяльність носить підзаконний характер. Проте, якщо Ш. Л. Монтеск'є не проводить ідею рівноваги влади, то рівновага соціальних сил – реально виявлений ним політичний факт в умовах Франції XVIII століття.

Вказані установки мислителя відображають, у цілому, помірність його політико-правової концепції. Законодавча влада, що знаходиться, передусім, у руках представників народу, у Ш. Л. Монтеск'є вища за виконавчу. Судова влада також закріплюється за представниками народу. Таким чином, можна

зробити висновок про те, що концепція Ш. Л. Монтеск'є, яка конструює можливість верховенства права шляхом розподілу влади, об'єктивно висловлювала інтереси буржуазії, що народжувалася.

Ідеологи французької абсолютної монархії пов'язували походження держави з божественною волею. Встановлення державної влади вони тлумачили як прояв первинного розуму в природних законах гуртожитку всіх людей. Тим самим адепти абсолютизму намагалися авторитетом Бога виправдати і зміцнити феодально-абсолютистські відносини. Вони засуджували критику і протест супроти існуючих порядків. Якщо влада монарха – від Бога, то всякий протест супроти неї є богохульство, злочин, гріх. Якщо цей світ влаштований Богом, то також від Бога нерівність і відсутність свободи, які існують у світі, тому необхідно з ними миритися. Часто в подібних концепціях влада монарха над народом уподібнювалася природній владі батька над сином. У таких випадках теологічна картина доповнювалася теорією патріархального походження держави, де в силу божественного та природного виникнення абсолютної влади монарха цей політико-правовий світ оголошувався розумним, справедливим, священним, вічним, чим виправдовувалися свавілля абсолютного монарха і пригноблення народу.

Підкреслимо, що на відміну від теорій представників французької абсолютної монархії, прогресивні політико-правові вчення того часу заперечували феодально-абсолютистські теорії та обґрунтовували генезис держави природними, земними причинами. Вони були ідейно пов'язані з поширеною в ранніх буржуазних вченнях XVII – XVIII століть концепцією суспільного договору. Провідними теоретиками концепції суспільного договору були Г. Гроцій, Д. Локк, Т. Гоббс, Б. Спіноза. Спільною рисою теорії суспільного договору була її антитеологічна спрямованість. Вона виводила політико-правові явища не з божественного промислу, а з природи і сутності самих людей.

Виходячи з теорії суспільного договору, держава та право виникли внаслідок угоди між людьми, що перебували до договору в природному стані. У цьому стані у людей не було політичної влади і законів, а їх поведінка регулювалася природними законами, що витікають із їх потреб та інтересів. До необхідності суспільної угоди люди прийшли через неможливість повністю забезпечити свої природжені права: безпеку, свободу, рівність та інші. Наприклад, на думку Д. Локка, мета громадянського суспільства полягає в тому, щоб уникати та відшкодовувати ті незручності природного стану, які неминуче виникають від того, що кожна людина є суддею у своїй справі. Людина – розумна істота, що усвідомлює самостійно необхідність установи держави для досягнення спільних благ.

Суспільний договір у таких вченнях не біблейський заповіт Бога людині, як це було у вченні Боссюе, а результат прояву волі людей в соціальному житті. За суспільним договором люди об'єднують свої індивідуальні сили і волю, чим засновують державу, обов'язкову для всіх владу та передають її суверену, а самі стають підданими. У заснованому людьми політичному організмі суверен

зобов'язаний гарантувати мир, порядок та інші блага, а піддані повинні виконувати його волю.

Роблячи, з позиції правової онтології, висновок про принцип розподілу влади з метою побудови вільної держави, запропонований Ш. Л. Монтеск'є, вкажемо читачеві на ту обставину, що його теорія є спробою поєднати традиційну філософію природного права та детерміністську філософію.

На наш погляд, для того, щоб оцінити позицію самого Ш. Л. Монтеск'є, слід врахувати, що в процесі тривалої роботи над «Духом законів» відбувалася еволюція поглядів мислителя. Перші книги – з другої «Про закони, що витікають безпосередньо з природи уряду» по восьму «Про розкладання принципів трьох видів правління», – написані до поїздки в Англію, під впливом філософсько-правового вчення Аристотеля. Наступні книги, зокрема, дев'ята «Про закони в їх відношенні до оборонної сили», написані пізніше, після перебування в Англії. Глави, що відносяться до дослідження причинних моральних факторів, певне, були написані значно пізніше за перші.

Відзначимо також, що в книзі першій трактату «Про дух законів» Ш. Л. Монтеск'є має на увазі під законом необхідний взаємозв'язок природних явищ, звідси і необхідність розподілу влади, для можливості створення вільної держави. За Ш. Л. Монтеск'є, закони, у найширшому значенні цього слова – необхідні відносини, які витікають із природи речей. Все, що існує, має свої закони. Сказане відноситься і до існування, і до відносин різних гілок влади, які визначають закони у вільній державі. Закони є і у божества, і у матеріального світу, і у істот, що мають надлюдський розум, і у тварин, і у людини.

Обґрунтовувати закон посиланням на його божественну волю Ш. Л. Монтеск'є вважає зайвим. Ми бачимо своєрідне уявлення про закон – це не зовнішнє розпорядження того, хто має владу, а внутрішнє визначення самої природи, якому підкоряються всі без винятку істоти.

Розглянемо з позиції правової антропології державно-правову концепцію Ш. Л. Монтеск'є, вихідною установкою визначивши положення про те, що для Ш. Л. Монтеск'є природне право – це право не розумних істот, а право спільне всім тваринам – закон природи. Закони природи – це, у першу чергу, закони фізичні, які з незмінністю проявляються у відношенні до людини як істоти фізичної, а також і до тварин і рослин.

За Ш. Л. Монтеск'є, природний стан людей – це мирне життя людей в сім'ї. Ворожнеча між людьми виникла на пізніших етапах розвитку людського гуртожитку. До утворення сімей люди вели таке ж життя, як і тварини. На тому етапі людина – істота ще безрозсудна, здатна лише відчувати, але і яка має можливості розвивати свій розум. «Людина в природному стані має не стільки знання, скільки здатність пізнання»[54]. У зв'язку з цим Ш. Л. Монтеск'є відкидає наявність в умах людей вроджених ідей, а також твердження теологів, що

[54] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.7

любов до Бога та інші обов'язки людей по відношенню до нього є першими природними законами людей.

За Ш. Л. Монтеск'є, першим природним законом людей був мир. Люди в природному стані відчували лише свою слабкість, були боязкими, боялися один одного. На противагу Т. Гоббсу, він вважав, що спочатку страх примушував не нападати, а, швидше, бігти один від одного. До природних законів людей відноситься також у Ш. Л. Монтеск'є їх «прагнення здобувати собі їжу»[55]. Третім природним законом він називав прохання, звернене однією людиною до іншої. Цей закон вів людей до взаємного спілкування один з одним. «Ознаки взаємного страху, – підкреслював Ш. Л. Монтеск'є, – незабаром їх зблизили. Нудьга бути самотніми і потяг, який відчувають усі тварини до тварин того ж роду, сприяли їх об'єднанню»[56]. Четвертий природний закон первісних людей – бажання жити в суспільстві. Він також вів людей до спілкування та утворення сім'ї, суспільства, держави. За Ш. Л. Монтеск'є, «тварини, у яких інтереси розділені, завжди шкодять одна одній. Лише людина створена для того, щоб жити в суспільстві, та люди нічого не втрачають від того, що їх інтереси розділені»[57]. Внаслідок розгляду природних законів первісної людини, продовжуючи полеміку з Т. Гоббсом, Ш. Л. Монтеск'є зробив висновок, що «першими почуттями у них були ті потреби, які вони мали, а не бажання панувати. Бажання панувати з'явилося тільки тоді, коли суспільство було створено, коли деякі з людей в умовах миру та достатку стали відчувати в окремих випадках перевагу розуму і талантів, почали шукати можливості обернути вигоди суспільного стану на свою користь»[58].

Зрештою, природні закони первісних людей зблизили їх і привели до утворення сімей. На цьому етапі розвитку люди стали розумними істотами, які могли не тільки відчувати, але і абстрактно мислити. Ш. Л. Монтеск'є багато разів писав про людську мудрість, що створила всі людські суспільства. Сім'ї збільшувалися і перетворювалися на суспільство. Про цей процес виникнення природним чином людських суспільств він заявляв у «Персидських листах»: Мені ніколи не доводилося чути розмову про публічне право, – стверджував французький мислитель, щоб при цьому співрозмовники не розпочинали ретельно дошукуватися, як виникло суспільство. Мені це здається смішним. От якби люди не створили суспільства, якби вони уникали одне одного і розсіювалися в різні боки, тоді слід було б спитати про причину такого явища і шукати причину відчуженості. Але люди з самого народження пов'язані між собою. Син народився біля батька і біля нього залишився. От вам і суспільство та причина його виникнення. У сім'ях відношення між людьми регулювалися устоями, звичаями, нормами, що витікають із природної влади батька над синами. Але із зростанням сімей і перетворенням їх в суспільства на перше місце в регулюванні поведінки їх членів Ш. Л. Монтеск'є ставить, на противагу теоретикам патріархальної теорії виникнення держави, не владу батька над

[55] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8
[56] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8
[57] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8
[58] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.7

сином, а справедливість – властиве суспільству як соціальному організму загальне відношення розумних істот.

Справедливість не залежить від людських угод у суспільстві, але є необхідним атрибутом його існування. У поясненнях до тексту «Трактату про обов'язки» Ш. Л. Монтеск'є вказував на те, що розглядаючи справедливість, він вважає її основою суспільства, говорить, як правило, про цю доброчесність і норму поведінки як загальну. Більшість доброчесностей є лише приватні стосунки, але справедливість – загальне відношення. Вона стосується людини взагалі. Справедливість відноситься до стосунків між усіма людьми. Суспільство неминуче зруйнується, якщо йому не будуть властиві начала справедливості.

Хоча суспільство походить природним чином із сім'ї, його подальше існування передбачає згоду всіх людей бути членами суспільства. Сім'ї збільшилися, – писав Ш. Л. Монтеск'є, – батьки померли, залишаючи побічні лінії спорідненості незалежними. Необхідно було об'єднатися згодою і чинити по цивільному праву те, що раніше чинили по природному праву.

Вираз волі всіх членів суспільства – необхідна умова його існування. Ш. Л. Монтеск'є з великим захопленням описував устої, звичаї, закони людей в суспільстві, де ще існувала згода волі всіх його членів. Він ідеалізував суспільство древніх германців, називаючи їх «нашими батьками». Ш. Л. Монтеск'є писав про суспільство древніх германців, кажучи, що йому подобаються первісні часи, ця простота устоїв, наївність природи, яку він знаходить лише там, і якої немає тепер у світі у політичних народів. Ш. Л. Монтеск'є писав про те, що любить бачити в людях доброчесності, які сучасне йому виховання та релігія більше не надихають, а вади зніженості та розкоші не дозволяють їх набути. Я люблю бачити короля сильного, – стверджував французький філософ, наймужнішого серед людей, який відрізняється від своїх підданих лише у бою та раді, а поза тим зливається з ними. Але більшість людей розуміють лише свій вік: європеєць ображається простими устоями героїчних часів так само, як азіат – устоями Європи. У героїчні часи, вважав мислитель, серед людей зберігалася єдність їх волі. Вони почували себе єдиною сім'єю, були рівні та вільні, жили в достатку, а серед членів суспільства не було ще майнових відмінностей.

За нашим переконанням, у суспільстві героїчних часів Ш. Л. Монтеск'є бачив докласове суспільство із зачатками державної влади у вигляді інститутів вождя, ради, народного зібрання.

Це суспільство героїчних часів на певному етапі свого розвитку змінилося. У ньому з'явилися великі майнові відмінності між людьми, розбрати, війна всіх із усіма. Єднання волі зникло. Тим самим суспільство героїчних часів переросло в суспільство іншого роду, де люди «втрачають усвідомлення своєї слабкості, рівність, що існувала між ними, зникає, та починається війна»[59]. Однією з головних причин появи агресивності у людей нового суспільства

[59] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8

Ш. Л. Монтеск'є називав корисливі інтереси, пов'язані із спробами деяких з них «обернути на свою користь головні вигоди цього суспільства»[60].

Загальна війна людей один з одним поставила суспільство перед дилемою: або загинути в протиріччях, або стати державно-організованим суспільством. У цьому суспільстві об'єднаються не лише воля, але і сили всіх його членів, а стосунки між людьми регулюватимуться, передусім, позитивними законами, виконання яких стане обов'язковим для всіх громадян держави, оскільки уряд отримає можливість силою змусити порушників виконувати закони. Тим самим суспільство перетворилося на державу.

Держава за необхідності з'являється тоді, коли стан війни, що виник у суспільстві, не може бути припинений без насильства. У зв'язку з цим необхідно відзначити наявність певного реалізму у Ш. Л. Монтеск'є в розумінні виникнення держави, її співвідношення із суспільством. Бачачи первинність суспільства по відношенню до держави, він тим самим передбачав окремі матеріалістичні положення про походження і сутність держави.

Хоча постання держави витікає із стану ворожнечі, його наявність передбачає згоду всіх людей стати громадянами держави. У свою чергу, угода про утворення держави у вченні Ш. Л. Монтеск'є не довільна, а опосередкована дією різних чинників суспільного розвитку, концентрованим виразом яких був дух народу. У «Трактаті про обов'язки» Ш. Л. Монтеск'є писав про те, що випадок і розвиток духу тих, хто його встановив, визначили різні форми правління: всі вони були хороші, тому що були волею всіх, хто домовлявся. У «Роздумах про причини величі та падіння римлян» цю точку зору він підкреслював з новою силою, говорячи про те, що у кожної нації існує спільний дух, на якому заснована і сама влада. Коли влада хоче образити цей дух, вона наштовхується на саму себе і неминуче зупиняється. У трактаті «Про дух законів» співвідношення духу нації і держави аналізується на величезному історичному матеріалі та робиться висновок про те, що кожна держава є вираженням спільного духу нації. Так, походження французької держави Ш. Л. Монтеск'є пов'язував із дією духу германських племен, який визначався факторами суспільного життя цього народу.

Підходячи з позиції правової антропології, відзначимо той найважливіший аспект, що Ш. Л. Монтеск'є також по-новому трактує зміст суспільного договору між народом і правителями. Його попередники розуміли цей договір як угоду, де визначаються взаємні права та обов'язки сторін, після чого народ не має права змінити без згоди правителів форму правління та умови договору. У філософсько-правовій концепції Ш. Л. Монтеск'є суспільний договір є не угодою, а лише вручення народом влади правителям, де народ лише делегує свою владу. Він має право без згоди правителів змінити форму правління, якщо ті зловживають отриманою владою та правлять тиранічно. У трактаті «Думки» Ш. Л. Монтеск'є вказував та той факт, що Г. Гроцій говорив про повстання підданих проти государя, як таке, що не має законної підстави. Ш. Л. Монтеск'є додає до цього, що не може мати місце односторонній договір,

[60] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8

у тому випадку, якщо государеві дають усе, не отримуючи нічого. У цьому випадку одна з двох сторін була б тією стороною, яка б лише одна судила про взаємну угоду. У такому разі цей договір руйнується за природою. Ще більшій критиці Ш. Л. Монтеск'є піддавав вчення Т. Гоббса, згідно з яким люди при укладенні договору з правителями відмовилися від усіх своїх прав, окрім права на життя.

З упевненістю можна стверджувати про те, що **з позиції правової антропології** у вченні Ш. Л. Монтеск'є згода між народом і государем є актом ухвалення основних законів держави, які відносяться не до цивільного, а до публічного права. Ідея правління законів, а не людей, була покладена мислителем в основу угоди народу з правителями. Порушення цих законів надає право народу на повстання проти свавілля правителів. Суверен, за Ш. Л. Монтеск'є, повинен підкорятися не тільки природним законам, але і позитивним законам своєї країни. Він – не суб'єкт природного права, а суб'єкт позитивних законів держави і зобов'язаний виконувати волю громадян, втілену в законах. Для Ш. Л. Монтеск'є інтереси держави і її громадян вищі за інтереси государя. Відомі позитивні висловлювання Ш. Л. Монтеск'є про англійську буржуазну революцію, яка встановила в Англії обмежену монархію.

Підходячи саме з позиції правової антропології, що розглядає буття людини в правовому полі на всіх стадіях розвитку цього буття, від стадій архаїчних до стадій сучасних, можна стверджувати, що Ш. Л. Монтеск'є заперечував революції в конституційних державах, де панує закон над волею правителів і підданих. Він допускав можливість революцій в державах свавілля – деспотичних державах, на які так була схожа французька абсолютистська держава першої половини XVIII століття.

Наявність у державно-організованому суспільстві права – найважливіша ознака, яка відрізняє державу від інших щаблів розвитку форм людського гуртожитку. Ш. Л. Монтеск'є часто стверджував, що держава є суспільство, в якому існують закони. Він називав її великою сім'єю, що охоплює окремі сім'ї, де стосунки між людьми регулюються, передусім, позитивними законами. «Як жителі планети, – писав Ш. Л. Монтеск'є, – розміри якої роблять необхідним існування на ній багатьох різних народів, люди мають закони, що визначають відносини між цими народами: це міжнародне право. Як істоти, що живуть у суспільстві, існування якого потребує охорони, вони мають закони, що визначають відносини між правителями та керованими: це право політичне. Є у них ще закони, якими визначаються стосунки всіх громадян між собою: це право цивільне»[61].

Позитивні закони народів, що утворили держави, визначають і забезпечують основні блага в суспільстві. «Подібно до того, як люди відмовилися від природної незалежності, щоб жити під політичними законами, вони відмовилися і від природної спільності майна, щоб жити під цивільними законами. Перші з цих законів надають їм свободу, інші – власність», –

[61] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8

підкреслював Ш. Л. Монтеск'є[62]. Головне завдання держави – силою змусити окремих членів суспільства виконувати закони, які виражають спільне благо, примирити соціальні протиріччя, стан війни людей один з одним і направити боротьбу між людьми в законне русло. У древніх франків, відмічав Ш. Л. Монтеск'є, було багато воєн між собою через вбивства, крадіжки або зневаги. Згодом звичай цей був видозмінений, і війни цього роду були підпорядковані певним правилам: вони здійснювалися за розпорядженням і під наглядом влади, що було, звичайно, краще необмеженого свавілля в завданні шкоди один одному»[63].

Розглядаючи трактати Ш. Л. Монтеск'є в антропологічному контексті, відзначимо, що за його думки, на урядах лежить обов'язок гарантувати всім підданим держави захист їх законних інтересів. Ш. Л. Монтеск'є критикує схвалювану абсолютистською державою і католицькою церквою систему опіки бідних, що витікає не від уряду, а від приватних осіб, вважаючи це прямим обов'язком держави. «Милостиня, що подається від часу до часу жебракові, – писав Ш. Л. Монтеск'є в трактаті «Про дух законів», зовсім не вичерпує обов'язків із боку держави: на ній лежить обов'язок забезпечити всіх громадян необхідними засобами для життя: їжею, пристойним одягом, таким достатком життя, який не шкодить їх здоров'ю»[64]. При цьому основним провідним принципом діяльності держави він називає благо народу, яке «є верховний закон»[65].

У антропологічному контексті правовий підхід до вивчення генезису, сутності і завдань держави привели Ш. Л. Монтеск'є до висновку про те, що держава як інститут справедлива за природою. Несправедливості, свавілля, які він бачив в історії, властиві не державі взагалі, а її посадовим особам і урядам, яким піддані не протидіють успішно в силу характерних особливостей їх спільного духу. Ш. Л. Монтеск'є писав: «Держава не може бути несправедливою, не маючи у своєму розпорядженні рук, за допомогою яких ці несправедливості здійснюються. Але неможливо допустити, щоб ці руки не подбали і про самих себе, тому розкрадання державної скарбниці стає в державах деспотичних явищем природним»[66]. Ш. Л. Монтеск'є розрізняє державу як союз громадян та державу як сукупність посадовців. «Суспільство не може існувати без уряду», – писав він[67]. У світлі цього розрізнення в уряду з'являється можливість використати спільну силу держави: армію, поліцію у своїх корисливих цілях і тим самим перекрутити сутність держави як справедливого інституту, що висловлює і захищає загальне благо. У таких випадках правителі із слуг громадян держави перетворюються на їх панів, а самі громадяни втрачають свої невід'ємні права на свободу, рівність, власність і стають рабами правителів, як це мало місце в деспотичних державах.

---

[62] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.296
[63] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.318
[64] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.264
[65] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.264
[66] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.42
[67] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.8

Лише підходячи саме з позиції правової антропології, можна зрозуміти, чому основну увагу у вченні про державу Ш. Л. Монтеск'є приділив проблемам форм правління та розподілу влади. Він розглядав свавілля і зло, що існували в історії держав, не як сутнісні характеристики держави, а як результат їх перекручення правителями. Яким способом контролювати правителів і змусити їх виконувати загальнозначущі завдання, що витікають із справедливої сутності держави – основна тема подальших міркувань Ш. Л. Монтеск'є про державу та право.

Деспотія як форма правління не висловлює інтересів нації і має деструктивний характер. На противагу деспотичному образу правління з його свавіллям Ш. Л. Монтеск'є висунув гасло: «Правління законів, а не людей»! Ш. Л. Монтеск'є неодноразово звертався до проблеми форм правління та обґрунтування гасла просвітників.

Вкажемо читачеві на ту обставину, що Ш. Л. Монтеск'є є першим антропологом-правознавцем епохи Просвітництва.

Ідейне новаторство Ш. Л. Монтеск'є, як одного з просвітників, дозволило надалі створити антропологічний проект, який, будучи зверненим у майбутнє, передбачав:

1) створення принципово нових дослідницьких концепцій, починаючи з концепції самої людини, яка розглядається не лише в якості суб'єкта, але і об'єкта знання;
2) отримання знання про людину не тільки на основі рефлексії, але і на основі спостереження за її життям, за певними параметрами її конкретного існування (включаючи правове і політичне буття);
3) визнання права на відмінність в якості одного з основних прав людини незалежно від того, під якими широтами вона народилася і живе;
4) зміна методології спостереження на користь включеного спостереження та аналізу соціуму на користь порівняльного вивчення різних систем життєдіяльності людини.

Підходячи з позиції правової гносеології до філософсько-правової концепції французького мислителя, вкажемо читачеві, що в епоху Просвітництва в працях Ш. Л. Монтеск'є вчення про форми правління отримало якнайповнішу розробку і систематизацію. Ш. Л. Монтеск'є скористався своїми прогресивними методами пізнання держави та права, що дозволило йому зробити новий крок у вирішенні цієї проблеми та істотно доповнити класичну, що йде від Аристотеля, класифікацію форм правління.

У вченні Ш. Л. Монтеск'є форми правління, перш за все, діляться не за кількістю осіб, яким вручена державна влада, а за характером політичних та інших відносин – між правителями і керованими, де значне місце приділяється правовому оформленню політичних відносин.

Підкреслимо, що з позиції правової гносеології, у Ш. Л. Монтеск'є вперше в історії політико-правових вчень простежується тісний зв'язок політичних і правових явищ у соціальному житті людей. Має велике значення в концепції Ш. Л. Монтеск'є його аналіз форм правління в їх співвідношенні з

різними чинниками суспільного розвитку, де тому або іншому суспільству за необхідності може відповідати лише яка-небудь одна з форм правління.

Для класифікації форм правління Ш. Л. Монтеск'є використав два поняття: природа правління та принцип правління. Що розумів Ш. Л. Монтеск'є під природою правління – ще дотепер спірне питання в історії політичних і правових вчень, оскільки сам Ш. Л. Монтеск'є чіткого визначення поняття природи правління не дає. Ось чому деякі дослідники цей критерій відмінності форм правління виводять із визначень Ш. Л. Монтеск'є образів правління в трактаті «Про дух законів», де він писав: «Я припускаю три визначення, або, правильніше, три факти: «республіканське правління – це те, за якого верховна влада знаходиться в руках або всього народу, або частини його; монархічне – за якого управляє одна людина, але за допомогою встановлених незмінних законів; тоді як в деспотичному все поза всякими законами та правилами рухається волею і свавіллям однієї особи»[68].

За такого підходу до розуміння природи форми правління залишаються невиясненими багато аспектів вчення Ш. Л. Монтеск'є. Так, якщо розуміти під природою правління лише кількість осіб, що утримують верховну владу, то незрозуміло, яким чином він все ж таки розмежовував за природою правління монархію і деспотію, в яких влада знаходиться у однієї особи. Сам Ш. Л. Монтеск'є підкреслював схожість між цими формами правління, але в той же час указував, що «…у цих двох видах правління характер покори неоднаковий»[69].

За нашим переконанням, природа і форма правління – більш місткі категорії, ніж поняття, яке виводиться від кількості пануючих осіб. Природа правління виражає суть відносин між правителями і керованими в різних формах правління. Це своєрідна «природа речей», внутрішня закономірність кожної форми правління.

Підходячи з гносеологічної позиції до філософсько-правового вчення Ш. Л. Монтеск'є, відзначимо, що за природою правління він ділить держави на республіки, монархії та деспотії. При цьому республіки та монархії є помірними формами правління. Їх природа є політичними стосунками між правителями та керованими, що регульовані позитивними законами держав. Ці закони є результатом прояву розуму в установленні державно-організованих суспільств. Ш. Л. Монтеск'є особливо підкреслює, що в монархіях, хоча в них і править одна особа, як і в деспотіях, государ управляє на підставі встановлених, незмінних законів. Крім того, державна влада в помірних формах правління не концентрується в одних руках, а розподіляється і розділяється між різними державними органами та магістратами, що робить форму правління міцнішою, стабільнішою. Ш. Л. Монтеск'є писав про необхідність збільшення числа носіїв влади як фактор, що забезпечує безпеку та стабільність уряду: «Чим менше їх число, тим більше їх влада і тим менше їх безпека; чим більше їх число, тим

[68] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.10
[69] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.23

менше у них влади і тим більше у них безпеки. Так влада зростає, а безпека зменшується аж до самого деспотизму»[70].

У помірних формах правління багато відносин між правителями та керованими визначаються і регулюються законами, в яких чітко встановлюються взаємні обов'язки сторін. Наявність законів дає можливість підданим здійснювати контроль над діями уряду, а також одним посадовцям – за діяльністю інших. Нічого подібного не існує в деспотії, де відносини мають односторонню спрямованість – від деспота до підданих. Государ при такому правлінні нічим не зобов'язаний своїм підданим, тоді як піддані зобов'язані йому всім: життям, власністю, свободою.

У деспотичних державах, згідно з Ш. Л. Монтеск'є, управляє одна людина на підставі своєї волі та примхи. У цій державі немає основних законів, а саме правління суперечить розумній і волелюбній природі людей. Природа деспотії – не політичні відносини між государем і підданими, а відносини пана і рабів. Деспотія – результат прояву пристрастей, а не розуму у заснуванні держави, наслідок помилок і малої обізнаності законодавців. Державний лад деспотії відрізняється простим устроєм і відсутністю розподілу влади між різними органами і магістратами. «Щоб утворити помірне правління, – вказував Ш. Л. Монтеск'є, – потрібно уміти комбінувати влади, регулювати їх, стримувати, приводити їх в дію, підбавляти, так би мовити, баласту одній, щоб вона могла врівноважувати іншу; це такий шедевр законодавства, який рідко вдається виконати випадку і який рідко обставини дозволяють виконати розсудливості. Навпаки, деспотичне правління, так би мовити, саме впадає у вічі; воно всюди однакове, і оскільки, щоб встановити його, не треба нічого, крім пристрастей, то на це всякий придатний»[71].

Природа помірних правлінь як політико-правових відносин між правителями і підданими веде до встановлення в таких державах свободи і рівності між громадянами, забезпеченню їх безпеки, захисту власності. Навпаки, в деспотичних формах правління всі люди стають рабами, «бо в цій державі всякий тиран в той же самий час і раб»[72]. За своєю природою помірні держави – конституційні держави, тоді як сама природа деспотичних держав веде до свавілля, зловживанням владою з боку правителів по відношенню до підданих. Під принципом правління держави Ш. Л. Монтеск'є розумів ті людські пристрасті, які рухають правителями. Цей принцип він називає «душею», «пружиною держави». Ш. Л. Монтеск'є підкреслював, що принципи правління витікають закономірно з природи, що відповідає їм. Саме за принципом правління Ш. Л. Монтеск'є класифікує держави на демократії, аристократії, монархії та деспотії.

Відзначимо, що з позиції правової гносеології вчення про передумови та умови достовірного пізнання права, в досягненні істинного знання про право і правові явища, в концепції Ш. Л. Монтеск'є «принцип правління» – це поняття, яке має не менше значення в класифікації держав, ніж природа

[70] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.72
[71] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.42
[72] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.25

правління. Більше того, природа та принцип – основоположення правління – знаходяться в зв'язку одне з одним і взаємно доповнюють одне одного. Ці поняття в його концепції характеризують різноманітні рівні відношення між правителями і підданими, де природа правління відтворює внутрішню сторону цих відносин, тоді як принцип правління – їх зовнішню сторону, що є діяльним проявом внутрішньої природи кожної форми правління.

Крім того, принцип – основоположення правління – та сила, яка забезпечує цілісність і стабільність природи правління. Це поняття Ш. Л. Монтеск'є часто називав силою, що приборкує і стримує посадовців від зловживання владою та порушення законності в помірних формах правління, а в деспотіях встановлює межі свавілля деспота. Цілісність і стабільність держави за цієї форми правління зберігається тому, що принцип правління в рівній мірі відноситься як до тих, що дбають, так і до керованих. У монархії, принципом якої є честь, государ також підкоряється цьому принципу, як і його піддані. «У помірній монархії, – писав Ш. Л. Монтеск'є, – державна влада обмежується тим, що складає її рушійне начало, я хочу сказати – честю, яка, як монарх, панує там над державою і народом»[73]. У деспотичній державі страхом охоплені не тільки піддані, але і сам правитель.

У правовій гносеології Ш. Л. Монтеск'є, що інтерпретується нами, принцип кожної форми правління створює в державі стан рівноваги у відносинах між правителями і керованими. Навіть у деспотичній формі правління страх перед замахами і переворотами стримує деспота від надмірних зловживань, а «свавілля бачить себе змушеним дещо пом'якшити гніт і долає само себе»[74]. У свою чергу, страх серед підданих пригнічує їх волю до боротьби, чим зберігаються рівновага у відносинах між государем і підданими та природа деспотії. Важливо підкреслити, що у вченні Ш. Л. Монтеск'є взаємозв'язок понять природи і принципу виражається законом відповідності природи правління її принципу. Зміни в природі форми правління ведуть до заміни її принципу, і, навпаки, зміни в принципі, зрештою, призводять до зміни природи правління.

Підкреслимо, що з точки зору правової гносеології роздумам Ш. Л. Монтеск'є про взаємозв'язок між природою і принципом – основоположенням властиві риси діалектичного мислення.

Звертаючись до читача, особливо виділимо той факт, що в центрі правової гносеології Ш. Л. Монтеск'є, що інтерпретується нами, стоять проблеми зв'язку права і закону, розуміння і трактування основоположень права як сутнісних властивостей закону та критерію правової якості закону. У центрі правової гносеології Ш. Л. Монтеск'є знаходяться питання розробки поняття правового закону – позитивного права, що відповідає принципу формальної рівності.

З позицій розглянутого гносеологічного підходу Ш. Л. Монтеск'є шуканою істиною про право і закон є об'єктивне наукове знання про природу,

---

[73] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.24
[74] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.133

властивості та характеристики правового закону, про передумови та умови його затвердження в якості діючого права.

Таким чином, можна стверджувати, що філософсько-правова концепція Ш. Л. Монтеск'є знаходиться в рамках лібертарно-юридичної гносеології.

Вказана концепція виражає процес пізнавального переходу від простої думки про право – як деякої суб'єктивної владної його даності у вигляді фактичного закону до істинного знання – до знання істини про право, до поняття права. Лібертарно-юридична концепція виражає процес пізнавального переходу до теоретичного (понятійного) знання про об'єктивні – незалежні від волі та свавілля влади, сутнісні властивості права та форми його загальнообов'язкового прояву, конкретизації, виразу.

Розглянемо категорії природа та принцип – основоположення державного правління з позиції правової аксіології, – що досліджує проблеми розуміння та трактування права як цінності, як мети, імперативної вимоги. Нагадаємо читачеві, що правова аксіологія розглядає ціннісні судження про значення права – про його ціннісний сенс закону – позитивного права. Правова аксіологія припускає розрізнення та співвідношення права і закону.

Ш. Л. Монтеск'є говорить про правове регулювання у розподілі влади. Внаслідок цього право в його концепції набуває багато рис, які роблять його соціально цінним. Воно здатне охоплювати всі необхідні форми соціального життя, не залишаючи «порожнеч» у регулюванні, що дозволяє відокремити правомірне правління від свавілля влади.

Категорії природа і принцип – основоположення державного правління в концепції Ш. Л. Монтеск'є – показують характер взаємозв'язку форми держави та соціально-психологічного стану суспільства, що відповідає їй. Вказані категорії визначають, у ціннісному відношенні, ті методи управління, які характерні для посадовців держави.

Розкриємо форми правління в ціннісному відношенні, які досліджені французьким мислителем у зв'язку з його аналізом категорій природа і принцип – основоположення державного правління. Відмітимо, що Ш. Л. Монтеск'є шукає помірні, що не допускають свавілля, а не деспотичні форми правління.

Демократія – помірна форма правління. З природи демократії Ш. Л. Монтеск'є виводить її політико-юридичну структуру. У демократії верховна влада належить усьому народу. Природа демократії – це політико-правові відносини, де народ в деяких відносинах є государем, а в деяких – підданим.

Основною установою демократії є народне зібрання, де народ шляхом голосування своєю волею створює закони та приймає рішення з основних питань управління державою. Тут же народ вибирає посадовців у сенат або раду, які в перервах між зборами відають справами держави і готують питання, проекти рішень для народних зібрань. Ш. Л. Монтеск'є вважав недоцільною участь усього народу в народному зібранні і пропонував, за прикладом античних законодавців, обмежити число осіб із народу, що мають право участі

у зібраннях. Крім того, народ має бути розділений як носій верховної влади на різні класи, від чого залежить «міцність і процвітання республіки».

Окрім сенату або ради в демократичній республіці велике значення має інститут суддів, які, за Ш. Л. Монтеск'є, мають бути відокремлені та незалежні від інших посадовців. Судді в демократії здійснюють тільки правосуддя. Характерним для цієї форми правління є інститут цензорів, що здійснюють нагляд за діями та устоями народу, сенату, посадовців.

У демократії за допомогою закону чітко визначається компетенція всіх установ, їх права та обов'язки. Ці установи повинні знаходитися у відносинах необхідного взаємного контролю і залежності. Народне зібрання обирає посадовців сенату та контролює їх дії, тоді як сам народ потребує керівництва з боку ради або сенату, «…природа республіканського правління, – підкреслював Ш. Л. Монтеск'є, – вимагає, щоб суддя не відступав від букви закону»[75]. Внаслідок такого розподілу державної влади, взаємного контролю та залежності установ і керівників демократії, правового характеру діяльності влади зменшується можливість для установ і посадовців правити довільно, зловживати владою. За такого устрою різні органи демократії взаємно стримують один одного від порушень законів і зловживань, чим забезпечується стабільність і міцність держави. Принципом демократії є політична доброчесність, що є любов'ю до вітчизни та рівності.

У протилежність ідеологам абсолютизму, Ш. Л. Монтеск'є розрізняв політичну доброчесність і моральну, або християнську доброчесність. На його думку, доброчесна людина може і не бути християнином. Головне те, що ця людина любить закони своєї країни і у своїй діяльності керується любов'ю до них.

За Ш. Л. Монтеск'є, принцип демократії обмежує честолюбство громадянина держави одним бажанням, одним щастям – послужити Вітчизні важливішими справами, ніж інші громадяни. Саме тому принцип демократії веде до того, що суспільне благо починає віддавати перевагу над приватним. Цей принцип витікає в демократичних державах із способу життя громадян, із прагнення набувати все необхідне для сім'ї, а надлишок – для Вітчизни. У такій державі люди живуть своєю працею, а дух торгівлі, працьовитості та доброчесності дає кожному і можливість, і бажання обходитися власними засобами, внаслідок чого там не буває великої розкоші.

Зміцнення принципу демократії в першу чергу досягається встановленням за допомогою правових норм принципу рівності та помірності у володінні майном усіх соціальних шарів такої держави. За Ш. Л. Монтеск'є, багатство дає владу, яку громадянин не може застосовувати для власної користі, тому що він перестав би бути рівним іншим громадянам. До того ж душа людини, «розбещеної розкішшю, має багато інших бажань. Вона незабаром стане ворогом законів, які утрудняють її»[76].

---

[75] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.17
[76] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.62

У правовій аксіології Ш. Л. Монтеск'є, що інтерпретується нами, принцип демократії, внаслідок надмірної концентрації всієї повноти влади в руках народу збочується. Вказане призводить до анархії і зловживань владою з боку демагогів, які очолюють в цей час народ. Згодом вони стають деспотами. Таку ситуацію в політичному житті демократії Ш. Л. Монтеск'є описував як становище, коли «кожен хоче бути рівним тим, кого він обрав у свої правителі. У такому становищі народ відмовляється визнати ним же самим обрану владу і хоче все робити сам: радитися, управляти замість чиновників, судити замість суддів»[77]. Дух свавілля охоплює всіх громадян у державі, змінюється принцип демократичної форми правління, а потім і її природа. Ш. Л. Монтеск'є резюмує – демократія повинна уникати двох крайнощів: духу нерівності, який веде її до аристократії або правління одного, і доведеного до крайності духу рівності, який веде до деспотизму одного.

З позиції правової аксіології, що інтерпретується нами, в концепції Ш. Л. Монтеск'є, особливо істотно, мабуть, те, що в обстановці дійсної демократії право може стати інструментом у руках громадян, окремої людини, через інститути правосуддя, інші форми забезпечення прав людини. Саме тоді право досягає найвищого ступеня розвитку.

Державний устрій аристократії як різновид республіки Ш. Л. Монтеск'є визначав тим, що в ній «верховна влада знаходиться в руках групи осіб». Ці особи виділяються з народу в силу своєї знатності, багатства або інших переваг перед іншими людьми. Він стверджував, що це таке правління, «яке вже встановило найприкріші відмінності між людьми»[78].

В основі аристократії лежать такі політико-правові відносини, де правлячі особи з аристократії відносяться до інших членів цього стану так, як народ між собою в демократії. Народ до аристократів відноситься як в монархії – як піддані до государя. Ця форма правління, за Ш. Л. Монтеск'є, повинна мати різні установи для здійснення політичної влади та її розподілу між посадовцями з аристократії. У аристократичній республіці законодавством має бути регламентована діяльність зібрань аристократів, сенату, цензорів, суддів.

Ш. Л. Монтеск'є вказував на обширність влади аристократичного стану, що могло призвести до зловживань і свавілля посадовців. У ціннісному відношенні, саме в обширності влади полягає слабкість аристократичного правління. Її стабільність і життєвість залежать від того, в якому ступеню влада аристократів близька до демократії. Для зміцнення аристократичного ладу правлячий стан повинен, наскільки можливо, зближуватися з народом. Французький мислитель багато разів писав про перевагу тих аристократичних республік, в яких народ мав право брати участь в управлінні державою.

Основоположенням аристократичного правління Ш. Л. Монтеск'є вважав помірність, яка стримує аристократію від довільного правління і тим самим зберігає стабільність цього ладу. Він відзначав, що аристократія успішно стримує народ від порушень законів, але цьому стану важко приборкувати

[77] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.70
[78] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.13

самого себе. «Природа цього державного устрою така, що він неначе в один і той же час і ставить людей під владу закону, і звільняє їх від неї». Тому, згідно з Ш. Л. Монтеск'є, «такий стан може приборкувати себе двома способами: або за посередництва великої доброчесності, яка в деяких відносинах зрівнює знать із народом... чи за допомогою меншої доброчесності, яка полягає в деякій помірності та, принаймні, зрівнює знать в її середовищі, що і складає охороняючу силу. Помірність є тому душою цих правлінь»[79].

Ш. Л. Монтеск'є вважав, що за допомогою помірності аристократія примушує забути народ про своє безсилля в управлінні державою, а сама керує відповідно до законів країни. Він називав низку правових гарантій, які сприяють збереженню помірності в аристократичній республіці. По-перше, заборона збору податків або податей знаттю. По-друге, заборона права вибору в сенат самими членами сенату. По-третє, обмеження розкоші. За Ш. Л. Монтеск'є, необхідно за допомогою законів зробити так, щоб багатство було настільки ж обтяжливе, як і бідність. Велику цінність мають закони, що забороняють спадкоємство влади. Загибель аристократії мислитель пов'язував із втратою принципу законності: «…коли влада знаті стає довільною: при цьому вже не може бути доброчесності ні у тих, які управляють, ні у тих, якими управляють»[80]. У цьому випадку держава змінює свою форму правління і перетворюється на «деспотичну державу з багатьма деспотами»[81].

З позиції правової аксіології, що інтерпретується нами, державний устрій монархії визначається тим, що верховна влада в ній вручається одній особі за наявності основних законів у державі. Основні закони складалися першими королями на всенародних зібраннях. Вони перетворили монарха на особу, що «примушує виконувати закони»[82], у охоронця і виконавця основних законів. Природа цього правління характеризується політико-правовими відносинами між государем і його підданими, які позбавлені права безпосередньої участі в управлінні. Проте з аксіологічної позиції монархія – помірне правління, оскільки її основні закони «безумовно припускають існування каналів, що є посередниками, по яких рухається влада, оскільки якщо в державі немає нічого окрім мінливої і вередливої волі одного, то в ній нічого не може бути стійкого, а, отже, не може «бути і ніякого основного закону»[83].

Цими «каналами, що є посередниками», є певні права, прерогативи різних станів, закріплені в конституції країни, які монарх не може порушити або відмінити. Ш. Л. Монтеск'є наділяє ними дворянство, духовенство, городян, які перетворюються на політичні стани і своїми правами певною мірою обмежують владу монарха. «Знищіть в монархії прерогативи сеньйорів, дворянства, духовенства та міст, і ми швидко отримаємо державу або народну, або деспотичну»[84]. У монархіях государ не лише править сам, але і розподіляє та розділяє свою владу між різними установами та посадовцями, які знаходяться в

[79] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.19
[80] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.72
[81] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.72
[82] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.17
[83] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.14
[84] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.14

певній субординації між собою та підконтрольні монархові, звітують перед ним у своїй діяльності. «У монархічних правліннях, – підкреслював Ш. Л. Монтеск'є, – влада не передається в такій безпосередній повноті. Передаючи владу, государ обмежує її. Він так розподіляє її, що ніколи не передасть іншому якусь долю своєї влади, не утримавши за собою більшої частини»[85].

Саме з позиції правової аксіології Ш. Л. Монтеск'є багато уваги приділяв аналізу діяльності суддів у монархії, які в цій формі правління мають бути незалежні від государя, що забезпечить підданим певний ступінь свободи, безпеки, захист їх власності. «Тут потрібні суди, – відзначав він. – Ці суди ухвалюють вироки. Вироки ці потрібно зберігати та вивчати для того, щоб суд діяв сьогодні так само, як і вчора, і щоб власність та життя громадян були так же міцно і якісно забезпечені, як і сам державний устрій»[86].

Крім того, Ш. Л. Монтеск'є вважав, що в монархіях мають бути установи, які зберігають чистоту первинних законів, оскільки рада государя за своєю природою не годиться для такої мети. Цими установами могли б бути установи, схожі на середньовічні парламенти. Парламенти у Франції мали право ремонстрації – право відмови від реєстрації королівських актів, що не відповідають, на їхню думку, праву і звичаям цієї провінції або законам країни.

З позиції правової аксіології, честь як принцип монархії витікає із соціального життя такого суспільства, в якому класова диференціація та нерівність станів досягли своєї вищої міри. У монархії не може бути мови про те, щоб громадяни ставили спільні блага вище за особисті. Тут усі люди піклуються лише про свої інтереси, власну вигоду. Це положення в рівній мірі відноситься як до правителів, так і до підданих. Ш. Л. Монтеск'є критикував ідеї Рішел'є, що змальовували у своєму «Заповіті» таких ідеальних міністрів, яких не може бути в монархіях. «Але важко допустити, – продовжував мислитель, – щоб нижчі були чесні там, де більшість вищих осіб у державі люди ганебні, щоб одні були обманщиками, а інші задовольнялися роллю простаків, яких обманюють»[87].

Деспотія – антипод держави з помірними формами правління – республік і монархій. Не викликає сумніву негативне відношення Ш. Л. Монтеск'є до цього ладу. Для його природи характерна відсутність політико-правових відносин між правителями та керованими, що є відносинами між паном і рабами, де «людина є істота, що покоряється істоті, яка повеліває... Тут у людини одна доля з тваринами: інстинкт, покора, покарання»[88].

У деспотії відсутні основні закони. Государ править за своєю вередливою мінливою волею, передаючи владу візиреві та своїм чиновникам, які цією владою користуються безконтрольно і довільно. Сенс управління в деспотії не в тому, щоб урівноважити і розподілити владу між різними установами та посадовцями, а в тому, «щоб погоджувати політичне та громадянське

[85] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.43
[86] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.47
[87] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.20
[88] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.22

управління з домашнім і об'єднати посадовців держави з посадовцями короля»[89].

Деспотична форма правління багато в чому є результатом, по-перше, неуцтва народу, по-друге, відсутності просвіти, по-третє, результатом відсутності політичних знань при заснуванні держави, коли законодавці не змогли розумно розділити, розподілити, обмежити та урівноважити різну владу і керувалися пристрастями, а не розумом у створенні форми правління.

Деспотизм може виникнути і тоді, коли правителі країни використовують армію проти власного народу. Ш. Л. Монтеск'є показував, що Рим перетворився на деспотичну державу, коли армія стала використовуватися честолюбними полководцями проти самих римлян. Сила деспотичної держави «полягає не в ній самій, а у війську, яке її заснувало»[90]. Це військо приводить усю країну в стан страху, перетворює «кожен будинок» на «окрему державу», що очікує вступ ворога. Навіть сам деспот знаходиться у своєму палаці немов у облоговому становищі, а «охорона держави зводиться тут до охорони государя або, швидше, до охорони палацу, де він перебуває безвихідно»[91]. Деспотичне правління згубно не лише для підданих, але і для самих государів. Ш. Л. Монтеск'є відмічав, що римський імператор Костянтин з цієї причини «перетворив військовий деспотизм у деспотизм військово-цивільний та наблизився до монархії»[92]. Державний устрій деспотії, згідно з Ш. Л. Монтеск'є, відрізняється надмірною концентрацією влади в руках государя та його слуг. У ній відсутні закони про престолонаслідування, і государ сам призначає собі спадкоємця. Для законодавця та суддів тут немає місця. Більше того, у деспотії правитель є одноосібним суддею, діючи тим самим на шкоду самому собі.

Принцип деспотичного правління витікає із способу життя людей цієї держави, де крайнощі в майновому розподілі досягли своєї вищої міри, а корисливі інтереси людей призводять до того, що вони «спонукають до діяльності лише надією на збільшення своїх життєвих зручностей»[93]. У цій державі, ніхто не думає про спільне благо, а «велика частина моральних дій обумовлена там волею батька, чоловіка, пана і визначається ними, а не суддями»[94]. Виховання в деспотії спрямоване на формування в людях духу рабства. Нагнітаючи обстановку страху, терору, залякування, государ у такий спосіб пригнічує у своїх підданих волю до боротьби проти свавілля. Деспотична держава, за Ш. Л. Монтеск'є, суперечить природі людини, і «людська природа постійно обурюватиметься проти деспотичного правління»[95].

В якості висновку при аналізі аспекту правової аксіології, що інтерпретується нами, у творі Ш. Л. Монтеск'є визначимо, право має власну цінність, яка в суспільстві набуває домінуючого значення. Власну

---

[89] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.40
[90] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.40
[91] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.40
[92] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.57
[93] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.44
[94] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.48
[95] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.41

цінність права можна визначити як вираження за допомогою права соціальної свободи і активності людей на основі впорядкованих відносин і відповідно до справедливості і необхідності узгодження волі та інтересів різних верств населення – соціальних груп. Іншими словами, право в ідеалі – це цінність, яка не властива ніякому іншому соціально-політичному явищу, цінність впорядкованої соціальної свободи, консенсусу, справедливості.

У цій якості право надає окремим суб'єктам, їх колективам у вигляді суб'єктивних прав простір для свободи, для активності в поведінці, і в той же час воно спрямоване на те, щоб виключити свавілля та протистояти йому, погодити поведінку з моральністю, із справедливістю.

Розглядаючи з позиції правової онтології, антропології, аксіології, гносеології філософсько-правову спадщину Ш. Л. Монтеск'є, відзначимо, що проблеми форм і основоположень – принципів правління французький філософ досліджував у тісному зв'язку з різними факторами суспільного розвитку. Кожен етнос живе і формується під впливом природно-кліматичних факторів. Вони впливають на моральні умови, що історично складаються в кожному конкретному суспільстві, на природу і принцип різних форм правління, їх стабільність і виродження, на характер відносин між правителями та підданими.

За переконанням Ш. Л. Монтеск'є, в деспотіях великий вплив на характер відносин між правителями та підданими має релігія, яка замінює основні закони та установи, що охороняють їх. «Але є, проте, і там одна сила, – підкреслював Ш. Л. Монтеск'є, – яку можна іноді протиставити волі государя: це релігія. За наказом государя людина покине свого батька, навіть уб'є його, але вона не стане пити вина, незважаючи ні на які накази. Закони релігії виходять від вищої влади, однаково обов'язкової як для государя, так і для його підданих. Інша річ – природні права людини: тут государ перестає бути простим смертним»[96]. Таку ж роль у деспотичних державах відіграють звичаї, «які там шануються замість законів»[97].

Релігія країни – один із факторів, що впливають на форми правління. Магометанська релігія характерна для деспотичних форм правління, тоді як християнська релігія існує найчастіше в помірних формах правління. При цьому в протестантських країнах, як правило, виникають республіки, а в католицьких країнах – монархії. Будь-яка релігія як система загальних правил, норм, обрядів впливає на відносини сторін у дихотомії «веління – підпорядкування» і певним чином їх регулює, будучи «началом, що приборкує». Тому мислитель пропонував законодавцям враховувати дію релігії на форму правління.

Звичаї, що складаються, риси вдачі, що формуються, устої того або іншого народу також впливають на форму правління, яка повинна їм відповідати. Ш. Л. Монтеск'є у своїх дослідженнях дійшов висновку про те, що

[96] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.22
[97] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.15

невідповідність державного устрою звичаям, рисам вдачі, устоям народу веде до тиранії думки, «…яка дає себе відчувати, коли правителі запроваджують порядки, осоружні образу думок народу»[98].

Велике значення у визначенні форми правління має спосіб життя народу, що об'єднується в державу, характер його основного заняття: скотоводство, землеробство, ремесло, торгівля. У землеробських народів часто виникає правління одного, тоді як заняття народу ремеслами і торгівлею передбачає встановлення республіканської форми правління. «Торгівля пов'язана з державним устроєм», – вказував Ш. Л. Монтеск'є[99]. Високорозвинене землеробство може вестися в країнах помірних форм правління, оскільки припускає певний ступінь свободи громадян.

Виходячи з теоретичних досліджень французького філософа, на форми правління безпосередньо впливають фактори географічного середовища, серед яких значну увагу Ш. Л. Монтеск'є приділив клімату. У жарких країнах клімат сприяє встановленню деспотичної форми правління. Жара призводить до втрати мужності, легкодухості народу, і він не може успішно виступати проти свавілля та зловживань владою з боку правителів, змиряється зі своїм рабським становищем. Навпаки, холодний клімат зберігає людям мужність, і в країнах з таким кліматом частіше встановлюються республіки. Помірний клімат Європи сприяє встановленню монархій. «Не потрібно тому дивуватися, – вказував він, – що легкодухість народів жаркого клімату майже завжди приводила їх до рабства, тоді як мужність народів холодного клімату зберігала за ними свободу, все це наслідки, що витікають із їх природної причини»[100].

Інший фактор географічного середовища – ґрунт. Якщо ґрунт в країні родючий, то в державі встановлюється правління одного, безплідний же ґрунт веде до правління декількох, – до появи республіки. «Безплідний ґрунт Аттики породив там народне правління, – писав Ш. Л. Монтеск'є, – а на родючому ґрунті Лакедемона виникло аристократичне правління, яке ближче до правління одного – правління, якого в ті часи зовсім не бажала Греція»[101].

Серед факторів географічного середовища, що впливають на форми правління, Ш. Л. Монтеск'є називав ландшафт. У гірській країні частіше виникає республіканське правління, рівнини в країнах сприяють появі правлінь одного. Країна, розташована на острові, швидше за все, приведе до республіки, тоді як континентальні країни – до правління одного: монархії або деспотії.

Не менше значення у вченні Ш. Л. Монтеск'є має величина країни. «Республіка за своєю природою вимагає невеликої території, інакше вона не утримається»[102]. Монархії ж за своєю природою вимагають території середньої величини, таких розмірів, як Франція, Англія, Іспанія середини XVIII століття. Навпаки, для деспотії характерні великі розміри держави. «Великі розміри

[98] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.182
[99] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.199
[100] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.164
[101] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.168
[102] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.76

імперії, – підкреслював мислитель, – передумова для деспотичного управління»[103].

Ш. Л. Монтеск'є обґрунтував, що всі фактори, які визначають державний устрій, в рівній мірі впливають на дух народу, що об'єднався в державу. «Багато речей управляють людьми: клімат, релігія, закони, принципи правління, приклади минулого, устої, звичаї; як результат усього цього утворюється спільний дух народу. Чим більше посилюється в народі дія однієї із цих причин, тим більше ослаблюється дія інших. Над дикунами володарюють майже виключно природа і клімат, китайцями управляють звичаї, в Японії тиранічна влада належить законам, над Лакедемоном в минулому панували устої, принципи правління та устої старовини панували в Римі»[104]. Підкреслимо, що філософсько-правове вчення Ш. Л. Монтеск'є про форми державного правління ставиться в пряму залежність від географічних і кліматичних факторів.

На думку багатьох сучасних дослідників у сфері соціології, антропології, фізіології, психоаналізу і ряду інших сучасних галузей наукового знання французький мислитель анітрохи не перебільшує роль вказаних факторів у формуванні державних устроїв різних етносів.

За нашим переконанням, роль географічних і кліматичних факторів у формуванні державних устроїв різних етносів заснована у Ш. Л. Монтеск'є, головним чином, на інтуїтивному досягненні картини світу і соціуму. Крім того, в концепції Ш. Л. Монтеск'є дія факторів на форми правління не носить неминучого характеру. Розумний законодавець повинен враховувати весь комплекс факторів, що визначають форми правління, але він не завжди здатний здолати вплив на дух народів географічних і кліматичних факторів. Прикладом такої діяльності законодавців є наявність в історії різних держав складної форми правління – федеративної республіки. Хоча в країнах із великими територіями, як правило, встановлюється правління одного, але люди все ж таки здолали дію цього фактора і винайшли особливий лад, «який з усіма внутрішніми достоїнствами республіканського правління поєднує зовнішню силу монархічного правління. Я говорю про федеративну республіку»[105].

Федеративна республіка утворюється шляхом договору між громадянами різних республік із малою територією, які «зобов'язуються стати громадянами однієї значнішої держави, яку вони побажали утворити. Це суспільство суспільств, що становлять нове суспільство»[106]. Вкажемо читачеві на той факт, що Ш. Л. Монтеск'є підкреслював стійкість таких державних утворень, їх великі можливості в забезпеченні законності у боротьбі проти зловживань владою з боку правителів.

---

[103] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.78
[104] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.183
[105] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.80
[106] Монтеск'є Ш. Л. Про дух законів. / Ш. Л. Монтеск'є. Обрані твори. – М.: Думка, 1999. – 424с. с.80

ВИСНОВКИ З ТЕМИ:

Підходячи в онтологічному контексті до філософсько-правової спадщини Ш. Л. Монтеск'є, виділимо той факт, що для французького мислителя природне право – це право не лише розумних істот, а право спільне усім тваринам – закон природи. Проте цим не обмежується поняття закону у Ш. Л. Монтеск'є. Він стверджує про природні закони більше приватного порядку – що випливають із природи всіх живих істот, тварин і людей, які мають здатність відчувати, а також про закони – веління розуму.

З позиції правової онтології, закон у трактуванні Ш. Л. Монтеск'є є творіння людського розуму, оскільки він управляє всіма народами Землі. Таким чином, дослідникові філософсько-правової спадщини французького мислителя видається можливим виділити декілька різновидів природного закону.

Закони природи – це, у першу чергу, закони фізичні, які з незмінністю проявляються у відношенні до людини як істоти фізичної, а також і до тварин, рослин. Закони природи можна підрозділити на:

1) закон загальнофізичний, який неможливо порушити;
2) закон, що відноситься до істот, які відчувають – тварини і людина;
3) закон, що відноситься тільки до розумних істот.

Закони, що відносяться до людини, сприймаються завдяки розуму. Вони діють залежно від міри їх чуттєвого сприйняття і/або усвідомлення та можуть бути порушені по невіданню або в силу пристрастей. З цієї причини у Ш. Л. Монтеск'є з'являються ще три види законів. Це закони, які встановлені:

а) Богом «в заповітах релігії»;
б) філософами у вигляді «законів моралі»;
в) законодавцями у формі «політичних і цивільних», або позитивних законів.

Роблячи, з позиції правової онтології, висновок про принцип розподілу влади з метою побудови вільної держави, запропонований Ш. Л. Монтеск'є, вкажемо читачеві на ту обставину, що його теорія є спробою поєднати традиційну філософію природного права і детерміністську філософію.

Особливо виділимо, що в контексті правової онтології вільна держава, за Ш. Л. Монтеск'є, теоретично повинна ґрунтуватися на принципах розподілу влади – взаємного стримування влади від свавілля, розподілу верховної влади між різними соціальними верствами суспільства.

Підходячи з позиції правової антропології до вчення Ш. Л. Монтеск'є про державу, вкажемо, що він розглядав свавілля і зло, що існували в історії держав, не як сутнісні характеристики держави, а як результат їх збочення правителями. Французький філософ, говорячи про принцип розподілу влади, вказав, яким способом контролювати правителів і змусити їх виконувати загальнозначущі завдання, що випливають із справедливої сутності держави – це основна тема роздумів Ш. Л. Монтеск'є про державу і право.

Вкажемо читачеві на ту обставину, що Ш. Л. Монтеск'є є першим антропологом-правознавцем епохи Просвітництва.

Ідейне новаторство Ш. Л. Монтеск'є, як одного з просвітників, дозволило надалі створити антропологічний проект, який, будучи зверненим у майбутнє, припускав:

1) створення принципово нових дослідницьких концепцій, починаючи з концепції самої людини, що розглядається не лише в якості суб'єкта, але і об'єкта знання;
2) досягнення знання про людину не лише на основі рефлексії, але і на основі спостереження за її життям за певними параметрами її конкретного існування (включаючи правове і політичне буття);
3) визнання права на відмінність в якості одного з основних прав людини незалежно від того, під якими широтами вона народилась і живе;
4) зміна методології спостереження на користь включеного спостереження і аналізу соціуму на користь порівняльного вивчення різних систем життєдіяльності людини.

Підходячи з позиції правової гносеології до філософсько-правової концепції французького мислителя, зазначимо читачеві, що в епоху Просвітництва в працях Ш. Л. Монтеск'є вчення про форми правління отримало найповнішу розробку і систематизацію. Ш. Л. Монтеск'є використав свої прогресивні методи пізнання держави і права, що дозволило йому зробити новий крок у вирішенні цієї проблеми та істотно доповнити класичну, що йде від Аристотеля, класифікацію форм правління.

У вченні Ш. Л. Монтеск'є форми правління, перш за все, діляться не за кількістю осіб, яким вручена державна влада, а за характером політичних та інших відносин – між правителями і керованими, де значне місце приділяється правовому оформленню політичних відносин.

Підкреслимо, що з позиції правової гносеології, у Ш. Л. Монтеск'є вперше в історії політико-правових вчень простежується тісний зв'язок політичних і правових явищ у соціальному житті людей. Велике значення в концепції Ш. Л. Монтеск'є має його аналіз форм правління в їх співвідношенні з різними факторами суспільного розвитку, де тому або іншому суспільству може відповідати лише одна з будь-яких форм правління.

З позицій розглянутого гносеологічного підходу Ш. Л. Монтеск'є, шуканою істиною про право і закон є об'єктивне наукове знання про природу, властивості та характеристики правового закону, про передумови і умови його затвердження в якості діючого права.

Таким чином, можна стверджувати, що філософсько-правова концепція Ш. Л. Монтеск'є знаходиться в рамках лібертарно-юридичної гносеології.

Розглядаючи з позиції правової аксіології категорії природа і принцип – основоположення державного правління, висловимо думку про те, що Ш. Л. Монтеск'є говорить про правове регулювання у розподілі влади. Внаслідок цього право в його концепції набуває багато рис, які роблять його соціально цінним. Воно здатне охоплювати всі необхідні форми соціального життя, не залишаючи «порожнеч» у регулюванні, що дозволяє відокремити правомірне правління від свавілля влади.

Категорії природа і принцип – основоположення державного правління в концепції Ш. Л. Монтеск’є показують характер взаємозв'язку форми держави і соціально-психологічного стану суспільства, що відповідає їй. Вказані категорії визначають, в ціннісному відношенні, ті прийоми і методи управління, які характерні для посадовців держави.

ТЕМА № 5.

ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ І. КАНТА ТА ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ТЕОРІЇ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ НОВОГО ЧАСУ ТА ЕПОХИ ПРОСВІТИ

ПЛАН ЛЕКЦІЇ:

1. Деонтологічний аспект філософської спадщини І. Канта.
2. Деонтологічний аспект правової теорії Г. В. Ф. Гегеля

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА:

Предмет і завдання філософії права

1. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищ. навч. закладів. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
3. Філософія права / За ред. М.В.Костицького та Б.Ф. Чміля. – К., 2000. – 336 с.
4. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
5. Шкода В.В. Вступ до філософії права. – Х., 1996. – 223 с.

Методологія філософії права

1. Бачинін В.А., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищих навч. закладів освіти. – К.: Ін Юре, 2002. – 472 с.
3. Кузнєцов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посіб. – К.: ВД Стилос: ПЦ Фоліант, 2003. – 382 с.
4. Рабінович П.М. Методологія вітчизняного загальнотеоретичного праводержавознавства: сучасні тенденції // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1.
5. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. — 2001. — № 4 (27).
6. Оборотов Ю. М. Філософія права і методологія юриспруденції // Проблеми філософії права. – К.; Чернівці: Рута, 2003. – Т. І.

Філософсько-правові вчення в Західній Європі

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2000. – С. 284–307, 344–355, 392–417.
2. Философия права. Хрестоматія: Учеб. пособ. / Под ред. Н.И.Панова // Сост.:Н.И.Панов, В.А.Бачинин, А.Д Святоцкий. – К.: Ин Юре, 2002. – 692 с.
3. Дзьобань О.П., Гайдашук К.В. Філософсько-правові аспекти творчості Нікколо Макіавеллі // Право і безпека. – 2006. – Т. 5. – № 4. – С. 15–19.
4. Дзьобань О.П., Размєтаєва Ю.С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий

аспект) // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці: Рута, 2005. – Т. ІІІ. – № 1–2. – С. 368–373.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении: Кн. вторая: В 3 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
6. Костенко О. Б. Розуміння взаємозв'язку держави і громадянського суспільства Г.В.Ф. Гегелем (франкфуртський період творчості) // Вісник. Юрид. науки. – К.: Київ. державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1998. – Вип. 35. – С. 23–27. 204
7. Кравченко Ю. Ф. Ідея права у Г.Гегеля // Вісник Національного університету внутрішніх справ. – Х.: Нац. Ун-т внутр. справ, 2001. – Вип. 16. – С. 107–113.
8. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
9. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. Кельзен Г. Чисте правознавство: Пер. з нім. О. Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
11. Радбрух Г. Людина в праві // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці, 2004. – Т.2. – С. 71-82.
12. Ролс Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Правова онтологія: природа і структура права

1.Бачинін 1. В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
2. Жоль К.К. Философия и социология права. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
4. Речицкий В.В. Символическая реальность и право: Монография. – Л.: ВНТЛ-Классика, 2007. – 732 с.
5. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
6. Ющик О.І. Галузі та інститути правової системи (міфи і реальність): Критичний нарис. – К.: Оріяни, 2002. – 110 с.

Правова антропологія: гуманістична природа права

1. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини // Пробл. філософії права.– К.; Чернівці, 2003. – Т. І.
2. Гудима Д.А. Людинорозуміння у правовій науці (до характеристики сучасного понятєвого апарату) // Проблеми філософії права. – 2005. – Т. 3. – № 1–2. 205
3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
4. Максимов С. Інститут прав людини в сучасному світі: філософсько-правові аспекти // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №3 (22).
5. Максимов С. Суб'єкт права у філософсько-антропологічному вимірі // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №4 (23).

Універсальне і культурно-особливе у ціннісному вимірі права

1. Грошевий Ю. Роль професійної правосвідомості судді у формуванні рішення суду: кримінально-процесуальний аспект // Вісник Академії правових наук України. – 2005. – №3 (42). – С.168-180.
2. Калиновський Ю.Ю. Взаємообумовленість ліберативної культури та громадянської правосвідомості в процесі розбудови української держави // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід: Матер. міжвуз. наук. конф. (м. Харків, 12 13 квіт. 2006 р.). – Х.: Нац. юрид. акад. України,2006. – С.23-27.
3. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблеми законності. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України,2002. – С.148-155.
4. Мельничук О.С. І.О.Ільїн про аксіоми правосвідомості // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2001. – № 1. – С. 44-47.
5. Олійничук Р. Проблеми формування правової свідомості та правової культури в українському суспільстві // Юрид. журнал. – 2006. – № 2. – С. 58–60.
6. Полякова О.М. Правова культура і правосвідомість як засоби стабілізації політичного режиму // Держава і право. Юридичні і політичні науки.– К.: Ін-т держави і права НАН України,2005. – Вип.29.– С.34-39.
7. Тодыка Ю.Н. Конституционные основы формирования правовой культуры. – Х.:Райдер, 2001. – 160 с.

Інституціональний вимір права. Філософські проблеми права і влади у посттоталітарному суспільстві

1. Конституційно-правові засади становлення української державності / В.Я. Тацій, Ю.М. Тодика, О.Г. Данильян та ін.; За ред. акад. НАН України В.Я. Тація, акад. АПрН України Ю.М. Тодики. – Х.: Право, 2003. – 328 с.
2. Проблеми права і влади в умовах посттоталітарних трансформацій: міждисциплінарний аналіз: Монографія / М.І. Панов, О.Г. Данильян, С.І. Максимов та ін; За заг. ред. акад. АПрН України М.І. Панова, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2004. – 360 с.

МЕТА ЛЕКЦІЇ:

Розкрити деонтологічний аспект філософської спадщини І. Канта та деонтологічний аспект правової теорії Г. В. Ф. Гегеля

1. ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ І. КАНТА

І. Кант, з його вірою в людський розум, достоїнство особистості, моральний прогрес суспільства, опирається на традиції європейського Просвітництва і розвиває їх далі. Він не тільки родоначальник німецької класичної філософії, але й класик деонтологічної політичної та правової думки Нового часу. Деонтологічна політико-правова проблематика піднімалася у таких його працях, як «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» (1784 р.), «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?» (1784 р.), «Критика практичного розуму» (1788 р.), «До вічного миру» (1795 р.). Створене ним вчення про право і державу сам І. Кант вважав найбільш розробленою частиною своєї системи. Основою його теоретичної конструкції є ідеї про свободу особи та людську гідність. Ці ідеї І. Кант прагне об'єднати з розумінням того, що об'єктивною реальністю керує загальна закономірність (природна необхідність). І. Кант прагне узгодити обидва моменти: свободу і людську гідність, закономірність і необхідність. Питання про зв'язок свободи і необхідності у поведінці людини – одне з базових питань, вирішення якого складає основу етики І. Канта, яка творить, у свою чергу, морально-філософську базу кантівського вчення про право і державу.

Здатність людини до свободи дії на основі вищих безумовних принципів, або, у термінології І. Канта, «практичний розум» диктує норми моральної поведінки. Породжені розумом, норми містять приписи щодо вчинку, який виступає засобом для досягнення результату як цілі. Такий припис є імперативом, тобто правилом, «яке характеризується належністю, що виражає об'єктивний примус до вчинку, який означає, що, коли б розум повністю визначив волю, вчинок повинен був би неминуче бути вчинений за цим правилом». Імператив, що визначає тільки волю розумної істоти, незалежно чи буде вона достатня для результату, чи ні, – категоричний і, у той же час, виключно практичний закон.

Категоричний імператив вимагає від людини завжди і безумовно слідувати правилу: «чини тільки згідно з такою максимою, керуючись якою ти, у той же час, можеш побажати, щоб вона стала загальним законом». Таким чином, І. Кант поєднав у категоричному імперативі беззастережність й універсальність зі зверненням до кожного індивіда і розрахунком на активне виконання ним цього припису. Це перша редакція кантівського категоричного імперативу. Але для того, щоб підкреслити той факт, що основою, центральним у його філософії є людина, її гідність, І. Кант формулює другу редакцію поняття категоричного імперативу: «... чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до цілі, і ніколи не ставився б до нього тільки, як до засобу». Таким чином, І. Кант проголошує єдиний і рівний для всіх критерій оцінки людської поведінки. Більше того, кожна особистість не повинна вважати себе певною ізольованою самоцінністю, а покликана бути засобом для процвітання, щастя спільноти рівних їй і вільних особистостей, а всі вони, у свою чергу, покликані сприяти щастю цієї

конкретної особистості. Мислитель сподівався, що, завдяки втіленню його етичного вчення, можливе усунення протиріччя між індивідуальним і суспільним, яке є головною проблемою соціального життя людей.

Ідея свободи особистості, як внутрішнього закону волі, який оберігає її розумну постійність, згоду з собою, незалежність від зовнішнього тиску і будь-яких випадковостей, надзвичайно важлива для І. Канта. Вона є основою заперечення І. Кантом ідеї безумовного домінування суспільства, держави над особистістю. Автономія волі однаково захищає індивіда як від власного, так і від суспільного свавілля, що ставить взаємовідносини між особистістю і суспільством на міцну основу взаємовизнання.

І. Кант зазначав, що категоричний імператив – це моральний закон, закладений у природі всіх розумних істот. Відповідність їх дій цьому законові може бути внутрішня і зовнішня. Внутрішня буде тоді, коли мотивом слідування моральному законові виступає саме повага до цього закону, свідомість обов’язку чинити так, а не інакше. Зовнішня ж буде тоді, коли мотивом підпорядкування моральному законові є інші фактори – страх покарання, розрахунок на певні вигоди і т.д. Відповідність вчинку законові, безвідносно до його мотиву, І. Кант називав легальністю. Відповідність, яку забезпечував мотив, що базувався на ідеї обов'язку, – моральністю. Ця відмінність між легальністю і моральністю має суттєве значення для побудови всієї кантівської деонтологічної теорії держави і права. Важливо підкреслити, що І. Кант не протиставляє право і мораль, а розмежовує ці два поняття. За допомогою такого розмежування І. Кант окреслює сферу права, як область вчинків людей, що виконують моральний закон у силу зовнішньої згоди з ним, іншими словами, – це зовнішня поведінка індивідів. В цій сфері призначення категоричного імперативу полягає в гарантуванні свободи в людському співжитті, тобто він повинен поставити свавілля, власну вільну поведінку кожної особи у певні рамки, з тим щоб ніхто не міг порушувати свободу інших і щоб вона охоронялася однаково для всіх.

В цілому, визначення права, дане І. Кантом, є надзвичайно цінним. Він зазначав, що «поняття права, оскільки воно стосується кореспондуючої цьому праву обов'язковості (тобто його моральне поняття), по-перше, торкається тільки зовнішніх, і до того ж практичних, відносин між особами, оскільки їхні дії можуть мати (безпосередній або опосередкований) вплив одна на одну. По-друге, поняття права означає не відношення свавілля до бажання (а отже, до чистої потреби) іншої особи... а тільки відношення до свавілля інших осіб. По-третє, в цьому взаємному відношенні свавілля не береться до уваги, навіть, матерія цього свавілля, тобто мета, яку переслідує кожен стосовно бажаного об'єкта... питання стоїть тільки про форму двостороннього свавілля, оскільки він розглядається виключно як вільний, і про те, чи сумісний у такій формі вчинок однієї з двох осіб зі свободою другої, відповідно до загального закону». Таким чином, І. Кант вдавався не до політико-інституційного, а до морального обгрунтування права. Відповідь на питання, чи є правом те, що закріплене в нормах позитивного законодавства, він шукав не в них самих, а в розумі, який дає людині закони свободи, незалежності від примусового свавілля інших.

Згідно з І. Кантом, принциповою ознакою міжособистісного відношення, яке регулюється правом, є участь в ньому індивідів, як вільних істот (носіїв свавілля), які зважають на свободу один одного. Але ці індивіди не тільки вільні, але й рівні істоти. Їхня рівність, як вроджена властивість, полягає у тому, що «інші не можуть зобов'язати кого б то не було до більшого, ніж те, до чого він, зі своєї сторони, може зобов'язати їх». Таким чином, право, за І. Кантом, виступає сукупністю умов, які дозволяють сумістити свавілля (свободу) однієї особи зі свавіллям (свободою) іншої з позицій загального закону соботи. Право – це формальна умова зовнішньої свободи, це така глибинно-сутнісна форма буття зовнішньої свободи, без якої остання взагалі неможлива.

І. Кант підкреслював, що реальне здійснення права вимагає, щоб воно було реально загальнообов'язковим, що досягається через надання йому зовнішньої примусової сили. Без такої сили неможливо заставити людей дотримуватися правових норм, і, якщо право не було б наділено примусовою силою, воно б не змогло виконати належну йому суспільну функцію. А це означає, що і категоричний імператив, як всезагальний закон права, був би позбавлений своєї безумовності. Саме тому, будь-яке право повинно виступати, як право примусове. А надати йому цю властивість може тільки держава – засадничий і первинний носій примусу. Власне, державність з'являється й існує, саме виходячи з вимог категоричного імперативу.

Необхідність існування держави – об’єднання «значної кількості людей, підпорядкованих правовим законам» – І. Кант пов’язував не з практичними індивідуальними, груповими чи загальносуспільними потребами членів суспільства, а з категоріями розуму. Тому, держава не повинна турбуватися про матеріальне забезпечення громадян, про задоволення їхніх соціальних і культурних потреб тощо. Благо держави полягає не у вирішенні цих та аналогічних проблем, так само як не є благом держави благо громадян та їхнє щастя, бо щастя може бути швидше і краще досягнуте у природному стані або при деспотичному правлінні. Під благом держави, підкреслював І. Кант, слід розуміти стан найбільшої погодженості конституції з принципами права, до чого нас зобов’язує прагнути розум за допомогою категоричного імперативу. Власне те, що І. Кант висунув і обґрунтував ідею про те, що благо і призначення держави – в досконалому праві, в максимальній відповідності устрою і режиму держави принципам права, дало підставу вважати І. Канта одним з головних творців концепції «правової держави».

І. Кант підкреслював, що держава повинна спиратися на право, орієнтуватися на нього у своїй діяльності. Відхід від цього положення є дуже небезпечний для держави, оскільки, коли вона ухиляється від дотримання прав і свобод, не забезпечує охорони позитивних законів, то ризикує втратити довіру і повагу своїх громадян. Це також спонукає людей займати позицію відчуженості від такої держави, а будь-які її заходи не будуть знаходити розуміння і підтримки серед громадян.

Розглядаючи походження держави, І. Кант поділяв концепцію Ж.-Ж. Руссо, підкреслюючи, що його ідеї є раціональними, апріорними, вони стосуються не якоїсь конкретної держави, а держави ідеальної, яка повністю

відповідає принципам права. Природний стан, який передує державі, характеризується повною відсутністю будь-яких законних гарантій. Тому люди, під впливом морального обов'язку, почуття поваги до природного права, залишають цей природний стан і переходять до життя в громадянському суспільстві. Власне, окремі індивіди творять народ і державу шляхом укладення договору. І. Кант трактував цей договір з позицій автономії волі та моральності кожного окремого індивіда. Перша і головна умова цього договору – зобов'язання створюваної за його допомогою організації зовнішнього примусу (держави, народу) визнавати у кожному індивіді особу, яка без всякого примусу усвідомлює свій обов'язок «не робити іншого засобом для досягнення своїх цілей» і здатна даний обов'язок виконувати. «Суспільний договір», згідно з І. Кантом, укладають між собою морально повноцінні люди. Тому державній владі забороняється поводитися з ними, як з істотами, котрі не відають морального закону і не можуть самі вибрати правильну лінію поведінки. І. Кант різко заперечував найменшу спробу перетворення державної влади в аналог батьківської опіки над дітьми. «Правління батьківське, при якому піддані, як неповнолітні, не в стані розрізнити, що для них дійсно корисно і шкідливо... є найбільшим деспотизмом». Таким чином, згідно з суспільним договором, який укладається з метою взаємної користі і відповідно до категоричного імперативу, всі окремі особи, що складають народ, відмовляються від своєї зовнішньої свободи, щоб одразу ж знову набути її, але вже, як члени держави. Індивіди жертвують частиною належної їм свободи, для того щоб більш надійно користуватися іншою її частиною. Вони відмовляються від свободи необмеженої та невпорядкованої, щоб отримати справжню свободу, у всьому її об'ємі, у легальній залежності, у правовому стані.

Розглядаючи право, І. Кант розрізняв у ньому три категорії: природне право, джерелом якого є самоочевидні апріорні принципи; позитивне право, джерелом якого є воля законодавця; справедливість – вимоги, не передбачені законом і тому не забезпечені примусом. Природне право, у свою чергу, поділяється на приватне право і право публічне. Перше регулює відносини індивідів, як власників, друге визначає взаємовідносини між людьми, об'єднаними в державу, як членами політичного цілого. Центральним інститутом публічного права є прерогатива народу вимагати участі у встановленні правопорядку шляхом прийняття конституції, яка виражає його волю. Верховенство народу, проголошене І. Кантом, обумовлює свободу, рівність і незалежність всіх громадян в державі. Він виступав проти будь-яких юридичних привілеїв і наполягав на рівності сторін у приватноправових відносинах, а також підкреслював важливість правопорядку, опертого на загальнообов'язкові закони. У концепції І. Канта знаходить своє відображення і теорія розподілу властей в державі Ш. Л. Монтеск'є. Але І. Кант трактує її не як ідею рівноваги влад. На його думку, у кожній державі є три влади: законодавча, яка належить тільки суверенній «колективній волі народу»; виконавча, яка зосереджена у правителя за законом і підпорядкована законодавчій, верховній владі, та судова, яка призначається виконавчою владою. Саме субординація і

згода цих трьох влад здатна запобігти деспотизмові і гарантувати благополуччя держави.

Розглядаючи форми держави, І. Кант виділяє дві базові, беручи за критерій поділу способи, методи управління народом, а саме: демократичну та деспотичну форму управління. Перша базується на відокремленні виконавчої влади від законодавчої, друга – на їхньому злитті.

Завершуючи розгляд деонтологічної спадщини І. Канта слід зупинитися на його проекті встановлення «вічного миру». Досягнути цього миру, на думку І. Канта, можна буде в майбутньому шляхом створення всеохоплюючої федерації самостійних рівноправних держав, збудованих на республіканських засадах. І. Кант був переконаний, що утворення такого космополітичного об'єднання, врешті-решт, неминуче. До цього буде вести розвиток народів, економічні потреби кожної нації.

В цілому, творча спадщина філософа дала могутній поштовх для подальшого розвитку німецької деонтологічної політичної та правової думки, збагатила світову правову і політичну думку рядом нових положень та ідей.

2. ДЕОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРАВОВОЇ ТЕОРІЇ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель зробив колосальний внесок у розвиток деонтологічної політичної та правової думки. Його праця «Філософія права» – одна з найвідоміших у всій історії деонтологічної правової, політичної та соціальної думки. Вона виділяється в історичному ряді навіть таких класичних праць з деонтологічної політичної та правової філософії, як «Держава» і «Закони» Платона, «Політика» Арістотеля, «Про державу» і «Про закони» Ціцерона, «Державець» М. Макіавеллі, «Левіафан» Т. Гобса, «Політичний трактат» Б. Спінози, «Про дух законів» Ш. Л. Монтеск'є, «Про суспільний договір» Ж.-Ж.Руссо.

На всіх етапах творчості Г. В. Ф. Гегеля, починаючи від студентських років і завершуючи останньою працею «Англійський білль про реформу 1831 р.», в центрі його уваги були проблеми держави і права. «Філософія права» є синтезом філософських і деонтологічних політико-правових досліджень Г. В. Ф. Гегеля упродовж десятиліть.

«Філософія права», згідно з гегелівською концепцією, являє собою філософську науку про право, предметом дослідження якої є ідея права, тобто поняття права і його здійснення. Ідея – це єдність наявного буття і поняття. Вона не тільки їхня гармонія, але й повне їхнє взаємопроникнення. Ідея права – це свобода, й істинне її розуміння досягається тільки тоді, коли вона пізнається у її понятті і в наявному бутті цього поняття.

Наука про право є частиною філософії. Тому її мета – розвинути з поняття ідею. Головне завдання філософії права – наукове пізнання держави і права, а не вказівка на те, якими вони повинні бути. На відміну від позитивної юриспруденції, яка вивчає юридичні закони, тобто позитивне право, філософська наука про державу і право має своїм завданням пізнання базових ідей держави і права.

Значення філософії Г. В. Ф. Гегеля у розвитку ідеалу правової держави полягає у тому, що вона доводить цей ідеал до його кульмінаційної точки: правова держава оголошується ним божественною і приводить людський розвиток до його морального завершення. Отже, правова держава – це вершина розвитку людського суспільства.

Розглядаючи філософію права Г. В. Ф. Гегеля, передусім треба з’ясувати її основу. Такою основою є поняття свободи волі. Покладаючи це поняття в основу своїх філософсько-теоретичних конструкцій, Г. В. Ф. Гегель простежує зародження і розвиток усієї системи суспільних відносин. Для попередників Г. В. Ф. Гегеля чи не найскладнішою проблемою було узгодження принципів свободи і людського спілкування, яке необхідно вимагає обмеження цієї свободи. Вони вважали, що ці поняття обмежують одне одного, і тому кожне з них бралось у всій крайності свого абстрактного виразу. Натомість Г. В. Ф. Гегель прагнув показати, що свобода полягає не тільки у змозі вибору і у відсутності обмеження, але й у вільному виборі якогось певного конкретного рішення. Таке конкретне рішення є разом з тим обмеженням волі, але обмеженням, яке випливає з її вільного вибору. Обираючи для себе певне

визначення, воля не перестає бути вільною, оскільки вона сама вибирає це визначення. Отож, самообмеження волі не суперечить її сутності. Навпаки, це – закономірний момент її вільного прояву. Звідси легко вивести необхідний зв’язок свободи із законом та індивіда зі суспільством. Простежуючи зародження і розвиток вільної волі, Г. В. Ф. Гегель вказує, що вона витворюється поступово з природних нахилів і прагнень. На нижчих формах свого прояву вона підпорядкована цим прагненням, які самі по собі суперечливі і перебувають у боротьбі один з одним. Але воля може досягнути панування над ними, вибираючи ті з них, які відповідають її сутності. Внаслідок цього природні прагнення звільняються від своєї випадковості та суб'єктивності і набувають значення вільної волі. У цьому процесі воля досягає істинного свого розвитку. У зв'язку з таким розумінням свободи Г. В. Ф. Гегель вбачав у спілкуванні не тільки обмеження, а насамперед повноту особистості. У суспільстві людина знаходить ті обмеження, які випливають з її розумної сутності, з самої основи її свободи. І саме з цих позицій Г. В. Ф. Гегель вважав можливою гармонію між індивідом і суспільством. І цей неминучий і безспірний зв'язок індивіда та суспільства набуває у мислителя характеру вищої моральної правди. Саме суспільство є живим втіленням ідеї добра, яка без нього чи поза ним залишається абстрактною і безсилою. Чиста суб'єктивність позбавляє людину міцних основ, і в неї може виникнути таке жагуче прагнення до об'єктивного порядку, що вона буде ладна, радше, принизитися до повної і рабської залежності, аби уникнути тих мук, які пов'язані з внутрішньою пустотою і беззмістовністю. Проте, підпорядковуючись цьому порядку, індивід знаходить у ньому власну сутність, оскільки об'єктивна мораль не є чимсь чужим суб'єктові. Створюючи для нього обов'язки, вона не обмежує, а радше, звільняє його – від підпорядкування безпосереднім прагненням і від гніту суб'єктивної невизначеності. Вона вказує йому шлях до вищої моральної свободи і, формуючи його характер, перетворює схильність до добра у постійну властивість, робить її правом, звичкою, другою природою. Отже, разом з утвердженням і здійсненням об'єктивної моралі дістає міцну основу і суб'єктивна мораль. Свавілля окремого індивіда, який протистояв загальному порядку, зникає. Суб'єктивність як необхідний грунт для буття свободи стає адекватною самому поняттю і сутності свободи. Однак треба зауважити, що Гегель мав на увазі не особисті емпіричні явища, а їхню моральну основу. Ідеальною формою примирення він вважав не будь-який прояв державної ідеї, а тільки її вище завершення, вінець історії, останню універсальну форму світового духу. З цього приводу він писав: «Держава в собі і для себе є моральна цілісність, здійснення свободи, і абсолютна мета розуму полягає у тому, щоб свобода дійсно була. Держава є дух, який перебуває в світі і реалізується в ньому свідомо, тоді як у природі він отримує дійсність тільки як іншого себе, як дрімаючого духу. Тільки як наявний у свідомості, знаючий самого себе як існуючий предмет, він є держава. У свободі треба виходити не з поодинокого і поодинокості свідомості, а тільки з її сутності, бо ця сутність, незалежно від того, чи знає людина про це, чи ні, реалізується як самостійна сила, в якій окремі індивіди не більш ніж моменти: держава – це хода Бога у

світі; її основою служить влада розуму, який здійснює себе як волю. Мислячи ідею держави, треба мати на увазі не окремі держави, не окремі інститути, а ідею для себе, цього дійсного Бога».

Визнаючи правову державу найвищою цінністю, вищим втіленням Бога на землі, Г. В. Ф. Гегель водночас нерозривно пов'язує її з ідеєю свободи. По суті, його метою є узгодити загальне і конкретне, свободу і закон, особистість і державу. Згідно з гегелівською діалектичною схемою, суб'єктивність – це необхідний грунт для буття свободи і необхідна вимога моральної ідеї. Проте, щоб стати реальністю, вона повинна прийти до тісного зв'язку з об'єктивним порядком. Дуже важливо підкреслити, що в даному випадку Г. В. Ф. Гегель має на увазі не будь-яку державу і не будь-який її прояв. Власне у праці «Філософія права» він прагне подати ідеальну основу дійсної держави. Ідея мислителя полягає у тому, що в державі слід поважати прояв Божественного духу, подібно до того, як ми поважаємо і бачимо його у фізичній природі. Ця настанова тільки підкреслює вимогу, щоб держава відповідала своїй ідеї, або, іншими словами, «в державі не слід прагнути нічого іншого, крім того, що є втіленням розумності». Саме в цьому розумінні Г. В. Ф. Гегель говорить про державу як про реальність моральної ідеї, прояву в державі сили розуму. Тому, власне, говорячи про державу, він постійно підкреслює, що йдеться про «розвинуті держави нашого часу»; ті ж держави, які не відповідають зазначеним вимогам, він вважав незавершеними. За словами Г. В. Ф. Гегеля, такі держави тільки існують, проте не мають дійсності – тієї дійсності, яка визначається розумом і вимагається моральною ідеєю. Саме у цьому контексті слід розуміти твердження Г. В. Ф. Гегеля: «Все дійсне розумне, все розумне дійсне», оскільки мислитель не все існуюче вважав дійсним. Під дійсністю він розумів ту вищу реальність світового й історичного процесу, в якій здійснюється закономірний рух духу.

Розглядаючи деонтологічну політико-правову концепцію Г. В. Ф. Гегеля, важливо відзначити й те, що він був перший, і не тільки в німецькій філософії права, хто між індивідом і державою вказав на суспільне середовище, тобто на громадянське суспільство, як на особливий елемент, який має значення і для особистості, і для держави. Суспільне середовище є виразом приватних інтересів індивідів, і саме це середовище – громадянське суспільство – є однією з тих принципових відмінностей, що відрізняють давній і новий світ. Розвиваючи свої погляди на державу, мислитель підкреслював необхідність єдності державного життя, як основи нормального політичного буття, і саме з нею він пов'язував сферу особистої свободи. Отже, ідея держави осмислюється Г. В. Ф. Гегелем з двох боків: з одного боку, встановлюється принцип єдності влади, як необхідної основи юридичного порядку, з іншого – розвивається ідея про гарантії особистості проти всеохоплюючої могутності держави. Ці два моменти постійно вступають між собою у протиріччя. У державно-правовому житті це і є втілення діалектичного принципу єдності і боротьби протилежностей. В цьому аспекті важливо підкреслити, що Г. В. Ф. Гегель ставить державу на рівні з суспільством, яке він вважав організацією

практичних інтересів і особистої свободи, незалежною від об'єднуючих функцій держави.

Основний принцип єдності стосується устрою влади. Організація влади потребує її структуралізації. Різноманітні функції і пов'язані з ними повноваження доручаються окремим органам. Але цей розподіл властей не слід розуміти, як абсолютну їхню самостійність. Усі державні органи – це тільки моменти єдиного цілого. На думку Г. В. Ф. Гегеля, ця єдність повинна мати своє втілення в одній конкретній особі – монархові, який являє собою своєрідне живе втілення державного об'єднання. Проте йдеться про таку монархію, в якій монарх обмежений законом, і, підкреслює Г. В. Ф. Гегель, якщо конституційний устрій міцний, то часто монархові не залишається нічого більше, як просто поставити своє ім'я, що й означає завершене вирішення даної проблеми. У такому аспекті всі окремі влади і справи в державі не можуть мати ні самостійного значення, ні залежати від індивідуальних інтересів. В цьому контексті Г. В. Ф. Гегель розглядає і суверенітет держави. Для нього суверенітет – це втілення органічної єдності держави. Тому справжнє втілення суверенітету він вважав можливим тільки за умов існування конституційної монархії, яка одна тільки і може бути належно структуризована і організована. Отож об'єднуючий вплив суверенітету є тільки продовженням тієї внутрішньої субстанціарної єдності, яка притаманна державному організму і виявляється у свідомості громадян у вигляді почуття патріотизму. З уваги на ці міркування Г. В. Ф. Гегель надавав важливого значення органічній будові суспільства, яка виявляється у розвитку громадського та корпоративного життя. Тільки органічний розвиток та єдність приватних сфер дають змогу говорити про правомірність влади в державі; тільки за цієї умови ціле, тобто держава, є дійсною силою і владою. В іншому випадку, за Г. В. Ф. Гегелем, це ціле перетворюється в масу окремих атомів, тому державна влада повинна залишати недоторканою органічну будову суспільства і законодавство повинно враховувати цю органічну будову народу. А в законодавчій владі повинні бути представлені не окремі особи як такі, а народ як ціле, зі своїм органічним поділом на стани і корпорації. В цілому у концепції Г. В. Ф. Гегеля ідея органічного поділу суспільства має дуже велике значення. У цьому мислитель вбачав втілення моральної життєвості держави. У розвитку духу громадськості, суспільної єдності, на думку Г. В. Ф. Гегеля, полягає глибина і сила держави. Це внутрішнє, самобутнє життя суспільства забезпечує державі її моральний і правомірний характер і створює для влади нормальне і правомірне становище. Саме тому Г. В. Ф. Гегель віддає перевагу сильній, але децентралізованій державі, в якій центральна державна влада надає своїм підданим свободу у всьому, що не належить до прямого призначення державної влади, тобто її організація і збереження, внутрішня і зовнішня безпека.

Священним обов'язком центральної влади (уряду) є, згідно з Г. В. Ф. Гегелем, як надання громадянам такої свободи і самостійності, так і її захист від різних посягань. Г. В. Ф. Гегель підкреслював, що державна організація централізованого типу має суттєвий недолік порівняно з децентралізованою, оскільки не може розраховувати на вільну підтримку своїх

підданих, на їхні почуття власної гідності і бажання служити опорою державі – той могутній дух, який виявляється тільки у такій державі, де все, що можливо, верховна влада передає на вирішення самим громадянам. Г. В. Ф. Гегель підкреслював, що в державі слід розрізняти, з одного боку, те, що потрібно державній владі, а, отже, повинно перебувати в її компетенції; з іншого – те, що необхідно організованому у суспільство народові, але є випадковим чи необов'язковим для державної влади. Щасливим Г. В. Ф. Гегель вважав той народ, якому держава надає значну свободу діяльності у питаннях загального характеру, які не мають першочергового значення для держави в цілому. У такому випадку і сама держава, спираючись на вільний дух свого народу, стає безмежно сильною і могутньою. Зважаючи на це, Г. В. Ф. Гегель велику увагу приділяв механізмам, які покликані забезпечувати розвиток суспільства та його взаємодію з державою. В організації представницьких зібрань з публічними дебатами, у свободі думки і розвитку преси він убачав гарантію того, що загальний інтерес проникає в маси народу і проходить через свідомість громадян.

Розглядаючи деонтологічну політико-правову концепцію Г. В. Ф. Гегеля, важливо зазначити, що велику увагу він приділяв національним особливостям того чи іншого народу, як визначальному факторові його державно-правового розвитку. Мислитель підкреслював, що модернізація державно-правового життя є результатом самобутнього розвитку кожної окремої нації і не може бути вирішена шляхом простого запозичення досягнень інших народів.

Ідея держави, за Г. В. Ф. Гегелем, виявляється трояко:

1) як безпосередня дійсність у вигляді індивідуальної держави, тобто в даному аспекті йдеться про державний устрій та внутрішнє державне право;
2) у відносинах між державами як зовнішнє державне право;
3) у всесвітній історії.

Держава як дійсність конкретної свободи є індивідуальна держава. У своєму розвинутому і розумному вигляді така держава являє собою основану на розподілі влад конституційну монархію. Трьома різними владами, на які поділяється політична держава, є: законодавча влада, представницька влада і влада монарха. Г. В. Ф. Гегель не погоджується з поглядом Д. Лока і Ш. Л. Монтеск'є про самостійність влад з їхнім взаємним стримуванням, оскільки в даному випадку прогнозується їхня взаємна ворожість і протистояння. За Г. В. Ф. Гегелем же, усі ці влади виходять з інтересів могутності цілого і всі вони підпорядковуються інтересам держави. Представницька влада, до якої Г. В. Ф. Гегель відносить і судову, визначається ним, як влада, яка підводить особливі сфери і окремі випадки під загальне. Завдання представницької влади – виконання рішень монарха, підтримка існуючих законів і установ. Законодавча влада – це влада, функцією якої є визначати та встановлювати засади законодавства та устрою держави. У другому аспекті держави ставляться одна до одної, як самостійні, вільні і незалежні індивідуальності. В цьому контексті він розглядає і проблеми війни і миру, аналізує взаємозв'язок внутрішньої та зовнішньої політики держави, подає характеристику війни як фактору та форми політики. При цьому слід

відзначити реалізм, з яким він підходить до розгляду цієї проблеми. Взаємовідносини різних держав Г. В. Ф. Гегель трактує, як колізійні, конфліктні зіткнення протилежних інтересів, прав і сил. Справою комбінації сил і політичного рішення є відповідь на питання про захист інтересів і прав, яким загрожує небезпека. І в умовах конфлікту війна вирішує питання не про те, яке з двох прав, що зіткнулися, є справжнє, оскільки, по суті, обидва ці права є справжніми, а питання про те, яке право повинно поступитися іншому. Саме тому Г. В. Ф. Гегель підкреслював, що гарантією незалежності держави є її збройні сили, розвинутим станом яких є постійна армія.

Всесвітня історія як прогрес в усвідомленні свободи являє собою, по суті, історію суверенних держав (моральних субстанцій), історію прогресу в державних формуваннях.

Що ж до поняття права, то в гегелівській концепції воно має кілька значень:

1) право як свобода (ідея права);
2) право як певний ступінь і форма свободи (особливе право);
3) право як закон (позитивне право).

На ступені об'єктивного духу, де увесь розвиток визначається ідеєю свободи, «свобода» і «право» виражають один зміст. У цьому аспекті філософію права можна було б назвати філософією свободи.

В другому аспекті система права як царство реалізованої свободи являє собою ієрархію особливих прав від абстрактних форм до конкретних. На вершині ієрархії «особливих прав» стоїть право держави, над яким є тільки право світового духу. Оскільки в реальній дійсності «особливі права» всіх ступенів (особистості, її совісті, злочинця, сім'ї, суспільства, держави) дані одночасно, то остаточно істинним є право наступного ступеня.

І право як закон, або позитивне право, є одним з «особливих прав». Перетворення права у собі в закон шляхом законодавства надає праву форми загальності і справжньої визначеності. Предметом законодавства можуть бути тільки зовнішні сторони людських стосунків, а не їхня внутрішня сфера. Розрізняючи право і закон, Г. В. Ф. Гегель водночас прагнув уникнути їхнього протиставлення. Він вважав неправильним перетворювати відмінність між природним, або філософським, правом та позитивним правом у їхнє протиставлення. Разом з тим мислитель визнає, що зміст права може бути спотворений в законодавчому процесі, тому він допускає, що не все дане у формі закону є право. Проте, у «Філософії права» Г. В. Ф. Гегель пише: «... та обставина, що насильство і тиранія можуть бути елементом позитивного права, є для останнього чимсь випадковим і не торкається його природи». За своїм визначенням, позитивне право як ступінь самого поняття права розумне. Закон – це конкретна форма виразу права. В законах знаходить своє втілення національний характер народу, рівень його історичного розвитку, природні умови його життя. Але ці фактори не впливають на сутність права. В гегелівському вченні трьома головними формами вільної волі і відповідно трьома головними рівнями розвитку поняття права є: абстрактне право, мораль і моральність. Учення про абстрактне право вміщує в собі проблематику

власності, договору і неправди; вчення про мораль – умисел і вину, намір і благо, добро і совість; учення про моральність – сім'ю, громадянське суспільство і державу.

Абстрактне право є першим рівнем у розвитку поняття права від абстрактного до конкретного. Це право абстрактно вільної особи. Абстрактне право має той сенс, що, взагалі, в основі права міститься свобода окремої людини (особи, особистості). Особистість, за Г. В. Ф. Гегелем, передбачає взагалі правоздатність. Абстрактне право – це спроможність усіх наступних більш конкретних визначень свободи і права. На цій стадії позитивний закон виражається єдиною формулою – «будь особою і поважай інших як осіб».

Свою реалізацію свобода особистості знаходить, згідно з Г. В. Ф. Гегелем насамперед у праві приватної власності. Отже, філософ обгрунтовує формальну, правову рівність людей: люди рівні саме як вільні особистості, рівні в їхньому однаковому праві на приватну власність, проте не в розмірі володіння власністю. Базуючись на такому твердженні, Г. В. Ф. Гегель відкидає рабство, кріпацтво, спільність майна. Відчуження правоздатності, особистої свободи, моральності, релігійності є несправедливим і підлягає подоланню. «Природною річчю є абсолютне право раба звільнитися», – підкреслював Г. В. Ф. Гегель. Важливе місце у цьому аспекті Г. В. Ф. Гегель відводить договору, в якому один одному протистоять самостійні особи – володільці приватної власності. Він підкреслював, що предметом договору можна вважати лише поодиноку річ, яка тільки і може бути відчужена. Загальне ж міститься в моральності і державі. Тобто ні сім'я, ні держава не є і не може бути предметом договору. Договірні відносини - це відносини приватної власності.

Іншим важливим напрямом учення про абстрактне право є поняття неправди (проста неправда, обман, примус і злочин). Злочин – це свідоме порушення права як права, і покарання є не тільки засобом відновлення порушеного права, але й правом самого злочинця, закладеним уже в його діянні - вчинку вільної особистості. Покарання злочину, за Г. В. Ф. Гегелем, є, по суті, конкретизацією абстрактного права до моралі. На цьому рівні, коли особистість абстрактного права стає суб'єктом вільної волі, вперше набувають значення мотиви і цілі вчинків суб'єктів. Вимоги суб'єктивної свободи полягають у тому, щоб про людину судили з її самовизначення. Тільки через вчинок суб'єктивна воля досягає об'єктивності і відповідно сфери дії закону, оскільки моральна воля не може бути карною.

Абстрактне право і мораль є двома односторонніми моментами, які набувають своєї дійсності і конкретності в моральності, коли поняття свободи об'єктивується в наявному світі у вигляді сім'ї, громадянського суспільства і держави.

ТЕМА № 6.

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

ПЛАН ЛЕКЦІЇ:

1. Поняття «Вічна істина» в онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського.
2. Поняття «Свобода» в онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського.
3. Поняття «Доброчесність» в онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського.
4. Поняття «Держава» в онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського.
5. Поняття «Злочин» в онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського.
6. Християнський ідеал в онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА:

Предмет і завдання філософії права

1. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищ. навч. закладів. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
3. Філософія права / За ред. М.В.Костицького та Б.Ф. Чміля. – К., 2000. – 336 с.
4. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
5. Шкода В.В. Вступ до філософії права. – Х., 1996. – 223 с.

Методологія філософії права

1. Бачинін В.А., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищих навч. закладів освіти. – К.: Ін Юре, 2002. – 472 с.
3. Кузнєцов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посіб. – К.: ВД Стилос: ПЦ Фоліант, 2003. – 382 с.
4. Рабінович П.М. Методологія вітчизняного загальнотеоретичного праводержавознавства: сучасні тенденції // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1.
5. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. — 2001. — № 4 (27).
6. Оборотов Ю. М. Філософія права і методологія юриспруденції // Проблеми філософії права. – К.; Чернівці: Рута, 2003. – Т. І.

Філософсько-правові вчення в Західній Європі

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2000. – С. 284–307, 344–355, 392–417.
2. Философия права. Хрестоматія: Учеб. пособ. / Под ред. Н.И.Панова // Сост.:Н.И.Панов, В.А.Бачинин, А.Д Святоцкий. – К.: Ин Юре, 2002. – 692 с.
3. Дзьобань О.П., Гайдашук К.В. Філософсько-правові аспекти творчості Нікколо Макіавеллі // Право і безпека. – 2006. – Т. 5. – № 4. – С. 15–19.
4. Дзьобань О.П., Размєтаєва Ю.С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий аспект) // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці: Рута, 2005. – Т. ІІІ. – № 1–2. – С. 368–373.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении: Кн. вторая: В 3 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
6. Костенко О. Б. Розуміння взаємозв'язку держави і громадянського суспільства Г.В.Ф. Гегелем (франкфуртський період творчості) // Вісник. Юрид. науки. – К.: Київ. державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1998. – Вип. 35. – С. 23–27. 204
7. Кравченко Ю. Ф. Ідея права у Г.Гегеля // Вісник Національного університету внутрішніх справ. – Х.: Нац. Ун-т внутр. справ, 2001. – Вип. 16. – С. 107–113.
8. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
9. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. Кельзен Г. Чисте правознавство: Пер. з нім. О. Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
11. Радбрух Г. Людина в праві // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці, 2004. – Т.2. – С. 71-82.
12. Ролс Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Правова онтологія: природа і структура права

1.Бачинін 1. В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
2. Жоль К.К. Философия и социология права. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
4. Речицкий В.В. Символическая реальность и право: Монография. – Л.: ВНТЛ-Классика, 2007. – 732 с.
5. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
6. Ющик О.І. Галузі та інститути правової системи (міфи і реальність): Критичний нарис. – К.: Оріяни, 2002. – 110 с.

Правова антропологія: гуманістична природа права

1. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини // Пробл. філософії права.– К.; Чернівці, 2003. – Т. І.

2. Гудима Д.А. Людинорозуміння у правовій науці (до характеристики сучасного понятєвого апарату) // Проблеми філософії права. – 2005. – Т. 3. – № 1–2. 205
3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
4. Максимов С. Інститут прав людини в сучасному світі: філософсько-правові аспекти // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №3 (22).
5. Максимов С. Суб'єкт права у філософсько-антропологічному вимірі // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №4 (23).

Універсальне і культурно-особливе у ціннісному вимірі права

1. Грошевий Ю. Роль професійної правосвідомості судді у формуванні рішення суду: кримінально-процесуальний аспект // Вісник Академії правових наук України. – 2005. – №3 (42). – С.168-180.
2. Калиновський Ю.Ю. Взаємообумовленість ліберативної культури та громадянської правосвідомості в процесі розбудови української держави // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід: Матер. міжвуз. наук. конф. (м. Харків, 12 13 квіт. 2006 р.). – Х.: Нац. юрид. акад. України,2006. – С.23-27.
3. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблеми законності. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України,2002. – С.148-155.
4. Мельничук О.С. І.О.Ільїн про аксіоми правосвідомості // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2001. – № 1. – С. 44-47.
5. Олійничук Р. Проблеми формування правової свідомості та правової культури в українському суспільстві // Юрид. журнал. – 2006. – № 2. – С. 58–60.
6. Полякова О.М. Правова культура і правосвідомість як засоби стабілізації політичного режиму // Держава і право. Юридичні і політичні науки.– К.: Ін-т держави і права НАН України,2005. – Вип.29.– С.34-39.
7. Тодыка Ю.Н. Конституционные основы формирования правовой культуры. – Х.:Райдер, 2001. – 160 с.

Інституціональний вимір права. Філософські проблеми права і влади у посттоталітарному суспільстві

1. Конституційно-правові засади становлення української державності / В.Я. Тацій, Ю.М. Тодика, О.Г. Данильян та ін.; За ред. акад. НАН України В.Я. Тація, акад. АПрН України Ю.М. Тодики. – Х.: Право, 2003. – 328 с.
2. Проблеми права і влади в умовах посттоталітарних трансформацій: міждисциплінарний аналіз: Монографія / М.І. Панов, О.Г. Данильян, С.І. Максимов та ін; За заг. ред. акад. АПрН України М.І. Панова, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2004. – 360 с.

МЕТА ЛЕКЦІЇ:

Розкрити онтологію філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського

ОНТОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У своїй художній творчості Ф. М. Достоєвський в черговий раз в історії світової філософсько-правової думки поставив низку вічних для людства проблем, осмислення яких дозволяє розкрити уявлення про універсальні цінності і основоположення, на яких повинна будуватися правова культура. Назвемо лише деякі з них. По-перше, яка природа добра і зла, по-друге, як уживаються в душі людини прагнення до саморуйнування і самовідновлення, по-третє, в чому сутність і призначення життя, по-четверте, як перетворити світ на підставі духовності і моральності. З усього вищесказаного витікає п'ята проблема, поставлена в творчості Ф. М. Достоєвського: як з'єднати в нероздільній єдності справедливість, законність і правосуддя. Апелюючи до «Вічної Істини», Ф. М. Достоєвський висловлює переконаність в тому, що люди можуть бути прекрасні і щасливі, не втративши можливості жити на землі.

Ф. М. Достоєвський осмислює не лише духовний і моральний стан сучасного йому суспільства, він йде далі, вступає в область передбачень та передчуттів, які складають мету не безпосередніх, а віддалених шукань людства. Російський мислитель залишив нелегкі для виконання заповіти: не дати зруйнувати ту віру, ту релігію, з якої вийшли східнослов'янські духовно-моральні основоположення, як «увійти до боротьби» з «жахливими враженнями», «похмурими картинами», «викоренити їх і насадити нові» – «чисті, святі і прекрасні». За минулий час значущість цих завдань ніскільки не зменшилася.

Питання, підняті в творчості російського класика, – «про абсолютне право, про відношення права до вічних цінностей – до віри, Істини, справедливості» не можуть і не повинні залишатися на задвірках суспільної свідомості. Нині правознавці констатують неопрацьованість в правових актах аксіологічних і антропологічних підходів. Лише юриспруденція, розглянута крізь призму, по-перше, римських формул, по-друге, аксіологічних та антропологічних побудов, повинна набути нової творчої форми в національній правовій свідомості. Її виразником по праву слід вважати Ф. М. Достоєвського.

Досвід російського класика в релігійно-філософському, соціально-психологічному, етико-естетичному осмисленні проблем буття – «Жадання правди і права», як сформулював Ф. М. Достоєвський, – як і раніше, вимагає освоєння. Цей досвід може зіграти неоціниму роль в духовно-моральному формуванні і розвитку правової свідомості наших співвітчизників, якщо тільки вони не уподібняться біблейським іудеям, які гнали «пророків у своїй Вітчизні».

Звернемося спочатку до соціокультурних умов в Росії напередодні судово-правової реформи 1864 року. В історії російської культури були епохи, коли спостерігався безпосередній зв'язок літератури і права. У XIX столітті така ситуація була обумовлена підготовкою і проведенням судово-правової реформи 1864 року. Це був період правового нігілізму, цинізму, вседозволеності,

загального падіння устоїв, небаченого числа самогубств і злочинів. Атмосфера передреформної епохи призводила до мислення в межах законів. Право вважалося таким предметом, який необхідно знати всякому, хто б він не був. У громадському житті для нас немає нічого важливішого за право.

У російських письменників інтерес до проблем права не обмежувався тільки естетичною сферою. Завдяки таким своїм творам, як «Юридичні нариси», «Досвід про законодавство», «Про законоположення», «Проект громадського укладення», О. М. Радищев вважається основоположником кримінальної статистики і криміналістики. При Олександрі I в 1802-1803 рр. Г. Р. Державін займає посаду міністра юстиції. І навпаки, судові діячі ставали письменниками і журналістами. Так, наприклад, О. Ф. Коні був почесним академіком Академії Наук по розряду витонченої словесності. Особливо показовою є безпосередня близькість літератури і права в особистих долях, про що свідчать біографії О. Ф. Коні, Д. О. Ровинського, В. Ф. Одоєвського, Л. Н. Толстого, М. Е. Салтикова-Щедрина, О. М. Островського, О. В. Сухово-Кобиліна та інших.

Саме ситуація культурного вибуху, що спостерігалася в першій половині Х1Х століття, призводила до безпосередньої близькості літератури і права, що проявлялося в мисленні в межах законів та естетизації життя. Криза правових норм, корінні зміни в юридичній системі Російської імперії формували нову літературну ситуацію, що сприяла зміні літературного романтизму на реалізм. Це відобразилось в підвищенні інтересу до злочинця і злочину в художній творчості.

Ф. М. Достоєвський – виразник ідей свого часу. Він не міг опинитися в стороні від процесу перетворення життя і становлення «нової людини». Активність обговорення правових питань в суспільстві напередодні судово-правової реформи відбита в його творчості. В змісті творів спостерігається зростання значущості кримінально-судової проблематики: від периферійного мотиву – суду над Горшковим в «Бідних людях» до «книги нарисів» про каторгу («Записки з Мертвого дому») і кримінального роману «Принижені і ображені». Крім того, з ситуацією культурного вибуху, кризи і оновлення юридичної системи співпав екзистенціальний правовий досвід Ф. М. Достоєвського, що обернулося світоглядним переворотом письменника. Ф. М. Достоєвський стає найбільш авторитетним аналітиком кримінальної проблематики. Упродовж життя Ф. М. Достоєвський неодноразово особисто стикався з судовою системою. Двічі – в якості підслідного: у 1849 р по процесу петрашевців, в 1873 р. у справі про порушення цензурного статуту. У 1879 р., – в якості свідка, але що фактично потерпів – жертви нападу Ф. Андрєєва. Тривалий час він жив під страхом боргової в'язниці. Відмітимо і ту обставину, що Ф. М. Достоєвський був особисто знайомий з кращими юристами свого часу: О. Ф. Коні, О. В. Лохвицьким, В. П. Гаєвським, Б. Б. Поляковим.

Відзначимо корінну ідеологічну відмінність західноєвропейської і східнослов'янської філософсько-правових побудов, яка склалася в XIX столітті. До другої половини XIX століття в західній філософії права, разом із загальною тенденцією зростання впливу позитивізму і сцієнтизму, популярність концепції

природного права різко падає. Провідні правознавці і теоретики права все більше схиляються до того, що тлумачення «артикулів» природного права вкрай суб'єктивне, і що наукове значення має лише історія позитивного права. Еволюцію останнього намагаються розкрити методами психології або соціології. Право все більше розуміють як формальну юридичну систему. Вітчизняна традиція філософії права уникнула цих крайнощів. Незважаючи на широкий спектр різних підходів до питання про природу права (від гегельянства до позитивізму), формальне розуміння права чуже нашій культурі. Пануючою лінією у вітчизняній філософії права залишається та, яка розглядає право в тісному зв'язку з моральним життям окремих людей і суспільства в цілому. Це є своєрідною аксіомою вітчизняної традиції філософії права. Багато вітчизняних правознавців вважають, що краща концепція філософії права XIX століття була представлена Ф. М. Достоєвським, який відобразив російський світогляд, очищений від недоліків і однобокості концепцій як слов'янофілів, так і західників.

Перш ніж приступити до детального аналізу філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського, необхідно викласти її загальні положення. Ідейно-художня система Ф. М. Достоєвського в цілому сформувалася на ґрунті його глибоко релігійного світогляду. Для Ф. М. Достоєвського ідеалом людського співтовариства є вільне внутрішнє єднання людей, ґрунтоване на християнській любові. Таке єднання досягається не зовнішнім примусом і авторитетом, а через перетворення внутрішньої природи людини. Таке вільне внутрішнє оновлення людей, стає можливим завдяки внутрішньому усвідомленню людьми їх загальної відповідальності одне за одного і загальної солідарності. Онтологічною основою можливості такої солідарності є Бог і Божа благодать. Моральний прогрес є не справа рук людських, відносно тієї справи, що проявляється в соціальному житті, а є результат любові і віри у Бога, який приводить нас до себе силою своєї вищої волі і Божественного провидіння. Порятунок людини полягає в затвердженні добра і любові. Порятунок можливий лише внутрішнім екзистенціальним шляхом.

З цієї точки зору, право і держава є лише допоміжним засобом на позначеному шляху. Вони повинні прагнути наблизити людей до ідеалу містичного співтовариства церкви. Але це не є заклик до теократії, оскільки він неможливий при недостатніх історичних передумовах. В прагненні до ідеалу державно-правових відносин, право повинно черпати свій дух з вищої заповіді Христової – заповіді любові. Ф. М. Достоєвський заперечує саму можливість розділення права і моральності, яка існує в класичній філософії права, а закликає до формування внутрішнього релігійного закону, що регулює зовнішнє соціальне життя. З цього виходить, що процес розвитку права і держави не можна оцінювати за мірками матеріальної людської гармонії. Громадське життя у своїй основі не може бути досконалим і гармонійним. Громадські протиріччя не можуть бути здолані людськими силами. Це положення витікає з християнського вчення про кінець світу, згідно з яким усі антиномії та антагонізми можуть отримати вирішення лише «у Богу». Російська релігійна філософія заперечує ідею поступової раціоналізації соціальних

стосунків, що здійснюється шляхом прогресу за допомогою науки. На думку Ф. М. Достоєвського, розум і наука завжди матимуть другорядне значення.

Аксіологічний базис філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського – це його соціально-політичні і релігійні переконання. Але соціально-політичні і філософсько-правові переконання Ф. М. Достоєвського не можна розглядати у відриві від його духовних основ, від його філософсько-релігійної, антропологічної концепції. Ф. М. Достоєвський виходить головним чином не з фактів, що лежать на поверхні соціально-політичних явищ, а з аналізу суперечливої природи і сутності людської душі, що містить в собі непримиренну боротьбу доброго і злого начал. У цьому сила Ф. М. Достоєвського як письменника-реаліста, який описує не поверхні соціально-політичних явищ, а пояснює суть суспільства, держави, влади, законодавства. Він розкриває, що суспільство знаходиться в кризовому стані. Відмітимо, що російським письменником вказані причини цієї кризи і шлях виходу з неї.

У контекст аналізу включені ті твори Ф. М. Достоєвського, в яких якнайповніше відображені вказані вище аспекти його творчості. Також використовується «Щоденник письменника», видаваний Ф. М. Достоєвським в останні роки його життя, де міститься багатий матеріал для аналізу його соціально-політичних і філософсько-правових ідей.

Після реформи 1861 р. Росія встала на шлях розвитку буржуазних стосунків, але при збереженні порядків старого політичного устрою з численними пережитками кріпацтва. Як і Європа, Росія вступала в епоху, коли людство, за визначенням Ф. М. Достоєвського, переросло історичні рамки старої цивілізації, що «закрила шлях до багатства і культури для дев'яти десятих людства». Це був час становлення буржуазно-ліберальної ідеології, неприйнятної для Ф. М. Достоєвського, час принесення особистості в жертву капіталу, в жертву грошей і знищення всякої свободи людей. У «Зимових нотатках про літні враження» він писав: «Проголосили... liberte, eqalite, fraternite. Дуже добре. Що таке liberte? Свобода. Яка свобода? Однакова свобода усім робити все, що завгодно, в межах закону. Коли можна робити все, що завгодно? Коли маєш мільйон. Чи дає свобода кожному по мільйону? Ні. Що таке людина без мільйона? Людина без мільйона є не та, яка робить все, що завгодно, а та, з якою роблять, що завгодно»[107]. Щоб перебудувати суспільство на нових, гуманних підставах і не допустити розповсюдження західноєвропейських порядків, що несуть соціальну ворожнечу, кризу, фізичне і моральне зубожіння, революції, війни, Ф. М. Достоєвський закликає російську інтелігенцію звернутися до народного начала російської нації. «Наша нова Русь зрозуміла, – пише Ф. М. Достоєвський, – один є цемент, один зв'язок, один ґрунт, на якому все зійдеться і примириться, – це високе духовне примирення, начало якого лежить в освіті»[108]. Тому альтернативою західному лібералізму,

[107] Достоевский Ф. М. Зимние записки о летних впечатлениях. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.5. – Л.: Наука, 1973. – 408с. с.78

[108] Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.18. – Л.: Наука, 1978. 372с. с.50

консерватизму (протестантству, католицизму), атеїстичному, революційному соціалізму може протистояти, на думку Ф. М. Достоєвського, ідея «почвеничества» – російська ідея або ідея «соціалізму російського народу».

«Почвеничество» – улюблена ідея Ф. М. Достоєвського. Це ідея про нерозривний зв'язок людини «з матір'ю землею» на основі громадського землеволодіння. «Почвеничество» – це мрія про загальнолюдське братерство, про можливість світової гармонії на землі. «Почвеничество» прийде на зміну протиріччям, що роздирають суспільство. «Почвеничество» – це віра в настання нового «золотого віку». «Почвеничество» Ф. М. Достоєвський розумів як «переродження людського суспільства в досконале». «Почвеничество» – кінцеве історичне завдання людства.

Велику увагу Ф. М. Достоєвський приділяв питанням відношення власності і держави та політичному устрою, що складається на цій основі. Корінь сприятливого, гармонійного розвитку цих стосунків він бачив в громадському землеволодінні і наділі безпосереднього виробника землею.

Віра в розвиток російської общини ріднила Ф. М. Достоєвського з ідеалами народництва, які зв'язували соціально-політичну організацію суспільства з характером землеволодіння. Виходячи зі своїх поглядів, Ф. М. Достоєвський писав: «...земля – все... Увесь лад в кожній країні – політичний, громадський – завжди пов'язаний з землею і з характером землеволодіння в країні... хто в країні володіє землею, той і господар в країні, в усіх відношеннях... У якому характері склалося землеволодіння, в такому характері склалося і усе інше ... і свобода, і життя, і честь, і сім'я, і церква... увесь характер нації»[109]. Розвитку буржуазних стосунків в Росії, на думку Ф. М. Достоєвського, немає місця ні в сьогоденні, ні у майбутньому. Соціально-економічна і духовна самобутність життя російського народу не сумісна з «негативними», «руйнівними» явищами капіталізму. Буржуазія вже сказала «своє слово»: вона «зробила все для того, щоб згубити моральність народу фабричною розпустою, буржуазія потупила розум перед негідною машиною, якій молиться буржуа»[110]. Тому «нове слово», вважав Ф. М. Достоєвський, за народом. Він був упевнений, що час буржуазії закінчиться як в Росії, так і на Заході перемогою у всьому світі ідеалів громадського володіння землею – союзу людини і землі, природи і людини. «Закінчиться буржуазія, – писав він, – і настане Оновлене Людство. Воно поділить землю по громадах і почне жити в Саду. В Саду оновиться і Садом виправиться. Якщо хочете перетворити людство на краще, майже із звірів поробити людей, то наділіть їх землею – і досягнете цілей»[111].

Серед головних болючих явищ російського суспільства 70-х рр. Ф. М. Достоєвський, як свого часу і О. С. Пушкін, вважав відірваність російської інтелігенції від суспільства і від духу народного. Інтелігенція не

---

[109] Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год январь-август. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.25. – Л.: Наука, 1978. – 472с. с.137

[110] Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год январь-август. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.25. – Л.: Наука, 1978. – 472с. с.138

[111] Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год январь-август. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.25. – Л.: Наука, 1978. – 472с. с.138

почувала себе органічною частиною народу навіть тоді, коли вона оформилася в народницький рух і вірила в народ. Вона завжди височіла над народом, вважаючи його убогою, неписьменною, відсталою масою, що не має ні обличчя, ні ідеї. Єдиний вихід російські інтелігенти бачили в залученні народу до грамоти і європейського укладу життя.

Критикуючи різні погляди на проблему «інтелігенція і народ», якій присвячено усе російське мислення другої половини XIX століття, Ф. М. Достоєвський знаходить у О. С. Пушкіна ключ до розв'язання цієї проблеми. Почвеническі ідеали Ф. М. Достоєвського багато в чому виходять від великого поета. О. С. Пушкін перший, на його думку, відмітив «…найголовніше і хворобливіше явище нашої інтелігенції, що височіє над народом, історично відірваної від землі і суспільства. Саме О. С. Пушкін знайшов свої ідеали в рідній землі, в російському народі і, незважаючи на усі його вади, зумів розрізнити велику суть його духу. Він перший дав художні типи краси, що вийшли прямо з духу російського, показав високе почуття власної гідності народу, засвідчив велику людяність, всеосяжність російського духу і тим як би провістив і про майбутнє призначення генія Росії в усьому. О. С. Пушкін перший оголосив, що російська людина не раб і ніколи ним не була, незважаючи на багатовікове рабство. Було рабство, але не було рабів»[112]. Згідно почвеническому переконанню Ф. М. Достоєвського, народ не об'єкт, не додаток сил окремих «сильних осіб», геніїв, а є сам діяльним суб'єктом, органічною силою. Обдарований розумом і високою моральністю, він зумів зберегти «красу свого образу». Щоб зрозуміти це, необхідно уміти відокремити його красу від наносного варварства. У зв'язку з цим, Ф. М. Достоєвський підкреслював важливість розуміння народу не лише з теоретичної, але і з практичної точки зору, тобто яким він є насправді.

У християнському світорозумінні почвеників держава і право не були визначальними і абсолютними цінностями, як в західноєвропейській думці, де з ідеєю правової держави і концепцією прав людини зв'язували майбутнє ідеальне облаштування суспільства. Більше того, для почвеників, як і для більшості консервативних мислителів Росії, був чужий погляд на державу і право як великі досягнення європейської культури. Для почвеників державно-правові інститути повинні бути підпорядковані релігійним цінностям суспільства і повинні служити охороні моральності, але не перетворюватися на самостійні цінності громадського життя. Ф. М. Достоєвський про духовні цінності суспільства писав наступне: «Щоб людям зберегти отриману духовну цінність, слід негайно ж тягнуться одне до одного, і тоді тільки, роботою одне біля одного, одне для одного і одне з одним – тоді тільки і починають відшукувати люди: як би їм так влаштуватися, щоб зберегти отриману цінність, не втративши з неї нічого, як би відшукати таку громадську формулу спільного життя, що допомогла б їм висунути на весь світ, в самій повноті та славі, ту моральну цінність, яку вони отримали. І зверніть увагу, як тільки після часів і

[112] Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год. Сентябрь – декабрь 1880 август. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.26. – Л.: Наука, 1978. – 520с. с.115

віків почав розхитуватися і слабшати в цій національності її ідеал духовний, так негайно ж почала падати і національність, а разом падав і увесь її громадський статут, померкнули усі ті громадські ідеали, які встигли в ній скластися. У якому характері складалася в народі релігія, в такому характері зароджувалися та формулювалися і громадські форми цього народу. Отже, громадські ідеали завжди прямо і органічно пов'язані з ідеалами моральними, а головне те, що поза сумнівом, з них тільки одних і виходять. Самі ж по собі ніколи не являються, бо, являючись, мають на меті лише здійснення морального прагнення цієї національності, як і оскільки це моральне прагнення в ній склалося. А отже, удосконалення в дусі релігійному в житті народів є основа всьому, бо удосконалення і є сповідання отриманої релігії, а громадські ідеали самі, без цього прагнення до удосконалення, ніколи не приходять, і зародитися не можуть»[113]. Можна стверджувати, що Ф. М. Достоєвський сформулював закон про те, як виникають і розвиваються громадські і державні форми. Саме релігія, яку сповідує народ, припускає його державний устрій, забезпечує ефективність і силу державного організму. Зубожіння і розкладання релігійних ідеалів неминуче призводить до руйнування і загибелі громадських і державних форм. Тому щонайперше завдання громадського цілого – збереження релігійних цінностей народу і моральне удосконалення суспільства. В цьому випадку і державний устрій буде стійким, морально виправданим в очах суспільства. При збереженні релігійних цінностей держава впорається з охороною громадських інтересів і боротьбою зі злом.

Ідеалом державного розвитку почвеники вважали переродження держави в церкву – єдність у вільній общині віруючих християн. У «Братах Карамазових» батько Паісій говорить: «Христос приходив встановити церкву на землі, царство небесне, зрозуміло, в небі, але в нього входять не інакше, як через церкву, а тому негідні ігри слів і каламбури тут неможливі, тому що каламбур ваш ґрунтований на найбільшому слові Христовому. Церква ж є воістину царство, і має бути царством, та явиться на землі як царство, на що є обіцяння»[114]. Державна організація суспільства усього лише сходинка в розвитку людства. Завдання держави – в насильницькій підтримці порядку і стримуванні зовнішнього зла. Але за своєю природою держава не здатна перетворити людину і викоренити зло в її душі. Гріх, що поборе в собі людина, більше не потребує державної машини, яка зберігається до тих пір, поки є порочні і злі душі. У морально досконалому суспільстві відпадає необхідність в існуванні держави. У недосконалому ж суспільстві функції держави дуже обмежені і зводяться, по-перше, до підтримки громадського порядку і зовнішньої справедливості в людських відносинах, по-друге, до протистояння зовнішньому ворогові. Держава вимагає порядку, але церковна община, основоположенням якої є моральність, живе проявом духу.

---

[113] Достоевский Ф. М. Публицистика и письма / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.26. – Л.: Наука, 1984. – 520с. с.166

[114] Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т. 15. – Л.: Наука, 1976. – 624с. с.209

У «Братах Карамазових», описуючи бесіду Івана Карамазова з батьком Паісієм, Ф. М. Достоєвський послідовно і аргументовано розкриває християнський ідеал не лише громадського, але і державного устрою. «Уся думка моєї статті, – говорить Іван Федорович, – в тому, що в древні часи, перших трьох віків християнства, християнство на землі було лише церквою і була лише церква. Коли ж римська язичницька держава забажала стать християнською, то неодмінно сталося так, що, ставши християнською, вона лише включила церкву в себе, але сама продовжувала залишатися державою язичницькою як і раніше, в надзвичайно багатьох своїх відправленнях. По суті, так поза сумнівом і повинно було статися. Але в Римі, як в державі, занадто багато що залишилося від цивілізації і мудрості язичницької, як, наприклад, самі навіть цілі і основоположення держави. Христова ж церква, вступивши в державу, без сумніву не могла поступитися нічим зі своїх основ від того каменю, на якому стояла вона, і могла лише переслідувати не інакше як свої цілі, раз твердо поставлені і вказані їй самим Господом, між іншим: обернути весь світ, а отже, і всю стародавню язичницьку державу в церкву. Таким чином (тобто в цілях майбутнього), не церква повинна шукати собі певного місця в державі, як всякий громадський союз або як союз людей для релігійних цілей (як висловлюється про церкву автор, якому заперечую), а, навпроти, всяка земна держава повинна б згодом стати церквою цілком, і стати не чим іншим, як лише церквою, відхиливши всякі несхожі з церковними свої цілі. Все ж це нічим не принизить державу, не відніме ні честі, ні слави її як великої держави, ні слави володарів її, а лише поставить її з неправдивої, ще язичницької і помилкової дороги на правильну і істинну дорогу, що єдина веде до вічних цілей. Ось чому автор книги «Основи церковно-громадського суду» судив би правильно, якби, знаходячи і пропонуючи ці основи, дивився б на них як на тимчасові, необхідні ще в наш грішний час, коли ще не звершився компроміс, але не більше. …Тобто двома словами, – упираючи на кожне слово, промовив знову батько Паісій, – по інших теоріях, що занадто з'ясувалися в наше дев'ятнадцяте століття, церква повинна перероджуватися в державу, йти з нижчого у вищий вид, щоб потім в нім зникнути, поступившись науці, духу часу і цивілізації. Якщо ж не хоче того і чинить опір, то відводиться їй в державі за те як би деякий лише кут, і то під наглядом, – і це повсюдно у наш час в сучасних європейських землях. По російському ж розумінню, і покладаючи на це надії, потрібно, щоб не церква перероджувалася в державу, як з нижчого у вищий тип, а, навпроти, держава повинна кінчити тим, щоб стати єдиною лише церквою і нічим іншим більше. Це і буде, буде!»[115]. Державна організація суспільства хоча і потрібна в земному грішному житті, але не може бути межею громадської досконалості. Інтерпретуючи Ф. М. Достоєвського, можна стверджувати про те, що держава потрібна лише до тих пір, поки суспільство не стало церквою. У своєму земному житті людина повинна прагнути до соборної єдності, яка можлива у своєму завершенні лише

[115] Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т. 14. – Л.: Наука, 1976. – 512с. с.57-58

на небесах, – у кінці земної історії. Земний град повинен перетворитися до свого ідеалу – общини віруючих без держави і закону. Церква не повинна використати в досягненні любові, добра і милосердя державних засобів – насильства, армії, суворих законів. Примусові механізми і інститути безсилі в дії на душу людини, на її духовну свободу. Зовні людина може і підкоритися, але усередині таїть злі і гріховні помисли, які при послабленні контролю держави виллються в агресивні злочини проти інших людей.

Філософсько-правова концепція Ф. М. Достоєвського формується вже в його ранній творчості (1846-1862 рр.) і відбита в творах: «Бідні люди», «Неточка Незванова», «Хазяйка», «Принижені і ображені», «Записки з Мертвого дому», «Чесний злодій». Вона не сумісна із законодавчими системами, не ґрунтується і на римському праві. Як правило, персонажі творів Ф. М. Достоєвського не є законослухняними громадянами і опиняються в опозиції державним правовим інститутам. Слід зазначити той факт, що персонажі творів ранньої творчості Ф. М. Достоєвського беззахисні, саме тому і є потенційними злочинцями.

Ф. М. Достоєвський не спирається на традиції буржуазної демократичної правової системи. У правовому дискурсі письменника матеріальне майно не має великої цінності, гроші не є еквівалентом особистості і не можуть бути мірилом її цінності. Вищесказане особливо яскраво відображене в творах «Бідні люди», «Чесний злодій», «Принижені і ображені».

Ф. М. Достоєвський створив оригінальну самобутню філософсько-правову концепцію, що враховує традиції лише природного права. Письменник відмовляється від норм позитивного права, він викриває безсилля російської чиновницько-правової системи передреформного періоду як в захисті честі і гідності особистості – суб'єкта права, так і покаранні та виправленні злочинців. Його філософсько-правова концепція у своїй онтології припускає, по-перше, первинну рівність людей, по-друге, право, що затверджує принципи совісного суду, що виправдовує недонесення про чужий злочин. У основі онтології правової концепції Ф. М. Достоєвського лежать православні етичні норми, що заміщають юридичні категорії. Поза лоном православної культури право не отримує духовного виправдання. У цьому полягає національна самобутність істинно народних начал права, відображених Ф. М. Достоєвським в його правовій концепції.

Антиномії правової свідомості Ф. М. Достоєвського знаходять відповідне відображення в антиномія картини буття. Основоположними опозиціями правової концепції Ф. М. Достоєвського є:

- милосердя – покарання згідно із законом;
- співчуття до ближнього – передача злочинця в руки влади;
- суд по совісті – офіційний суд;
- святість – гріх;
- гординя – упокорювання;
- людський суд – Небесний суд.

З горизонталі побуту злочин переводиться в сферу буття і стає призмою, яка визначає моральну суть і духовний потенціал особистості. Сполучення побутового і сакрального планів, як, наприклад, в творах «Неточка Незванова», «Хазяйка», «Чесний злодій», «Записки з Мертвого дому», «Принижені і ображені», пояснює, чому кримінальна ситуація зазвичай вирішується без суду. Вона вирішується поза державними чиновницько-правовими інстанціями. У метафізичному контексті і в контексті естетичному останнє рішення – вищий суд – належить Богові.

Онтологія філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського ґрунтується на суб'єктивних смислових структурах:

- на переважанні морально-психологічного осмислення злочину над юридичним осмисленням;
- на описі злочину як гріха;
- на принципі дублювання кримінальних історій;
- на принципі рефлексії свідомості злочинців і їх жертв.

Вказані онтологічні смислові структури зумовили характер персонажів правового дискурсу в творчості Ф. М. Достоєвського. Це, по-перше, оповідач-експериментатор – інтелігент, що розслідує істини в ситуації «спокуси». По-друге, його антипод – представник державного правопорядку – поліцейський чиновник. По-третє, лиходій, що втілює онтологічне зло. По-четверте, «чесний злодій». По-п'яте, красуня, в образі якої з'єднуються рокова влада і «слабке серце». У ранній творчості Ф. М. Достоєвського склалися головні елементи психологічного плану правового дискурсу: «сон», «сповідь», «егоїзм страждання», «амбівалентність провини в злочині злочинця і потерпілого».

Звернемо увагу читача на те, що схема кримінальної події в творах Ф. М. Достоєвського завжди одна і та ж. Вона містить наступні елементи: по-перше, спокуса – створення криміногенної ситуації, по-друге, падіння – скоєння злочину, по-третє, покаяння – суд, по-четверте, спокутування провини – покарання. Ф. М. Достоєвський неухильно наслідує традиції російської літератури, де злочин розглядається як етична проблема. Саме тому для письменника важливе з'ясування не слідчо-юридичної істини, усіх обставин і деталей злочинного діяння, а морально-релігійний план протизаконного вчинку. Ф. М. Достоєвський постійно вказує на той факт, що у вузьких рамках чиновницько-правової системи неможливе виправлення людини, яка переступила моральні норми і, як наслідок, неможливе відновлення справедливості.

У ранній творчості письменник свідомо не розкриває подробиці кримінальної події і не демонструє в тексті механізми її функціонування. Деталі кримінальної події можливо інтерпретувати тільки шляхом реконструкції, аналізуючи сюжетний паралелізм – дві крадіжки в оповіданні «Чесний злодій», здійснені Єфімовим, два вбивства в повісті «Неточка Незванова», дві кримінальні історії в романі «Принижені і ображені». При цьому спостерігається тенденція до витіснення офіційного суду на периферію сюжету і зміщення акценту на внутрішній суд – суд совісті людини. Вищезгадана тенденція формується в творах «Неточка Незванова», «Бідні люди», «Хазяйка»,

«Принижені і ображені». Намагаючись проникнути в таємниці мотивації злочину, письменник осмислює «життя душі» на чотирьох рівнях:

- підсвідомі, деструктивні імпульси;
- архетип поведінкової моделі;
- екзистенція індивіда, що залишається наодинці з Богом і самим собою;
- соціальна самосвідомість особистості, що проявляється в наслідуванні соціальних стереотипів поведінки.

У філософсько-правовій концепції Ф. М. Достоєвського проблема злочину і покарання розкривається в соціальному, етичному, психологічному контекстах. Займаючи свою неповторну позицію відносно культурної, правової свідомості особистості, Ф. М. Достоєвський ставить і оригінально вирішує актуальні правові проблеми: порочної організації офіційної юстиції, хабарництва, судових помилок, відсутності презумпції невинності, практики доносів. При цьому письменник розглядає як одну з головних проблем право людини на суд іншого, затверджуючи пріоритет Вищого божого суду. У ранній творчості Ф. М. Достоєвського простежується художня національна концепція права, що спирається на пласт біографічних джерел.

Питання права розглянуті Ф. М. Достоєвським в антропологічному контексті, він перетворений на питання про людську сутність. У критичних ситуаціях проявляється моральний потенціал особистості його героїв. Тому, критикуючи чиновницько-правову систему, письменник виводить персонажів з правового простору закону в сферу пошуку і надбання духовних цінностей, ставлячи євангельські істини вище за авторитет канонічного права. Замість правозахисного процесу він пропонує моральне слідство, коли наодинці залишаються злочинець і його жертва. Ф. М. Достоєвський постійно, і в ранній, і в пізній творчості, ставить проблему співвідношення юридичної і моральної відповідальності. В онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського в центрі уваги – суб'єктивна сторона злочину, особистість правопорушника і пом'якшувальні обставини. Правові обов'язки громадян замінюються моральними стосунками у дусі християнської православної етики.

ВИСНОВКИ З ТЕМИ:

Основоположенням онтології філософсько-правової концепції Ф. М. Достоєвського являється почвеничество. Ф. М. Достоєвський створив оригінальну самобутню філософсько-правову концепцію, що враховує традиції лише природного права. Його філософсько-правова концепція у своїй онтології припускає, по-перше, первинну рівність людей, по-друге, право, що затверджує принципи совісного суду. У основі онтології правової концепції Ф. М. Достоєвського лежать православні етичні норми, що заміщають юридичні категорії. Поза лоном православної культури право не отримує духовного виправдання. У цьому полягає національна самобутність істинно народних начал права, відбитих Ф. М. Достоєвським в його філософсько-правовій концепції.

ТЕМА № 7.

ІСТОРИЧНА, НОРМАТИВІСТСЬКА, СОЦІОЛОГІЧНА, ПСИХОЛОГІЧНА ТЕОРІЇ ПРАВА (ПРАВОВА ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ)

ПЛАН ЛЕКЦІЇ:

1. Філософсько-правова концепція Ф. К. Савіньї. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти
2. Нормативістська теорія права «чисте вчення про право» Г. Кельзена. Онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія
3. Соціологічний напрям теорії права – альтернатива нормативістської теорії права. Онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія
4. Психологічна теорія права Л. Й. Петражицького (онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія). Особливості постклясичного праворозуміння

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА:

Предмет і завдання філософії права

1. Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищ. навч. закладів. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
3. Філософія права / За ред. М.В.Костицького та Б.Ф. Чміля. – К., 2000. – 336 с.
4. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
5. Шкода В.В. Вступ до філософії права. – Х., 1996. – 223 с.

Методологія філософії права

1. Бачинін В.А., Панов М.І. Філософія права: Підруч. для юрид. спец. вищих навч. закладів освіти. – К.: Ін Юре, 2002. – 472 с.
3. Кузнєцов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посіб. – К.: ВД Стилос: ПЦ Фоліант, 2003. – 382 с.
4. Рабінович П.М. Методологія вітчизняного загальнотеоретичного праводержавознавства: сучасні тенденції // Бюл. М-ва юстиції України. – 2003. – № 1.
5. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. — 2001. — № 4 (27).
6. Оборотов Ю. М. Філософія права і методологія юриспруденції // Проблеми філософії права. – К.; Чернівці: Рута, 2003. – Т. І.

Філософсько-правові вчення в Західній Європі

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2000. – С. 284–307, 344–355, 392–417.

2. Философия права. Хрестоматія: Учеб. пособ. / Под ред. Н.И.Панова // Сост.:Н.И.Панов, В.А.Бачинин, А.Д Святоцкий. – К.: Ин Юре, 2002. – 692 с.
3. Дзьобань О.П., Гайдашук К.В. Філософсько-правові аспекти творчості Нікколо Макіавеллі // Право і безпека. – 2006. – Т. 5. – № 4. – С. 15–19.
4. Дзьобань О.П., Размєтаєва Ю.С. Проблема індивідуальної та колективної безпеки у творчості Томаса Гоббса та Іммануїла Канта (філософсько-правовий аспект) // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці: Рута, 2005. – Т. ІІІ. – № 1–2. – С. 368–373.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении: Кн. вторая: В 3 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 3. – 668 с.
6. Костенко О. Б. Розуміння взаємозв'язку держави і громадянського суспільства Г.В.Ф. Гегелем (франкфуртський період творчості) // Вісник. Юрид. науки. – К.: Київ. державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1998. – Вип. 35. – С. 23–27. 204
7. Кравченко Ю. Ф. Ідея права у Г.Гегеля // Вісник Національного університету внутрішніх справ. – Х.: Нац. Ун-т внутр. справ, 2001. – Вип. 16. – С. 107–113.
8. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 709 с.
9. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
10. Кельзен Г. Чисте правознавство: Пер. з нім. О. Мокровольського. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
11. Радбрух Г. Людина в праві // Проблеми філософії права. – К.-Чернівці, 2004. – Т.2. – С. 71-82.
12. Ролс Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Правова онтологія: природа і структура права

1.Бачинін 1. В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права: Підручник. – К.: Ін Юре, 2003. – 472 с.
2. Жоль К.К. Философия и социология права. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002. – 328 с.
4. Речицкий В.В. Символическая реальность и право: Монография. – Л.: ВНТЛ-Классика, 2007. – 732 с.
5. Циппеліус Р. Філософія права: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
6. Ющик О.І. Галузі та інститути правової системи (міфи і реальність): Критичний нарис. – К.: Оріяни, 2002. – 110 с.

Правова антропологія: гуманістична природа права

1. Брюггер В. Образ людини у концепції прав людини // Пробл. філософії права.– К.; Чернівці, 2003. – Т. І.
2. Гудима Д.А. Людинорозуміння у правовій науці (до характеристики сучасного понятєвого апарату) // Проблеми філософії права. – 2005. – Т. 3. – № 1–2. 205

3. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу: Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
4. Максимов С. Інститут прав людини в сучасному світі: філософсько-правові аспекти // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №3 (22).
5. Максимов С. Суб'єкт права у філософсько-антропологічному вимірі // Вісник Академії правових наук України. — 2000. — №4 (23).

Універсальне і культурно-особливе у ціннісному вимірі права

1. Грошевий Ю. Роль професійної правосвідомості судді у формуванні рішення суду: кримінально-процесуальний аспект // Вісник Академії правових наук України. – 2005. – №3 (42). – С.168-180.
2. Калиновський Ю.Ю. Взаємообумовленість ліберативної культури та громадянської правосвідомості в процесі розбудови української держави // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід: Матер. міжвуз. наук. конф. (м. Харків, 12 13 квіт. 2006 р.). – Х.: Нац. юрид. акад. України,2006. – С.23-27.
3. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблеми законності. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України,2002. – С.148-155.
4. Мельничук О.С. І.О.Ільїн про аксіоми правосвідомості // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 2001. – № 1. – С. 44-47.
5. Олійничук Р. Проблеми формування правової свідомості та правової культури в українському суспільстві // Юрид. журнал. – 2006. – № 2. – С. 58–60.
6. Полякова О.М. Правова культура і правосвідомість як засоби стабілізації політичного режиму // Держава і право. Юридичні і політичні науки.– К.: Ін-т держави і права НАН України,2005. – Вип.29.– С.34-39.
7. Тодыка Ю.Н. Конституционные основы формирования правовой культуры. – Х.:Райдер, 2001. – 160 с.

Інституціональний вимір права. Філософські проблеми права і влади у посттоталітарному суспільстві

1. Конституційно-правові засади становлення української державності / В.Я. Тацій, Ю.М. Тодика, О.Г. Данильян та ін.; За ред. акад. НАН України В.Я. Тація, акад. АПрН України Ю.М. Тодики. – Х.: Право, 2003. – 328 с.
2. Проблеми права і влади в умовах посттоталітарних трансформацій: міждисциплінарний аналіз: Монографія / М.І. Панов, О.Г. Данильян, С.І. Максимов та ін; За заг. ред. акад. АПрН України М.І. Панова, проф. О.Г. Данильяна. – Х.: Право, 2004. – 360 с.

МЕТА ЛЕКЦІЇ:

- Розкрити особливості філософсько-правової концепції Ф. К. Савіньї (онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти).
- Розкрити особливості нормативістської теорії права «чистого вчення про право» Г. Кельзена (онтологію, аксіологію, антропологію, гносеологію).
- Розкрити особливості соціологічного напряму теорії права – альтернативи нормативістської теорії права (онтологію, аксіологію, антропологію, гносеологію).
- Розкрити особливості психологічної теорії права Л. Й. Петражицького (онтологію, аксіологію, антропологію, гносеологію). Особливості постклaсичного праворозуміння

ВСТУП

Одним із філософсько-правових напрямів XIX століття в Європі була історична школа права – специфічна складова основоположень юридичної теорії, що виникла в Німеччині з історичного напряму в правовій науці.

Появі історичної школи права передували філософські ідеї Г. В. Лейбниця і Ш. Л. Монтеск'є, а в галузі юридичної науки – ідеї Геттингенської юридичної школи. Відзначимо також співзвуччя деяких положень історичної школи права з ідеями німецького романтизму Ф. В. Й. Шеллінга і німецької класичної філософії Г. В. Ф. Гегеля.

Історична школа права сформувалася в кінці XVIII – початку XIX століть. Її представниками були: Г. Гуго, К. Ф. Савіньї, Г. Пухта.

У 1790 – 1798 рр. геттингенський юрист Густав Гуго опублікував низку статей, в яких висловив сумнів у правомірності раціоналізму природно-правової доктрини, звинувативши її в догматизмі та відірваності від реального життя. Надалі послідовники Г. Гуго – професори Берлінського університету, Фрідріх Карл Савіньї та Георг Фрідріх Пухта – розвинули і систематизували ідеї свого співвітчизника, що в завершеній формі з'явилися як історична школа права. Її представники стверджували, що істинним джерелом права є не розум або воля окремих осіб, а народний дух, і це відносилося, передусім, до приватного права, норми якого народжуються в народній свідомості, проходять довгий шлях становлення, проявляючися спочатку у звичаї, а потім вже в законодавстві.

Г. Гуго – один із видатних представників Геттингенської школи, родоначальник ідей, що склали теоретичну програму історичної школи права. Проте її безпосередніми творцями є німецькі юристи Фрідріх Карл Савіньї (1779 – 1861) і Георг Фрідріх Пухта (1798 – 1846), оскільки саме їх роботи і визначили якісну своєрідність цієї юридичної теорії як антитези доктрини природного права.

Відзначимо, що теоретичне обґрунтування історичної школи було сформульовано Ф. К. Савіньї в 1814 році в його памфлеті «Про покликання нашого часу в галузі законодавства та юриспруденції». Вказаний трактат спрямований проти брошури А. Ф. Ю. Тібо «Про необхідність одного спільного цивільного права для Германії». А. Ф. Ю. Тібо з позицій природно-правової доктрини виступив за повну відміну системи цивільного законодавства, що існувала у той час в Германії, бачачи в ній лише результат безрозсудної замкнутості та безрозсудного свавілля.

1. ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВА КОНЦЕПЦІЯ Ф. К. САВІНЬЇ. ОНТОЛОГІЧНИЙ, АКСІОЛОГІЧНИЙ, АНТРОПОЛОГІЧНИЙ, ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Ф. К. Савіньї виклав свої погляди на філософські проблеми правової науки головним чином у трьох творах: «Покликання нашого часу до законодавства і науки права», «Обов'язкове право» і в першому томі своєї фундаментальної праці «Система нинішнього римського права».

Розкриваючи онтологічний і аксіологічний аспекти творчості Ф. К. Савіньї, вкажемо на те, що, досліджуючи проблему походження права крізь призму звичаїв, які формуються в етносі, традицій, що складаються, німецький мислитель розглядав право як історичне явище. Право, в трактуванні Ф. К. Савіньї, як і мова, не встановлюється договором, не вводиться за чиєюсь вказівкою, а виникає із зростанням народного духу і розвивається поступово, стихійно. На підтвердження своїх філософсько-правових установок Ф. К. Савіньї розкриває зміст понять «Народний дух», «народна правосвідомість». Тому важливо визначити, яким чином Ф. К. Савіньї трактує поняття «народ». «Якщо ми відокремимо, – пише Ф. К. Савіньї, – право від усякого особливого змісту, то отримаємо, як спільну суть всякого права, нормування певним чином спільного життя багатьох. Можна б і обмежитися таким абстрактним поняттям великої кількості. Але випадковий агрегат невизначеної безлічі людей є уявлення довільне, позбавлене будь-якої реальності. А якби і дійсно був такий агрегат, то він був би нездатний, звичайно, здійснювати право. Насправді ж скрізь, де люди живуть разом, ми бачимо, що вони утворюють одне духовне ціле, і ця єдність їх проявляється і зміцнюється у вживанні однієї, спільної мови. У цій єдності духовній і корениться право, так, як в спільному народному дусі видається сила, здатна задовольнити потреби у врегулюванні сумісного життя людей. Але, говорячи про народ як про ціле, ми повинні мати на увазі не одних лише наявних членів його: духовна єдність поєднує також і покоління, що змінюють одне одного, сьогодення з минулим. Право зберігається в народі силою віддання, що обумовлена не раптовою, а цілком поступовою, непомітною зміною поколінь»[116].

Підходячи з позиції правової онтології, інтерпретуємо у творчості Ф. К. Савіньї положення про те, що народний дух розвивається мимоволі. Він є присутнім і проявляється в поведінці усіх членів конкретного народу. Тому народний дух приводить до формування однієї і тієї ж правосвідомості у цього народу. Характер народного побуту обумовлює право, яке не знає ні миті застою. Як і усі аспекти народного життя, воно перебуває в постійному русі та розвитку, що підкоряється закону внутрішньої необхідності.

---

[116] Savigny F. C. System des heutigen Romischen Rechts. Erster Band / F. C. von Savigny. – Berlin: bei Veit und Comp., 1840. – 429S. s.53–54. Цитується по Ф. К. Савіньї. Обов'язкове право. / Савіньї Ф. К. переклад з німецької В. Фукса і Н. Мандро. – Москва: Друкарня О. В. Кудрявцевої, Софійська набережна. Будинок Котельникової №2. 1876. – 614с. с.16

Підходячи з позиції правової аксіології, із сказаного можна зробити висновок про те, що право удосконалюється разом з розвитком народного духу. Але в суспільстві внутрішній розвиток права ускладнюється і тим утрудняє його вивчення. Право витікає із спільної свідомості народу. Наприклад, у римському праві можна собі уявити основні начала сімейного права, власності та інших форм права, що знаходяться в спільній народній свідомості. Але неможливо стверджувати те ж відносно усієї маси деталізованого матеріалу, що представляється в Пандектах. Це призводить до думки про те, що із розвитком культури різні аспекти народного життя відділяються один від одного, і те, що раніше виконувалося спільно, робиться функцією різних класів.

Одним із таких відособлених класів є юристи, діяльність яких у ставленні до права замінює безпосередньо колишню діяльність усього народу. З того часу існування права стає складніше, оскільки воно отримує подвійне життя, по-перше, як частина спільного народного життя, по-друге, як особлива наука в руках юристів. Зв'язок права із спільним народним життям можна назвати його політичним елементом, його відособлене існування в руках юристів – технічним елементом. У різні епохи народного життя співвідношення цих елементів різне, але завжди обидва вони тією чи іншою мірою беруть участь в розвитку права.

Розкриваючи антропологічний і гносеологічний аспекти творчості Ф. К. Савіньї, вкажемо на те, що право, на думку німецького мислителя, не може бути встановлене волею окремих осіб, а живе в спільній свідомості народу.

Підходячи з позиції правової антропології, вкажемо, Ф. К. Савіньї доводив, що позитивне право зовсім не є довільне встановлення людей або штучним винаходом законодавця. Позитивне право складає необхідний результат поступового процесу історичного розвитку всього етносу. Право кожного народу є історично необхідним виразом його самосвідомості, народного духу на тому або іншому ступені його розвитку.

Підходячи з позиції правової гносеології, вкажемо читачеві, Ф. К. Савіньї доводив, що завдання правителів полягає в пізнанні і визнанні права, яке існує незалежно від них. Право, що живе в народі – єдина розумна побудова. Не пізнаючи його, а ставлячи на місце права, що розвивається разом із народним духом, своє свавілля, правителі поступають усупереч своєму покликанню. Таким чином, законодавець може лише пізнавати, а потім формулювати і фіксувати народну правову свідомість, а не творити право. Однак навіть для цього необхідне детальне і глибоке вивчення історії права. Але, на думку Ф. К. Савіньї, його сучасники юристи недостатньо підготовлені як до вивчення історії права, так і до пізнання та подальшого формулювання і фіксації того, що створює народна свідомість.

Підходячи з позиції правової онтології до філософсько-правових побудов Ф. К. Савіньї, підкреслимо, що впродовж півтора століть гостро обговорюється питання про вплив на його творчість відомих мислителів кінця XVIII – першої половини XIX століть.

У спеціальній літературі з цього питання сформувалися три основні позиції. Одні убачали в концепції Ф. К. Савіньї рецепцію поглядів Ф. В. Й. Шеллінга, інші – авторів XVIII століття, передусім, Й. Г. Гердера, треті – Г. В. Ф. Гегеля. Тим не менше, є підстави вважати, що філософсько-правова концепція Ф. К. Савіньї не зводиться до жодного з перерахованих варіантів.

Його концепція була озвучена в ранніх роботах. Ще досить ескізне, але вже цілком чітке її формулювання можна виявити в статті «Голоса за і проти нових юридичних кодексів», що вийшла в 1817 році.

Ф. К. Савіньї конкретизує свої думки про місце історії у філософсько-правових побудовах у полеміці з юристом А. Ф. Ю. Тібо. Зокрема, Ф. К. Савіньї докоряє своєму опонентові в припущенні, ніби історія повинна охопити взагалі усі народи на землі, і утверджує доцільність вибіркового підходу до загальної історії права. Однак, найцікавіше невелике попереднє зауваження Ф. К. Савіньї. На його думку, А. Ф. Ю. Тібо відкриває історії права нову незвичайну перспективу. Цей епітет надзвичайно важливий. Якщо для Ф. К. Савіньї інтерес до історії усіх, а не окремих народів є чимось новим і незвичайним, то з філософією історії Й. Г. Гердера, який відстоював значущість усіх народів на землі, він або не був знайомий, або не вважав її значимою.

Важливо відмітити, що Ф. К. Савіньї цікавиться не стільки самими уявленнями про історію права, скільки їх методологічною основою. Вивчення права усіх народів заперечується, по-перше, тому, що воно не може бути ґрунтоване на джерелах через їх неповноту або відсутність, по-друге, тому, що право чужих народів має для дослідника власних етнічних правових побудов зовсім не однаковий інтерес.

Неважко зауважити, що перша з настанов Ф. К. Савіньї говорить про те, що ми можемо працювати лише з тим, про що у нас є емпіричний матеріал. Вказана настанова різко розмежовує його з проектом, що припускає можливість спекулятивної дедукції історичного процесу, який запропонований Й. Г. Фіхте в «Основних рисах сучасної епохи»[117].

Із характерним представником романтичної історіософії Ф. Шиллером Ф. К. Савіньї концептуально розходиться з іншого пункту. Попри те, що «дописьменні» часи не були зафіксовані, для Ф. Шиллера це абсолютно не означає, що вони не підлягають осмисленню історика, який в даному випадку повинен звертатися до філологічного інструментарію, оскільки джерело всякої історії є традиція, а орган традиції є мова. Незважаючи на те, що деякі тези Ф. К. Савіньї можна інтерпретувати в цьому ключі, наприклад, співвідношення права і мови, а також можливість виявлення стародавніх норм звичаєвого права через вивчення звичаїв, що збереглися, і традицій. Ф. К. Савіньї у власних історичних дослідженнях, перш за все, «Історії римського права в середні віки» не використовує інструментарій філологічної або етнологічної реконструкції.

Досить слабо підхід Ф. К. Савіньї узгоджується і з історіософією Ф. В. Й. Шеллінга. Виклад останньої є окремим дослідницьким завданням,

[117] Фіхте Й. Г. Основні риси сучасної епохи / Й. Г. Фіхте Соч. у 2–х т. Т.2 – Спб.: Міфріл, 1993. – 620с. с.360–617

цікавим не лише в контексті цього дослідження, тому варто зробити деякі попередні зауваження. Ф. В. Й. Шеллінг ніколи спеціально не займався філософією історії, тому в жодному з текстів ми не можемо знайти її чіткого, дидактичного викладу. У той же час, у більш-менш розгорнутому вигляді вона зустрічається у багатьох текстах, наприклад, у «Системі трансцендентального ідеалізму», «Світових епохах» і, головним чином, в «Історико-критичному вступі»[118]. Тому внутрішня еволюція поглядів Ф. В. Й. Шеллінга, яка неминуче відбивалася і на його історіософії, створює додаткову проблему.

У самому кінці трактату «Роздуми про сутність людської свободи та пов'язаних з нею предметів» Ф. В. Й. Шеллінг робить цікаве зауваження: «Якщо позбавити філософію діалектичного принципу…, то їй дійсно не залишиться нічого іншого, як шукати опору в історії і керуватися традицією…, бачачи в ній джерело і керівну нитку. Тоді настане час, коли і для філософії почнуть шукати норму і основу в історії, подібно до того, як колись у нас намагалися створити поезію на основі вивчення поетичних творів усіх народів. Ми живимо найбільшу пошану до глибокодумності історичних досліджень. … І тим не менше ми думаємо, що істина нам ближче і що рішення усіх проблем, які виникли у наш час, слід шукати спочатку у нас самих, на нашому власному ґрунті, перш ніж звертатися до настільки віддалених джерел»[119]. У цьому випадку, історичне дослідження для Ф. В. Й. Шеллінга – це допоміжний елемент, «помічник розуму», не здатний вирішити проблеми на матеріалі сьогодення, а тому, на його думку, слід звертатися до минулого.

З упевненістю можна стверджувати про те, що історіософська позиція Ф. В. Й. Шеллінга дійсно суперечить історико-ретроспективному підходу Ф. К. Савіньї до проблем сучасної йому юриспруденції.

Вкажемо читачеві на методологічну настанову Ф. К. Савіньї – історик повинен звертатися лише до тих проблем, які є актуальними для Німеччини його часу.

Слід відразу сказати, що в логіці обґрунтування одного і того ж підходу вказані мислителі істотно розрізняються. Думки Ф. Шиллера присвячені легітимації історичних досліджень. Ними можна не займатися, але якщо звертатися до історії, то це слід робити виключно для вирішення сучасних проблем, а не з антикварного інтересу. За переконанням Й. Г. Фіхте, необхідне чітке уявлення про сучасну епоху і епохи, що передують їй, з одного боку, щоб зрозуміти, що чекає людство в майбутньому, а з іншого боку, щоб отримати орієнтири для практичної діяльності, що націлена на майбутнє не менше, ніж на сьогодення. На думку Г. В. Ф. Гегеля, ми взагалі не зможемо зрозуміти сьогоденність у відриві від історичного процесу, що її обумовлює, але головне: «Німеччина в її теперішньому стані є завершенням історії, і далі нічого радикально нового відбутися не може»[120]. Історичний горизонт дослідникові жорстко заданий внутрішньою логікою самого історичного процесу.

---

[118] Шеллінг Ф. В. Й. Твори в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллінг Т. 2 – М.: Думка, 1989. – 636с. с.160–374
[119] Шеллінг Ф. В. Й. Твори в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллінг Т. 2 – М.: Думка, 1989. – 636с. с.157–158
[120] Гегель Г. В. Ф. Лекції з філософії історії. / Г. В. Ф. Гегель – Спб.: Наука, 2005. – 477с. с.147-148

Підкреслимо для читача, що в онтологічному контексті побудови філософсько-правової концепції Ф. К. Савіньї явно розходяться з легітимаційною позицією історичних досліджень Ф. Шиллера. Для нього немає ніяких альтернатив історичному пізнанню права. Набагато виразніше у Ф. К. Савіньї помітний фіхтевський пафос діяльності, оскільки він пропонує, у першу чергу, програму вирішення практичних проблем, які пов'язані з необхідністю модернізації правової системи в Німеччині. Вкажемо читачеві, що Ф. К. Савіньї взагалі не заглядає в майбутнє і не думає про те, яким воно має бути. Гегелівська теза про необхідність розглядати результат лише в сукупності із шляхом близький історико-ретроспективному підходу Ф. К. Савіньї в онтологічному контексті, але для нього сучасне германське право ніде не виступає апогеєм правової історії.

Виявимо онтологічний критерій, яким керувався Ф. К. Савіньї для визначення важливого і неважливого для вивчення германського права. «На мій погляд, історії права різних народів не слід було б приписувати однакову значущість. Найважливішою є і залишається історія права, що має до нас безпосереднє відношення, – германського, римського і канонічного права: виходячи з цього необхідно зрозуміти, що германське право в науковому сенсі в жодному разі не слід обмежувати тим, яке діє в самій Германії, але більшою мірою охоплює всі германські племена»[121]. Йдеться не лише про важливість права германських народів, але і про римське, а також канонічне право. Зауважимо, що явна рівнозначність цих трьох галузей права теоретично не передбачає жорсткої «романістської» концепції. Далі вказана думка набуває додаткові коннотації: «Право абсолютно чужих народів має для нас зовсім не однаковий інтерес, оскільки стан цих народів більшою чи меншою мірою споріднений нашому, тому право всіх християнських європейських народів негерманського кореня, незважаючи на своє чуже походження, набагато ближче нам, ніж право східних народів»[122]. У цій фразі Ф. К. Савіньї знову розмежовується з історіософськими концепціями свого часу. По-перше, згадаємо про Й. Г. Гердера, з яким Ф. К. Савіньї не пов'язує ні ставлення до східних народів, ні історичний горизонт, в якому відбувається виклад загальної історії. У Й. Г. Гердера поняття «Історичні горизонти» залежить від його трактування: або утопічного – коли йдеться про настання ери загальної гуманності, або християнського – коли мова йде про друге пришестя Христа, а у Ф. К. Савіньї історичні горизонти – це сучасний стан Німеччини. По-друге, Ф. К. Савіньї не говорить про те, що іманентна логіка самого історичного процесу робить якісь народи історичними, а якісь ні, як це описано у

---

[121] Savigny F. C. System des heutigen Romischen Rechts. Erster Band / F. C. von Savigny. – Berlin: bei Veit und Comp., 1840. – 429S. s.53–54. Цитується по Ф. К. Савіньї. Обов'язкове право. / Савіньї Ф. К. переклад з німецької В. Фукса і Н. Мандро. – Москва: Друкарня О. В. Кудрявцевої, Софійська набережна. Будинок Котельникової №2. 1876. – 614с. с.16

[122] Savigny F. C. System des heutigen Romischen Rechts. Erster Band / F. C. von Savigny. – Berlin: bei Veit und Comp., 1840. – 429S. s.53-54. Цитується по Ф. К. Савіньї. Обов'язкове право. / Савіньї Ф. К. переклад з німецької В. Фукса і Н. Мандро. – Москва: Друкарня О. В. Кудрявцевої, Софійська набережна. Будинок Котельникової №2. 1876. – 614с. с.17

Г. В. Ф. Гегеля. Історик сам визначає, які народи важливі для розуміння германського права.

ВИСНОВКИ З ПЕРШОГО ПИТАННЯ:

З позиції правової онтології, аксіології, антропології, гносеології, концепція Ф. К. Савіньї не є позитивістською, оскільки досліджуваний автор ніде не пише про побудову об'єктивної історичної картини права народів і виявлення на цій підставі їх правових звичаїв, для побудови правових норм. Навпаки, йдеться про те, що саме інтерес дослідника надає світовій історії того або іншого вигляду, але при цьому право завжди виступає як динамічний елемент в історії культури народів.

Проте, позитивістська гносеологія історичної школи права XIX століття формувалася не без участі Ф. К. Савіньї, у першу чергу, завдяки його прихильності до емпіричних досліджень і критики джерел правових пам'ятників Середньовіччя. З іншого боку, не можна забувати і про зв'язки Ф. К. Савіньї з позитивістською орієнтацією Л. Ранке, який стане вчителем цілої плеяди німецьких істориків.

Підсумовуючи все вищесказане, можна зробити висновок, що в контексті правової онтології, аксіології, антропології, гносеології саме історіософська позиція Ф. К. Савіньї виявляється історичною і логічною змичкою між історіософією німецького ідеалізму та позитивістським підходом до філософії права.

2. НОРМАТИВІСТСЬКА ТЕОРІЯ ПРАВА

«ЧИСТЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО» Г. КЕЛЬЗЕНА. ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ

Ганс Кельзен (1881 – 1973). Перші роботи присвячені історії та проблемам державного права, зокрема, поглядам на це питання Данте Аліг'єрі. У 1918 році він став професором Віденського університету і брав участь у розробці конституційних законів післявоєнної Австрії. Видавав «Журнал публічного права».

Після 12 років роботи в Конституційному суді Австрії, творцем якого був він сам, Г. Кельзен вважав за краще перебратися в Германію, де в 1930 році отримав кафедру в Кельнському університеті. У 1934 році він опублікував книгу «Чиста теорія права» (Reine Rechtslehre; інший переклад – «Чисте вчення про право»), і з того часу він постійно вважається одним із провідних філософів в галузі права.

Чисте вчення про право Г. Кельзена є неопозитивістською теорією позитивного права. Він піддає критиці традиційне правознавство, що склалося в XIX – XX століттях і називає своє вчення чистим, оскільки воно вільне від всього, що не є, за його думкою, правом. Г. Кельзен стверджує, що правознавство необхідно звільнити від усіх чужих йому елементів, оскільки воно некритично розширилося за рахунок психології, соціології, етики і політичної теорії.

У своїй «чистій теорії права» Г. Кельзен прагне розглянути універсальні моменти позитивного права, виключивши з нього випадкові і такі історичні елементи як ідеали справедливості або соціальні умови.

Г. Кельзен визначає природу права за допомогою розмежування світу сущого і світу належного. На його думку, природа права відноситься виключно до світу належного. Якщо у світі сущого діє причинний зв'язок, то у світі права як належного цей зв'язок існує за принципом «ставлення». Це означає, «якщо А – причина, то повинно бути В – слідство». З цього витікає, що коли допущена несправедливість, то має бути дія – санкція як наслідок цієї несправедливості. Право на життя полягає лише в тому, що у разі вбивства людини проти вбивці буде застосована сила.

Г. Кельзен ставить питання про нормативну – обов'язкову силу права. Вихідним пунктом процедури створення позитивного права у нього виступає основна норма. Вона визначає основний чинник правотворчості. Таке можливе внаслідок того, що дія правової норми обумовлена не фактичними стосунками, а силою іншої, більш високої норми, яка визначена як основна норма. Правову норму як сферу належного можна виводити лише з іншого належного – більш високої норми. Г. Кельзен схильний вважати основну норму як «трансцендентально-логічну умову» тлумачення юридичного буття. Її не може встановити ніякий авторитет, вона може бути лише «запропонована», щоб право як складна нормативна система було можливим. Основна норма передбачає підпорядкування конституції і законодавцеві.

Онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія «чистого вчення про право» Г. Кельзена

Підходячи до «чистого вчення про право» з позиції правової гносеології, вкажемо читачеві на той важливий факт, що очищення предмета правознавства як нормативної науки здійснюється Г. Кельзеном за допомогою специфічного нормативістського методу вивчення і опису права як особливої системи норм і певної сфери того, що повинно бути. Згідно з Г. Кельзеном, специфічний метод визначає специфічний предмет права. Принципова відмінність методу, помічає Г. Кельзен, спричиняє за собою і принципову відмінність досліджуваного предмета права.

При такому співвідношенні предмета права і методу предмет пізнання – право – є, за словами Г. Кельзена, твором методу пізнання. Інакше кажучи, не саме право визначає його нормативістське розуміння і опис у вигляді системи норм, а нормативістський метод визначає його в якості системи норм того, що повинно бути. Само ж по собі право – право до його розуміння і опису з позицій певного методу, за оцінкою Г. Кельзена, лише нелогічний матеріал.

З позицій такої гносеології і методології Г. Кельзен бачить завдання правознавства в дослідженні права як нормативної форми і структури у вивченні тих норм, які мають характер норм права і надають певним діям характер правових або протиправних актів.

У контекстах правової онтології і антропології, що виділяються нами, право трактується Г. Кельзеном як нормативний лад людської поведінки – як система норм, що регулюють людську поведінку. Поняття норма, – пояснює Г. Кельзен, – має на увазі, що щось має бути або здійснюватися і, особливо, що людина повинна діяти, поводитися певним чином.

Особливо виділимо той аспект, що положення Г. Кельзена про право і його нормативність спираються на неокантіанські уявлення про дуалізм буття – сущого і належного. У дусі такого ж дуалізму Г. Кельзен трактує співвідношення фактичності – факту, акту, дії, поведінки, природної події і її правового сенсу – правового значення.

У онтологічному контексті, в рамках подібного дуалізму право відноситься не до царини буття і фактичності, не до чуттєво сприйманих подій, підпорядкованих закону причинності, а до сфери належного і сенсу – значення. Норма при цьому виступає як схема тлумачення фактичності – буття і надання їй правового сенсу. Нормативне тлумачення фактичності – того або іншого акту, дії, події тим самим принципово відрізняється від її каузального – причинно-наслідкового тлумачення. «Конкретна дія, – пише Г. Кельзен, – отримує свій специфічно юридичний сенс, своє власне правове значення в силу існування деякої норми, що за змістом співвідноситься із цією дією, наділяючи її правовим значенням, так що акт може бути представлений згідно з цією нормою. Норма функціонує в якості схеми тлумачення. Норма, що доставляє акту значення правового (чи протиправного) акту, сама створюється за

допомогою правового акту, який у свою чергу набуває правового значення від іншої норми»[123].

У цій ієрархії норм наступна норма виступає як вища норма, а вся система норм у цілому сходить, зрештою, до основної норми. «Законодавчий акт, який суб'єктивно має сенс належного, – пише Г. Кельзен, – має цей сенс (сенс дійсної норми) також і об'єктивно тому, що конституція надала акту законодавчої діяльності цей об'єктивний сенс. Акт створення (вступу в дію) конституції має не лише суб'єктивно, але і об'єктивно нормативний сенс, якщо передбачається, що повинно діяти так, як пропонує творець конституції. Таке допущення, що обґрунтовує об'єктивну дійсність норми, я називаю основною нормою (Grundnorm)»[124].

Основна норма складає основу дійсності нормативного ладу – системи норм, єдність яких ґрунтується на тому, що їх дійсність виводиться з основної норми цього ладу. Наприклад, окрема норма є норма права, якщо вона відноситься до певного правопорядку, а вона відноситься до певного правопорядку, якщо її дійсність покоїться на основній нормі цього ладу. Так само йде справа і в моральних, релігійних соціальних нормативних ладах.

Усі соціальні нормативні лади встановлюють свої специфічні санкції, і суттєва відмінність між цими нормативними ладами, згідно з Г. Кельзеном, полягає в характері відповідних санкцій. «Право, – підкреслює він, – відрізняється від інших соціальних ладів тим, що це примусовий лад. Його відмінна ознака – використання примусу; це означає, що акт, передбачений ладом в якості наслідку соціально шкідливої дії, повинен здійснюватися також і проти волі його адресата, а у разі опору з його боку – із застосуванням фізичної сили»[125]. При цьому встановлювані правопорядком санкції соціально іманентні (на відміну від трансцендентних) і соціально організовані на відміну від простого схвалення або засудження.

Підходячи з позиції правової антропології, відзначимо, що за Г. Кельзеном, право необхідно розглядати як примусовий лад людської поведінки, що регулює дії людей у відношенні один до одного. Правова влада – в інтересах індивідів і правового співтовариства в цілому – пропонує певну людську поведінку лише тому, що вважає її цінною для правового співтовариства людей. Правопорядок передбачає, що за певних умов мають бути здійснені певні заходи примусу.

Належне міститься не лише в наказі правового органу, але і в наказі вуличного грабіжника, що вимагає віддати йому гроші, під загрозою спричинення зла. У суб'єктивному сенсі, відмічає Г. Кельзен, між цими двома наказами ніякої різниці немає. «Різниця, – пише він, – виявляється, лише, коли ми описуємо не суб'єктивний, але об'єктивний сенс наказу, який одна людина адресує іншій. Тоді об'єктивним сенсом норми, що зобов'язує адресата, ми наділяємо лише наказ правового органу, але не наказ грабіжника. Іншими

[123] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. l. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1987. с.7
[124] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. l. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1987. с.18
[125] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. l. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1987. с.51-52

словами, як об'єктивно дійсну норму ми тлумачимо наказ правового органу, але не грабіжника»[126].

Виходячи із сказаного, поставимо питання, чому ж з цих двох актів, що мають суб'єктивний сенс належного, лише акт правового органу об'єктивно створює норму, що зобов'язує? Інакше кажучи, в чому підстава дійсності норми, яку Г. Кельзен вважає об'єктивним сенсом цього акту? Йдеться про відмінність правового акту від правопорушення, та і взагалі права від неправа.

Відповідаючи на ці питання, Г. Кельзен стверджує, що лише в допущенні основної норми полягає остання (але за своєю природою обумовлена і в цьому сенсі гіпотетична) основа дійсності правопорядку. Стосовно історично першої конституції таке допущення полягає в тому, що повинно поводитися відповідно до суб'єктивного сенсу цього акту, що повинно здійснювати акти примусу за таких умов і таким чином, як це передбачають норми, що тлумачаться як конституція.

Це означає допущення існування основної норми, згідно з якою акт, що тлумачиться як створення конституції, повинен розглядатися як акт, що встановлює об'єктивно дійсні норми, а люди, що здійснюють цей акт – як влада, що видає конституцію. Ця основна норма державного правопорядку, за словами Г. Кельзена, не встановлена позитивним правовим актом, але – як свідчить аналіз наших юридичних суджень – є допущення, необхідне у тому випадку, якщо даний акт тлумачиться як акт створення конституції, а акти, які ґрунтовані на цій конституції – як правові акти. Причому у виявленні цього допущення Г. Кельзен бачить найважливіше завдання правознавства.

Розглядаючи «чисту теорію про право» з позиції ціннісного базису – правової аксіології, – виділимо один із основоположних її аспектів, щоб визнати відповідну норму як правову. Вона, згідно з Г. Кельзеном, має бути не лише дійсною, але і дієвою. Якщо дійсність норми означає, що треба поводитися так, як наказує норма, то дієвість норми висловлює факт, що люди, дійсно, так поводяться. Зв'язок цих двох понять Г. Кельзен характеризує таким чином: примусовий лад, що вважає себе правом, може бути визнаний дійсним лише у тому випадку, якщо, загалом та в цілому він дійсний. Це означає, що основна норма, що є підставою дійсності правопорядку, співвідноситься лише із такою конституцією, яка є основою дієвого примусового ладу. Тільки якщо фактична поведінка людей загалом і цілому відповідає суб'єктивному сенсу спрямованих на нього актів, – пише Г. Кельзен, – то їх суб'єктивний сенс визнається також їх об'єктивним сенсом, і ці акти тлумачаться як правові.

Розглядаючи «чисту теорію про право» саме в контексті правової аксіології, вкажемо читачеві, Г. Кельзен зауважує, що наказ окремого грабіжника – це не правовий акт вже тому, що ізольований акт окремого індивіда взагалі не можна вважати правовим актом. Його сенс не можна вважати правовою нормою, бо **право є не окрема норма, а система норм, соціальний лад, і окрема норма може вважатися правовою нормою лише у**

[126] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. l. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1987. с.64-65

тому випадку, якщо вона належить до такого ладу. Що стосується систематичної діяльності організованої банди грабіжників у певній місцевості, то засновуваний такою бандою примусовий лад (внутрішній і зовнішній) не тлумачиться як правопорядок, оскільки відсутнє допущення основної норми, згідно з якою треба поводитися відповідно до цього ладу. А таке допущення відсутнє тому, що у ладу немає тривалої дієвості, без якої не мислиться основна норма, що співвідноситься із цим ладом і обґрунтовує його об'єктивну дійсність.

Таким чином, підходячи з позиції правової аксіології до «теорії чистого права» відзначимо, правопорядком Г. Кельзен визнає той із примусових ладів (офіційний або бандитський), що конкурують між собою, який на цій території виявляється більш дієвим. Якщо примусовий лад банди в межах певної території виявляється дієвим настільки, що дійсність усякого іншого примусового ладу виключається, то його, згідно з думкою Г. Кельзена, можна вважати правопорядком, а створене ним співтовариство – державою, навіть якщо її зовнішня діяльність з точки зору міжнародного права має злочинний характер.

У зв'язку з цим Г. Кельзен посилається на «піратські держави», що існували в XVI – XIX століттях на північно-західному узбережжі Африки (Алжир, Туніс, Тріполі). Ці співтовариства, за характеристикою Г. Кельзена, були «піратськими» лише в тому сенсі, що порушували міжнародне право, нападаючи на кораблі інших країн. Але їх внутрішній лад забороняв взаємне застосування сили, і ця заборона була достатньо дієвою, щоб забезпечити той мінімум колективної безпеки, який, згідно із трактуванням Г. Кельзена, складає умову відносно тривалої дієвості ладу, що конституює певне співтовариство.

Із міркувань Г. Кельзена видно, що в змістовному плані саме згаданий ним мінімум колективної безпеки виступає як основа і критерій для того, щоб в обговорюваному контексті відрізнити право від злочину (і неправа), державу (правове співтовариство) – від розбійницької банди. Звідси витікає, що лад повинен був би, здавалося, включити цей мінімум колективної безпеки в поняття права і поняття держави (як правового співтовариства). Однак таке «природно-правове» розуміння неприйнятне для кельзенівського нормативізму із його розривом між належним і сущим. Виявлюване тут фундаментальне протиріччя в підході Г. Кельзена полягає в тому, що, з одного боку, правове розуміння (норма права, правопорядок, право і правознавство) має бути очищене від усього сущого (фактичного, соціального і ціннісно-змістовного). З іншого боку, він трактує право і правопорядок як саме соціальний лад і соціальну цінність. У силу такої подвійності йому доводиться у вирішальному для будь-якої теорії права питанні про критерії відзнаки права від неправа – усупереч претензіям чистого вчення про право – прибігати до аргументів не лише із сфери належного. У вказаній сфері право – система норм належного. Дійсність і об'єктивний сенс права залежать від основної норми – умоглядного еквіваленту природно-правового Бога і позитивно-правового законодавця. Але, крім того, норми права виходять із сфери сущого.

Таким чином, у контексті правової онтології, за Г. Кельзеном, право – це примусовий соціальний лад людської поведінки, факт реальної дієвості системи норм і забезпечення мінімуму колективної безпеки.

Але в кельзенівській інтерпретації права як системи норм належного усе фактичне (у тому числі реальна дієвість норм і мінімум колективної безпеки як фактичні критерії відмінності права від неправа) залишається поза поняттям. «Колективна безпека, або мир, – пише Г. Кельзен, – є... функція, у тому або іншому ступені властива усім примусовим ладам, що означають словом право, на певному етапі їх розвитку. Ця функція є факт, який може бути об'єктивно встановлений. Твердження правознавства про те, що деякий правопорядок умиротворяє правове співтовариство, яке конституюється ним, не є оціночне судження. Особливо таке твердження не означає визнання деякої цінності справедливості; ця цінність зовсім не стає елементом поняття права і тому не може служити критерієм, що дозволяє відрізнити правове співтовариство від банди»[127].

У Августина Аврелія, якого критикує Г. Кельзен, справедливість є необхідною властивістю права і виступає критерієм того, що відрізняє право від неправа і насильства, державу – від банди розбійників. У трактаті «Про град Божий» Августин Аврелій писав: «Що таке царства без справедливості, як не великі розбійницькі банди»[128]? «... Права не може бути там, де немає істинної справедливості. Бо що буває по праву, то неодмінно буває справедливо. А що робиться несправедливо, то не може робитися по праву»[129]. Справедливість при цьому Августин услід за античними авторами визначав як «доброчесність, яка дає кожному своє»[130].

Г. Кельзен відкидає таке правове розуміння. «Справедливість, – пише він, – не може бути ознакою, що відрізняє право від інших примусових ладів... Деякий правопорядок може вважатися несправедливим із точки зору певної норми справедливості. Однак той факт, що зміст дієвого примусового ладу може бути розцінений як несправедливий, ще зовсім не підстава для того, щоб не визнавати цей примусовий лад правопорядком»[131].

Такий підхід Г. Кельзена обумовлений тим, що справедливість (і інші об'єктивні властивості права в його розрізненні із законом), він відносить до моралі і при цьому дотримується уявлень про моральний релятивізм, про відносність різних моральних цінностей і метафізичний (релігійний) та ідеологізований характер абсолютних цінностей. Тому, вважає Г. Кельзен, при оцінці позитивного права з точки зору відносної справедливості доведеться з

---

[127] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. l. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1987. с.69

[128] Августин А. Про град Божий до Марцеліна проти язичників / А. Августин Творіння Блаженного Августина Єпископа Іппонійского Т.2. Частка IV. Видавництво друге (репринт) – Київ: Друкарня І. І. Горбушова. 1906. – 416с. IV, 4

[129] Августин А. Про град Божий до Марцеліна проти язичників / А. Августин Творіння Блаженного Августина Єпископа Іппонійского Т.2. Частка IV. Видавництво друге (репринт) – Київ: Друкарня І. І. Горбушова. 1906. – 416с. XIX, 21

[130] Августин А. Про град Божий до Марцеліна проти язичників / А. Августин Творіння Блаженного Августина Єпископа Іппонійского Т.2. Частка IV. Видавництво друге (репринт) – Київ: Друкарня І. І. Горбушова. 1906. – 416с. XIX, 21

[131] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. l. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1987. с.70

позицій християнського ідеалу справедливості заперечувати правовий характер римського права. А такий підхід, підкреслює він, абсолютизує відносні моральні цінності і неприйнятний для позитивістської науки про право.

Г. Кельзен стверджує, що «всякий довільний зміст може бути правом. Не існує людської поведінки, яка – в силу свого змісту – свідомо не могла б складати зміст правової норми»[132].

Кельзенівське очищення права як форми належного від змісту поєднується необхідним чином із допущенням (і визнанням) будь-якого свавілля в якості права. Очищене у такий спосіб від правових начал правове розуміння (і правознавство) виявляється вимушеним легітимувати навіть тоталітарне насильство від імені науки права.

У контексті правової онтології, хоча основна норма, за Г. Кельзеном, нічого не замінює в даності права, однак саме вона в нормологічній схемі чистого вчення визначає відповідну даність як право. У теоретико-концептуальном контексті саме завдяки концепції основної норми чисте вчення про право найбільш виразним чином проявляє себе як позитивістське учення. Адже саме основна норма дає правове значення будь-якому дієвому ладу примусу і визначає дійсність правопорядку – байдуже до його змісту. Основна норма виступає в нормативній інтерпретації Г. Кельзена як вихідний пункт процедури створення позитивного права. Будь-яка правова норма, згідно з цією формально-логічною схемою, дійсна тому, що вона створена певним способом, передбаченим, зрештою, основною нормою. Основна норма, за Г. Кельзеном, лише делегує нормотворчу владу – встановлює правило, відповідно до якого повинні створюватися норми цієї системи, але зміст цих норм не важливий для основної норми і не може бути виведеним із неї шляхом логічної операції. «Основна норма, – пише Г. Кельзен, – визначає основний фактор правотворчості, так що її можна назвати конституцією в сенсі правової логіки, на відміну від конституції в сенсі позитивного права»[133].

Тлумачення позитивного права – усякого дієвого ладу примусу, в якості об'єктивно дійсного нормативного ладу, за Г. Кельзеном, можливо лише за умови постулату основної норми, відповідно до якої суб'єктивний сенс актів, що встановлюють право, є також і їх об'єктивним сенсом.

Пояснюючи логічне значення основної норми для обґрунтування – без допомоги метаправової владної інстанції (Бога або природи) – дійсності історично першої конституції – конституції, яка не створювалася шляхом правомірної зміни попередньої конституції, Г. Кельзен пише, що визнання нової конституції стає можливим лише в тому разі, якщо прийнятий постулат нової основної норми: «Необхідно поводитися так, як наказує конституція». У розгорнутішому вигляді, що описує цю основну норму, висловлювання про державний правовий лад звучить так: «Акти примусу повинні здійснюватися за таких умов і таким чином, як це передбачає історично перша конституція і встановлені відповідно до неї норми»[134].

---

[132] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.74
[133] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.74
[134] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.77

Тим самим основна норма, згідно з думкою Г. Кельзена, обґрунтовує об'єктивну дійсність правового ладу і тлумачить суб'єктивний сенс конституції та створених відповідно до неї норм примусового ладу як їх об'єктивний сенс – як об'єктивно дійсні правові норми. У цьому зв'язку Г. Кельзен, користуючись кантівською теорією пізнання, називає основну норму трансцендентально-логічною умовою цього тлумачення.

У контексті правової онтології, аксіології і гносеології, логічна необхідність приведення усієї системи норм до основної норми обумовлена в схемі Г. Кельзена тим, що належне – норма – може бути виведено лише із іншого належного (більш високої норми). Уся система позитивних норм потребує (для своєї дійсності в площині належного) постулату (допущення) основної норми. Основна норма обґрунтовує дійсність усіх норм, що належать до одного і того ж порядку, і конституює єдність цієї безлічі норм. У силу такої єдності правопорядок можна описати за допомогою правових висловів (суджень), що не суперечать одне одному. Подібні судження можуть бути істинними або помилковими. Але сама норма не істинна і не помилкова: вона або дійсна, або недійсна.

У контексті правового ціннісного базису – аксіологічної установки – основна норма безпосередньо співвідноситься з певною реально встановленою конституцією, створеною на основі звичаю або за допомогою законодавчої діяльності. Основна норма опосередковано співвідноситься із створеним відповідно до цієї конституції правопорядком. У силу такої співвіднесеності з цілком певною конституцією основна норма і обґрунтовує дійсність цієї конституції і правопорядку, що відповідає їй. Таким чином, відмічає Г. Кельзен, основну норму не винаходять і не постулюють довільно, бо для кожного правопорядку є своя основна норма і не існує вибору між різними основними нормами. Оскільки основна норма не може бути бажаною нормою і оскільки ця норма, за Г. Кельзеном, логічно необхідна для обґрунтування об'єктивної дійсності позитивних правових норм, вона сама, не будучи позитивною нормою, може бути лише нормою мислимою. Основна норма може бути саме нормою, яка мислиться як передумова правопорядку, коли дієвий лад примусу тлумачиться як система дійсних правових норм.

Згідно із основною нормою державного правопорядку, ефективний уряд, який на підставі дієвої конституції створює дієві спільні та індивідуальні норми, є легітимним урядом цієї держави. Принцип, згідно з яким норма правопорядку дійсна до тих пір, поки її дійсність не буде припинена передбаченим правопорядком способом або замінена дійсністю іншої норми цього ладу, – цей принцип є принципом легітимності.

Із позиції правової гносеології – вчення про пізнання правових настанов і їх дієвість – в теорії Г. Кельзена передбачено, що з тієї миті, як стара конституція втрачає дієвість, а нова її набуває, – акти, наділені суб'єктивним сенсом створення або вживання правових норм, тлумачаться за допомогою допущення не старої, а нової основної норми. Якщо ж революція не є успішною – якщо революційна конституція (створена не відповідно до розпоряджень старої конституції) не стала дієвою і революція не стала

процесом створення нового права, то нова основна норма не постулюється. У цьому випадку така революція неуспіху є, згідно із старою конституцією і кримінальним кодексом, що відповідає їй, державним злочином. Застосований з цих міркувань принцип Г. Кельзен називає принципом ефективності та додає, що принцип легітимності обмежений принципом ефективності.

Позитивістське правознавство при цьому, помічає Г. Кельзен, може лише констатувати, що ця основна норма передбачається, але воно зовсім не прагне узяти на себе функції нормотворчої влади і залишається пізнавальною діяльністю. «Пропонуючи теорію основної норми, – пише Г. Кельзен, – чисте вчення зовсім не відкриває новий метод правового пізнання. Воно лише виводить на свідомий рівень те, що роблять усі юристи (в основному несвідомо), коли вищеописані факти вони розуміють не як каузально детерміновані, але замість цього тлумачать їх суб'єктивний сенс як об'єктивно дійсні норми, як нормативний правопорядок, не зводячи при цьому дійсність цього ладу до вищої метаправової норми (до норми, встановленої владною інстанцією, вищестоящою по відношенню до правової влади); коли під правом вони розуміють виключно позитивне право. Теорія основної норми – це лише результат аналізу тих методів, якими здавна користується позитивістське правознавство»[135].

У контексті правової онтології, на відміну від традиційного позитивізму, чисте вчення про право відтворює об'єктивну дійсність позитивного права як обумовлену таким, що постулювало основну норму. Завдяки такій передумові, згідно із Г. Кельзеном, чисте вчення про право тлумачить стосунки між людьми як нормативні стосунки – як ті, що конституюються об'єктивно дійсними правовими нормами обов'язки, повноваження, права, компетенції. Але ці стосунки між людьми, помічає Г. Кельзен, можна представити і безпередумовно, без постулювання основної норми: як владні стосунки – взаємовідносини людей, що наказують і підкоряються (чи не підкоряються), інакше кажучи, соціологічно, а не юридично.

З позиції правової антропології, в кельзенівській нормологічній інтерпретації позитивного права поняття дієвості – реальної сили права – виступає як умова дійсності права як для окремих індивідів, так і для суспільства в цілому. Але відзначимо, що право не тотожно його сенсу нормативного належного. Під дійсністю права мається на увазі специфічне існування права, відмінне від природної реальності. Власний сенс права, із яким право звертається до реальності, такий: природна, у тому числі соціальна реальність, може відповідати або суперечити праву лише у тому випадку, якщо сама вона не тотожна дійсності права. Розриваючи суще і належне, Г. Кельзен у той же час, прагнучи здолати крайні наслідки такого розриву, визнає неможливість відволіктися від реальності (дієвості) права при визначенні його дійсності, хоча і застерігає проти їх ототожнення.

---

[135] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.81-82

Соціологічно, за словами Г. Кельзена, під дієвістю позитивного права мається на увазі влада (владна сила права), що встановлює право. Під дійсністю права слід розуміти встановлене цією владою позитивне право. Накази влади будь-якого довільного змісту інтерпретуються в чистій теорії права Г. Кельзена як система правових норм належного, що виходить із гіпотетичної основної норми. На його думку, якщо замінити поняття реальності (представленої як дієвість правопорядку) поняттям влади, то питання про співвідношення дійсності і дієвості правопорядку співпадає із добре відомим питанням про співвідношення права і влади. У вказаному аспекті запропоноване рішення виявляється усього лише строго науковим формулюванням старої істини. Хоча право і не може існувати без влади, воно, однак, владі не тотожно.

Із позиції правової онтології і аксіології, право, в теорії Г. Кельзена, є ладом або організацією влади.

У нашій оцінці, із позиції правової антропології, із позицій співвідношення індивіда і держави, держави і права, Г. Кельзен виступає проти традиційного дуалізму держави і права. Він ототожнює державу і право та трактує державу як правопорядок (у розумінні права як примусового соціального ладу). Він стверджує, що як тільки ми почнемо під державою мати на увазі правопорядок, негайно виявиться, що супротивна простим етико-політичним постулатам дійсність або реальність держави є позитивність права. Дійсна держава є позитивним правом на відміну від справедливості – вимог політики.

На відміну від традиційного позитивізму, який етатизує право, кельзенівський нормативізм, навпаки, легалізує (у кельзенівському сенсі чисто формального належного) державу. При цьому не слід забувати, що в чистому вченні Г. Кельзена йдеться про теоретичне обґрунтування об'єктивної дійсності всякого вже наданого (встановленого офіційною владою, державою) позитивного права із яким-небудь довільним змістом. І якщо в концепціях етатичного позитивізму початкове виправдання держави має на увазі виправдання і відповідного позитивного права, у нормативістському позитивізмі той же ефект досягається протилежним шляхом: початкова виправданість якого-небудь позитивного права має на увазі виправданість і якої-небудь держави.

Слід визнати, що у своїй критиці традиційної – позитивістської в некельзенівському варіанті – концепції держави і права Г. Кельзен правильно відзначає низку її істотних недоліків. Згідно із такою концепцією, держава існує незалежно від права, але вона створює право – об'єктивний правопорядок, а потім саме йому підкоряється – зобов'язує себе за допомогою власного права. «Таким чином, – критично помічає Г. Кельзен, – держава – як метаправова сутність, як свого роду соціальний організм – є передумова права, але, в той же самий час, держава передбачає буття права у своїй якості правового суб'єкта, оскільки держава підкоряється праву, ним зобов'язується і стає правовою. Так виглядає теорія двосторонності і самозобов’язання держави, яка, незважаючи

на свої очевидні протиріччя і висунені її опонентами заперечення, як і раніше виявляє вражаючу життєздатність»[136].

Державу Г. Кельзен характеризує як централізований правопорядок – на відміну від таких абсолютно децентралізованих ладів примусу, як правопорядок первісного суспільства і загальний міжнародний правопорядок. Г. Кельзен пише, що правопорядок повинен мати характер організації у вузькому і спеціальному значенні слова: він повинен встановлювати органи, які, функціонуючи за принципом розподілу праці, створюють і застосовують норми, що утворюють цей правопорядок; він повинен виявляти відомий ступінь централізації. Держава – це відносно централізований правопорядок. Державна влада має нормативний характер і є дійсністю ефективного державного правопорядку. «Таким чином, – пише Г. Кельзен, – держава, основними елементами якої є населення, територія і державна влада, визначається як відносно централізований, загалом і в цілому дієвий правопорядок із обмеженою просторовою і тимчасовою сферою дійсності, суверенний або безпосередньо підпорядкований міжнародному праву»[137].

Підходячи з позиції правової онтології і гносеології до існування і пізнання теорії права Г. Кельзена, відзначимо, що відкидаючи концепцію самозобов'язання держави і правової держави, Г. Кельзен стверджує, що держава, яка не підпорядкована праву, немислима. Держава, згідно з юридико-нормативістським трактуванням Г. Кельзена, тільки і існує у своїх актах, які є людськими актами, що приписуються державі як юридичній особі. А таке приписування можливо лише на підставі правових норм, що передбачають ці акти. Так, висловлювання: «Держава створює право», помічає Г. Кельзен, означає лише, що люди (наприклад, члени парламенту, уряду), чиї акти приписуються державі на підставі права, створюють право. Але це означає, що право регулює процес свого створення. Не держава підкоряється створеному нею праву, а право регулює поведінку людей, особливо спрямовану на створення права, і таким чином підпорядковує собі цих людей. Приписування державі, а не конкретним людям прав і обов'язків, унаслідок чого держава як самостійна особа персоніфікує правопорядок – це, згідно із Г. Кельзеном, є усього лише розумова операція, допоміжний засіб пізнання. А предмет пізнання –тільки право.

Оскільки Г. Кельзен ототожнює державу і право, для нього всяка держава є правова держава. Використання ж поняття правова держава в спеціальному сенсі – для характеристики такого типу держави, яка відповідає вимогам демократії і правової безпеки – Г. Кельзен відкидає, оскільки при цьому передбачається і прийняття допущення, згідно із яким лише такий лад примусу може вважатися справжнім правопорядком.

Таке допущення, за оцінкою Г. Кельзена, це забобон, ґрунтований на теорії природного права. Г. Кельзен же під правопорядком має на увазі тільки

---

[136] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.110

[137] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. l. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1987. с.51–52

позитивне право із будь-яким довільним змістом. «Адже, – пише він, – і відносно централізований лад примусу, що має характер автократії, і що не гарантує при необмеженій гнучкості ніякої правової безпеки – це теж правопорядок... З точки зору послідовного правового позитивізму, право, як і держава, не може бути зрозуміле інакше, ніж як примусовий лад людської поведінки, що само по собі ще ніяк не характеризує його з точки зору моралі або справедливості. Тоді держава може розумітися в юридичному сенсі не у більшій і не в меншій мірі, ніж саме право»[138].

Разом із основною нормою позитивного правового ладу окремої держави Г. Кельзен виділяє і формулює також основну норму міжнародного права і основну норму природного права.

Якщо виходити з примату державного, а не міжнародного правопорядку, то тоді, помічає Г. Кельзен, міжнародне право – лише складова частина суверенного державного правопорядку, основна норма якого є підставою дійсності одночасно і державного, і міжнародного правопорядку. При приматі ж міжнародного права, із чого виходить Г. Кельзен, міжнародне право – це єдиний суверенний правопорядок, якому підпорядковані усі державні правопорядки. У такому разі основою дійсності індивідуальних державних правопорядків є не постульована норма (не основна норма кожного такого правопорядку), а позитивна (фактично встановлена) норма міжнародного права, яка описується так: «Відповідно до загального міжнародного права, уряд, який здійснює незалежно від інших урядів ефективний контроль над населенням певної території, є легітимний уряд, а населення, що живе на цій території і контрольоване цим урядом, утворює державу (у сенсі міжнародного права)»[139]. Основою ж дійсності і цієї позитивної норми міжнародного права і усього міжнародного права, і опосередковано – кожного окремого державного правопорядку – при приматі міжнародного права є основна норма міжнародного права.

Основна норма міжнародного права, за Г. Кельзеном, свідчить: «Держави – уряди, у своїх взаємовідносинах повинні поводитися відповідно до існуючого в міжнародних відносинах звичаю», або: «Примус однієї держави по відношенню до іншої повинен здійснюватися за таких умов і таким чином, які відповідають існуючому в міжнародних відносинах звичаю»[140].

Основна норма міжнародного права – логіко-юридична передумова, що дозволяє розглядати загальне міжнародне право – дієві норми, що регулюють поведінку усіх держав по відношенню одна до одної, як правові норми, що зобов'язують держави.

Г. Кельзен підкреслює, що основна норма міжнародного права теж не утверджує ніякої цінності відносно позитивного права, навіть цінності миру – зміст позитивного права може бути яким-небудь.

При приматі міжнародного правопорядку мир розуміється як більш високий по відношенню до державного і, отже, як найвищий і суверенний

---

[138] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вып. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.153–154
[139] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.94
[140] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.96

правопорядок. Якщо ж виходити з примату державного правопорядку і держави (державні правопорядки) все же таки називати суверенними, то, критично помічає Г. Кельзен, цей суверенітет може означати тільки те, що державні правопорядки підкоряються одному лише міжнародному правопорядку, або, користуючись прийнятою термінологією, що держави є безпосередні міжнародно-правові співтовариства.

Із позиції правової аксіології – в системі цінностей права – в критиці природно-правових теорій чисте вчення Г. Кельзена, що акцептує будь-яке позитивне право, спрямоване як проти традиційного позитивізму, так і проти усіх антипозитивістських концепцій правового розуміння, що критикуються ним в якості ідеологізованих – ненаукових природно-правових переконань. У зв'язку з цим він постійно підкреслює, що основна норма, яка в його вченні обґрунтовує об'єктивну дійсність позитивного права, виконує епістемологічну, а не етико-політичну функцію. Правда, визнає він, і основна норма, що обґрунтовує позитивне право, сама не є позитивним правом. «У цьому, – відмічає він, – можна виявити певне обмеження, що накладається на принцип правового позитивізму, а відмінність між позитивістською і природно-правовою теорією можна визнати усього лише відносною, а не абсолютною. Проте ця відмінність досить значна, щоб відкинути точку зору, що ігнорує її, згідно якої позитивістська теорія основної норми, яка пропонована чистим вченням про право, є різновидом природно-правової теорії»[141].

У своїй критиці природно-правової теорії Г. Кельзен відмічає, що основні зусилля цієї теорії зазвичай зосереджені на пошуках критерію, згідно із яким позитивне право можна оцінити як справедливе або несправедливе, а головне – можна виправдати як справедливе. Однак, **за Г. Кельзеном, критерію абсолютної справедливості немає**. Тому представники цього вчення, помічає Г. Кельзен, проголошували не одне природне право, а безліч різних природно-правових ладів, що суперечать одне одному. Так, згідно з однією теорією, природна – справедлива – тільки приватна власність, згідно з іншою – тільки колективна; згідно з однією – тільки демократія, згідно з іншою – тільки автократія.

Ілюзорним, за оцінкою Г. Кельзена, є і уявлення, згідно із яким теорія природного права може дати нічим не обумовлену відповідь на питання про основу дійсності позитивного права. Така теорія бачить основу дійсності позитивного права в природному праві – в ладі, який встановлений природою в якості вищої владної інстанції, що стоїть над звичайним законодавцем. Але за такого трактування, відзначає Г. Кельзен, природне право – теж встановлене – позитивне право, тільки воно встановлене актом не людської, а нелюдської волі. Тому логічно послідовна теорія природного права теж повинна постулювати свою основну норму, а саме: «Необхідно виконувати веління природи». За Г. Кельзеном, це означає, що і теорія природного права може дати не безпередумовний, а лише обумовлену допущенням своєю гіпотетичною

[141] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.100

основною нормою відповідь на питання про основу дійсності позитивного права.

Однак подібну відповідь у вигляді основної норми природного права Г. Кельзен вважає неприйнятною. Адже природа, помічає він, це система каузально детермінованих елементів, у неї немає волі, і вона тому взагалі не може встановлювати ніяких норм. Норми можуть вважатися іманентно властивими природі, тільки якщо бачити в ній прояв волі Бога. Твердження про те, що Бог через природу повеліває людям поводитися певним чином, є метафізичне допущення, яке не може бути прийняте наукою взагалі і правознавством зокрема, тому що предметом наукового пізнання не може бути явище, про яке говориться, що воно існує за межами всякого можливого досвіду.

Істотна відмінність між юридичним позитивізмом і природно-правовим вченням, згідно із Г. Кельзеном, полягає у твердженні, що дійсність позитивного права не залежить від його співвідношення із нормою справедливості. При цьому він вважає справедливість властивою людям доброчесністю і відносить її до царини моралі. Г. Кельзен вважає, що справедливість є моральною якістю, як і всяка доброчесність, тому справедливість відноситься до царини моралі.

Підходячи з позиції правової аксіології – права і моралі – відзначимо, що усі соціальні норми Г. Кельзен ділить на правові і моральні. Як моральні він при цьому розглядає усі неправові норми, включаючи і релігійні. «Правознавство, – пише він, – не єдина дисципліна, що займається вивченням і описом соціальних норм. Ці інші соціальні норми можна об'єднати під назвою мораль; дисципліну, що вивчає і описує їх, можна назвати етикою»[142].

Етика, як і правознавство, за Г. Кельзеном, наука про норми, а не про факти. Вона вивчає і описує моральні норми, встановлені владною інстанцією в сфері моралі або такі, що склалися на підставі звичаю.

Справедливість як властивість людини проявляється в її соціальній поведінці по відношенню до інших людей. Соціальна поведінка людини, згідно з Г. Кельзеном, справедлива, якщо вона відповідає нормі, яка передбачає цю поведінку – встановлює її в якості належного і тим самим конституює цінність справедливості. Соціальна поведінка людини несправедлива, якщо вона суперечить якійсь нормі, що приписує певну поведінку, і цю норму можна назвати нормою справедливості.

Норма справедливості – моральна норма, і поняття справедливості підпорядковане поняттю моралі. «Методологічній чистоті правознавства, – підкреслює Г. Кельзен, – погрожує небезпека не лише тому, що часто не помічають межу, що відділяє його від природознавства, але і – значно більше – тому, що правознавство не відрізняють (чи відрізняють недостатньо ясно) від етики і, відповідно, не проводять чіткої різниці між мораллю і правом»[143].

---

[142] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.82
[143] Чисте вчення про право Ганса Кельзена. // Сб. пер. Вип. 2. / – М.: АН СРСР ІНІОН, 1988. с.61

З цих позицій Г. Кельзен заперечує проти того, що справедливість, як і несправедливість, вважається також властивістю самих норм, що норми теж оцінюються як добрі або погані, справедливі або несправедливі, коли говорять про добре або погане, справедливе або несправедливе позитивне право.

За Г. Кельзеном, норма права або моралі може бути – це по суті її єдина характеристика – або дійсною, або недійсною, причому у разі конфлікту норм (наприклад, норми справедливості, на яку спирається природне право, і норми позитивного права) лише одна з них може вважатися дійсною. Тому, помічає Г. Кельзен, коли норму позитивного права вважають дійсною лише постільки, поскільки вона відповідає природному праву, то власне дійсним у цій нормі є тільки природне право.

Кельзенівське очищення права від справедливості продиктоване позитивістським характером його чистого вчення. Вже те, що Г. Кельзен відносить справедливість до моралі, передрішає його негативне ставлення до теорії природного права та і взагалі до якої-небудь концепції розрізнення права і закону. Своєрідність кельзенівського легізму обумовлена специфікою його нормативізму: розривом сущого і належного, трактуванням наказу влади як логічного належного, якої-небудь практично успішної системи насильства (включаючи тиранію, деспотизм, диктатуру, соціалізм, фашизм, словом – будь-який тоталітаризм) як дієвого соціального ладу примусу і, отже, об'єктивного правопорядку, виправданого гіпотетичною основною нормою.

Чисте вчення про право як належне тим самим є нормологічною легітимацією сущого, включаючи будь-яке дієве насильство, у тому числі і організованої дієвої банди. Між правом і свавіллям за такого підходу немає принципової відмінності. Відмінність ця у кращому разі не якісна, а кількісна: велике свавілля в масштабах країни – це, за Г. Кельзеном, право, а мале свавілля – правопорушення. Кельзенівське очищення права від будь-якого змісту насправді означає виправдання всякого змісту права.

ВИСНОВКИ З ДРУГОГО ПИТАННЯ:

Кельзенівська теорія права як примусового ладу, що розглядається в онтологічному контексті, є по суті не теорія права, а інтерпретація сили як права.

Розглядаючи теорію чистого права в аксіологічному контексті, необхідно відмітити, що постановка Г. Кельзеном завдання очищення предмета правознавства від всього не правового є значимою. Г. Кельзен критикує змішення права і моралі і відмічені подібним змішенням різні природно-правові концепції, але оскільки Г. Кельзен вважає правом тільки позитивне право, а його відмінну ознаку бачить у примусовості, він по суті заперечує наявність у права свого специфічного принципу, що відрізняє право від неправа і усього позаправового.

У підході Г. Кельзена ігнорується правовий сенс не лише справедливості, але і формальної рівності як об'єктивної відмінної особливості і

фундаментального принципу права. Ясно також, що ні фактична примусовість, ні основна норма не є і не можуть бути принципом права. Тому можна сказати, що для вирішення свого основного завдання – очищення правознавства від всього не правового – у Г. Кельзена немає найголовнішого – основи такого очищення – об'єктивного критерію відмінності права від неправа.

У Г. Кельзена в силу відсутності принципу права, правова форма виявляється цілком порожньою, беззмістовною – спеціально очищеною від будь-якого, у тому числі і довільного, позитивно-правового змісту. Отже правовий конфлікт кельзенівського формалізму полягає не в тому, що він трактує право як форму і прагне очистити правову форму від позаправового змісту, а в тому, що сама ця форма в його інтерпретації опиняється повністю очищеною від всього власне правового. Інакше кажучи, в чистому вченні про право правова форма підміняється логічною формою, яка цілком беззмістовна у формально-правовому сенсі і тому абсолютно байдужа до будь-якого фактичного змісту.

Таким чином, у підході Г. Кельзена чистота позаправового формалізму поєднується із антиправовими нечистотами позитивізму будь-якого фактично наданого позитивного права. Причому кельзенівська нормологічна форма і структура належного сама по собі, у відриві від сущого позитивного права, не дієва в правовому сенсі. Правового ж значення ця логічна форма набуває у вченні Г. Кельзена лише завдяки її дуже довільному стикуванню із будь-якою фактичністю позитивного права.

Кельзенівський розрив між належним і сущим і відповідне очищення першого від другого обертається повною залежністю належного від сущого.

Підходячи з позиції правової антропології, відзначимо, що за Г. Кельзеном, право необхідно розглядати як примусовий лад людської поведінки, який регулює дії людей з відношення один до одного. Правова влада – в інтересах індивідів і правового співтовариства в цілому – пропонує певну людську поведінку тільки тому, що вважає її цінною для правового співтовариства людей. Правопорядок передбачає, що за певних умов мають бути здійснені певні заходи примусу.

Підходячи до «чистого вчення про право» з позиції правової гносеології, вкажемо читачеві, на той важливий факт, що очищення предмета правознавства як нормативної науки здійснюється Г. Кельзеном за допомогою специфічного нормативістського методу вивчення і опису права як особливої системи норм і певної сфери належного. Згідно із Г. Кельзеном, специфічний метод визначає специфічний предмет права. Принципова відмінність методу, помічає Г. Кельзен, спричиняє і принципову відмінність досліджуваного предмета права.

3. СОЦІОЛОГІЧНИЙ НАПРЯМ ТЕОРІЇ ПРАВА – АЛЬТЕРНАТИВА НОРМАТИВІСТСЬКОЇ ТЕОРІЇ ПРАВА. ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ

Соціологія права має свої історичні корені. Вона нерозривно пов'язана з розвитком соціологічної думки XIX – початку XX століть. Поступово в цей період історичного розвитку теорія права втрачає свій цілісний характер. Вона диференціюється на «загальну теорію права», «філософію права» і «соціологію права».

Підкреслимо, що процес вказаного еволюційного розвитку в теорії права не можна уявляти спрощено. Звернемо увагу читача на те, що ряд важливих аспектів соціології права опосередковано, переважно на методологічному рівні, виявляються в працях засновників соціології О. Конта (1798 – 1857) і Г. Спенсера (1820 – 1903).

Відзначимо, що у рамках соціології проблеми права, політики і держави, із моменту її появи вивчалися в малому ступені. Але серед правознавців була визнана необхідність соціологічних досліджень для ефективного розвитку юридичної науки. Вказаній обставині сприяла практика конкретних соціологічних досліджень, що почалася, зокрема, у сфері кримінального права. Це дозволило, по-перше, звернутися до вивчення міжособистісних явищ правової дійсності, які раніше не охоплювалися проблематикою правознавства, по-друге, виконати ряд методологічних розробок конкретних соціологічних досліджень в праві. У зв'язку з методологічними розробками соціологічних явищ у галузі права в оновленому вигляді з'явилося по'єднання емпіричного рівня досліджень із теорією середнього і вищого рівня соціологічного знання.

Вкажемо читачеві на той аспект, що в науковому контексті корисним є підхід до предмета соціології права з позиції правової онтології, аксіології, антропології, гносеології. Не існує таких відгалужень правової науки, навіть найвіддаленіших, звернення до яких не сприяло б пізнанню того, що є право.

У нашому розумінні, не слід робити відмінностей між поняттями «Соціологія права» і «юридична соціологія», необхідно вживати їх як синоніми, що пропонував Ж. Карбон'є – французький правознавець, який стверджує, що соціологія права похідна від соціології, розвивалася як галузь останньої, а отримавши самостійність, активно взаємодіє із загальною соціологією.

Для того, щоб розкрити зміст понять «Соціологія права» і «юридична соціологія» як синонімів, здійснити підхід до предмета соціології права з позиції правової онтології, аксіології, антропології, гносеології, звернемося до витоків зарубіжної і вітчизняної соціології права і її еволюції в XIX – початку XX століття. Вкажемо читачеві на «мозаїчність» підходів до соціології права, як галузі правового знання, що лише складається.

Витоки соціології права і її еволюції в XIX – початку XX століття в європейській культурі. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти

О. Конт – один із засновників соціології відомий, передусім, як родоначальник позитивістської філософії і позитивістської соціології. Його основні праці: «Курс позитивної філософії» в 6-ти томах, а також «Система позитивної політики, або соціологічний трактат про основи релігії людства» в 4-х томах.

Підходячи **з позиції онтології і антропології**, відзначимо, що О. Конт розглядав соціологію як науку про суспільство, акцентуючи увагу на діях і способах дій індивідів у відносинах між собою. У **онтологічному контексті,** його **соціологічна концепція характеризується ідеалом «ладу і прогресу».** Саму соціологію він підрозділив на дві основоположні складові – соціальну статистику і соціальну динаміку. У **гносеологічному контексті** перша покликана вивчати умови існування і закони функціонування соціальних систем; друга – закони їх розвитку і зміни.

Говорячи про онтологічний **контекст концепції О. Конта,** іідзначимо, що соціальна статистика – це анатомія суспільства, теорія громадського порядку, найкращої організації суспільства. Розділяючи суспільство на окремі структурні інститути, він виділяє сім'ю, державу і релігію, що відіграють найважливішу роль у забезпеченні органічної єдності усіх людей. Соціологічний аспект права виявляється в поглядах О. Конта на державу. На його думку, держава – це охоронець громадського порядку, що стоїть на варті соціальної солідарності і бореться проти тенденцій корінної розбіжності почуттів, ідей та інтересів людей. Без цього неможливий суспільний прогрес. Наслідування громадського порядку, підпорядкування державі, її правовим настановам, вважає О. Конт – священний обов'язок будь-якого представника суспільства.

З аксіологічної позиції, соціальна динаміка О. Конта – це позитивна теорія суспільного розвитку. Не заперечуючи певну роль факторів, які він іменував вторинними факторами, – клімат, приріст населення, розподіл праці, безумовну першість учений віддавав духовним, розумовим факторам. Тому характер суспільства на кожному історичному етапі і шляху його розвитку визначаються у О. Конта «станом людських умів».

Г. Спенсер, англійський дослідник-соціолог, в онтологічному контексті – продовжувач контівської позитивістській лінії в соціології і філософії, засновник органічної школи в соціології**.**

З точки зору гносеології, він багато зробив на шляху становлення соціології як самостійної науки, особливо у сфері системного і структурно-функціонального аналізу у вивченні суспільства. Його основна праця «Основа соціології». Деякі змістовні аспекти методологічного характеру можна віднести до соціології права. Важливу увагу англійський учений приділяв функціонуванню суспільної системи, її різним організаціям та установам. Згідно із поглядами Г. Спенсера, соціологія покликана описувати і пояснювати розвиток політичної організації, життєдіяльність суспільства і його частин, а також певні форми контролю над різними установами суспільства.

У онтологічному контексті, об'єктами соціологічного аналізу є мораль, моральність, естетична сфера, а також взаємна залежність між структурами і організаціями суспільства з одного боку, і життєдіяльність людей, їх вчинки – з іншого.

У антропологічному контексті, Г. Спенсер звернув увагу на суперечливий характер розвитку суспільства, у тому числі і в правовій сфері. У зв'язку з цим він підкреслив, що неерідко збільшенню виборчих прав у суспільстві супроводить обмеження чиновництвом у різних формах діяльності громадян.

У аксіологічному контексті важливо відзначити, що введення ним у науковий обіг категорій «структура» і «функція», стосовно соціального дослідження, сприяло подальшим поколінням дослідників у реалізації положень Г. Спенсера стосовно соціології права.

Е. Дюркгейм (1858–1917) – засновник французького напряму в сучасній соціології права. Його значними працями є: «Про розподіл суспільної праці», «Самогубство». До історії соціології права він увійшов, по-перше, концепцією пояснення соціального «соціальним», по-друге, ідеєю «аномії».

У онтологічному контексті, згідно з поглядами Е. Дюркгейма, предметом соціології права виступає вивчення права в його суспільному контексті, зв'язки між правом і мораллю, правом і моральністю, а також феномен аномії як причини соціальної патології і часто злочинності.

У аксіологічному і антропологічному контекстах, за думкою Е. Дюркгейма, головна особливість пояснення соціального явища його соціальним значенням полягає в тому, що духовні цінності і ідеї втілюються в суспільні норми. Втілившись, вони стають важелями регуляції поведінки індивідів. Духовні цінності, втілившись у норми (моральні, правові і політичні) виступають сторонами соціального явища емпіричного життя.

Соціальні норми, особливо правові, мають примусовий характер, бо примушують людину діяти відповідно до їх змісту. При цьому важливо,

підкреслює французький дослідник, що соціальні норми ефективні лише тоді, коли вони спираються не на зовнішній примус, у тому числі права, а на моральну досконаліть особистості, моральний авторитет суспільства.

У онтологічному контексті, у своєму вченні Е. Дюркгейм, розкриваючи структуру суспільства, звернув увагу на два його компоненти, що перебувають у взаємодії. Перший – це матеріальні і духовні цінності, передусім, право, мистецтво, устої, що не є «рушійною силою історії». Другий – це люди як колективне середовище. Вивчати їх взаємовплив, підкреслював він, потрібно конкретно – історично. Оскільки, наприклад, злочин зустрічається в усіх або більшості суспільств, він розглядається Е. Дюркгеймом як явище нормальне. А ось деякі явища, які представлялися спільними в усіх розвинених країнах наприкінці XIX століття, такі, наприклад, як підвищення числа самогубств, послаблення їх морального засудження, деякі типи економічних криз і інші явища, кваліфікувалися ним як патологічні.

У контексті досліджень правових побудов – правової гносеології – Е. Дюркгейм дав обґрунтування поняттю «аномія» (відсутність норми, відсутність права). Цим поняттям він позначає стан ціннісно-нормативного вакууму і кризових періодів розвитку суспільства. Це означає, що старі соціальні норми і цінності вже не працюють, а нові відсутні. Пояснюючи «аномію», учений виділяє в якості головного такий суспільний стан, за якого відсутня регуляція поведінки індивіда, передусім регуляція моральна і правова. Вихід із «аномії» він бачив у розвитку економіки, у її нормативній регуляції, що враховує право. У світлі «аномії» Е. Дюркгейм пояснював і причину самогубств у суспільстві, бо вони видавалися йому однією з тих форм, в яких передається соціальна хвороба усього суспільства.

Макс Вебер (1864 – 1920) зробив помітний вплив на характер і зміст європейської соціології права.

У онтологічному і гносеологічному контексті, німецький учений, основоположник «розуміючої» соціології і теорії соціальної дії, застосував її принципи до дослідження політичної влади, релігії, права. Соціологія, за М. Вебером, є такою, що «розуміє», оскільки вивчає поведінку особистості, що вкладає у свої дії певний сенс. А стержнем такої соціології є ідея раціональності, що знайшла відображення у сучасному їй суспільстві.

У антропологічному контексті, у своїх поглядах М. Вебер розкриває трактування політичної влади. Спираючись на свою теорію соціальної дії, він вважає атрибутом соціальної дії взаємне очікування відповідної поведінки усіма суб'єктами, що беруть участь у політичних відносинах. Це і забезпечує легітимність панування. Ті, хто управляють, чекають, що їхнім командам покорятимуться. Ті ж, ким управляють, чекають директиви певного змісту. Так виникає передумова-тенденція, яка забезпечує можливість максимально раціональної поведінки в політичній сфері і дозволяє досягти граничної ефективності міжлюдських взаємовідносин.

У контексті системи духовних цінностей – аксіологічному контексті – М. Вебер, виходячи зі своєї методології, аналізує легітимні типи держави. Він виділяє три легітимні типи панування і відповідно три типи мотивів покори:

- панування в силу обов'язковості легальних настанов і особистої ділової компетентності;
- панування, обумовлене «устоями» в суспільстві;
- панування на основі простої особистої мотивації підданих.

При цьому лише в першому типі панування мотивом покори є співвіднесений із інтересами інших особистий інтерес, що і породжує раціональну дію.

Звертаючи увагу на необхідність ліквідації корупції серед представників державної влади, М. Вебер висловлює таке положення. За інших рівних умов, вважає він, при волевиявленні народу, необхідно вибирати в органи влади людей, що мають не лише духовне багатство, але і певне матеріальне становище. У соціально-психологічному плані така особистість більше підходить для проведення самостійної правової політики.

О. Ерліх (1862 – 1923) – австрійський юрист – зіграв значну роль у формуванні європейської соціології права

У онтологічному контексті, його цілісна концепція права ускладнена і суперечлива. Він пов'язує розвиток і суть права із соціальною структурою суспільства, у тому числі сім'єю, торговими організаціями, об'єднанням людей, державними структурами. Тим самим О. Ерліх звертає увагу на соціальну обумовленість права. У той же час його трактування права має дуже розширений характер, бо розглядає усі суспільні явища в якості правових.

Поряд із цим, О. Ерліх проводить чітку демаркаційну лінію між правовою галуззю, правопорядком та іншими сферами соціального життя: мораллю, мистецтвом, релігією та іншими. Він відзначав також, що держава засновує свою діяльність не лише на правових вимогах.

У контексті правової антропології австрійський учений невиправдано розширює поняття права. Згідно із його позицією, санкціоновані державою правові розпорядження є лише частиною права. Разом із ними, функціонує так зване «живе право», а саме – такі види правил поведінка, які, в його трактуванні, щохвилини створюються людьми в процесі їх спілкування. До появи конституції і власності існувало певне «соціальне право», об'єктом якого було відношення і поведінка людини. Але навряд чи можна погодитися із тим, що це було «право» у власному розумінні цього слова, що становить норми поведінки, санкціоновані вимогами держави. Саме у цьому виявляється слабка ланка в ідеї О. Ерліха «Про живе право». Справа в тому, що він не проводить чіткої відмінності між правилами поведінки, які не потребують державно-примусової санкції для їх дотримання, і правилами поведінки, що пов'язані безпосередньо з юридичними санкціями.

Ж. Карбон'є в 70-80-ті рр. XX століття були реалізовані дослідження у сфері цивільного і сімейного законодавства. Він обумовлює, що соціологія права не охоплює усе право, усі його галузі. На думку французького ученого, стрижнем соціології права є цивільне право.

Розглядаючи вчення Ж. Карбон'є в онтологічному контексті, відзначимо, французький учений вважає, що соціологія права похідна від соціології. Вона розвивалася як галузь соціології, а отримавши самостійність, активно взаємодіє із загальною соціологією. Разом із тим Ж. Карбон'є протиставляє юридичну соціологію і традиційну юриспруденцію, стверджуючи, що юриспруденція – носій догматичного підходу, а соціологія – центр недогматичного вивчення права.

Розглядаючи вчення Ж. Карбон'є з позиції правової гносеології, відзначимо, що йому належить ряд цікавих поглядів про співвідношення юридичної соціології із загальною соціологією, з іншими гуманітарними науками, про внутрішню диференціацію юридичної соціології, про різні форми правової психології (соціальну, національну, індивідуальну правову психологію).

Незважаючи на «мозаїчність», можна говорити про те, що розвиток соціології права в Європі має не лише свої історичні корені, але і традиції, що складаються – домінуючі тенденції.

У онтологічному, аксіологічному, антропологічному і гносеологічному аспекті, соціологія права – напрям правового знання – у своєму розвитку обумовлений об'єктивними факторами. По-перше, необхідністю дослідження соціальних процесів у контексті правової науки, по-друге, прагненням розвивати правове знання в контексті динаміки соціальних процесів, по-третє, впливати на соціальні процеси усією системою пануючого права.

Соціологія права і особливості її розвитку в культурі США у XX столітті. Онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти

Вкажемо читачеві на той факт, що у сучасному світі соціологія права має свої особливості розвитку. Це відноситься, головним чином, до соціології права в США. Дослідники США розглядають, у першу чергу, прикладне значення соціології права, а тому їх розробки відносяться більшою мірою до методологічних проблем вказаної галузі правового знання. У контексті вищесказаного підкреслимо, що у філософії – фундаментальній галузі знання – американськими ученими розглядаються, як правило, лише прикладні

проблеми, які відносяться до методологічних підстав науки. Онтологія і гносеологія наукового знання мало цікавить американських дослідників. Будь-яке наукове знання розглядається в США лише із технічної – інструментальної позиції. Безумовно, вказана обставина не може сприяти зростанню наукового знання.

Підкреслимо, що в американській соціології права існує прагнення до використання різноманітних підходів: природно-правового, позитивістського, екзистенціалістського, соціологічного. Але перевага віддається соціологічному підходу. Така перевага обумовлена саме тим, що соціологічний підхід у пізнанні правових явищ збагачує в першу чергу технологічну процедурну базу дослідження. На думку американських учених-інструменталістів, правові норми слід розглядати крізь призму ефективності у досягненні цілей, що поставлені верховною владою. Ефективність досягнення цілей повинна вивчатися в соціальному відбитті, як рівень досягнення соціально-корисних цілей за мінімальної витрати засобів і зусиль.

Вказаний підхід найбільшою мірою орієнтований на використання сучасної техніки управління, в першу чергу, це відноситься до застосування засобів інформатики, яка дозволяє встановлювати оптимальні засоби управління поведінкою індивідів, використання соціологічного інструментарію для перевірки ефективності норм, не лише на етапі правотворчості, але і на етапі правової реалізації.

Особливо відзначимо для читача той факт, що в США найбільш поширені конкретно-соціологічні дослідження в галузі конфліктології, кримінології, а також дослідження у сфері вивчення факторів законодавчої, судової і адміністративної діяльності. Характерно, наприклад, що у межах соціології права в дослідженнях, що проводяться, аналізується діяльність присяжних засідателів, залежність суддівського рішення від психічного стану судді, його настрою, вплив соціального походження суддів на ухвали, що виносяться, поведінку працівників поліцейських органів, соціальне походження юристів, стиль їх діяльності.

Разом із подібними дослідженнями, в США активізується діяльність учених у галузі методології активного впровадження в соціально-правові процеси таких підходів, як системно-структурний, структурно-функціональний, логіко-семантичний, соціально-психологічний. Ця картина особливо характерна для сучасного американського суспільства, в якому наукові викладення значною мірою носять прикладну спрямованість. Необхідно зауважити, що часто вони проводяться на замовлення державних структур, а також приватних установ і фірм, переслідуючи мету рішення цілком конкретних завдань.

Відмінною рисою американської правової теорії є її плюралізм. Тому не видається можливим виділити яку-небудь її домінуючу концепцію. Виходячи із сказаного, відзначимо, що в США в правовій науці складається досить специфічна ситуація. Її суть зводиться до того, що найбільш прийнятним підходом виступає запозичення і переробка концептуальних схем із різних теорій і злиття методів різних категоріальних настанов.

Американські дослідники визнають, що їх правова теорія перебуває під впливом різних концепцій, американська правова думка предстає мозаїчно в якості емпіричного, позитивістського, реалістичного, моралістичного, індивідуалістичного напрямів.

Підкреслимо, американські учені-інструменталісти в галузі соціології права вважають, що подібне поєднання підходів не є негативним критерієм. Така безсистемність методологічних прийомів пояснюється тим, що американські юристи і соціологи аналізують і застосовують правові теорії і методи не абстрактно, а з урахуванням історичного розвитку своєї правової системи, національних традицій і потреб практики.

Відзначимо для читача, що виділення онтологічного, аксіологічного, антропологічного, гносеологічного аспектів правових теорій є завданням цього навчального посібника. Тому, незважаючи на інструментально-прикладний характер соціально-правових концепцій, що вироблені в США, виділимо в них вказані аспекти.

Питирим Сорокін (1889-1968), учень російського філософа в галузі філософії права Л. Й. Петражицького, сприяв становленню і розвитку американської соціології права.

Фундаментальні праці П. Сорокіна «Сучасні соціологічні теорії», «Соціальна і культурна динаміка», «Злочин і покарання, подвиг і нагорода», «Соціологічні теорії сьогодні» зберігають свою актуальність і в наші дні.

Підходячи **з позиції правової онтології і антропології,** вкажемо, що згідно з поглядами П. Сорокіна, соціологія є наукою, яка вивчає поведінку людей. Учений вважає, що вона виступає як теорія соціальної поведінки, яка ґрунтована на психофізіологічних механізмах рефлекторного типу (акція – реакція). У зв'язку із цим не можна не відзначити соціолого-правовий аспект у міркуваннях ученого. У своїй праці «Злочин і покарання, подвиг і нагорода» П. Сорокін виділив три основні види акцій – реакцій в поведінці людей:

1) дозволені дії – належні реакції;
2) рекомендовані дії – нагороди;
3) заборонені дії – покарання.

Знаходячись **у гносеологічному контексті правової теорії**, важливо підкреслити, що П. Сорокін підрозділив усю соціологію на загальну соціологію і спеціальну соціологію. Загальна соціологія, згідно П. Сорокіну – теорія про родові властивості, стосунки і закономірності соціально-культурних явищ. Спеціальна соціологія – це набір різноманітних теорій про соціальні структури і, крім того, соціальну динаміку відповідного класу соціально-культурних явищ, що вивчаються в їх родових стосунках, які повторюються. Такими теоріями виступають, наприклад, аграрна соціологічна теорія, економічна соціологія, соціологія мистецтва, соціологія війни, соціологія права та інші.

Знаходячись **в контексті правової аксіології,** відзначимо, що характеризуючи соціологічні теорії, П. Сорокін звертав увагу на роль соціальної генетики як важливого структурного компонента кожної соціологічної теорії. У нього дослідник включав вчення про походження і розвиток інститутів права.

Р. Мертон – представник теорії функціональної системи в соціологічній думці США. Він зосередив свої зусилля на вивченні явищ, що виникають внаслідок напруження і протиріч соціального життя. Саме у цьому напрямі Р. Мертон розкрив свої думки на розвиток соціології права. Ідеї з цієї проблеми він виклав у працях: «Соціальна структура і аномія», «Явні і латентні функції».

Знаходячись **у контексті правової онтології,** відзначимо, що згідно із твердженням Р. Мертона, соціальна аномія є особливим морально-психологічним станом свідомості, який характеризується вакуумом ідеалів і розкладанням моральних цінностей. Причина аномії – протиріччя між пануючими в суспільстві індивідуалістичними «нормами-цілями» культури (прагнення, що виступають мотивами особи до багатства, влади, успіху) і існуючими інститутами, які санкціоновані засобами досягнення цих цілей.

Згідно із поглядами Р. Мертона, досягнення вказаних цілей позбавляють більшість американців можливості реалізувати поставлені цілі законним шляхом. Ці протиріччя лежить в основі злочинності і апатії до життя.

З позиції правової антропології вкажемо, що усі види соціальної поведінки (залежно від прийняття або не прийняття людиною культурних норм) Р. Мертон ділить на п'ять типів індивідуальної адаптації:

1) конформізм – соціальні цілі суспільства і способи їх досягнення приймаються повністю (спокійні і законослухняні громадяни);
2) інноваційність – приймаються соціальні цілі, але не способи їх досягнення (рекет, підробки грошей, крадіжка, зловживання);
3) ритуалізм – соціальні цілі не осмислюються, але способи їх досягнення священні і непохитні (користолюбство, фальсифікації, махінації та інше);
4) ретритизм – анархізм, бродяжництво, наркоманія;
5) заколот, бунт – радикалізм, боротьба за свободу, політичний тероризм.

У контексті правової гносеології мертонівський підхід до гострих соціальних явищ привертає все більшу увагу як теоретиків, так і практиків соціології права.

Н. Смелсер приділив увагу аналізу негативного відхилення від норм (наприклад, від закону) у поведінці індивіда (девіантна поведінка). Учений спеціально досліджує такий феномен. Згідно з точкою зору Н. Смелсера, девіація – антипод конформізму. Так, він відзначає, що девіантність

визначається відповідністю або невідповідністю вчинків соціальним очікуванням. У той же час Н. Смелсер характеризує девіацію як поведінку, яка вважається відхиленням він норм, що схвалюються конкретною групою і спричиняє за собою певні санкції, у тому числі і у вигляді покарання.

Р. Паунд (1870 – 1964) вважається одним із засновників американської соціології права. Він одним із перших поставив питання про аналіз права в його соціальному контексті в дійсній практиці, а не як воно представлене в теорії.

З позиції правової онтології вкажемо, учений дотримується погляду, що право необхідно розглядати в якості засобу соціального контролю. Р. Паунд аналізує соціальний контроль завдяки загальній соціологічній теорії. Крім того, він відзначає, що завданням соціології права є з'ясування і аналіз соціальних результатів законодавства, а також суспільних змін, які, у свою чергу, обумовлюють зміни в законодавстві.

Р. Паунд звертає увагу на необхідність відповідності правотворчості економічним умовам, що склалися в суспільстві. У той же час американський учений підкреслює необхідність діяльності юристів і особливо суддів, від яких значною мірою залежить реалізація права.

У рамках правової гносеології виділимо, що Р. Паунд і його послідовники оцінювали право з позицій емпіричного досвіду, при цьому суб'єктивна позиція суддів розглядалася ними в якості вирішальної основи правомірності того або іншого вчинку, його відповідності вимогам закону. Висновок, до якого прийшли прихильники інструменталізму, має далекосяжні наслідки відносно концептуальних позицій вирішення питань законодавства і правосуддя. Послідовники інструментального підходу, пропонуючи розширення суддівського впливу, визнають за судовою владою також і право нормотворчості за власною ініціативою.

ВИСНОВКИ ДО ПІДРОЗДІЛУ

Підходячи з позиції правової онтології, аксіології і гносеології відзначимо, що, незважаючи на суперечливий характер теорій в галузі соціології права в США, соціологія права здійснила значний вплив на перегляд ряду консервативних традицій, особливо в теорії і методах пізнання права. Її прихильники у своїх працях показали обмеженість правових норм в якості засобів, що визначають судові рішення, передусім у недостатньо обґрунтованих і спірних судових справах. Разом з аналізом цієї проблеми вчені із США запропонували свої способи для надання судовим рішенням певнішої передбачуваності, розкрили ціннісні методи знаходження і ухвалення таких рішень. Вони підкреслили важливість дослідження усієї системи факторів судового процесу (правових і неправових), а також необхідність бачення соціально-економічної основи судових рішень, що приймаються.

4. ПСИХОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ ПРАВА Л. Й. ПЕТРАЖИЦЬКОГО (ОНТОЛОГІЯ, АКСІОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ). ОСОБЛИВОСТІ ПОСТКЛАСИЧНОГО ПРАВОРОЗУМІННЯ

Посткласичне правове розуміння і його особливості

Говорячи про посткласичне правове розуміння, відзначимо для читача, що воно, як і класичне, є стилем теоретично-правового мислення. Особливості стилю теоретично-правового мислення визначаються в кожну культурно-історичну епоху уявленнями про місце і призначення людини в картині світу.

Виділимо основні характеристики, властиві будь-якому стилю теоретично-правового мислення:

1) способи уявлення про правову реальність, які включають, по-перше, уявлення про буття права в суспільстві – онтологію права, по-друге, теоретичне знання про право і мову як знаково-символічний засіб виразу знання про право;
2) аксіологічний – ціннісний статус результатів теоретично-правового дослідження в певний культурно-історичний період;
3) антропологічний статус результатів теоретично-правового дослідження в кожен певний культурно-історичний період, який є співвідношенням соціально-культурної і гносеологічної складових змісту теоретично-правового знання;
4) гносеологічні методи пізнання теоретично-правового дослідження;
5) умови істинності тверджень про правову реальність і критерій істинності правових теорій конкретних культурно-історичних періодів;
6) відношення правової теорії і соціальної практики, а відповідно, зв'язок теоретичного і прикладного юридичного знання.

Вказані характеристики, що мають смислову єдність теоретично-правового мислення, властиві йому в кожному історико-культурному періоді, виступають критеріями, що дозволяють виділити стилі класичного правового розуміння і посткласичного розуміння права.

Онтологічний, аксіологічний, антропологічний гносеологічний аспекти психологічної теорії права Л. Й. Петражицького

При аналізі онтологічного, аксіологічного, антропологічного, гносеологічного аспектів психологічної теорії права Л. Й. Петражицького, вкажемо читачеві на відмінності особливостей стилів соціально-правових теорій посткласичного правового розуміння на рубежі XIX – XX століть. Для цього нагадаємо, що у вітчизняній соціально-правовій думці, як і в західноєвропейській, на рубежі XIX – XX століть стався радикальний перегляд теоретико-методологічних принципів класичного позитивізму. Саме класичний

позитивізм у цей період претендував на роль загальнонаукової бази як природного, так і соціально-гуманітарного знання.

Антипозитивістська критика виникла в лоні неокантіанської філософії. Її представники В. Віндельбанд і П. Ріккерт намагалися сформулювати методологічні стилістичні положення, що показують обмеженість можливостей природничо-наукового пізнання – натуралізму соціально-історичних реалій. Оскільки втіленням позитивізму і натуралізму в соціальних науках вважалася соціологія, то основний «удар» був спрямований проти неї, тим більше що соціологія намагалася зайняти місце узагальнюючої науки у сфері соціально-гуманітарного знання. Піддаючи критиці позитивістську методологію, багато мислителів поставили під сумнів саму можливість існування соціології як науки.

У вітчизняній філософії критика позитивізму на світоглядному рівні була зроблена, зокрема, В. С. Соловйовим і Б. М. Чичеріним. Вони ставили в провину позитивізму твердження в суспільній свідомості грубого матеріалізму, природничо-наукового раціоналізму, відсутності духовності, забуття цінностей людського життя. До видатних представників вітчизняного неокантіанства в соціології відносяться О. С. Лаппо-Данілевський, Б. О. Кістяковський, В. М. Хвостов, П. І. Новгородцев, Л. Й. Петражицький.

Слід зазначити, що представники вітчизняного неокантіанства не складали єдиного філософського напряму і розрізнялися своїми теоретичними настановами і професійними інтересами. Причому деякі з них в тій чи іншій мірі на початку своєї наукової діяльності відчували вплив позитивізму, наприклад, О. С. Лаппо-Данілевський, Л. Й. Петражицький.

Вплив вітчизняного неокантіанства на характер соціологічного знання, розуміння предмета і методів соціологічної науки був дуже широким. Вітчизняні послідовники вказаного напряму соціально-філософської думки не були популяризаторами та імітаторами своїх німецьких колег. Вони нерідко виступали ініціаторами нових ідей, які знаходили позитивний відгук і у зарубіжних фахівців.

Вкажемо читачеві, що серед безлічі соціально-правових теорій кінця XIX – початку XX століть концепція професора юридичного факультету Санкт-Петербурзького університету Л. Й. Петражицького, виділялася своєю незвичністю і неоднозначністю її трактування. Соціологія як наука у той час у силу політичної ситуації, що склалася, офіційною владою не заохочувалася, і тому свої погляди на суспільство і чинні в нім закони учені включали до складу тієї науки, якою вони безпосередньо займалися. У результаті більшість соціологічних понять, питань і проблем набувала історичного, психологічного, філософського, юридичного забарвлення.

Л. Й. Петражицький в онтологічному, аксіологічному, антропологічному, гносеологічному контекстах походження права його дію в суспільному житті і вплив на психіку індивіда і суспільства в цілому пояснював за допомогою емоцій – правових переживань, що виникають як реакція організму на дію довкілля і формують його поведінку.

Основоположення і особливості стилю теоретично-правового мислення концепції Л. Й. Петражицького у вітчизняній філософсько-правовій думці

Вітчизняна філософсько-правова думка, а услід за нею і юриспруденція кінця XIX – початку XX століть підходили до права з точки зору загальнолюдських цінностей, що вироблені цивілізацією, на основі яких можливе створення ідеалу суспільного устрою. Особливе значення надавалося положенню про те, що людській природі спочатку властиві певні етичні принципи, споконвічні правові начала, що виконують в суспільстві регулюючу функцію. Тому право у філософсько-правовому контексті з'являлося як моральність.

У вітчизняній релігійній філософії кінця XIX – початку XX століть особлива увага приділялася конкретному людському життю. Одно із підтверджень цієї спрямованості – діяльність ліберальної течії у вітчизняній юриспруденції. Звернення до старої доктрини епохи Просвітництва було не випадкове, оскільки саме тут вирішувалося питання про співвідношення права і держави, давалося обґрунтування прав і свобод особистості. Лібералізм затверджує абсолютну і безумовну цінність життя, свободи і незалежності людини у відносинах із державою і суспільством і невід'ємні та гарантовані права людини, що випливають звідси .

Твердження Л. Й. Петражицького, що право є емоцією та існує виключно в психіці індивіда, не вписувалося ні в рамки уявлення про об'єктивне існування права, ні в його традиційне розуміння лише як позитивного – зведення законів, що діють в державі. На думку Л. Й. Петражицького, людина під впливом емоцій схильна приписувати будь-якому зовнішньому авторитету, собі та іншим людям різні права і обов'язки, проектуючи на них свої внутрішні переконання з приводу того, як слід чинити в тій або іншій ситуації. Тому, згідно із теорією Л. Й. Петражицького, для розуміння сутності права треба звернутися до психології. Традиційне ділення психіки на пізнання, почуття і волю Л. Й. Петражицький знайшов недостатнім і ввів поняття емоції як основного психічного акту, що впливає на поведінку, має подвійну активно-пасивну природу. «Внутрішній голос», совість забороняє або дозволяє нам певну поведінку. Ми відчуваємо зв'язаність, необхідність поступити так, а не інакше. З цієї точки зору наші права суть закріплені за нами, такі, що належать нам, як наш актив, обов'язки інших осіб. На відміну від моральних обов'язків, правові обов'язки зв'язують волю людини. Тому з соціальної точки зору право, набагато важливіше за моральність.

Оскільки право цілковито міститься в психіці, то в повсякденному житті зазвичай не потрібно знання офіційних законів. Існування права не передбачає будь-якого організованого союзу, наприклад, держави, визнання норми або правовідношення з боку осіб, що оточують нас, існування судів, законодавця і тому подібних явищ, уявлення про яких звичайно виникають із думкою про право. Те, що держава здійснює керівництво суспільними відносинами, пояснюється тим, що ми приписуємо відомим особам спільне право велінь та інших дій на людей, що їм підвладні.

Те право, яким користуються люди в повсякденному житті, Л. Й. Петражицький називає природним або інтуїтивним. У процесі розвитку людства відмирають одні норми права, інші ж закріплюються у свідомості як найбільш придатні для існування суспільства. Необхідність загальних правил поведінки приводить до виникнення позитивного права, яке характеризується посиланням на зовнішній авторитет. Звідси – виникнення релігії і офіційного права, влади, судів, які також призначалися лише для обмеження дисонансу правовідносин. Завдяки цим установам досягається згода із спірних питань.

Інтуїтивне право набагато ширше позитивного і офіційного. Інтуїтивне право розвивається поступово, воно не схильне до фіксації і окаменіння. Інтуїтивне право не залежить від чийого б то не було свавілля. Поширення єдиних норм відбувається в результаті емоційно-інтелектуального соціального спілкування і психічного зараження. Еволюція права змінює народну психіку, а вона, у свою чергу, змінює право. Дія права як психічного чинника суспільного життя полягає, по-перше, у збудженні або пригніченні мотивів до різних дій і стриманості (мотиваційна або імпульсивна дія права), по-друге, у зміцненні і розвитку одних схильностей і рис людської вдачі, в послабленні і викорінюванні інших (педагогічна дія права). За допомогою дії права на суспільну свідомість можна добитися певної поведінки, а також виховувати народну психіку, підвищувати її культуру і здатність адаптуватися до вимог соціального життя.

Мета розвитку права – моральна досконаліть людства, проте моральна мотивація хоч і є ідеалом, все же не має такої сили, як правова.

Таким чином, Л. Й. Петражицький відійшов від класичного розуміння науки про право лише як систематизації і класифікації юридичних норм. Вкажемо читачеві на особливий стиль теоретично-правового мислення Л. Й. Петражицького. Вітчизняні соціологічні теорії права, наприклад, С. А. Муромцева, М. М. Коркунова, М. М. Ковалевського в якості основної категорії мали категорію «правові стосунки», яка розкривається при аналізі категорій «правовий порядок» і «норми розмежування інтересів». В аксіологічному контексті кожна з перелічених вище теорій передбачає, що для здійснення правового порядку в суспільстві та виявлення норм розмежування інтересів необхідно уявляти державу як юридичне відношення, в якому суб'єктами права є усі учасники державного спілкування, а об'єктом служить державна влада як предмет користування і розпорядження. Норми розмежування інтересів указують, наскільки ми маємо або не маємо права здійснювати наші інтереси при зіткненні із чужими інтересами.

На відміну від вітчизняних соціологічних теорій права С. А. Муромцева, М. М. Коркунова, М. М. Ковалевського Л. Й. Петражицький досліджує застосування і функціонування права в природному або інтуїтивному контексті. Те, що держава здійснює керівництво суспільними відносинами, пояснюється тим, що ми приписуємо відомим особам загальне право велінь та інших дій на людей їм підвладних. Л. Й. Петражицький розглядає дію права на психологію і поведінку людей. Він досліджує здатність суспільства до самостійної правової регуляції. У вказаному аспекті Л. Й. Петражицький демонструє соціологічний

підхід до права, але у своєму, особливому – психологічному – стилі правового мислення.

Онтологічний, аксіологічний, антропологічний гносеологічний аспекти психологічної теорії права Л. Й. Петражицького

Питання мотиваційної і культурно-виховної дії права в усі культурно-історичні періоди є предметом обговорення як у філософії і теорії права, так і у спеціальних юридичних науках: кримінології, криміналістиці, судовій психології.

Право – це не лише норми належного, встановлювані волею держави, що є «веліннями» і «заборонами», які звернені до суб'єкта. У онтологічному, аксіологічному, антропологічному, гносеологічному контексті, право – соціальний феномен. Норми права завжди визначають образ правовідносин між суб'єктами, їх обов'язки та права. Із сказаного витікають протиріччя, що відносяться до трактування природи уявних реальностей, які беруться за даність, наприклад: «волі держави», «загальної волі», «єдиної волі держави», «загального визнання» і низку інших.

У зв'язку із сказаним аналіз онтологічного, аксіологічного, антропологічного, гносеологічного аспектів філософсько-правової концепції Л. Й. Петражицького особливо актуальний.

У контексті правової онтології позиція Л. Й. Петражицького одна з найоригінальніших в історії вітчизняної філософсько-правової думки. Він – засновник психологічного напряму в праві. Саме Л. Й. Петражицький в 1897 – 1900 рр. уперше у вітчизняному правознавстві поставив питання про необхідність опори природного права на досягнення психології.

У контексті правової антропології звернення Л. Й. Петражицького до спадщини природного права як джерела нової теорії виразилося в тому, що постулювало людину, яка узята в єдності її фізичних і соціальних властивостей. Трактування людини як природної істоти проводилося Л. Й. Петражицьким у контексті вчення Ч. Дарвіна і досягнень психології кінця XIX століття.

У контексті правової аксіології – ціннісного аспекту в праві – Л. Й. Петражицький в основу своєї правової концепції поклав поняття емоції. Він визначив емоцію як процес збудження-гальмування в людському організмі, який виникає під час взаємодії людей у вирішенні проблем духовних і матеріальних цінностей.

У контексті правової гносеології, емоціональна ідея була розгорнута Л. Й. Петражицьким в цілісну теорію. У ній такі традиційні юридичні поняття як норма права, її структура, суб'єкти права, правовідносини, юридичні факти отримали нетрадиційне освітлення завдяки новим категоріям. До них

відносяться: «інтуїтивне право», «офіційне» і «неофіційне позитивне право», «нормативні факти», «нетрадиційний круг суб'єктів права і правотворчості». Із колишніх парадигмальних настанов природного права Л. Й. Петражицький високо цінував ідею «політики права» як спосіб перетворення людської природи за допомогою законів.

Підкреслимо, що **цілісна філософсько-правова парадигма Л. Й. Петражицького виростає із необхідності вирішення прикладних задач правової і економічної політики. Він послідовно розвиває концепцію правової мотивації особистості, в якій розкриваються методи мотиваційної і педагогічної дії права.**

Л. Й. Петражицький розробляє методологічні і логічні підстави соціально-гуманітарного знання. Він вибудовує, відповідно до них, власну теорію моралі і права як теорію двох «гілок» етики. З метою виявити цілеспрямованість розвитку культури, що відбувається в історії, Л. Й. Петражицький працює над створенням загальної соціології як універсальної теорії суспільних процесів і соціології права як її складової частини.

Відзначимо, що **в онтологічному контексті психологічна теорія права Л. Й. Петражицького йшла врозріз із філософсько-правовими переконаннями того часу.** Вона протистояла як школі «неоідеалістів», так і їх опонентам – прихильникам соціологічного правознавства. Крім того, психологічна теорія права Л. Й. Петражицького йшла врозріз із позицією захисників правового етатизму, які абсолютизували роль держави в житті суспільства і припускали широке і активне державне втручання в економічне і соціальне життя суспільства.

Нова філософсько-правова парадигма Л. Й. Петражицького стала стимулом розвитку вітчизняної правової думки. Багато її ідей було засвоєно за кордоном, тому не випадково більшість західних дослідників називають ім'я Л. Й. Петражицького в п'ятірці найвидатніших вітчизняних юридичних умів.

Вкажемо читачеві на той факт, що **в контексті правової антропології психологічно-антропоцентристська парадигма Л. Й. Петражицького повинна розглядатися не лише з історичної точки зору, але і з позиції сучасності.** Політико-правові школи останніми роками фіксують емоційно-психологічну підтримку більшості як невід'ємну властивість влади і правових норм.

Відзначимо, що нетрадиційні ідеї Л. Й. Петражицького з моменту їх появи викликали у вітчизняному правознавстві серію дискусій. До них були залучені Б. М. Чичерін – патріарх ідеї природного права XIX століття, а також провідні теоретики юридичного позитивізму В. І. Сергеєвич, Г. Ф. Шершеневич, Д. Д. Грімм, М. І. Палієнко і ряд оглядачів права. Суперечка про нові шляхи гносеології в галузі права ускладнилася тим, що група

правознавців у складі П. І. Новгородцева, Б. О. Кістяківського, С. М. Трубецького, Е. М. Трубецького, підтримавши ідею Л. Й. Петражицького про відродження природного права, не розділяла його методологічних посилань, віддавши перевагу неокантіанству.

Вкажемо читачеві, що в онтологічному, аксіологічному, антропологічному, гносеологічному аспектах творчість Л. Й. Петражицького дозволяє побачити в спадщині філософсько-правової думки не лише новий образ права, але і усвідомити різноманіття і теоретичне багатство течій у вітчизняному правознавстві.

Підкреслимо також, що **в гносеологічному контексті** виразно видима динаміка процесу дії теорії Л. Й. Петражицького на загальний хід пізнавальної діяльності в галузі правознавства тієї епохи. Його школа, що дістала назву психологічної, сформувалася досить швидко. Такі його послідовники як М. А. Рейснер, П. О. Сорокін, М. С. Тимашев, М. Д. Лазерсон, М. І. Іванов, П. Є. Михайлов стали провідниками ідей Л. Й. Петражицького, досліджуючи право як феномен у сфері соціології. Учні Л. Й. Петражицького, не втративши своєї наукової індивідуальності, багато в чому зберегли методологію та ідеї свого учителя. Найбільш знаменитий із них своїми положеннями в області соціології і культурології П. О. Сорокін упродовж усієї своєї творчості використовував категорію інтуїтивного права. Г. Д. Гурвич по'єднав конструкції Л. Й. Петражицького із своїми ідеями «емоціонального досвіду» і його різновидів. Усі представники школи Л. Й. Петражицького сприяли поширенню його вчення, причому саме дореволюційного періоду.

Підходячи **з позиції правової аксіології** до теорії Л. Й. Петражицького, відзначимо і той факт, що праці вітчизняних фахівців у сферах психології, соціології, символічної логіки в 70 – 80 рр. XX століття значно випереджали правознавство в позитивній оцінці ідей Л. Й. Петражицького. Теорія емоцій включається не лише в монографічну, але і навчальну літературу у сфері психології. Відзначимо, наприклад, праці О. В. Петрівського[144], М. Вилюнаса[145].

З позиції правової гносеології, для соціологів Л. Й. Петражицький був цікавий як теоретик, із школи якого вийшла плеяда відомих соціологів XX століття. Теоретик сучасної логіки А. І. Івін використав класифікацію норм права Л. Й. Петражицького як найбагатшу варіантами в теорії нормативних суджень[146].

---

[144] Петрівський О. В. Короткий нарис історії соціальної психології. Соціальна психологія. / О. В. Петрівський – М.: Наука, 1975. – 168с.

[145] Вилюнас М. Психологія емоціональних явищ. / М. Вилюнас. – М.: Видавництво МДУ, 1976. – 156с.
Вилюнас М. Психологія емоцій. / М. Вилюнас. – М.: Видавництво МДУ, 1984. – 180с.

[146] Івін А. І. Логіка норм. / А. І. Івін. – М.: Видавництво МДУ, 1973. – 240с.

Говорячи про онтологічний, аксіологічний, антропологічний, гносеологічний аспекти теорії Л. Й. Петражицького, слід вказати читачеві на той факт, що розрив у сфері правознавства соціальних і психофізичних властивостей особистості є порушенням принципу системності в пізнанні права. Подолання цієї прогалини у вітчизняній правовій думці є завданням не лише правознавців, але і філософів, що працюють у сфері філософії права.

Для аналізу цілісної теорії Л. Й. Петражицького з позиції правової онтології, аксіології, антропології, гносеології звернемося до трьох основних його праць. У роботі «Теорія права і держави у зв'язку з теорією моральності» представлена цілісна система юридичних понять на основі онтологічних, гносеологічних і методологічних посилань. Вказана праця російського мислителя завершує побудову цілісної філософсько-правової парадигми. У попередній роботі, «Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології», Л. Й. Петражицьким розроблені онтологічні, гносеологічні методологічні посилки філософсько-правової парадигми. У роботі «Акціонерна компанія. Акціонерні зловживання і роль акціонерних компаній в народному господарстві», що передувала двом попереднім роботам, Л. Й. Петражицький розкрив задум своєї філософсько-правової концепції.

При аналізі філософсько-правової спадщини Л. Й. Петражицького видається важливим врахувати думку послідовника російського ученого Г. Д. Гурвича. У праці «Юридичний досвід і плюралістична філософія права» він писав про те, що «Л. Й. Петражицький належить до числа першорядних мислителів, чиї новаторські ідеї настільки випереджали свою епоху, що їх істинне значення виявляється лише через певний проміжок часу. Тому філософія права цього вченого, що пішов від нас, може бути оцінена в усьому своєму значенні лише в перспективі глибоких змін, характерних для сучасної філософської і юридичної думки»[147].

У контексті правової онтології і антропології відзначимо, що вже у своїй ранній роботі «Акціонерна компанія. Акціонерні зловживання і роль акціонерних компаній в народному господарстві» Л. Й. Петражицький виходив з того, що право корениться в психіці індивіда. Юрист поступить помилково, стверджував він, якщо стане відшукувати правовий феномен десь у просторі над або між людьми, або ж у соціальному середовищі. Феномен права відбувається в психіці і тільки там. Інтерпретація права з позиції психології індивіда, вважав Л. Й. Петражицький, дозволяє поставити юридичну науку на ґрунт достовірних знань, отриманих шляхом самоспостереження (методом інтроспекції) або спостережень за вчинками інших осіб. «Право є психічне явище. Воно складається із правил поведінки, підкорення яким обов'язково і може бути вимушеним. Людські правила поведінки – знання або віра і визнання, що у відомих випадках людина повинна що-небудь робити або від яких-небудь вчинків утримуватися – явища не «матерії», а людського «духу». Це так само очевидно як відносно права, так і відносно етики. Відмінністю

[147] Гурвич Г. Д. Інтуїтивістська філософія права: Лев Йосипович Петражицький. // Г. Д. Гурвич Філософія і соціологія права: Обрані твори. / – Спб.: Видавничий Дім С.-Петерб. держ. університета, Видавництво юридичного факультету С.-Петерб. держ. університета, 2004. – 848с. с.339

норми права від норм етики і тому подібних правил поведінки є та відмінність у природі обов'язковості цих правил, по якій норми права не лише визнаються обов'язковими для тих суб'єктів, від яких вони чекають відомого вчинку або стриманості (що відноситься і до правил моральності), але в той же час створюють і домагання для інших суб'єктів (органів влади або інших) на виконання правила з боку зобов'язаного. Тому норми і обов'язки – явище спільне для права і етики, але для «права» в суб'єктивному і активному сенсі – у сенсі уповноваження кого-небудь на відоме домагання – складають характерне явище для права, але не для етики. Згідно із цим наука права знає і вивчає три категорії понять, з одного боку: 1) права або норми в об'єктивному сенсі, як абстрактні правила поведінки; з іншого боку: 2) права в суб'єктивному сенсі, як ті, що витікають з об'єктивного права влади яких або суб'єктів вимагати чого-небудь від інших і 3) обов'язки, що виникають для суб'єктів із норм об'єктивного права. Наука ж етики знає і вивчає тільки першу і третю категорії цих понять – тільки «правила» і «обов'язки». Етичних же «прав», у сенсі домагань до ближніх, вона не знає»[148]. У вирішенні проблеми співвідношення, що витікають із традиції, яка склалася в суспільстві, норм моралі, етичних норм і права Л. Й. Петражицький прагнув відійти від конфронтації лібералів і консерваторів, з одного боку, і методологічних розбіжностей теоретиків і філософів права – з іншого.

Підходячи до вчення Л. Й. Петражицького **з позиції правової аксіології,** можна сміливо стверджувати, що учений не заперечував значення культурної традиції в побудові правових норм, але в той же час підтримував ліберальну ідею автономії права від держави. **Л. Й. Петражицький прагнув розглядати право у зв'язку з розвитком культурної традиції в цілому для того, щоб створити таку теорію права, яка могла б стати методологічною основою як для професійної юриспруденції, так і для виховання правосвідомості східнослов'янського суспільства в цілому, теорію права, що тяжіє до недооцінки правових норм на користь моралі.**

Підходячи до учення Л. Й. Петражицького **з позиції правової антропології** відзначимо, що основоположення філософсько-правової теорії Л. Й. Петражицького полягає у виявленні реальності права – яким воно бачиться конкретній особистості, чиї психологічні мотивації свого соціального відтворення із неминучістю базуються на ряду попередніх настанов: екзистенціальних, індивідуальних, групових, суспільних. Залежно від ціннісної орієнтації індивіда право в житті особистості може займати або домінуюче, або нікчемне місце. Східнослов'янське суспільство тяжіє до останнього варіанта ціннісної орієнтації, до правового нігілізму. За Л. Й. Петражицьким, право розпочинається не з виконання обов'язків «сторонніми особами», а з «самих зобов'язаних». Вказане є фундаментом, на якому може бути споруджена

[148] Петражицький Л. Й. Акціонерна компанія. Акціонерні зловживання і роль акціонерних компаній в народному господарстві. / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Міністерства фінансів (В. Киршбаума). 1908. – 220с. с.7

будівля правової культури, міцного і стабільного правопорядку. Концепція ученого – це оригінальна методологія опредмечування зустрічі норми законодавства і того, кому ця норма адресована.

У онтологічному контексті основоположним у вченні Л. Й. Петражицького про право є його психологічне трактування. Право – судження, яке існує в психіці людини, воно впливає на поведінку щляхом переживання цього судження в емоції. Психічний факт переживання права – не є право, це прояв права. Число правових явищ дорівнює числу переживань і правових явищ у психіці. Правовим явищем буде переживання інтуїтивного права. Тому почуття не можна змішувати із емоціями. Почуття супроводжуються відповідними емоціями. Емоція забарвлює волю у свідомість, у порівнянні з нею має однобічний характер. Емоції, з одного боку, належать до фізіології і нервової діяльності, з іншого – є результатом дії суспільної психіки на людину. Саме цією властивістю пояснюється двобічний характер переживання права. Під впливом чужих емоцій людина може усвідомлювати почуття обов'язку або переживати приналежність їй права за наявності переживання обов'язку іншою людиною.

Із самого початку створення своєї філософсько-правової концепції, зокрема у праці «Акціонерна компанія. Акціонерні зловживання і роль акціонерних компаній в народному господарстві», Л. Й. Петражицький підкреслює, що право, по-перше, є відображенням моральності етносу, по-друге, право, що сприймається інтуїтивно, є моральною школою етносу, в якому воно конструюється. **Право – відображення соціально-культурних умов кожного етносу. Розумне право, пройшовши інтуїтивний рівень, формує духовність у суспільстві.** «Подальшим психічним продуктом норм права, стає така або інша зміна самої психічної природи громадян, характеру і зокрема етики народу. Розумне право є свого роду моральною школою для народу, зміцнюючи і розвиваючи його етику у бажаному напрямі. Невдале право може поширювати деморалізацію або, в усякому разі, протидіяти здоровому етичному прогресу, гальмувати розвиток і розквіт етичних сил громадян. Постійно направляючи мислення і поведінку громадян у тому або іншому напрямі, збуджуючи постійно мотиви будь-якого розряду і пригнічуючи або попереджаючи мотиви і поведінку іншого роду, право неминуче вправляє і зміцнює одні струни народної душі, послабляє і атрофує інші. Це відноситься не лише до усього правового ладу як такого, який захоплює і значною мірою зумовлює усе життя і діяльність усякого громадянина як члена сім'ї, общини, стану, держави, як учасника у виробництві і обміні господарських благ, але і у більш скромних розмірах, до всякого інституту права, хоч би, невидимого, дуже дрібного і незначного»[149]. У витоку теорія Л. Й. Петражицького тяжіла до своєї побудови як емпірична наука про суспільство, етнос – як соціологія права. Суспільство живе за критеріями, які

[149] Петражицький Л. Й. Акціонерна компанія. Акціонерні зловживання і роль акціонерних компаній в народному господарстві. / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Міністерства фінансів (В. Киршбаума). 1908. – 220с. с.10

емпірично виявлені в нім і продемонстровані суспільству соціологією права. На своєму початку теорія Л. Й. Петражицького тяжіла до перетворення психологічного підходу в розумінні права у соціологічному підході. Л. Й. Петражицький бачив її розвиток як соціології права, зокрема, як вчення про солідаризм і як психологічно орієнтовану соціологію, а не як науку про право. Відзначимо, що концепція солідаризму отримала розвиток лише в Західній Європі. Відповідні ідеї серед вітчизняних дослідників права не були сприйняті. Коментуючи приведені вище думки Л. Й. Петражицького, відзначимо також, що вже первинні тенденції його теорії спрямовані на зниження значення позитивного права як регулятора відносин у суспільстві і зростання значення інтуїтивного права. На наш погляд, вони пов'язані з його уявленням про еволюцію форм права і появою нової правосвідомості, якою регулюватимуться і поведінка людини в побуті, і міжнародні відносини, і політика, і економіка. Правова держава передбачає правопорядок, який підтримується громадянами добровільно, на основі високого рівня правосвідомості.

У зв'язку з вищесказаним відзначимо, що позитивне право визначається Л. Й. Петражицьким як «сукупність норм права». Воно представлене у вигляді нормативно-правових розпоряджень, що офіційно діють у державі.

Інтуїтивне або неофіційне право, **що розглядається нами в онтологічному контексті** – психічне явище, особливий стан душі людини. Охоплюючи емоції, переживання, воно відходить від одноманітного шаблону поведінки, який диктується людям позитивним правом. Інтуїтивне право має індивідуальний мінливий характер. Його зміст визначається індивідуальними умовами і обставинами життя кожного індивіда, кожної сім'ї, кожного класу людей. Інтуїтивне право визначається характером, вихованням, освітою, соціальним становищем, професійним заняттям, особистими знайомствами і стосунками. Психологічна теорія права Л. Й. Петражицького виходить із того, що інтуїтивне право виробляється шляхом взаємного психічного спілкування в різних колах людей із спільними інтересами. Відзначимо, що спілкування ґрунтується на емоціональній сфері. Емоційно-психологічна теорія Л. Й. Петражицького вбачає в психології первинне джерело правовідносин, які породжують права і обов'язки індивідів. Головні причини походження права і держави емоційно-психологічна теорія Л. Й. Петражицького вбачає не в тому, що оточує її економічно, соціально і іншому середовищі, а в особливостях психіки людини. «Імпульси» – емоції – відіграють головну роль не лише в пристосуванні людини до умов життя суспільства, але і в утворенні держави і права.

Виявляючи **в контексті правової гносеології** ідеї, які закладені Л. Й. Петражицьким у конструювання психолого-антропоцентристської філософсько-правової парадигми вітчизняної юриспруденції початку XX століття, відзначимо, що в праці «Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології» Л. Й. Петражицький розкриває і обґрунтовує

нові парадигмальні основоположення у вивченні понять права і моральності. Він вказує на ту обставину, що незважаючи на багатовікові спроби визначити право і моральність, які цілком справедливо можна віднести до специфічних рис людського духу, вони і до цього дня залишаються «недозволеними загадками». У вказаній праці, по-перше, розробляються методологічні посилання філософсько-правової концепції, по-друге, з'ясовується природа права і моральності, по-третє, намічаються онтологічні і гносеологічні основоположення концепції. **Л. Й. Петражицький пише про те, що обставинами, які перешкоджають вивченню основоположень права, є, по-перше, непорозуміння відносно сфери знаходження правових (і моральних) явищ, по-друге, відсутність належної наукової методології і застосування «непридатних» для наукових цілей прийомів мислення і дослідження; по-третє, незадовільний стан традиційних і пануючих вчень психології.** «Проблема поняття права є зовсім не одна з безлічі проблем правознавства, а просто проблема науки права взагалі, тобто така основна і преюдиціальна проблема, від рішення якої залежить сама можливість науки про право, відмінність від зібрань думок, тверджень і припущень, що не можуть претендувати на науковість ні за своїм походженням, ні навіть за своїм змістом»[150]. Л. Й. Петражицький виявляє недоліки методології, наявної у розпорядженні юристів і моралістів. Він розкриває свої методи дослідження правових явищ і утворення загальних понять і теорій. Мислитель переглядає наукову побудову теоретичної психології. У праці «Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології» Л. Й. Петражицький розкриває в правовому контексті основну категорію елементів психічного життя – емоцій. Він показує відмінність сенсу цієї категорії, яка узята в правовому контексті, від уявлень в психології. На основі емоціональної психології він будує нову теорію етичних, тобто правових і моральних явищ.

У контексті правової гносеології психологічна теорія права Л. Й. Петражицького принципово відрізняється від традиційних переконань у сфері юриспруденції початку XX століття. Вона в новому ракурсі висвітлює поняття «право» і «моральність», служить базою для створення нової науки «політика права». За переконанням Л. Й. Петражицького, місія майбутньої науки «політики права» полягає у відшукуванні нового не несвідомо-емпіричного шляху у вивченні понять права і моральності «…а у відповідному прискоренні і поліпшенні руху до світла, до великого ідеалу майбутнього»[151].

У другій главі «Про вивчення конкретних правових явищ» вказаної вище праці Л. Й. Петражицький розкриває і обґрунтовує методи вивчення права і моральності в їх зв'язку із визначуваною ним психологічною природою права. «Інтроспективний метод, просте і експериментальне «самопізнання» є не лише єдиним засобом і безпосереднього, і достовірного пізнання, і вивчення

---

[150] Петражицький Л. Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Ю. І. Ерліха, 1908. – 270с. с.20

[151] Петражицький Л. Й. Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Ю. І. Ерліха, 1908. – 270с. с.4

правових (правових як і моральних) явищ, але і таким засобом, без якого взагалі виключена усяка можливість будь-яких знань правових (і моральних) явищ»[152].

Основними методами вивчення права є:

- Самоспостереження (просте і експериментальне) – «інтроспективний метод». Під експериментальним методом, згідно з думкою Л. Й. Петражицького, слід розуміти спостереження, яке ускладнене умисною дією на явища, що підлягають спостереженню. Для цього застосовуються особливі методи, які необхідні для виклику змін у спостережуваному явищі.
- Поєднувальний метод (простого і експериментального) внутрішнього і зовнішнього спостереження. Л. Й. Петражицький вказує на можливість і наукову обґрунтованість припущень відносно чужих психічних переживань, по-перше, у вигляді висновків за аналогією про власні і чужі індивідуальні рухи, по-друге, у вигляді дедуктивних висновків у конкретних випадках із загальних індуктивно здобутих станів про зовнішні прояви відомої категорії психічних переживань шляхом підведення конкретних чужих рухів під відповідні становища.

Обґрунтовуючи свою методологію вивчення понять права і моральності, Л. Й. Петражицький указує на неефективні методи їх вивчення. Він пише про те, що юристи і моралісти вважають, нібито для утворення поняття права необхідно, по-перше, оглянути усі правові явища, по-друге, порівняти їх одне із одним для відшукування загальних усім їм ознак, по-третє, порівняти їх із іншими для пошуку споріднених явищ. Усі вказані методи необхідні для вибору зі знайденої суми таких загальних ознак, які були б разом із тим і відзначними для правових явищ. Але така методологія, що рекомендована логіками і методологами, за самою природою загальних (класових) понять і класів неможлива, оскільки неможливо оглянути усі об'єкти будь-якого класу, а тим більше усі об'єкти схожих класів. Допускаючи можливість виконання такої роботи, Л. Й. Петражицький стверджує, що вказана методологія не витримує критики. У логічному контексті, для відшукування загальних і відзначних ознак будь-якого класу явищ немає ще критерію, необхідного для підбору одних предметів, як таких, що відносяться до визначуваного класу, а інших – як таких, що відносяться до іншого класу. Якщо ж приступати до цієї роботи із упередженою думкою відносно ознак цього роду явищ, то рекомендований прийом зводиться до легкої урочистості знаходження і доказу суттєвості того, що було припасено для знаходження. Л. Й. Петражицький указує на ту обставину, що юристи не займаються подібними логічними операціями. Для встановлення загального поняття права юристи і моралісти виходять із стереотипів, що склалися. У цьому разі вони використовують термінологію не загальнонародної мови, а професійно-юридичні терміни.

Виявляючи **в контексті правової гносеології** ідеї, що закладені Л. Й. Петражицьким у конструювання психолого-антропоцентристської

[152] Петражицький Л. Й. Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Ю. І. Ерліха, 1908. – 270с. с.33

філософсько-правової парадигми вітчизняної юриспруденції начала XX століття, відзначимо: він переконаний у тому, що «наука має бути суверенною в усіх відношеннях і проявах, і жодні вказівки для неї не авторитет; вона повинна власною думкою створювати і виправдовувати ті розумові продукти, які їй потрібні, і для цього виробляти свідомо-критичні методи і критерії правильності та обґрунтованості»[153]. Наука, згідно з думкою Л. Й. Петражицького, має бути незалежною від звичок давати імена об'єктам, що досліджуються. Вона повинна стати на ґрунт науково-самостійного утворення класових понять і класів. Із його позиції, для утворення класового поняття не потрібний огляд усіх можливих об'єктів для констатації наявності будь-яких усім їм загальних ознак. Не потрібно також виконання ще більше неможливої роботи огляду інших, хоч би тільки споріднених, об'єктів для знаходження відзначних, відсутніх у всіх інших об'єктів ознак.

Методологія, що розкрита і обґрунтована Л. Й. Петражицьким, унеможливлює не лише всякі «порочні кола», але і необхідність доказу спільності і узагальнення класових ознак.

Говорячи про парадигмальні настанови теорії Л. Й. Петражицького, відзначимо, що емпіричний підхід у класичній науці розглядається ним як єдино можливий варіант пізнавальної діяльності у галузі права. Але методологічна позиція Л. Й. Петражицького не може бути повною мірою ототожнена із позитивізмом, якому властиве визнання пріоритету емпіричного дослідження в пізнавальній діяльності. Підкреслимо, що підхід російського мислителя відмінний від апріорі-раціоналістичного підходу, який вироблений школою природного права. Крім того, не можна не брати до уваги ті обставини, що Л. Й. Петражицький не приймає і неокантіанську методологію школи «відродженого природного права». Він розходиться із обома напрямами у розумінні побудови пізнавальної діяльності у галузі права. Л. Й. Петражицький визнає «непридатність» юридико-позитивістського обмеження для побудови наукової теорії права. Він дозволяє вказану опозицію класичних методологічних стратегій, висуваючи своє розуміння методу, яке ґрунтоване на уявленні про правознавство як гуманітарну науку. На думку Л. Й. Петражицького, в науках, що мають справу із духовними феноменами, метод полягає «у внутрішньому сприйнятті того, що відбувається у власній психіці»[154], і тому може бути названий методом внутрішнього спостереження, самоспостереження, або інтроспективою. Вказаний метод обумовлений специфікою предмета дослідження, який «полягає в наших же психічних переживаннях, в даних нашого внутрішнього досвіду», а значить «доступний ближчому, безпосередньому і достовірному пізнанню, ніж матеріал, із яким мають справу такі науки, як, наприклад, фізика, хімія, фізіологія, взагалі науки, що стосуються зовнішнього світу»[155]. Найважливішим аспектом побудови

---

[153] Петражицький Л. Й. Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Ю. І. Ерліха, 1908. – 270с. с.62

[154] Петражицький Л. Й. Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Ю. І. Ерліха, 1908. – 270с. с.19

[155] Петражицький Л. Й. Вступ у вивчення права і моральності. Основи емоціональної психології / Л. Й. Петражицький – Спб.: Друкарня Ю. І. Ерліха, 1908. – 270с. с.15-16

методології ученим є виділення особливого виду емоціональних переживань, які Л. Й. Петражицький називає бланкетними. Усі етичні емоції (правові і моральні) віднесені ним до цього виду. «Разом із легіонами таких емоцій, до яких приурочені визначені, хоч би за загальним характером і напрямом акції, в нашій психіці є і відіграють дуже важливу роль у житті ще такі емоції, які самі по собі не зумовлюють не лише окремостей, а навіть і загального характеру і напряму акцій і можуть служити спонуканням до будь-якої поведінки; а саме вони спонукають до тих дій, уявлення яких переживаються у зв'язку з ними. Такі емоції ми назвемо умовно абстрактними або бланкетними емоціями»[156]. Теорія мотивації, яка розроблена Л. Й. Петражицьким і подана в першій главі праці «Теорія права і держави у зв'язку з теорією моральності», відрізняється від тієї, яка розроблена в детерміністській психології, що ґрунтована на методології позитивізму. У вказаній теорії має місце каузальне пояснення психічних феноменів, будь-які вчинки розглядаються як реакція дії ззовні. Вчення про мотиви поведінки, яке запропоноване Л. Й. Петражицьким, дозволяє зрозуміти, чому в однакових умовах різні суб'єкти поводяться по-різному, що залишилося нез'ясовним у детерміністській психології.

У контексті правової гносеології на відміну від різних парадигм побудови пізнавальної діяльності у галузі права (апріорі-раціоналістичною, що вироблена школою природного права, позитивістською, якій властиве визнання пріоритету емпіричного дослідження, неокантіанською), Л. Й. Петражицьким вироблена власна парадигма, яку слід назвати психолого-антропоцентристською. Л. Й. Петражицький визначає право як двосторонню етичну емоцію, специфіка якої полягає у властивостях атрибутивності та імперативності. Атрибутивність означала емоціональний стан суб'єкта суспільства відносно приналежності йому духовного або матеріального блага, що відбиване в інтелектуальній проекції. Імперативний характер емоції як права виражався у переживанні незаперечності приналежності блага суб'єктові. Там, де ця емоція виникла без впливу якого-небудь авторитету, наприклад норм, що встановлені державною владою, релігією, соціальною групою, право носило інтуїтивний характер. Його джерелом було автономне самовизначення особистості в суспільстві.

У контексті правової антропології, у парадигмальній установці Л. Й. Петражицького інтуїтивне право подано як найближчий до природи регулятор, засіб мотивації поведінки індивіда. Саме інтуїтивне право приводить індивідів до виконання прав і обов'язків без будь-яких зовнішніх дій – примусу – і сформульованих норм – моделей поведінки. За переконанням мислителя інтуїтивне право – як первинний і прадавній його вид – було в історії несвідомо вдалим масовим психічним пристосуванням.

---

[156] Петражицький Л. Й. Теорія права і держави у зв'язку з теорією моральності. / Л. Й. Петражицький – Спб.: «Лань», 2000. – 608с. с.28

Таким чином, спираючися на вчення Ч. Дарвіна про механізми, що пристосовані до виживання, Л. Й. Петражицький запропонував своїм сучасникам концепцію, у якій право інтерпретоване як інструмент самозбереження індивіда і суспільства.

Антропологічний аспект філософсько-правового учення Л. Й. Петражицького полягає у визнанні регулятора – інтуїтивного права, – що приводить суспільство до стану, коли в правовому полі між індивідом і суспільством, під час виконання індивідами своїх обов'язків і усвідомленні своїх прав, немає ланок, що опосередковують. Об'єм інтуїтивного права визначався сукупністю емоціональних правових переживань усіх індивідів у суспільстві, що здатні до емоціональних актів. У становленні різних видів суспільств особливо важливою була роль права як відображення соціально-культурних умов кожного суспільства. Використання нового для правознавства, психологічного інструментарію, дало можливість Л. Й. Петражицькому сконструювати і описати психологічний – душевний – рівень стану свободи і несвободи індивідів у суспільстві.

Відзначимо, що **онтологічний аспект філософсько-правового учення Л. Й. Петражицького розкривається при аналізі співвідношення права як психологічного явища і моральності індивідів.** Л. Й. Петражицький значну увагу приділяє психологічному стану соціального середовища. Право в онтологічному контексті – продукт соціально-психологічного життя. Учений розглядає закони масової психології, процеси, аналогічні боротьбі за існування і природний відбір, які він називає «емоціональним підбором». «Специфічна природа явищ права, моральності, естетики, їх відмінності одне від одного і від інших переживань кореняться не у сфері інтелектуального, а у сфері емоціонального, імпульсивного в нашому сенсі їх складі. …Своєрідний характер правових проекцій, зокрема, та особливість правових обов'язків в порівнянні з моральними, якими вони видаються не лише як ті, що повелівають одним, але і такі, що авторитетно надають відповідні блага іншим. Сфера панування цих норм, що видаються, і сфера проекції обов'язків і прав у конкретних випадках визначається і пояснюється інтелектуальним складом правових переживань. Зокрема, якщо з боку інтелектуального складу немає обмежень, то належні норми видаються вічними і всюдисущими, завжди, скрізь і для усіх обов'язковими, всім тим, що надають права, наприклад, права життя і інші»[157]. За переконанням Л. Й. Петражицького, при вирішенні питання про природу права і моральності необхідно знайти психічні елементи цих явищ. Російським правознавцем підкреслено, що їх місцезнаходженням є лише психіка індивіда.

Аналізуючи праці Л. Й. Петражицького, відзначимо, що в онтологічному контексті про «соціальну» психіку можна не говорити як про самостійну

[157] Петражицький Л. Й. Теорія права і держави у зв'язку з теорією моральності. / Л. Й. Петражицький – Спб.: «Лань», 2000. – 608с. с.82-83

психіку. У поясненні психології соціуму, походження мови, права, моральності і інших продуктів соціально-психологічного життя немає потреби розглядати особливу, метафізичну величину – «соціальну» психіку. Все пояснюється існуванням індивідуальної психіки і їх психічної взаємодії. Звідси випливає, що психіка та її продукти із часом зазнають зміни. Наприклад, змінюється мова, зміст суб'єктних і об'єктних уявлень правових і моральних переживань. Те, що в один час визнавалося обов'язковим, в інший час вже не має обов'язкового характеру. Але вказані зміни не міняють природи психічних явищ. Психічне явище кожного індивіда не залежить від того, що відбувається в психіці інших індивідів. Наприклад, радість залишається індивідуальною радістю, почуття – пасивним переживанням, емоції – активно-пасивними. Право в онтологічному контексті на усіх щаблях розвитку культури складається із індивідуальних емоцій і уявлень, що завжди рівні самі собі.

Підкреслимо, що **в онтологічному контексті право і моральність у Л. Й. Петражицького – явища індивідуальної психіки, але вони соціальні за походженням. Природа права і моральності може бути пізнана лише при аналізі психіки індивіда.** У гносеологічному контексті вивчення походження законів розвитку і дії права вимагає вивчення соціально-культурних умов його існування.

Згідно із думкою Л. Й. Петражицького, моральність – це емоція індивіда. Людина, яка переживає моральну емоцію, визначає себе в якості зобов'язаної відносно різноманітних суб'єктів. До них відносяться: суспільство, громадські інститути, окремі люди, групи людей, людство в цілому. Російський мислитель підкреслює, що з позиції того, хто переживає обов'язок, вказані суб'єкти не можуть претендувати на його дії або бездіяльність, на представлені їм матеріальні і духовні цінності. Добровільне самовизначення носія емоції у вигляді імпульсивного спонукального процесу в організмі, що не пов'язане зустрічним домаганням, складає сутність моралі як різновиду етики в кожному соціумі. Відсутність переживання і активних домагань з боку суб'єктів робить моральність індивіда системою пасивних емоцій більшою мірою, ніж право. Л. Й. Петражицький переконаний у тому, що на відміну від правової психіки, моральна психіка завжди більш помірна. Він робить висновок про те, що мораль як особливий емоціональний стан з'явилася в суспільстві на пізніших етапах його розвитку. Інтуїтивне право старіше за мораль. У онтологічному контексті, Л. Й. Петражицький бачив пояснення, чому деякі індивіди діють аморально не у фактах прояву ними аморальних вчинків, а у русі індивідів до розуміння сутності моралі.